



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN CIENCIAS MÉDICAS, ODONTOLÓGICAS Y DE LA SALUD
CAMPO DE CONOCIMIENTO ANTROPOLOGÍA EN SALUD

PADECIMIENTO Y CUIDADO DE SÍ A PARTIR DE LAS PRÁCTICAS DE CUIDADO EN VARONES SARAGURO DE
ECUADOR, MAYA-YUCATECOS Y RARÁMURIS DE MÉXICO CON MALESTARES MUSCULOESQUELÉTICOS Y
ENFERMEDADES REUMÁTICAS

MANUSCRITO DE TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIOMÉDICAS

PRESENTA:
JOAN FRANCISCO MATAMOROS SANIN

TUTORA:
DRA. INGRIS DEL PILAR PELÁEZ BALLESTAS
HOSPITAL GENERAL DE MÉXICO

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA
COLEGIO DE MÉXICO
DR. ROBERTO CAMPOS NAVARRO
FACULTAD DE MEDICINA

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL DE 2022



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.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer de forma general a todas las personas e instituciones involucradas en la concreción exitosa de este proyecto desde sus comienzos, al Hospital General y a todas las partes involucradas en el Grupo GLADERPO, al CONACYT por otorgarme esta beca para el doctorado con el CVU no. 631558, junto con otros apoyos a través del tiempo. Quiero agradecer profundamente a la Dra. Ingris Peláez-Ballestas por todos estos años de amistad, apoyo y orientación dentro y fuera de la academia. Al Dr. Juan Guillermo Figueroa-Perea, quien me ha brindado su amistad y guía desde la maestría, aunque no ha quedado oficialmente como un bitutor, el tipo de acompañamiento proferido a mi persona representó eso, una mentoría cercana y humana que jamás olvidaré. Al Dr. Roberto Campos-Navarro y a la Dra. Adriana Ruíz Llanos, quienes también me han apoyado amablemente de muchas formas desde mi llegada al posgrado.

Quiero agradecer a mi padre José Antonio Matamoros Martínez, siendo esta una tesis que aborda a la paternidad, aprovecho para reconocer el amor y paciencia que me ha proferido, sus consejos y su apertura al cambio y evolución constantes de su persona, siendo así un gran ejemplo para mí como hijo y como padre. Quiero agradecerle a mi madre Luz Helena Sanin Aguirre, quien también me ha dotado de amor, apoyo y múltiples enseñanzas. Dedico con todo mi corazón este texto a mi hija Melissa, el mayor regalo que me ha dado la vida. Le agradezco a mi difunta abuela Consuelo Martínez Vargas, quien también me ha dado un amor único y eterno, desde el cual aún me nutro para afrontar la vida. Agradezco a todos mis abuelos y ancestros en general, a mis hermanos, mi tío Jaime, mi tía Chata, mi tía Eréndira y a mi tía Ana Cecilia (que en paz descansa), a mi tía María Isabel, mi tía Olga y mis primos y primas en Chihuahua, Estado de México, Michoacán, Antioquia y varias partes del mundo.

Quiero agradecer a mis amigos imprescindibles en estas décadas de transitar por el mundo, a Jonathan Rodríguez, Rockie Portillo, Owiris Cervantes, Cecilia Rosales, Karla Ontiveros, Jessica Díaz, Andrés Granados, Fernando Estrella, Perla Gutiérrez, Rodrigo Ventura, Andrea Moctezuma y varios más. A la Dra. Isabel Mora en el COLSAN, quien me apoyó

en los momentos necesarios para poder ingresar al posgrado. A la Dra. Fernanda Arango y a toda su familia, quienes me apoyaron de sobremana durante el posgrado. A mi querido amigo el Mtro. Teoatl Omaña, quien me acompañó en todo el proceso del doctorado, de manera similar al Maestro Luís López, ambos son grandes ejemplos para mi existir. Quiero agradecer a aquellas amistades que me han quedado de la experiencia de formar parte del Colectivo Austeros Periodismo Antropológico. A la Dra. Karla Ballesteros y a la Dra. Anabel Flores, ambas dedicadas a los temas de masculinidades, y ambas un regalo que me ha dado el dedicarme a estos temas de investigación. A los antropólogos Minerva López y Hugo Cotonieto en el INAH-SLP por apoyarme a la distancia. A la Maestra Liliana Robledo y al Doctor Gustavo López del seminario sobre discapacidades en el COLMICH por permitirme estar en un espacio de discusión sobre temas relacionados.

Quiero agradecer a la Doctora Elia Nora Arganis, quien también me ha apoyado de gran manera desde el posgrado de Antropología en Salud en la UNAM, a la Dra. Tirsa Colmenares-Roa, el Dr. Gilberto Hernández, la Dra. Yesenia Peña, y el Dr. Alfredo Paulo. También quiero agradecer a la Dra. Rosalynne A. Vega y a la Dra. Deanna Del Vecchio, grandes personas que me han enseñado y ayudado desde la distancia. Finalmente quiero agradecer a todas las personas en Morelia y Pátzcuaro que me ayudaron a concretar la tesis, a la familia Gray, Javier Ornelas, Coral Rodríguez, Abraham Salgado y Angie Núñez.

RESUMEN

Los malestares musculoesqueléticos y las enfermedades reumáticas tienen una alta prevalencia en el mundo, así como un gran impacto en poblaciones en edad productiva de Latinoamérica, este fenómeno guarda una estrecha relación con factores socioculturales tales como el género, el parentesco y las formas de utilizar los cuerpos en los espacios que se desenvuelven.

En este estudio se aborda la manera en la que ciertos varones con malestares musculoesqueléticos se relacionan con el espacio de manera cambiante en medida que sus enfermedades evolucionan y afectan la relación de sus cuerpos con el espacio. Así mismo, se aborda la interacción de estos varones con sus congéneres, así como las consecuencias que estos malestares tienen en dichas interacciones y sus entornos en general.

Para el desarrollo teórico, en un primer momento se expone un constructo desde el cual se aborda el padecimiento en relación con las masculinidades desde la antropología. Este recorrido comienza con un repaso de la discusión sobre masculinidades desde la antropología, así como contribuciones de exponentes de otros ámbitos de las ciencias sociales. Después del recorrido y posicionamiento teórico respecto a masculinidades, se hizo lo mismo en torno a la discusión sobre el concepto del padecimiento desde la antropología. Habiendo hecho esto, se problematizan las prácticas de cuidado realizadas por varones como una forma de abordar el cuidado de sí implícito en el drama sociocultural del padecimiento. Después de elaborar un planteamiento teórico desde la antropología en torno al fenómeno de la salud con relación al género, se despliega un planteamiento metodológico desde la etnografía, entendida como una forma de reconstruir simbólicamente y materialmente un sistema cultural. Este recurso metodológico utiliza varias fuentes y sirve como punto de partida para una interpretación posterior del padecimiento, haciendo énfasis en conceptos tales como el cuerpo, la persona, el dolor y el peregrinaje. El trabajo de campo etnográfico entendido principalmente como una convivencia con el otro, resultó ser un pilar de la investigación en general, y se sustentó en años de interacciones, entrevistas, conversaciones casuales, descripciones y anotaciones de campo en torno a lo observado y lo escuchado. Por un lado, se buscó entender cómo es que la persona se sitúa en su cultura y que es lo que hace de ella en un drama sociocultural como el padecimiento. Por otro lado, se buscó evidenciar las relaciones de la persona con su comunidad y los grupos a los que

pertenece, así como el papel que instituciones como el Estado juegan en el desarrollo del padecimiento. La reflexividad durante el trabajo etnográfico, así como una continua discusión ética se hicieron presentes en todo el texto y el proceso de la investigación.

Habiendo establecido un planteamiento teórico-metodológico en su totalidad se procede a introducir la problemática y la realidad con la que se trabajó. Desde el marco de una investigación más amplia y multirregional por parte del Grupo Latinoamericano de Estudios de Enfermedades Reumáticas en Pueblos Originarios, el presente se centra en el trabajo con ocho interlocutores clave, los cuales son varones con malestares musculoesqueléticos.

Dado que el padecimiento es entendido como un drama sociocultural, este es colectivo y, por lo tanto, también se trabajó con ciertas personas presentes en las vidas de estos ocho interlocutores principales. La etnicidad entendida como una de las dimensiones de la persona cobra importancia, en tanto los interlocutores pertenecen a pueblos originarios de América Latina. Desde tres contextos y ámbitos etnográficos, el maya-yucateco en Chankom y el rarámuri en la ciudad de Chihuahua, (ambos en México), así como el saraguro en Ecuador, se generó una problematización en torno a las masculinidades y el padecimiento. Se buscó conocer el impacto de estas enfermedades desde lo familiar y lo comunitario, desde una perspectiva principalmente simbólica, abordando cómo es que estos varones sufrían estos malestares y cómo se relacionaban de manera cambiante con el espacio que ocupaban. En ese sentido se interpretó al padecimiento como una afectación espacial, pero también una afectación concerniente a cómo es que esa persona se hace presente en su mundo, no solo mediante el cuerpo y el espacio, sino mediante sus relaciones sociales, verbigracia las relaciones con otros varones en sus entornos socioculturales.

El objetivo general consiste en hacer una interpretación del padecimiento en tanto drama sociocultural, a partir del cuidado de sí en hombres con malestares musculoesqueléticos, en los tres contextos antes mencionados. De manera particular se busca describir las prácticas de cuidado entre estos varones, así como las técnicas del cuerpo en el espacio con relación a un cuidado proferido para consigo mismos, pero también a los demás.

Lo anterior permite interpretar el padecimiento y concebir a las personas participantes desde su multidimensionalidad, particularmente el género, la corporeidad e incluso la etnicidad. Abordar las prácticas de cuidado llevadas a cabo por estos varones para consigo mismos a través del espacio y para con los demás, en conjunto con una interpretación del cuidado que les era proferido por parte de otros varones, permitió entender con mayor profundidad al cuidado de sí implícito en el desarrollo del padecimiento, y la relación que guarda con el género masculino de estas personas. La clasificación de las prácticas masculinas de cuidado utilizadas es: provisión monetaria y de alimentos, modificación y/o adecuación espacial, prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad, el acceso a infraestructura y servicios, compartir un consejo, donar objetos, generar acceso a medicinas y tratamientos, así como a opciones laborales. También se identificaron prácticas transversales, en tanto se encontraban presentes en otras prácticas, por ejemplo, la procuración del gozo, de la seguridad y la protección. La paternidad y la simpatía permitieron entender mejor las relaciones sociales que aglomeran varias de estas prácticas, así como las posibles razones previas a su ejecución.

Reflexionando en un nivel más amplio a partir de todo lo anterior, se recuperó la noción de peregrinaje para poder dar cuenta de la búsqueda corporal en el espacio de mejores formas de estar en el mismo, por parte de las personas con estos malestares. Dicho concepto también se utilizó para dar cuenta de los amplios desplazamientos geográficos que estas personas realizan durante la búsqueda de atención. Finalmente, el concepto de peregrinaje también se utilizó para dar cuenta del cambio de relaciones sociales con diferentes personas a través de esta búsqueda de un diagnóstico, un tratamiento y más que nada, un sentido a lo que les sucede.

Desde una reflexividad en torno a la investigación y sus frutos, se mencionan ciertos temas que pudieran ser problematizados en un futuro, como el estudio de los animales con relación al género. También se expone una reflexión en torno al hecho de que, a pesar de que el trabajo etnográfico significa una aproximación al otro, esta otredad entre los interlocutores, en este caso el investigador y los investigados, se ve matizada no solo por el paso del tiempo, sino por la interacción misma entre congéneres. Este estudio se considera un aporte al estudio de las masculinidades desde la antropología, así como su

relación con el ámbito de la salud y el desarrollo del padecimiento, entendido como un evento sociocultural que va más allá de la persona.

ABSTRACT

Musculoskeletal disorders and rheumatic diseases have a high prevalence in the world, as well as a heavy impact on Latin American population during their productive years. This phenomenon has a relationship with sociocultural factors such as gender, kinship, and the way that people use their bodies within their society. This study is an approach to the ever-changing ways the bodies of certain males with musculoskeletal disorders occupy and relate to their spaces, as their affectations evolve.

This study is also an approach to the interaction of this males with people of their same gender, and the way their diseases influences these interactions. A theoretical construct involving an anthropological approach to the relationship with illness and gender (masculinities in particular) was developed. Firstly, a particular stance regarding anthropology and masculinities was established right after a brief historic panoramic on the approach that anthropology has had towards the study of masculinities in general, as well as other social sciences. After that, a particular stance and approach was established, there was a similar procedure regarding anthropology and its approach to health phenomenon, for example, the way illness studies have evolved over the years. There is a third moment of the theoretical construct were male caring practices are presented as means for approaching caring of the self in the context of an illness taking place as a sociocultural drama that involves many parties. Once an anthropological perspective on health and masculinities was established, it was followed by positioning ethnography as a methodological outline to match the perspective, understanding it as means to reconstruct a cultural system with both material and symbolic elements. This methodology makes use of different types of sources in order to allow a consequent interpretation of the sociocultural drama that illness represents. The body, the person, pain, and pilgrimage are all operative concepts that were emphasized during the ethnographic research. The ethnographic fieldwork consisted of social interaction over time, comprised of casual conversations, interviews, and the partaking in social activities and the likes; experiences which were later written as descriptions in the main researcher's journal.

All of this with the intention of comprehending how people make use of their culture during illness, but also trying to understand the influence a person's social

relationships have on them, as well as the impact of other institutions such as the State, also during the course of an illness. Reflexivity was inherited through the course of the ethnographic process, followed by an ethical discussion that is present throughout the text.

The aforementioned theoretic and methodological approach is followed by a proper contextualization of the research, which is part of a broader multiregional effort carried out by GLADERPO, a Latin American group dedicated to the study of rheumatic diseases in original peoples. The main participants in this study are eight key interlocutors, all male with musculoskeletal disorders. Since illness is a sociocultural drama, it is imminently a collective affair, and therefore other people involved in the lives of the eight interlocutors were considered. Ethnicity understood as a dimensional component of a multidimensional person is important, given that the main participants belong to ethnic groups of American origin (commonly known as indigenous peoples).

The research and problematization around masculinities and illness took place in three ethnographic contexts, maya-yucateco (Chankom, Yucatán) and rarámuri (Chihuahua, Chihuahua) in México and saraguro in Ecuador. The impact of these disorders and diseases was boarded from a familiar and communitary angle in regards to a symbolic perspective, approaching how this males suffered their condition, and how they related everchangingly to space. Illness was interpreted from its spatial affectation, but also the affectation concerning the person's world and the way they related to it, not only through body and space, but through other social relationships, namely their relationships with other males such as their relatives or friends.

The main goal was to make an interpretation of the illness (understood as a sociocultural drama) lived by the key interlocutors in regards to their caring of the self within the three contexts. Particularly through the description of their male caring practices, as well as their techniques of the body through space as means of providing care to themselves, but also providing a care that's oriented towards other people. The description of those things in regards to a caring of the self is what allowed for the interpretation to take place, portraying the people involved as multidimensional beings, their dimensions being gender and ethnicity among others. Grappling male caring practices performed by the key interlocutors with their bodies through space, as well as an interpretation of the caring practices provided to them by other males, allowed for a deeper understanding of the caring

of the self that's part of the illness, and its relationship with gender. The classification for these caring practices is as follows: providing money, food, or advice, donating objects, providing a spatial modification or adaptation, caring practices defined by circumstance and improvisation, the generation of access to infrastructure and services, medicine and/or treatment, or to job opportunities. There were practices here identified and defined as transversal because they coexisted and succeeded the previous classifications, such as procuring joy and a sense of security or protection. The exercise of fatherhood and sympathy allowed to better understand social relations and motivations behind the existence of many of these practices.

The concept of pilgrimage helped interpret the illness stories told here in three ways, the first one is in relation to the quest for the main interlocutors to better adapt their bodies to space and the constant search or pilgrimage it implicated; the second way in which this concept was used was in regards to the geographic journey the main participants carried out in the search of a diagnosis, a treatment and a meaning to their disorders and disease. The final way in which the concept of pilgrimage was used for interpretation was to describe the multiple variations in the sets of social relations the main participants have throughout the development of their illness.

Reflecting on the research processes and its results, certain topics are mentioned because they are findings that could be discussed further in a near future, such as a discussion about the relationship between animals and gender from a caring of the self-framework. Assuming there is a degree of otherness between the main researcher and the participants, the possibility of this otherness being nuanced through time and interaction is posited. The present study is considered as a contribution to masculinity studies from anthropology, and to the field of health studies with emphasis on illness and gender.

Tabla de contenido

Introducción y presentación del estudio.....	19
Protocolo de investigación	31
Capítulo 1. Aproximación teórico-metodológica.....	54
1.1. Del enfoque de género al estudio del “hombre como hombre”.....	54
Antecedentes del estudio de masculinidades desde la antropología.....	55
“El hombre como hombre”: el estudio de masculinidades en la antropología contemporánea.....	57
Connell, un punto de inflexión.....	59
1.2. Propuesta de antropología y masculinidades.....	64
Los aportes de Goffman a la categoría de género.....	64
La persona procesual y el género en la antropología: Lipset, Bateson y Strathern.....	68
Bateson y el ethos como un marco de sentimientos masculino.....	68
Strathern y el género del Don: simbolismo más allá de las relaciones de subordinación	71
La continuidad Bateson-Strathern.....	74
Conclusión sobre la aproximación a masculinidades desde Bateson y Strathern.....	75
Los aportes de la noción de multidimensionalidad en el varón.....	77
.....	80
1.3. Masculinidades y salud.....	81
La supuesta relación negativa entre las masculinidades y la salud.....	81
Masculinidades y la salud: Una propuesta.....	82
El padecimiento.....	85
Crítica al concepto de padecimiento.....	86
El padecimiento como drama sociocultural en consonancia con las estructuras de acogida.....	88
La crisis de la presencia como drama sociocultural del mundo mágico.....	88
E. De Martino, su presencia en algunos estudios socioculturales sobre la enfermedad	91
Conclusión sobre los aportes de E. De Martino al concepto de padecimiento.....	93
Breve introducción al pensamiento de Lluís Duch.....	94
Las estructuras de acogida.....	95
Otros aspectos relevantes de la obra de Duch.....	96
La consonancia entre el padecimiento y las estructuras de acogida.....	98
Algunas posibles críticas al pensamiento de Duch.....	101
El género y su engarzamiento con el Ser en el mundo y las estructuras de acogida: Configuración procesual desde la multidimensionalidad y el ethos masculino.....	102
Otros elementos por considerar en el padecimiento como drama sociocultural: la persona, el cuerpo, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad.....	104
La persona.....	105
Cuerpo y corporeidad.....	106
Dolor.....	108
Peregrinaje.....	110

Cronicidad.....	111
1.4. El cuidado de sí y otras posibilidades desde las masculinidades.....	113
Introducción al cuidado de sí.....	114
El cuidado de sí con relación al otro.....	116
El cuidado de sí y el entorno.....	117
Masculinidades y cuidado de sí.....	120
El cuidado de sí y padecimiento.....	120
El cuidado de sí y el padecimiento desde las prácticas masculinas de cuidado.....	122
Las prácticas masculinas de cuidado.....	122
Los aportes de Mauss al concepto de prácticas masculinas de cuidado.....	122
Aporte de Scheler al desarrollo de las características del cuidado como intervención: La simpatía como motivación.....	127
El sentimiento de ayuda mutua: aporte de Kropotkin a la verificación etnográfica e histórica de las prácticas de cuidado masculinas motivadas por la simpatía.....	131
Prácticas masculinas de cuidado: Configuración procesual del varón desde el cuidado de sí.....	134
Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y para con el otro.....	136
Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo a través del espacio.....	137
Prácticas masculinas de cuidado para con el otro.....	140
Clasificación de las prácticas masculinas de cuidado para con el otro.....	144
Otros aspectos de la configuración procesual de aquel que está enfermo: aquel que cuidan también cuida y aquel que cuidan como victimario.....	146
1.5. Aproximación metodológica.....	148
La etnografía como método: introducción.....	148
La importancia del trabajo de campo.....	151
Técnicas.....	152
Fuentes.....	152
Componentes metodológicos individualistas y colectivistas en la investigación.....	156
La influencia del investigador.....	156
Reflexividad.....	156
Ética.....	157
Circunstancialidad.....	158
Cumplimiento de los principios éticos básicos.....	159
Relevancia y compromiso social.....	160
Participantes: personas e interlocutores.....	161
Valor antropológico de la diferencia y los márgenes.....	161
Criterios de inclusión	162
Análisis de los datos.....	163
La etnografía como producto y como proceso abierto.....	164
Capítulo 2. Contextualización y problemática de estudio.....	165
2.1. Puntualizaciones preambulares.....	165
La etnicidad y su papel en la presente investigación.....	165
Etnicidad, género y masculinidad.....	168
La importancia de lo rural-urbano en la investigación.....	176
Introducción a los contextos.....	179
Primera aproximación a la problemática de estudio.....	183
Malestares musculoesqueléticos en el mundo y en América Latina.....	183

Etnicidad y salud en el contexto de la investigación.....	185
Descripción general de acercamiento a interlocutores principales en la investigación	188
El uso de traductores en la investigación.....	189
2.2. México y sus sistemas de salud.....	190
El contexto maya-yucateco.....	190
Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto maya-yucateco en Chankom.....	192
Interlocutores clave en el contexto maya-yucateco en Chankom.....	200
Don Pepe.....	202
Don Delo.....	202
Dj Anthraxxx.....	203
Tino.....	203
2.3. Contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua.....	205
Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua.....	213
Interlocutores clave en el contexto rarámuri y chihuahuense.....	216
Fermín.....	218
Pato.....	219
2.4. Ecuador y sus sistemas de salud.....	220
Contexto saraguro en Ecuador.....	222
Introducción general al contexto saraguro en Ecuador: El lugar.....	226
Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto saraguro en Ecuador.....	233
Interlocutores en el contexto saraguro en Ecuador.....	239
Eusebio.....	244
Don Andrés.....	244
2.5. La problemática en cuestión.....	246
Enunciación de la problemática de la investigación	246
Objetivos de la investigación	247
Justificación de la investigación	247
Capítulo 3. El cuidado entre varones como hilo conductor del estudio.....	250
3.1. Simpatía, imaginación y emocionalidad corporal en la ejecución y recepción de las prácticas masculinas de cuidado.....	255
3.2. La importancia de la paternidad en las prácticas masculinas de cuidado.....	272
La paternidad como aglomerante de prácticas masculinas de cuidado.....	272
El ejercicio de la paternidad en el contexto maya-yucateco en Chankom.....	278
El ejercicio de la paternidad en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua.....	286
El ejercicio de la paternidad en el contexto saraguro en Ecuador.....	293
Consideraciones sobre el cuidado de los hijos para con sus padres.....	297
3.3. Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo.....	300
3.3.1. El contexto maya-yucateco en Chankom y las prácticas de cuidado para con uno mismo.....	302
Técnicas del cuerpo en el espacio para el contexto maya-yucateco en Chankom.....	302
Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto maya-yucateco de Chankom.....	308
Don Pepe.....	310

Don Delo.....	313
DJA.....	326
Tino.....	334
3.3.2. El contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua y las prácticas de cuidado para con uno mismo.....	336
Técnicas del cuerpo en el espacio para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua.....	336
Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua.....	341
Fermín.....	341
Pato.....	347
3.3.3. El contexto saraguro en Ecuador y las prácticas de cuidado para con uno mismo.....	351
Técnicas del cuerpo en el contexto saraguro en Ecuador.....	351
Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto saraguro en Ecuador.....	354
Eusebio.....	354
Don Andrés.....	359
3.4. Prácticas masculinas de cuidado para con el otro	364
Los hombres también cuidan y están al pendiente	364
El uno y el otro: Técnicas del cuerpo destinadas a ser coejecutadas.....	373
Hacer Loch.....	375
La importancia de la coejecución para los interlocutores principales.....	376
Las prácticas masculinas de cuidado: Prácticas orientadas hacia los interlocutores principales.....	382
La provisión monetaria en forma de préstamos o donación.....	385
Provisión de alimentos.....	387
Modificación y/o adecuación espacial.....	389
Prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad.....	391
Acceso a infraestructura y servicios.....	396
3.5. Nuevas prácticas masculinas de cuidado orientadas hacia los interlocutores principales.....	400
Compartir un consejo.....	401
Donación de objetos.....	403
Acceso a medicinas y tratamiento.....	405
Acceso a oportunidades laborales.....	406
Prácticas de naturaleza transversal.....	408
Procuración de gozo.....	408
Procuración de seguridad o protección.....	410
Prácticas orientadas desde los interlocutores principales.....	414
Provisión monetaria en forma de préstamos o donación	415
Provisión de alimentos.....	417
Acceso a infraestructura y servicios.....	418
Compartir consejos.....	419
Donación de objetos.....	420
Acceso a oportunidades laborales.....	420

La procuración de gozo y de seguridad o protección desde los interlocutores principales.....	421
3.6. Implicaciones espaciales y relacionales del peregrinaje.....	422
Consideraciones espaciales sobre el peregrinaje.....	423
La espacialidad desde lo inmediato.....	423
Desplazamientos geográficos en el peregrinaje.....	428
Peregrinaje en las relaciones sociales.....	432
3.7. Reflexiones finales del capítulo.....	436
Capítulo 4. Algunas reflexiones teórico-metodológicas y éticas en lo general.....	438
4.1. Otro tipo de asignatura pendiente: hablar de los animales	444
4.2. Ex post factum: La importancia de la reflexividad.....	446
La otredad y sus matices.....	450
4.3. La importancia de la reflexión ética.....	453
Capítulo 5. Consideraciones finales.....	460
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	467
Bibliografía del Protocolo de Investigación.....	467
Lista de referencias	475
Anexos	
Producto de la Investigación	494
Anexo 1. Aprobación Comité de Ética (Chankom)	508
Anexo 2. Aprobación Comité de Ética (Chihuahua)	509
Anexo 3. Aprobación Comité de Ética (Saraguro)	511
Anexo 4. Formato general de consentimiento informado	514
Anexo 5. Guía de entrevista No. 1	517
Anexo 6. Guía de entrevista No. 2	520
Anexo 7. Guía de observación	522

Lista de figuras, mapas y tablas

Figura 1.1. Antropología y masculinidad.	80
Figura 1.2. Salud y cultura: El padecimiento.	113
Figura 1.3. El cuidado de sí y su papel en la investigación.	122
Figura 1.4. Masculinidades y salud.	137
Figura 1.5. Prácticas masculinas de cuidado.	148
Figura 1.6. Resumen del planteamiento teórico.	149
Mapa 2.1. Participación de GLADERPO en América Latina.	186

Mapa 2.2. Estado de Yucatán.	193
Mapa 2.3. Mapa de Chankom, Yucatán.	195
Figura 2.4. Medios de interacción en Chankom.	200
Figura 2.5. Interlocutores en Chankom.	205
Mapa 2.6. Estado de Chihuahua.	212
Figura 2.7. Medios de interacción en Chihuahua.	216
Figura 2.8. Interlocutores en Chihuahua.	221
Mapa 2.9. Ecuador y Saraguro. Orientación Sur.	223
Mapa 2.10. Saraguro y Ecuador.	234
Figura 2.11. Medios de interacción en Saraguro.	240
Figura 2.12. Interlocutores en Saraguro.	246
Tabla 2.13. Participantes, medios de interacción y fechas de trabajo de campo.	250
Figura 3.1. La intersección entre las masculinidades, las técnicas del cuerpo y las prácticas de cuidado.	254
Figura 3.2. La relacionalidad entre el uno y el otro mediante las prácticas de cuidado.	261
Figura 3.3. Simbolismo: Emocionalidad y corporeidad mediante la simpatía.	264
Figura 3.4. Relaciones aglomerantes de prácticas masculinas de cuidado.	275
Figura 3.5. Técnicas del cuerpo con relación al espacio.	327
Tabla 3.6. Técnicas del cuerpo en los contextos.	363
Tablas 3.7. Técnicas del cuerpo en el espacio (Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos).	364
Figura 3.8. Configuracionalidad entre las prácticas masculinas de cuidado como reflejo de la transversalidad de algunas de ellas.	410

Tabla 3.9. Prácticas masculinas de cuidado dirigidas hacia los interlocutores principales.	414
Figura 3.10. Prácticas de cuidado dirigidas a Fermín.	415
Figura 3.11. La importancia de la orientación en las prácticas masculinas de cuidado.	416
Figura 3.12. Técnicas del cuerpo con relación al peregrinaje.	429

Lista de fotografías

Fotografía No. 1. De paseo con Fermín y su hija. Chihuahua. México. 2017.	289
Fotografía No. 2. Fermín y su casa. Chihuahua, Chihuahua. México. 2017.	291
Fotografía No. 3. En el apiario. Chankom, Yucatán. México. 2018.	307
Fotografía No. 4. Frente a casa de Don Pepe. Chankom, Yucatán. México. 2012.	314
Fotografía No.5. Estructuras colgantes de Don Delo. Chankom, Yucatán. México. 2018.	317
Fotografía No. 6. Entrada al rancho los Tres Reyes de Don Delo. Chankom, Yucatán. México. 2018.	320
Fotografía No. 7. Don Delo desde su hamaca. Chankom, Yucatán. México. 2018.	323
Fotografía No. 8. DJA desde la papelería. Chankom, Yucatán. México. 2018.	331
Fotografía No. 9. La silla de ruedas de DJA. Chankom, Yucatán. México. 2018.	332
Fotografía No. 10. Pose faraónica. Chankom, Yucatán. México. 2018.	333
Fotografía No. 11. Tino y algunos de sus objetos cotidianos. Xcopteil (Chankom), Yucatán. México. 2018.	337
Fotografía No. 12. En entrevista con Eusebio. Oñacapac (Saraguro), Loja. Ecuador. 2017.	356
Fotografía No. 13. El huerto de Eusebio. Oñacapac (Saraguro), Loja. Ecuador. 2017.	357

Fotografía No. 14. Don Andrés recargando los pies. Saraguro, Loja. Ecuador. 2017.	361
Fotografía No. 15. Del molino a la casa. Chankom, Yucatán. México. 2012.	367
Fotografía No. 16. Adaptación espacial al “trici”. Chankom, Yucatán. México. 2012.	368
Fotografía No. 17. Eusebio y estructuras que sirven de andaderas. Oñacapac (Saraguro), Loja. Ecuador. 2017.	392

Introducción y presentación del estudio

Los malestares musculoesqueléticos y las enfermedades reumáticas tienen una presencia considerable en poblaciones latinoamericanas y su impacto en la población económicamente activa de estas regiones es un tema de interés general debido a sus implicaciones. Aquellas personas con estos malestares tienen que relacionarse, desde su cuerpo, su género, su edad, entre otras dimensiones de su persona, con el espacio y el entorno de manera cambiante, en medida que estos malestares evolucionan y causan discapacidad. Así mismo, estos malestares tienen un impacto en las relaciones sociales de la persona y la manera en que esta se construye a sí misma desde su género. El uso del cuerpo en la cotidianeidad tiene una inconmensurable importancia en las actividades de producción y reproducción sociocultural de la persona, la cual se va configurando y reconfigurando a sí misma en medida que van tomando lugar las distintas situaciones y circunstancias propias del drama sociocultural del padecimiento.

Este estudio presenta algunas reflexiones sobre la problemática antes mencionada. En un primer momento, se expone un amplio constructo teórico desde el cual se aborda el padecimiento en relación con las masculinidades desde la antropología. Para comenzar, se hace un breve recorrido teórico de la discusión sobre masculinidades, retomando algunos exponentes clave dentro y fuera de la disciplina antropológica, destacando las aportaciones de sociólogos como R. Connell y Goffman, en diálogo con antropólogos como Mauss, Bateson y Strathern. El propósito es caracterizar el estudio de las masculinidades como un estudio del “hombre como hombre”, es decir una persona dotada de género. Para ello planteamos un modelo de la persona procesual, poseedora mediante la interacción, de un *ethos* en tanto marco de sentimientos masculino. Esto permite problematizar al varón más allá de estructuras jerárquicas, de hegemonía y subordinación dentro y fuera del género en cuestión. Se propone que el varón, en tanto persona procesual, está dotada de género, siendo una de las múltiples dimensiones que le corresponden, a saber: edad, parentesco, salud, etnicidad, etc.

Una vez establecido el marco de referencia teórico y conceptual para abordar las masculinidades, se expone otra perspectiva teórica para abordar al padecimiento. A través

de una revisión bibliográfica, se demuestra que existe una postura desde las masculinidades en donde se ha establecido una relación negativa entre las masculinidades y la salud; esto sirve como punto de partida para elaborar una propuesta ajena a la anterior, la cual plantea que también hay sucesos y situaciones en donde puede existir una relación positiva entre las masculinidades y la salud, para poder problematizar las formas en las que el hombre llega a cuidar de sí mismo y del otro. Para ello, en primer lugar se explica cómo se entiende el padecimiento.

El padecimiento es un concepto que ha sido ampliamente utilizado en diferentes estudios de la antropología abocada a temas de salud. Sin embargo, en la presente investigación, se realizó una breve revisión sobre la historia del concepto, para luego construir una postura propia, la cual entiende el padecimiento como un drama sociocultural, que se da en consonancia con la familia (codescendencia), la localidad (la coresidencia), la religiosidad (la cotrascendencia) e incluso con los medios de comunicación (comediación). La idea de padecimiento como drama sociocultural tiene sus bases en los conceptos del mundo mágico y la crisis de la presencia planteados por E. De Martino. Así pues, el padecimiento es una forma de crisis de la presencia del ser en el mundo, donde el ser tanto como el mundo entran en conflicto con la realidad, siendo necesarias formas colectivas, simbólicas y materiales, para la restitución de la presencia y del mundo.

Para poder problematizar los aspectos reales, culturales y familiares de la crisis de la presencia, se introduce en el planteamiento teórico el pensamiento de L. Duch, particularmente aquél sobre las estructuras de acogida como marcos simbólicos desde los cuales el hombre ha lidiado con la contingencia y el caos a través de la historia. Estos marcos simbólicos de transmisiones se dan desde la familia (codescendencia), la localidad (coresidencia), la religión (cotrascendencia) y los medios de comunicación. Se hace particular énfasis en la codescendencia y en la coresidencia en tanto fueron los marcos que se abordaron directamente durante el trabajo etnográfico. Además de las estructuras de acogida, también se resalta la importancia de otros planteamientos presentes en la obra de Duch, como la cualidad ambigua del simbolismo humano, haciendo también un balance crítico sobre posibles limitaciones (para fines de la presente investigación) en sus planteamientos. Todo esto sirve para entender las formas concretas en las que una crisis de

la presencia toma lugar en la vida de las personas, constituyéndose de esta forma como un drama sociocultural del padecimiento.

Una vez establecida la forma de entender el padecimiento, se busca reconectarlo con la discusión sobre masculinidades y antropología, para poder entender las formas en las que los varones procuran cuidado a sí mismos y a los demás. Se retoma la idea de la persona como un ser procesual y multidimensional desde la cual se generan configuraciones para mediar con la realidad y, en este caso, con el padecimiento. El género se entiende como una de las dimensiones de la persona, misma que atraviesa o involucra tanto a su presencia como a las estructuras de acogida en donde toma lugar (la familia y la localidad, entre otras). La configuración procesual de la persona multidimensional, en este caso el varón, se da con relación a un *ethos* masculino, entendido como un marco de sentimientos dotados de género dentro de una cultura determinada.

Para poder profundizar en el padecimiento como drama sociocultural, se puntualizan algunos elementos claves para su interpretación: la persona, el cuerpo y la corporeidad, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad. Para problematizar a la persona se optó por retomar a Scheler a partir de lo expuesto en su libro “Las formas de simpatía” (1957). Se reflexiona acerca del cuerpo y a la corporeidad retomando lo expuesto por Duch y Mélich en el libro “Escenarios de la corporeidad” (2005), haciendo hincapié en lo concerniente a las técnicas del cuerpo, una noción desarrollada por Mauss (1935 [1973]). Una vez hecha la introducción de la persona y el cuerpo, se procede a explicar en el marco teórico, la importancia del dolor, así como el peregrinaje (Peláez-Ballestas, 2008) y la cronicidad implícitos en un padecimiento sociocultural cuyas causas suelen ser por alguna enfermedad musculoesquelética y crónica. Más adelante se abordan los cambios respecto a este primer momento del texto y los ajustes o modificaciones que se tuvieron que hacer a la propuesta teórica para poder exponer los resultados.

Después de puntualizar los elementos que se consideran de mayor importancia para interpretar al padecimiento, se aborda la noción sobre el cuidado de sí propuesta por Foucault. La intención de ahondar sobre este concepto es ampliar las posibilidades de cuidado propio y ajeno entre varones. Dado que es un concepto amplio, se procura introducir la noción desde la obra de Foucault (1968, 1990, 1994, 2002, 2003), así como la forma en la que algunos pensadores latinoamericanos lo han usado en sus investigaciones.

En tanto que el cuidado de sí implica una relación con uno mismo, pero también con el otro y con el entorno, se profundiza en cada uno de estos aspectos: el sí mismo (o el uno mismo), el otro y el entorno.

La intención de todo el andamiaje anterior es analizar la relación que el cuidado de sí guarda con el padecimiento, no puede haber padecimiento sin el cuidado de sí en tanto este es el marco desde el cual toman lugar las acciones humanas concernientes al sí mismo, el otro y el entorno, elementos que se encuentran siempre presentes, de una u otra forma en el padecimiento.

Una forma en la que el cuidado de sí se relaciona con el padecimiento y viceversa, es mediante las prácticas de cuidado. Esta investigación hace énfasis en las prácticas realizadas por varones, problematizando las prácticas masculinas de cuidado, tomando como punto de partida la propuesta de Nissen, complementado con varios elementos del “Ensayo del Don” de Marcel Mauss, para entender el carácter simbólico e interactivo de dichas prácticas. Otro concepto que permite entender las motivaciones detrás del cuidado es el de “simpatía” de Scheler. En tanto intervención material o simbólica, las prácticas masculinas de cuidado son motivadas por la simpatía entre los varones. A partir del texto de “El sentimiento de ayuda mutua”, de Kropotkin, se abordan pruebas históricas y etnográficas del cuidado entre hombres.

Tomando en cuenta que una parte importante del cuidado de sí gira en torno a la relación que la persona tiene consigo misma y con el otro, se expone un marco que permita abordar aquellas prácticas masculinas realizadas por el hombre para consigo mismo, así como para con los demás. El cuidado para con uno mismo difiere del cuidado para con el otro y, sin embargo, ambos guardan una relación con el concepto más amplio del cuidado de sí. Para poder entender mejor las prácticas de cuidado que la persona realiza para consigo misma, se retoma la problematización sobre el cuerpo y la corporeidad, siempre considerando que el cuerpo se desenvuelve en el espacio y, por lo tanto, en el entorno. Para lograr esto se problematiza la noción de espacio como un conjunto de sistemas de acciones y sistemas de objetos, en donde el cuerpo se hace presente mediante su corporeidad y mediante las técnicas de su cuerpo, es decir las “técnicas del cuerpo en el espacio”. El cuidado dirigido hacia el otro se distingue justamente por una orientación exterior, es un hacer dirigido fuera de sí.

El cuidado propio y ajeno a través de estas prácticas se clasifica conforme a Matamoros-Sanin *et al.*, (2019), aunque con algunas modificaciones: provisión monetaria en forma de préstamos o donación, provisión de alimentos, prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad, modificación/adequación espacial, técnicas del cuerpo realizadas en coejecución, técnicas del cuerpo para mostrar afecto, y la facilitación de infraestructura y servicios. Tanto las técnicas del cuerpo en coejecución como las técnicas del cuerpo para mostrar afecto (siendo ambas partes de lo mismo), implican a un otro, por lo que refiere necesariamente a un cuidado al otro. Se concluye el apartado teórico con una reflexión en torno a la persona que tiene una enfermedad musculoesquelética, enfatizando su capacidad de cuidado no solo para consigo misma, sino también para con el otro, es decir que aquel que cuidan o que es cuidado también puede cuidar al otro. Esto irremediamente significa que aquel que es cuidado puede incurrir en el descuido del otro, o peor aún, en su victimización.

Para la exposición metodológica, se toma como punto de partida la problematización de la etnografía como una metodología, una reconstrucción simbólica y material de un determinado sistema cultural (Pérez-Taylor, 2000, 2016), en este caso como recurso metodológico para posteriormente interpretar al padecimiento. El trabajo de campo, al estar ahí principalmente mediante la convivencia, es una pieza clave para la etnografía, aunque se identificaron otras técnicas y fuentes en específico. Como técnicas, se incluye la descripción de la convivencia a partir del uso de guías de observación. Se hicieron entrevistas abiertas grabadas y no grabadas, para las cuales también existían guías que intentaban abordar distintas temáticas claves para interpretar el padecimiento. El uso de guías fue distinto a través del tiempo y el desarrollo de la investigación. Para las fuentes se incorpora, en primer lugar, la escritura (sobre un determinado tema y realidad) y lo descrito, incluyendo en este tipo de fuente todo aquello que tenga una naturaleza escrita, por ejemplo, la bibliografía, hemerografía, recursos epistolares (digitales y analógicos), entre otros. La oralidad se considera otro tipo de fuente, recabada a través de conversaciones y entrevistas, audio-grabadas y no audio-grabadas. Los medios de comunicación también son otra fuente y esto se hace evidente a través del relato etnográfico, en donde se observa su importancia.

El medio de interacción en donde tomaban lugar los intercambios y la convivencia con las personas es una fuente que también se considera, ya que en este medio se hace presente el cuerpo, la cultura, la objetualidad, entre varios otros factores que proporcionan información importante para abordar la problemática. En todas las fuentes antes descritas, el cuerpo del investigador se encuentra presente, por lo tanto, la corporeidad propia en tanto cualidad también se considera como una de las fuentes de la investigación. Con base en Hylland y Sivert (2013), se considera que existen componentes metodológicos tanto individualistas como colectivistas en las temáticas de estudio. El padecimiento es un drama sociocultural que permite abordar un individualismo metodológico, ya que intenta comprender cómo es que la persona se sitúa en su cultura y qué es lo que hace de ella. Por otra parte, existe un colectivismo metodológico porque el padecimiento también permite comprender a la persona como algo más amplio, en la comunidad y su grupo cultural o las instituciones del Estado, que juegan un papel importante en su realidad.

Se reconoce y destaca la influencia del investigador en la realidad que intenta conocer, dado que es un ser humano que aborda situaciones humanas, que también le competen en mayor o menor medida, por lo que su cuerpo y emocionalidad también se hacen presentes en las situaciones sociales. La reflexividad es, por lo tanto, una obligación ética ineludible como un recurso más de conocimiento para los fines mismos de la investigación; implica verse a sí mismo, abocando por una representación lo más realista posible de lo que se está experimentando desde el cuerpo. Así como las personas con las que se trabaja son poseedoras de una cultura determinada, también el investigador, por lo que es necesario puntualizar esto mientras se convive con las otras personas.

Reconocer la influencia del investigador y abocar por una reflexividad continua durante el trabajo etnográfico, remite ineludiblemente a la ética como rubro constituyente del desarrollo teórico metodológico del presente esfuerzo académico. En tanto una reflexión de distintos sistemas morales y la interacción entre éstos, existe un compromiso social de ver a las personas como fines y no como medios a los intereses particulares del investigador y de la investigación. Por ejemplo, el consentimiento informado como documento firmado, pero también como proceso e interacción, fue el punto de partida previo al trabajo con las personas involucradas, procurando una transparencia por parte del investigador y su disposición para explicar por qué y para qué se estaban investigando y

asegurando que ellos tuvieran oportunidad de terminar su participación en el estudio en cualquier momento que quisieran.

Esto último implicó, en términos reales, que algunas personas con las que ya se había venido trabajando quedaran fuera del texto, ya que, efectivamente, en un punto inesperado del desarrollo decidieron no seguir participando. La circunstancialidad siempre estuvo presente en la investigación, y lo antes mencionado es un ejemplo de ello. Hay imponderables que surgen y caotizan el orden determinado del curso de los eventos, generándose nuevas situaciones que incluso pueden tener un valor heurístico, porque usualmente son reveladoras de distintos hechos valiosos para la interpretación. En tanto personas, todos los involucrados en la investigación (incluido el investigador) tienen un valor intrínseco aquí reconocido. La cualidad de interlocutores que tenían las personas participantes también está presente en el investigador. Para poder abordar el padecimiento, a partir de un amplio trabajo colectivo que le antecedió, se trabajó con ocho interlocutores clave, todos varones con malestares musculoesqueléticos. Sin embargo, siendo el padecimiento un drama sociocultural intrínsecamente colectivo, también se trabajó con algunas personas presentes en las vidas de los interlocutores principales. A partir del trabajo etnográfico con estas personas, se procura ir problematizando a partir de la teoría, generándose así una recursividad entre lo empírico y lo teórico y, cuando fue necesario reajustar aspectos teóricos para la exposición de los resultados, así se hizo, permitiendo que los hallazgos fueran la guía principal en la interpretación del padecimiento. En ese sentido, el presente documento es un producto de dicho proceso, de carácter abierto, por lo que sigue en curso incluso después de su redacción. La etnografía es desde esta perspectiva, tanto un producto como un proceso abierto y, por lo tanto, continuo.

Dado que los interlocutores principales pertenecen a pueblos originarios de América Latina, la etnicidad fue uno de los hilos comunes. Para poder darle la importancia necesaria dentro del marco teórico metodológico, se incorpora al modelo conceptual como una de las dimensiones componentes de la persona, desde la cual también se configuran polos morales respecto a la forma de ser varones en el mundo. Otro hilo común en las realidades abordadas es la relación entre lo rural y lo urbano, particularmente en lo que refiere a la búsqueda y atención de salud.

A partir de la noción de “contexto”, se establecen tres ámbitos etnográficos desde los que se trabajó espacial y conceptualmente: el contexto maya-yucateco en Chankom, Yucatán; el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua y el contexto saraguro en Ecuador. En todos ellos se contó con una red de apoyo perteneciente a un proyecto más amplio del Grupo Latinoamericano De Estudio de Enfermedades Reumáticas en Pueblos Originarios (GLADERPO). Se demuestra una realidad en donde los malestares musculoesqueléticos son un problema relevante por investigar debido al impacto que tienen en la vida de las personas que los padecen. Cabe reconocer que el término contexto es un término operativo, la intención de su uso no es totalizar la realidad de la que se está hablando, sino organizar y presentar la información que se investigó, de manera que sirva para introducir los resultados de la investigación.

Este estudio representa un aporte a la reflexión corporal, espacial y de género en torno a enfermedades musculoesqueléticas, en particular por la perspectiva transcultural que se pretendió al trabajar en tres contextos latinoamericanos ubicados en dos países distintos, en donde se buscó conocer el impacto de estas enfermedades en el ámbito familiar, comunitario y laboral, desde una perspectiva simbólica. Se aborda cómo los varones estudiados que sufren este tipo de malestares se relacionaban cambiantemente con su espacio más próximo, con relación a la evolución de sus respectivos malestares y el impacto que tenía en sus cuerpos. El padecimiento entonces puede ser considerado como esa afectación espacial, pero también la afectación perteneciente a sus relaciones sociales, por ejemplo, las relaciones con otros varones de sus entornos.

El objetivo general, consiste en hacer una interpretación del padecimiento en tanto drama sociocultural, a partir del cuidado de sí en hombres con malestares musculoesqueléticos, en los tres contextos antes mencionados. De manera particular, se busca describir las prácticas de cuidado entre estos varones, así como las técnicas del cuerpo en el espacio con relación a un cuidado proferido para consigo mismos, pero también un cuidado proferido a los demás. Todo lo anterior para poder no solo interpretar el padecimiento, sino concebir a las personas participantes desde su multidimensionalidad, particularmente el género, la corporeidad e incluso la etnicidad.

Este ejercicio de interpretación hace énfasis en la relación que una persona, en este caso los varones e interlocutores principales, pueden llegar a tener consigo mismas y sus

cuerpos, así como otras personas en otros cuerpos, con la esperanza de poder comprender mejor la afectación que este tipo de enfermedades pueden tener en las personas y las comunidades a las que pertenecen. Quizás desde esta comprensión se puede conocer mejor el sufrimiento que estas enfermedades pueden llegar a causar. Desde una aproximación antropológica se pretende conceptualizar como punto de partida a la salud como un fenómeno presente en el espacio y en la masculinidad, siendo una contribución a los estudios de estas temáticas y a la relación que guardan entre ellas. Más allá del espacio y la masculinidad, también representa una contribución a los estudios llevados a cabo en los contextos en cuestión, ofreciendo un entendimiento amplio sobre este tipo de padecimientos en pueblos originarios. El material empírico y analítico puede servir a posteriores estudios sobre estas temáticas y estos contextos y las posibles variaciones y similitudes que existan entre ellos. Otro propósito general delineado en el presente texto es la promoción de estudios sobre la salud de los hombres, ya que se considera una temática en constante desarrollo desde la antropología.

En el capítulo tres correspondiente a los resultados se puede observar a la formulación teórica en relación con los hallazgos etnográficos, esto causó que el modelo teórico quedara con ligeras modificaciones e incluso emergieron temas que cobraron importancia de manera no prevista, por lo que se les incluye e intenta dar la importancia necesaria. Por ejemplo, la simpatía, aunque se enuncia en el capítulo teórico-metodológico, fue desarrollada con estrecha relación a la corporeidad, recalcando su importancia como motivador en la ejecución, solicitud y recepción de prácticas masculinas. Posteriormente se destaca la importancia que juega la imaginación en la simpatía, el padecimiento, las prácticas masculinas de cuidado y, por lo tanto, en el cuidado de sí. Por otro lado, la paternidad estaba presente en gran parte de las descripciones etnográficas y permitió entender las prácticas masculinas de cuidado a profundidad, esto debido a que, en tanto relación de parentesco, aglomeraban varias de las prácticas de cuidado. Como ejercicio, la paternidad permite entender desde algunos ejemplos etnográficos en concreto cómo estas prácticas de cuidado toman lugar y desde qué tipos de relaciones sociales. Desde el parentesco también se abordan algunos casos en los que los hijos cuidaban de los padres, intentando generar una reflexión relacional sobre la paternidad, no solo como ejercicio de

dáviva de prácticas, sino también de recepción de prácticas de cuidado proveídas por los hijos, las hijas, e incluso los nueros.

Para entrar en la discusión sobre las prácticas masculinas de cuidado en sí, se comienza con aquellas prácticas que tienen una orientación de las personas para consigo mismas. Para abonar a esta discusión se pone particular atención a la corporeidad de las personas, tomando en cuenta aquellas técnicas del cuerpo propias de un determinado género dentro de un determinado contexto. Para lograr esto, también se consideran los objetos personales y algunos objetos cuyo uso estaba condicionado por distintas dimensiones de la persona, como la edad, la etnicidad y, por supuesto, el género. Después de revisar las prácticas de cuidado que los interlocutores realizaban para consigo mismos, se abre la discusión sobre la capacidad de los hombres para cuidar del otro, en el sentido general y también en el caso de los interlocutores, quienes no solo eran cuidados, sino que también cuidaban de aquellas personas en sus vidas de distintas formas. Una forma en la que esto se pudo empalabrar fue a partir de la idea de que los hombres pueden tener la capacidad de “estar al pendiente” del otro, atentos y anticipando lo que surja, pudiendo llegar a brindar bienestar fuera de sí mismos. Una manera de comprender esta relación de cuidado entre uno y el otro, es a través de las técnicas del cuerpo y, de forma específica, aquellas que tienen que ser llevadas a cabo por más de un cuerpo, en coejecución. El acto de hacer *loch* en el contexto maya-yucateco de Chankom se presenta como un buen ejemplo de una técnica del cuerpo en coejecución, además de que también sirve para ejemplificar una de las formas en las que un varón puede llegar a demostrar afecto. Dadas las afectaciones físicas causadas por sus malestares musculoesqueléticos, los interlocutores principales tienen que valerse de otro tipo de técnicas de cuerpo en coejecución, usualmente desarrolladas por ellos mismos en conjunto con lo coejecutantes, como es el caso de DJA y la persona que lo asiste, de nombre Viernes.

En relación con aquellas prácticas de cuidado proferidas hacia los interlocutores principales, se revisan ejemplos etnográficos de las categorías expuestas en el primer capítulo: la provisión monetaria en forma de préstamos o donaciones, la provisión de alimentos, la modificación y/o la adecuación espacial, las prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad, el acceso a infraestructura y servicios. Además de la categorización antes referida, se elaboraron nuevas categorías para poder dar cuenta de lo

que iba emergiendo en el proceso de la etnografía. Estas categorías nuevas fueron las de compartir un consejo, donación de objetos, acceso a medicina y tratamiento y acceso a oportunidades laborales. También se presentan dos nuevas categorías diferentes a las demás debido a su naturaleza transversal (se encuentran presentes en las otras prácticas): la procuración del gozo y la procuración de seguridad o protección. Se intenta recuperar la capacidad configuracional de los interlocutores principales y también de aquellas prácticas de cuidado realizadas por ellos, con una orientación hacia personas en sus vidas, usando las categorías anteriormente expuestas.

Una vez expuesta la reelaboración de las categorías para dar cuenta de las prácticas de cuidado masculinas, se cierra el capítulo con una discusión a profundidad sobre el peregrinaje y su importancia en el padecimiento como drama sociocultural, en tanto permite entender las continuas configuraciones propias y colectivas de las personas con enfermedades musculoesqueléticas y aquellas personas involucradas en sus vidas. El concepto de peregrinaje se amplía para poder conectarlo con una discusión sobre las técnicas del cuerpo en el espacio, caracterizando un tipo de peregrinaje correspondiente a éstas, en donde había una constante búsqueda en las formas más eficientes y menos dolorosas para operar en el mundo. Así mismo, el peregrinaje tiene una implicación espacial a mayor escala, concerniente a desplazamientos geográficos, usualmente de lo rural a lo urbano, en una búsqueda de atención y diagnóstico para sus malestares. Finalmente, se propone una ampliación del término para también dar cuenta de las transiciones que la persona con dichos malestares lleva a cabo en lo concerniente a las relaciones sociales que puede llegar a tener con otras personas, por ejemplo, aquellas personas destinadas a cuidar de su salud.

El capítulo cuatro corresponde a una serie de reflexiones éticas en torno a la realización de la investigación. Por ejemplo, se pone a consideración el hecho de que los resultados de la investigación obligan a replantear los posicionamientos teóricos para poder dar cuenta de lo no previsto. Otro aspecto no previsible en el desarrollo de la investigación, son sucesos y fenómenos socioculturales de gran alcance que tuvieron influencia en el desarrollo de este ejercicio intelectual y académico, como el sismo en la Ciudad de México en septiembre del 2017, las elecciones presidenciales del 2018 y, sin duda alguna, la emergencia pandémica de la COVID-19. Dentro de esta reflexividad en torno a la

investigación, se retoma una temática de la cual se pudo haber hablado con relación al cuidado de sí, las relaciones sociales en torno a los animales y las posibilidades que esta discusión supone. Otro punto para reflexionar son las disparidades socioeconómicas e históricas entre el investigador y los interlocutores, lo cual es una fuente de dilemas y también de tensiones. En general, la investigación genera un desgaste emocional que debe ser reconocido y manejado más allá del individuo, a través de su comunidad académica más próxima, es decir sus tutores, compañeros y profesores. Entendiendo este espacio entre el investigador y el resto de los investigadores como una otredad situada justamente entre el otro y el sí mismo, se puede ir más allá de ésta para comprender los matices y cercanías que se van generando entre las partes involucradas en la investigación a través de los años, la convivencia, y aquellos otros componentes de la personalidad que se comparten, como el género. El último capítulo se aboca a consideraciones finales, retomando las preguntas originales de la investigación, así como una prospección a cómo es que se pudiera desarrollar esta línea de estudio en el futuro.

Protocolo de investigación

No. Acuerdo: PMDCMOS/OF319/2017

Título de la Investigación: El papel de la familia, la localidad y la masculinidad en padecimientos musculoesqueléticos entre hombres maya-yucatecos, rarámuris de México y saraguro de la Provincia de Loja, Ecuador.

Título nuevo: Masculinidad, discapacidad y salud en los indígenas maya-yucatecos, rarámuris de México y saraguro de Ecuador con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas: Un estudio comparativo.

Alumno: Joan Francisco Matamoros-Sanin.

Antecedentes

Malestares musculoesqueléticos

Hay alrededor de 150 enfermedades reumáticas y síndromes de malestares musculoesqueléticos; los cuales se caracterizan por el dolor, la rigidez, inflamación de las articulaciones que conllevan a la disminución de la movilidad; todo esto lleva a la discapacidad si no se da una atención temprana. Son enfermedades crónicas y por lo general de progresión lenta que causan sufrimiento a los individuos afectados y a aquellos que los cuidan (Boletín de la Organización Mundial de la Salud, 2003). El dolor y el deterioro de las capacidades físicas que conllevan estos malestares afectan negativamente la calidad de vida del enfermo causándole estigmatización y marginalización en su mundo sociocultural. Estas enfermedades tienen un alto costo para los servicios de salud y afectan a la economía en general, perjudicando a las personas en su etapa productiva (*ibíd.*).

En Latinoamérica este tipo de enfermedades se están incrementando respecto a las enfermedades infecciosas, (Peláez-Ballestas *et. al.*, 2016a; Peláez- Ballestas *et. al.*, 2016b;

Quintana *et. al.*, 2016; Loyola-Sánchez *et. al.*, 2016; Julián-Santiago *et. al.* 2016; Del Río *et. al.* 2016; Granados, 2016; Álvarez-Nemegyei, 2016). En los países en desarrollo como México y Ecuador las enfermedades no transmisibles, como las musculoesqueléticas, son detectadas tardíamente cuando los pacientes necesitan una atención hospitalaria costosa como consecuencia de complicaciones graves o episodios agudos. Además, presentan variaciones regionales en la manera en que se manifiestan en las poblaciones (Chopra y Abdel-Nasser, 2008; Peláez-Ballestas *et. al.*, 2011 y Rodríguez-Amado *et. al.*, 2014).

Se han realizado estudios epidemiológicos en torno a enfermedades musculoesqueléticas en el ámbito latinoamericano de manera amplia, general y también específica. Algunos de estos han sido en México (Cardiel *et al.*, 2002; Álvarez *et al.*, 2011; Peláez-Ballestas *et. al.*, 2016 b; Loyola-Sánchez *et. al.*, 2016; Julián- Santiago *et. al.*, 2016; Del Río *et. al.*, 2016), obteniendo resultados regionales y variados (Peláez-Ballestas, 2011), desde la población indígena maya-yucateca (Loyola-Sánchez *et. al.*, 2016a; Peláez-Ballestas *et. al.*, 2016b), mixteca (Julián-Santiago *et al.*, 2016) hasta la rarámuri (Del Río *et. al.*, 2016). En el resto de Latinoamérica, se ha trabajado con población urbana en el Rosario, Argentina (Quintana *et. al.*, 2016) y población específicamente indígena en Venezuela con los waraos (Granados, 2016), e incluso con población cubana (Reyes, 2000) por mencionar algunos ejemplos generales¹. Existen otros ejemplos latinoamericanos como en el caso de Cuba o Venezuela (Granados *et al.*, 2015). Nosotros abordaremos más a profundidad los casos que nos conciernen más adelante.

Los casos latinoamericanos antes mencionados son tan solo una mínima muestra de un trabajo arduo y duradero que se ha venido llevando a cabo por parte del Grupo Latinoamericano de estudio De Enfermedades Reumáticas En Pueblos Originarios (GLADERPO), creado en el 2009 con el objetivo de realizar estudios epidemiológicos, antropológicos y genéticos relacionados con las enfermedades reumáticas en pueblos originarios de Latinoamérica.

Los países fundadores son: Argentina, México, Venezuela. En el marco de este esfuerzo regional, se encuentra el presente proyecto.

¹ Algunos de los resultados que más conciernen a esta investigación serán discutidos más a fondo en las secciones posteriores.

México

La mayoría de la población indígena en México tiene acceso a la salud a partir del Seguro Popular (Leyva-Flores *et. al.*, 2014)², el cual tiene deficiencias para identificar y atender enfermedades musculoesqueléticas con eficacia (Peláez-Ballestas *et. al.*, 2011; Loyola-Sánchez *et. al.*, 2016b y Matamoros-Sanín, 2013) y pertenece al sector público. Aunque ha crecido la cobertura en servicios de salud en general para México del 2000 al 2012, sigue habiendo fallas en la detección de malestares musculoesqueléticos (Gutiérrez y Hernández-Ávila, 2013). Los grupos humanos identificados históricamente como “indígenas” principalmente por el Estado, la academia y la opinión pública en general, se les ha asociado más con enfermedades agudas y prevenibles que crónicas (Leyva-Flores *et. al.*, 2014). Se ha recomendado que a los indígenas se les reconozca como población vulnerable en el contexto hospitalario, así como un mejor manejo de datos de sociodemográficos y de salud en los hospitales para poder implementar mejores cauces de acción hacia su salud (Colmenares-Roa, 2016).

México: Chankom, Yucatán y los maya-yucatecos

Los mayas mantienen una diferencia respecto a la sociedad mexicana en su totalidad, ellos están principalmente constreñidos en la península yucateca, donde los caracteriza el uso del habla maya, así como prácticas religiosas sincréticas, entre otras cosas. Estos elementos mencionados forman parte de la configuración específica del ser indígena (Bracamonte y Sosa y Lizama, 2003; Matamoros-Sanin, 2013). Los mayas en la península han sido ampliamente estudiados por la antropología nacional e internacional (Redfield, 1950; Menéndez, 1981; Elmendorf, 1973 y 1976; Matamoros-Sanin, 2013 y Cruz, 2017; por mencionar algunos ejemplos). Esta población tiene una mayor prevalencia de enfermedades reumáticas (2.8 %) como la artritis reumatoide respecto a México y el Mundo (Peláez-Ballestas *et. al.*, 2011). Chankom es el municipio yucateco donde se trabajará y se ha trabajado (Matamoros-Sanin, 2013). Este municipio, en perspectiva

2 El sistema de salud en México está organizado en un modelo segmentado (Frenk *et al.*, 2006, p. 1525); y tiene una diversidad tanto en la gente que atiende como en su ámbito institucional normativo, financiero, organizacional y programático (López and Jarillo, 2015, p. 4). El gobierno cuenta con sistemas paralelos que atienden a distintas poblaciones (Clark *et. al.*, 2008, p. 270). El sistema de salud está compuesto por el sector público (instituciones de seguridad social) y el privado (Gómez-Dantés *et. al.* 2011, p. 221). Su subsistema privado es heterogéneo e incluye hospitales, clínicas y doctores que ofrecen consulta en farmacias y (López and Jarillo, 2015, p. 4) y consultorios privados, atendiendo a todos los niveles de estatus socioeconómico (Clark *et. al.*, 2008, p.270).

respecto al estado yucateco, no parece haber formado parte crucial del proceso henequenero, no tiene actividad turística y no parece tener tampoco un potencial agrícola o ganadero (*ibid*, 155). Para el 2010 era catalogado como un lugar de alta marginalidad con una población no mayor a los 3 mil habitantes (CONAPO).

En la población maya-yucateca se encontró una relación estrecha entre la artritis y la discapacidad, así como una alta prevalencia de dolor musculoesquelético y enfermedades reumáticas (Peláez-Ballestas *et. al.*, 2015). Así mismo, la idea de ser hombre o ser mujer está vinculada a la actividad física en el ámbito doméstico y público, por lo que los malestares suponen una irrupción en esos roles de género (Cruz, 2017). Además, los malestares musculoesqueléticos producen discapacidad, esto tiene un impacto particularmente grave en la población maya-yucateca de Chankom, donde el trabajo doméstico y agrícola depende del uso de extremidades, causando una crisis de la presencia (De Martino, 2007; Matamoros-Sanín, 2013) vinculable al hecho de que en la localidad *se es trabajo* independientemente del género (Cruz, 2017).

México: Chihuahua, Chihuahua y los rarámuris

Los rarámuris son un grupo indígena originario del Estado de Chihuahua. Histórica y geográficamente han sido asociados a la Sierra Tarahumara, una porción de la Sierra Madre Occidental (Rodríguez, 1982). Se ha documentado un proceso de migración dentro y fuera del país hacia ciudades como Chihuahua, donde coexisten en un entorno heterogéneo con otras etnicidades y masculinidades. Se les reconocen una participación laboral a partir del uso de sus cuerpos, tanto en el ámbito rural como el urbano. En este último, tienden a trabajar en servicio doméstico o en la construcción (Acuña, 2006; Rodríguez, 1982; Pintado, 1995; Heras, 2007). Aunque como grupo comparten un pasado común y una cultura en general, presentan variedades culturales, y no todos ellos hablan rarámuri, la lengua yutonahua con la que se les asocia (Bonfiglioli *et. al.*, 2008).

La ciudad de Chihuahua es la capital del estado de Chihuahua y tiene una población mayor a los 800, 000 habitantes. Tiene relativamente poco desempleo y su población tiene buen acceso a servicios de salud (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2011). Las maquiladoras han jugado un papel importante en el desarrollo económico estatal durante los últimos 20 años. No más del 11% de su población se identifica a sí misma como

rarámuri, en una ciudad donde solo unos 6 mil de sus habitantes hablan una lengua mexicana que no sea el castellano (INEGI, 2015).

Como antecedente epidemiológico de enfermedades que causan malestares musculoesqueléticos con población migrante rarámuri que habita en la ciudad, tenemos el trabajo de Del Río *et. al.* (2016), donde reportan que el 20% del total de la población estudiada, manifestaron malestares musculoesqueléticos, y un 30% manifestó intensidad severa a muy severa del dolor. Respecto a diagnóstico de enfermedad en sí, hubo un 10.5 % enfermedades reumáticas, dato considerable para el sistema público de salud.

El trabajo etnográfico en este contexto y con esta población se ha centrado en individuos que se benefician de sus relaciones con otros hombres (Matamoros-Sanin, 2017). Su etnicidad está conformada en gran medida por la negociación histórica que han tenido con instituciones de gobierno. Finalmente, también hemos abordado la manera en la que sus cuerpos se adaptan a sus respectivos espacios (Matamoros-Sanin y Peláez-Ballestas, 2017). Mediante trabajo de campo se han documentado las formas en las que una persona rarámuri con espondilitis anquilosante resignifica el uso de objetos y espacios para fines prácticos en su cotidianidad urbana. Parte de esto se abordará en el marco teórico.

Ecuador

Ecuador como nación parece tener conquistas sociales en torno a la salud al menos en el ámbito legislativo, sin mencionar que desde la última década el gasto público incrementó considerablemente. (Lucio *et. al.*, 2011). El sistema de salud es tanto público como privado y atiende una problemática de acumulación epidemiológica de enfermedades crónicas y transmisibles (OPS, 2008). El sector público cuenta con contribuciones de gobiernos, de los trabajadores y de los empleadores. Los establecimientos de salud son predominantemente públicos, aunque también existen los privados (Lucio *et. al.*, 2011).

A partir de la constitución de 2008 se creó el Sistema Nacional de Inclusión y Equidad Social que incluye a la salud como derecho dentro de principios de universalidad y equidad, con una red pública integral de salud bajo el mando de una rectoría sanitaria nacional a través del artículo 32. Las políticas de salud del gobierno se efectúan a través del Ministerio de Salud Pública. Se ofrece cobertura en salud pública de manera

diferenciada a milicia, trabajadores y desposeídos a través de del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS) (OPS, 2008)³.

Miles (2013, 248) es bastante crítica tanto del MSP como del IESS y se refiere a ellos como entidades institucionales distintas con sus propias redes de consultorios y personal médico; además sugiere que no están coordinadas entre sí. Guevara-Pacheco *et al.* (2016) sostiene que la cobertura en servicios de salud ecuatorianos ha mejorado, pero sigue habiendo una población compuesta por adultos mayores, niños y empleados domésticos que no tiene cobertura. Destaca el hecho de que la población rural sea la que más busca atención médica. Guevara-Pacheco afirma que la información epidemiológica de enfermedades reumáticas es escasa en el Ecuador, en especial para el caso de poblaciones indígenas. En Ecuador se reconocen 14 poblaciones indígenas diferentes, que representan un 15 % de la población total, muchas de estas poblaciones son rurales (Radcliffe, 2014). Nosotros trabajaremos con una de estas poblaciones: los saraguro.

Ecuador: los saraguro

Los saraguro son un grupo indígena andino con orígenes prehispánicos dentro del imperio Inca que actualmente habitan principalmente en la provincia de Loja, Ecuador. Son *kichwa* parlantes, aunque el uso de esa lengua ha sido ampliamente remplazado por el castellano. Cuentan con una identidad fuerte y definida y han sido influenciados por la globalización tanto de manera positiva como negativa (Pacheco 2007, Syring 2014). Son destacados artesanos, muchos de ellos se dedican a la pedagogía, hay doctores, dentistas, veterinarios, abogados y agrónomos (Syring 2014, 29); destaca su agricultura y cría y uso de animales domésticos (Chalán *et al.*, 1994). Migran dentro y fuera de su país, siendo las remesas uno de sus principales ingresos. Han tenido una relativa autonomía y presentan un descenso en su analfabetismo en los últimos años (Valcuende *et al.*, 2016).

Según Finerman (1995), a través de los siglos, los saraguro han incorporado innovaciones en su medicina tradicional, destacando la figura materna en el ámbito doméstico y otras figuras femeninas fuera del ámbito doméstico, como las como las *kakuyhampiyachak* que tratan trastornos óseos y articulares (Marín, 2015; Armijos *et al.*,

³ Respecto a leyes en torno a la realidad indígena y la salud, destacaría de entre varias, la de 1999, cuando la creación de la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas: DNSPI y en el 2004 el desarrollo de Modelos Interculturales de Salud y Subsistemas de las Medicinas Ancestrales y Tradicionales (OMS/OPS, 2009).

2017). Su capacidad de trabajo como principal indicador de salud (Finerman, 1995) tiene consonancias con lo antes mencionado respecto a los mayas- yucatecos en Chankom.

El cantón de Saraguro forma parte de la Provincia de Loja. Tiene una población total a la fecha de 31, 992 personas, de los cuales 9, 524 son población identificada como indígenas⁴. De lo que se ha trabajado respecto a malestares musculoesqueléticos dentro de la Provincia de Loja, principalmente en Cuenca, Guevara (2016), concluye que las áreas más afectadas son las rodillas, la espalda baja y las manos, lo cual va en consonancia con otros resultados epidemiológicos latinoamericanos de malestares musculoesqueléticos. Algo que difiere respecto a los resultados en otras partes de Latinoamérica, es que el dolor manifestado por este tipo de resultados es más alto que el resto. También se concluyó que hay una alta prevalencia de malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas tanto en las áreas rurales como urbanas. Así mismo, establece una determinación clave por parte de la pobreza en ese tipo de malestar. Concluyen que la edad, el sexo y el manejo de cargas pesadas se asocian con la presencia de dolor. Cabe mencionar que estos estudios en dicha provincia no son con la población indígena con la que trabajaremos.

Guevara *et al.* (2014) corrobora la existencia de mayor sensibilidad al dolor respecto a los estudios latinoamericanos de Peláez-Ballestas (2015) en poblaciones indígenas de América Latina, por lo que el dolor y su comunicación se vuelven un tema de interés en particular. Actualmente se está realizando un estudio epidemiológico con los saraguro para identificar presencia de enfermedades reumáticas y malestares musculoesqueléticos. Dado el carácter cuantitativo de este estudio, es importante darle un ángulo más cualitativo, con consideraciones antropológicas, que es lo que se pretende con la presente investigación.

Problema: masculinidades, espacio y salud en los saraguro, los rarámuris y los maya-yucatecos

A partir de los estudios epidemiológicos se ha visualizado no solo la existencia de malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas, sino su alta prevalencia e impacto en poblaciones latinoamericanas en etapa productiva. Se ha entrevistado el vínculo entre este fenómeno de la salud y factores sociales y culturales como lo son la posición

4 Fuente: <http://sni.gob.ec/web/inicio/descargapdyot>

socioeconómica y la etnicidad. Se debe profundizar en las razones detrás de las variaciones epidemiológicas respecto a la manifestación de dolor en cada una de estas poblaciones.

Mientras que si existen trabajos antropológicos en torno a estos grupos y sus prácticas de salud, no hay una que se centre de lleno en la reflexión corporal, espacial y de género en torno a estas enfermedades a partir de estas tres poblaciones en su conjunto. Tomando en cuenta su prevalencia y su impacto social, es importante tener una perspectiva transcultural de estos padecimientos en diferentes poblaciones indígenas latinoamericanas.

Dado que los malestares reumáticos afectan el desenvolverse físico y social del individuo, en medida que el malestar evoluciona y degenera, el sujeto tiene que ir reconfigurando cómo se habrá de relacionar con el mundo al que pertenece. En este sentido, cabe destacar que, en las realidades indígenas de América Latina, marcadas por la pobreza y la discriminación, el uso del cuerpo para el desenvolverse cotidiano cobra mucha importancia en sus actividades de producción y reproducción cultural, política, económica y social, tanto en el ámbito rural como el urbano.

Mientras que sus actividades estarán determinadas por qué lugar ocupan dentro de una determinada familia, éstas también estarán definidas por otros espacios a parte del doméstico y por otras relaciones como las de parentesco, el género y la edad. En este sentido, más allá del desempeño físico en sí, es necesario contemplar los eventos y espacios que los seres humanos ocupan cotidianamente en su localidad y en cómo los malestares reumáticos interfieren y modifican estas dinámicas. Lo anterior permite reflexionar acerca del daño físico generado por malestares musculoesqueléticos, lo cual representa una afectación no solo física, sino familiar, comunitaria, laboral y simbólica.

En el lado de la experiencia, el individuo tendrá que relacionarse con su espacio de manera diferente en medida que los malestares evolucionen y causen posible discapacidad. En el lado de la interacción entre congéneres, los malestares y sus consecuencias también afectarán las relaciones con otros hombres en su entorno.

Justificación

Entender las formas del sufrimiento, más allá del dolor, centrándonos en las relaciones del individuo y en sus narrativas puede arrojar luz a comprender mejor estas enfermedades en

el plano individual y, de esta manera, poder ofrecer mejores soluciones terapéuticas que vayan más allá de lo biológico.

Dado que nos centramos en parte en las interacciones de sujetos en el contexto de la enfermedad, el interpretarlas ayuda también a comprender al sufrimiento de los padecimientos crónicos desde lo colectivo, de una manera más profunda, con una mayor claridad respecto a cómo nos impacta como sociedad. La aproximación antropológica a este fenómeno de la salud desde el espacio y la masculinidad como puntos de partida arrojará luz en torno a la salud de los hombres en general. Se contribuiría a la discusión de malestares que parecen tener un impacto considerable en las vidas de los interlocutores participantes y la gente involucrada en sus vidas.

Todo el dato etnográfico que se ha generado desde los proyectos de GLADERPO, de los cuales forma parte el presente protocolo, permitirá un entendimiento mucho más amplio de padecimientos que involucran malestares musculoesqueléticos en pueblos indígenas. Habrá una contribución de material empírico y analítico dentro una línea y equipo de investigación que, en la medida que pasen los años, habrá de conjuntar un corpus valioso y considerable respecto a esta problemática. Tomando en cuenta las antes mencionadas “variaciones regionales” de la existencia de malestares musculoesqueléticos, responder a las preguntas de investigación, permitiría caracterizar mejor el peso de estas enfermedades en las poblaciones descritas.

El desarrollo de políticas públicas de salud puede enfocarse hacia los hombres y la idea de este estudio es ofrecer claves al respecto al desarrollo de un marco legal que lo promueva. *The MenCare Campaign* (2012) no solo promueve la investigación de prácticas de cuidado en hombres de distintos entornos, sino que se plantea la pregunta de ¿qué se está haciendo para promover estas prácticas en los hombres? Consideramos que el presente proyecto atiende ambas cuestiones.

Del Río *et. al.* (2016) sugiere la necesidad de desarrollar programas preventivos ante enfermedades que causan malestares musculoesqueléticos, por lo que este estudio puede coadyuvar a la resolución de esa necesidad mediante la identificación de prácticas y patrones de salud que tengan relación con esa prevención.

La idea de hacer un trabajo comparativo en contextos múltiples puede coadyuvar al desarrollo de teoría antropológica que generaría un aporte académico respecto a la antropología enfocada en temas de salud abordados desde las ciencias sociales.

Fundamento teórico

Doble perspectiva

Quisiéramos abordar los tres contextos antes descritos desde una doble perspectiva por distintas razones. En primer lugar, consideramos que le da más valor al dato etnográfico. En segundo lugar, como consecuencia coherente del trabajo teórico y metodológico desarrollado en conjunto con mi tutora desde el 2011. En tercer lugar, porque creemos que la realidad jamás es aprehensible en su totalidad ni de manera única⁵ y, por lo tanto, estas son solo algunas de las formas en que lo pudiéramos hacer. Finalmente consideramos que estas perspectivas son vinculables, aunque ese vínculo habrá de ser un producto y consecuencia del presente proyecto.

Esto se debe a que entendemos al padecimiento como un drama sociocultural que toma lugar en y desde las estructuras de acogida (Duch, 2002; Duch y Mèlich, 2005, y 2009), es desde estas que el individuo se relaciona con su enfermedad y el sentido que le da. El drama sociocultural es relacionable en cierto grado, aunque no totalmente, ante la idea de la crisis de la presencia de De Martino (2004) y también ese riesgo de la crisis de la presencia, ya que el individuo entra en crisis con el mundo que le rodea y tiene que reformular sus relaciones con éste, así como siempre tener en cuenta que, dada la cronicidad y degeneración causada por la patología, este mundo nunca más queda asegurado.

El cauce histórico del padecimiento implica al individuo enfermo y a sus relaciones con distintos actores institucionales y sociales. Todos estos son los elementos que dan lugar al padecimiento como drama sociocultural. Son todos estos aspectos los que en verdad componen al padecimiento más allá del individuo y el determinado diagnóstico biomédico, es pues, el desarrollo de una determinada historia compuesta por una trayectoria

⁵ Hay influencia en la idea de Bateson (1978, p. 65 y p. 129) de que dos descripciones son mejor que una, aunque en un nivel de purismo teórico tal vez él hable de cosas distintas.

de vicisitudes, relaciones humanas y significaciones múltiples. El padecimiento es una construcción del investigador con un margen de libertad para usarlo con relación a los resultados de su investigación y las perspectivas desde las cuales considera abordarlo. En nuestro caso, el espacio con relación al cuerpo y las masculinidades.

Primera perspectiva: Las técnicas del cuerpo de los hombres con discapacidad causada por malestares musculoesqueléticos

En el sentido más amplio abordaremos la relación entre sujetos y objetos, y la experiencia que ello les supone. Creemos que una perspectiva que tome en cuenta las relaciones del individuo con su espacio coadyuva a una interpretación del padecimiento. Esa interpretación se puede realizar con el uso conceptual de “Las técnicas del cuerpo” de Marcel Mauss (1973), en relación con el concepto de Santos (2009) de espacio mediante el uso de los sentidos del cuerpo (Duch y Mèlich 2005). Las Técnicas del cuerpo son las formas en las que el ser humano usa su cuerpo con relación a la sociedad que pertenece (Mauss 1973, 70). Creemos que la gente con discapacidad generada por los malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas utiliza el cuerpo en relación con la sociedad a la que pertenecen y el lugar que ocupa en ella, por lo tanto, conforman técnicas del cuerpo desde su condición.

El espacio es un concepto abstracto que puede ser entendido de la siguiente manera: “El espacio está formado por un conjunto indisoluble, solidario y también contradictorio, de sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados aisladamente, sino como el contexto único en el que se realiza la historia” (Santos 2000, 54). El ser humano ocupa y constituye su espacio de una manera dinámica, por ejemplo, a través del cuerpo; a través de éste, la persona con la discapacidad generada por los malestares puede significar a los objetos de su espacio mediante la atribución de nuevas funciones (esto es lo que nosotros entendemos como heterodoxia en las formas) (Matamoros-Sanin, 2015).

El cuerpo ocupa espacios más allá del ámbito doméstico que juegan un papel importante en el padecimiento. Este se ve envuelto en circunstancias como la enfermedad o la subordinación, independientemente de la voluntad del individuo. Una de las formas en las que el cuerpo se relaciona con esos espacios son los sentidos. La vista, el oído, el tacto, el olfato y el gusto son formas en las que el cuerpo se posiciona y opera a través de estos

sistemas de objetos y acciones. La idea de discapacidad refiere a una desventaja en relación con los objetos y las relaciones de ese espacio, por lo que no es una cualidad constitutiva del individuo que la sufre (*Ibid.*).

El cuerpo y los sentidos se relacionan con el espacio a través de técnicas corporales. Aunque Mauss no menciona a los sentidos en relación con las técnicas, la conexión con estos puede establecerse desde Duch y Mèlich (2005): “Desde sus mismos orígenes, el hombre, por mediación de las aportaciones de los sentidos corporales, ha sido un ser *técnico*” (*ibid.*, 192). Esto se debe a que su uso es en parte enseñado a partir de una determinada tradición cultural: “Enseñar a ver, oír, gustar, palpar, oler, es algo primordial si se tiene en cuenta que los humanos vivimos y habitamos en el mundo (en *nuestro* mundo) por mediación de los sentidos corporales, que son los administradores de la ambigüedad inherente a la condición humana” (Solares and Lavaniegos, 2008, 153).

Mauss reflexiona sobre las formas en las que ocupamos el cuerpo en actividades como la caza o la pesca y cómo estas guardan relación a una tradición cultural determinada⁶; él clasifica estas actividades en órdenes de sexo o eficiencia, sin embargo, no las considera desde categorías referentes a la salud y a cuerpos que sufran de algo tan común como los malestares musculoesqueléticos y que en ciertos casos, pueden ser considerados bajo una perspectiva médica o gubernamental como discapacitados. Aunque Mauss destaca a los actos de imitación y educación en la determinación de las técnicas, nosotros consideramos que la heterodoxia manifestada en actos que en algún punto temporal conforman una improvisación, juegan un papel importante en las dinámicas de las técnicas con relación al espacio.

Segunda perspectiva: Patrones de cuidado entre hombres

En el sentido más amplio abordaremos la interacción entre sujetos masculinos y la experiencia que ello les supone. Los cambios en las prácticas de género son desordenados, no lineales e inconsistentes (Barker *et. al.*, 2012, 68). Connell (2005, 78) sostiene que las relaciones entre distintos grupos de hombres, y posiblemente dentro de esos mismos grupos, consiste en dinámicas de dominación y subordinación, por un lado; marginalización

⁶ En nuestro caso, consideramos que la teoría de masculinidades hegemónicas de Connell explica en parte a las características de esas tradiciones determinadas que vamos a abordar en nuestra investigación.

y autorización por el otro. Sin embargo, esas relaciones también pueden ser interpretadas desde lo que Bateson (1935) entiende como cualidades de relaciones, a saber: relaciones simétricas, complementarias y de reciprocidad (*ibid.*, 180-181). Dadas las características de no linealidad e inconsistencia de las prácticas de género, identificamos otra cuarta categoría de cualidades que pudiera ser denominada como indiferenciada, en la cual ubicamos muchas de las prácticas de cuidado. Así mismo, creemos que estas prácticas de cuidado responden a una sutil e implícita institucionalización, que posiblemente solo sea entendida de manera diacrónica y que aunque las prácticas se dan de manera espontánea, responden a un patrón de prácticas no es espontáneo.

Los hombres indígenas con malestares musculoesqueléticos con los que se trabajará no encarnan el canon masculino hegemónico de fuerza e independencia. Parte de la problematización de su padecimiento, consiste en que se encuentran relegados en los márgenes de la representación en relación con una masculinidad hegemónica, ya que no representan una “verdadera masculinidad” (Connell, 2005, 45). Esto los limita en términos de acceso al campo laboral, causándoles subordinación y estigmatización ante el sistema más amplio de relaciones de género. Un ejemplo de ello serían los impedimentos a una movilidad económica (Griffith, 2015, 289).

Sin embargo, si se analizan las relaciones masculinas más allá del espacio público, a través de narraciones y descripciones de sus interacciones sociales, se encontrarán patrones de práctica de cuidado que juegan un contrapeso en la marginalización, segregación y vulnerabilidad que les causa su padecimiento. Entendemos el cuidado como una intervención y un estilo de intervenir, una interacción entre gente, y entre gente y materialidades (Nissen, 2017, 552). Los favores y consideraciones con el otro serían un ejemplo. Dado que son prácticas que implican una reiteración que genera perpetuación (Bateson, 1979), consideramos que pueden ser identificadas como patrones de prácticas de cuidado masculino.

Las necesidades de estos hombres con malestares sirven como *switches* (*Ibid.*, 108) que activan estas prácticas y, por lo tanto, estos patrones. Cuando los otros hombres que los rodean (y que no necesariamente comparten su condición étnica, económica o de salud) interactúan con ellos tienden a brindarles cuidado más allá de lo material. Las respuestas que estos hombres reciben por parte del enfermo no son necesariamente algo equivalente a

lo que les fue otorgado, ya que no están en posibilidad de hacerlo; la recompensa posiblemente venga de la relación en sí, con implicación simbólica de honor y gratificación. Desde contribuciones económicas hasta favores circunstanciales no económicos, estas acciones no son públicamente percibidas o reconocidas de manera explícita y simultánea por las partes involucradas (Matamoros-Sanin, 2017).

Hipótesis

Si el propósito de este estudio es abordar el padecimiento en algunos grupos indígenas con malestares musculoesqueléticos en parte de su población desde dos perspectivas compuestas por constructos teóricos paralelos (tales como las relaciones de género y la espacialidad) habrían de derivarse mínimo tres hipótesis, una para cada uno de los constructos y una tercera que los vincule.

En primer lugar, nosotros consideramos que dada la no linealidad e inconsistencia (*Men Who Care* 2012, 68) de las prácticas de género, hay una cuarta categoría a parte de las tres de Bateson que mencionamos en el apartado anterior (recíproco, complementario y simétrico), a la cual nos referimos como indiferenciada. La hipótesis sería entonces que las prácticas de cuidado entre hombres que viven tanto en contextos urbanos como rurales, forman parte de esta cuarta categoría de relaciones indiferenciadas que va más allá de las tres mencionadas por Bateson y que tampoco se explica desde la subordinación y dominación por un lado y marginación y autorización por el otro, expuestos por Connell (2005). Así mismo, creemos que estas prácticas de cuidado responden a una sutil e implícita institucionalización que posiblemente solo sea entendida de manera diacrónica ya que, aunque se dan de manera espontánea, responden a un patrón de prácticas que se activan a partir de las necesidades en torno a la salud de alguno de los individuos, en alguno de los tres grupos indígenas con los que trabajaremos.

Respecto a la hipótesis del espacio en relación con el cuerpo, la heterodoxia o resignificación en las formas en las que el cuerpo se relaciona con los objetos de los espacios públicos y privados puede ser entendida como poiesis cultural. Mucha de la creación cultural en la historia del hombre y su diversificación se ha dado a partir de obstáculos de este con su medio y la relación tan estrecha entre ambos. El espacio que habitan los relega y no les facilita la vida en vista de los malestares y sus posibles

consecuencias. La discapacidad funcional física se da por las características e interacción con ese espacio, dicha discapacidad solo puede ser entendida no sólo como algo del cuerpo, sino en relación con el espacio sociocultural que rodea al cuerpo y en donde se construye su relación simbólica con la realidad.

Desde aquí podemos esbozar temporalmente que la tercera hipótesis que uniría a estas dos perspectivas, el hecho de que las cualidades de subordinación y dominación por un lado y marginación y autorización por los otros expuestos por Connell no son exclusivamente entre miembros de un mismo género, sino entre esos individuos y su entorno espacial⁷. Y es por lo que existen relaciones de carácter simétrico, complementario, recíproco e indiferenciado entre miembros de un mismo género.

Preguntas de investigación

¿Cuáles son los elementos teóricos y empíricos para reconstruir el drama sociocultural del padecimiento, a partir de la descripción de las técnicas del cuerpo en el espacio de varones con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en los múltiples espacios que les rodean en el contexto maya- yucateco, rarámuri y saraguro?

¿Qué elementos del drama sociocultural del padecimiento se relacionan con las prácticas de cuidado masculinas dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro?

¿Cómo se enriquecería y se vincularían los conceptos drama sociocultural del padecimiento, la doble perspectiva de las técnicas del cuerpo en el espacio y las prácticas de cuidado dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro?

⁷ “Cierto es que la espacialidad de las relaciones sociales empieza en las micro-escalas, mismas que son estudiadas desde la vida cotidiana. La espacialidad que se ejerce en esta escala es central para la definición del individuo mismo y de sus relaciones elementales con los otros” (Hiernaux 1997, p. 14).

Objetivos de investigación

Objetivo General: Interpretar⁸ el drama sociocultural del padecimiento a partir de la descripción de las formas de relación espacio y cuerpo en personas con malestares musculoesqueléticos y otros varones, en los contextos maya-yucateco, y rarámuri (para el caso de México) y saraguro (para el caso de Ecuador), a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Objetivo Específico 1: Describir el drama sociocultural del padecimiento a partir de las técnicas del cuerpo que generen resignificaciones en los sistemas de objetos y sistemas de acciones que componen el espacio en los contextos maya-yucateco, rarámuri (para el caso de México) y saraguro (para el caso de Ecuador), a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Objetivo Específico 2: Describir el drama sociocultural del padecimiento a partir de las prácticas de cuidado masculinas dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Objetivo Específico 3: Elaborar una propuesta de conceptualización del padecimiento como drama sociocultural mediante la generación de un vínculo entre la experiencia del enfermo y de su cuerpo con relación al espacio y las prácticas de cuidado de otros hombres dirigidas hacia él en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro, a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Metodología

El presente es un estudio cualitativo de corte etnográfico que utiliza técnicas de observación participante y no participante, entrevistas semiestructuradas, conversaciones casuales grabadas, apuntadas o fugaces. Dado que implica la recolección de información en distintos puntos del tiempo a través de extensiones mayores al año, busca generar información amplia que va más allá de un dominio del comportamiento y cuyos datos podrán ser analizados por otros investigadores, cumple tres de los cuatro criterios

⁸ Por interpretación entendemos que: “La interpretación, en cambio [respecto a la comprensión (cotidiana)], constituye el sentido (2.3.5). Pero entre la comprensión del mundo como totalidad y la interpretación del sentido debemos describir todavía una como comprensión derivada o interpretación fundante” (Dussel 2011, p. 60).

establecidos por Young, Savoola y Phelps (1991) para ser considerado un estudio a largo plazo. Así mismo, es un estudio comparativo porque generará reflexiones partir de similitudes y diferencias que se encuentren en los tres contextos en torno a los conceptos clave de la investigación: padecimiento, masculinidades y espacio. El trabajo de campo donde se generan los datos para la interpretación se da a partir de tres niveles básicos de investigación: la descripción, la oralidad y la escritura, por lo que serán considerados como fuentes distintas. Con ello se construye una realidad que en un principio no tenía el antropólogo. (Pérez-Taylor, 2000: 121)

Unidad de análisis y observación

Se analizarán y observarán las relaciones sujeto-sujeto (interacción) y las relaciones sujeto-objeto en el espacio (experiencia) en hombres mayores de 18 años en el contexto maya-yucateco y rarámuri para México y saraguro para Ecuador. Se estudiarán las prácticas y patrones de prácticas entre hombres con relación al cuidado de la salud y procuración de bienestar, así como las técnicas de cuerpos de personas con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en determinados espacios.

Universo de estudio, selección y tamaño de muestra

1. Grupo maya-yucateco que viven en el Municipio de Chankom, Yucatán.

El antes mencionado grupo GLADERPO ha desarrollado trabajo en este contexto tanto de carácter epidemiológico como antropológico, por lo que ya se ha realizado un trabajo amplio de reconocimiento de pacientes con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas, así como trabajo de seguimiento comunitario con la población.

En el caso de los individuos maya-yucatecos con malestares musculoesqueléticos, el enfoque se centrará en cuatro interlocutores masculinos con los pseudónimos de: Don Onofre, Don Delo, Don Leodon y Don Genaro, con quienes ya se han realizado trabajo de campo y entrevistas durante distintas temporadas (temporada verano y otoño del 2012). A partir de este material, se generará un guion etnográfico y de entrevista para volver con ellos después de todos estos años y generar más datos etnográficos (temporada invierno 2017-2018). Algunas de las personas involucradas en las vidas de estos individuos también

serán abordadas. La idea es hacer un seguimiento de sus vidas y relaciones sociales para profundizar en la relación entre su padecimiento, su masculinidad y su espacialidad.

2. Grupo rarámuri que viven en la ciudad de Chihuahua, Chihuahua.

El antes mencionado grupo GLADERPO ha desarrollado trabajo en este contexto tanto de carácter epidemiológico como antropológico, por lo que ya se ha realizado un trabajo amplio de reconocimiento de pacientes con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas. En este grupo, se trabajará con dos individuos rarámuris que tienen una enfermedad reumática, Espondilitis Anquilosante⁹ y con discapacidad secundaria a la enfermedad. Ambos han migrado de sus pueblos en ubicaciones remotas dentro de la Sierra Tarahumara, a unas ocho horas de donde actualmente habitan. Dado el contexto heterogéneo de la ciudad, ellos conviven con hombres muy distintos entre sí, que toman parte en su padecimiento.

3. Grupo saraguro que viven en la Provincia de Loja, Ecuador

Esta parte del proyecto se enmarca en el proyecto “Prevalencia de dolor musculoesquelético y enfermedades reumáticas en la población indígena saraguro”, el cual se realizó en la Provincia de Loja, Ecuador. Se han identificado a individuos mayores de 18 años con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en la población Saraguro en la Provincia de Loja, Ecuador. Dicho proyecto, finalizó en el mes de septiembre del 2017 y a partir de esta población ya identificada se invitarán a participar en este proyecto aquellos individuos que sufren enfermedades reumáticas y se adscriben al grupo saraguro. A partir de la colaboración con reumatólogos especialistas se seleccionarán a interlocutores por ser casos típicos, casos de intensidad respecto a variables de interés, casos críticos (relación clara con el objeto de estudio), casos de conveniencia (los de más fácil acceso) y casos de posibles interlocutores estratégicos. Los interlocutores también serán personas involucradas en el padecimiento de estos varones saraguro, por ejemplo, algunos de sus principales cuidadores o procuradores de bienestar.

⁹ Un tipo de enfermedad reumática que causa mucho dolor y si no se atiende a tiempo causa severas malformaciones en los cuerpos de los individuos.

Procedimientos para la recolección de información

Analizaremos los patrones de prácticas en las relaciones de esos varones con malestares musculoesqueléticos en su cotidianidad. Se generarán datos etnográficos principalmente con notas de campo sobre situaciones sociales involucrando a las personas y los lugares donde se encuentran viviendo los interlocutores con los que se trabajará, para llegar a una exégesis de aspectos de la cultura que se relacionan con el padecimiento. “La descripción abarca qué y cómo describir” (Pérez-Taylor, 2000: 12), esta descripción es parte de la historia, ya que es una evidencia escrita y referenciable. Para generar datos a partir de la descripción a través de esas situaciones sociales, el comportamiento de la gente puede ser considerado como un *performance* (Goffman, 2001); mientras los interlocutores interactúan cara a cara con otras personas haciendo a la vez su propio *performance*. El dato etnográfico puede ser recogido de fuentes como la comunicación no verbal, la postura del cuerpo, las expresiones faciales y hasta el código de vestimenta. También hay aspectos materiales de la cultura como los *settings* culturales y urbanos, así como la propiedad personal, todo lo cual es integrado en el dato etnográfico descriptivo (Goffman, 1967).

Para ir problematizando la realidad que se desea abordar, se revisarán datos estadísticos, publicaciones periódicas y datos generales de la población. Esta generación de datos puede ser considerada como trabajo de gabinete previo (pero también posterior y simultáneo) al trabajo de campo, y podemos referirlo como etnografía de la escritura I. Es un periodo que genera un acervo documental. Para tener una “visión conceptual” del objeto de estudio. (Pérez-Taylor, 2000: 11)

El material oral será recabado a través de conversaciones casuales y entrevistas semi estructuradas con o sin una grabadora. El contenido de las entrevistas se centra en temáticas familiares, laborales, étnicas, sexuales y religiosas, así como la historia general de sus padecimientos. Una técnica y teoría importante son las narrativas (Kleinman, 1988), ya que la enunciación propia de la historia del padecimiento tiene valor epistémico (Skultans, 2000) bajo la premisa de que aquel otro que cuenta su historia está sufriendo (Charon and Wyer, 2008) incorporando en su experiencia las vicisitudes de la vida (Sinclair, 2000). A las personas involucradas en el padecimiento -no solo son las personas afectadas por la enfermedad en sí, sino también aquellos que les rodean- se les pedirá que otorguen su propia lógica y temporalidad interna a la manera en la que el padecimiento es

experimentado. Se asume, que en el proceso etnográfico hacia la elaboración del producto etnográfico surgirán aspectos circunstanciales que, aunque no formen parte del plan o diseño de la investigación, tendrán un valor heurístico.

El dato generado a partir de la oralidad y de la descripción, producirá una delimitación empírica y conceptual para crear un corpus discursivo- escriturístico (Pérez-Taylor, 2000: 15) y establecer un nuevo nivel que podemos entender como etnografía de la escritura II.

Procedimientos para garantizar aspectos éticos en las investigaciones con sujetos humanos

Durante todo el proceso de la investigación el consentimiento informado (más allá de la carta autorizada por el comité de ética e investigación) será establecido con profesionalismo y ética, de acuerdo con la Declaración Universal de Derechos Humanos decretada por la Organización de las Naciones Unidas (DUDH-ONU). Este proyecto estará registrado en los diferentes comités de ética de las instituciones involucradas y aprobación de las autoridades municipales y comunitarias, así como cada individuo participante.

El propósito es procurar en la práctica una actitud ética y reflexiva (Baronnet *et. al.*, 2011; Berkin, Kaltmeier *et. al.*, 2012) y así evitar cualquier tipo de violencia e injusticia con los seres humanos que se trabaja (Baños, 2005; Castro y Rodríguez, 2009; Ferrándiz y Feixa, 2004; Pierre, P. e Izard, M., 1997).

La idea principal es tener un compromiso social y ver a los seres humanos con los que se trabaja como fines y no como medios para nuestros intereses particulares. En ese sentido, no podemos perder de vista la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, así como entender la necesidad del consentimiento informado no solo como un documento que se firma, sino como un proceso en donde los seres humanos con los que se trabajan entienden qué y para qué se está investigando. Se destaca la importancia de que estén conscientes de que en cualquier momento pueden cesar su participación sin represalias.

El Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la Universidad de San Francisco de Quito ha revisado y aprobado el proyecto de “Prevalencia de Dolor Musculoesquelético y Enfermedades Reumáticas en la Población Indígena Saraguro” el día

14 de octubre del 2016 (se anexa la carta de aprobación). En dicho proyecto se planteó la parte antropológica que corresponde a este proyecto de doctorado. Es a partir de esta aprobación que se genera un compromiso pleno para codificar el análisis y presentación de los resultados protegiendo siempre la integridad física y mental de los participantes.

La ejecución del proyecto antes mencionado cuenta con un convenio entre la Universidad de Cuenca y el Doctor Sergio Guevara, quien es el titular del proyecto. Este convenio asegura una institucionalidad y legalidad en la ejecución del trabajo de campo que se llevará a cabo por el doctorante. El Doctor Guevara, no solo es representante legal del proyecto, sino que también es profesor principal de tiempo completo de la facultad de ciencias médicas. El doctor colaborará en la selección de la población con la que habré de hacer trabajo de campo.

El punto de partida es ser culturalmente respetuosos, conocer el marco legal en donde se trabajará y tener una consciencia del impacto que la investigación tendrá con quienes se trabaja. Se debe de actuar conforme a la ley y de manera estructurada, consiguiendo la venia de líderes locales involucrados en los fenómenos de investigación. La ejecución de la investigación y sus resultados deben de generarse dentro de un ambiente participativo y de colaboración con quienes se trabaja, de manera que sea significativo no solo para el investigador, sino que también lo sea para aquellos con los que se trabaja (Fitzpatrick *et al.*, 2016).

Mediante los convenios y acuerdos antes mencionados y a través del proceso de inserción en el doctorado, se pretende que haya un monitoreo ético institucional. Se debe tener una postura abierta, transparente y presta al monitoreo y consejería de especialistas. También se deben explicitar y manejar éticamente los efectos emocionales (Figueroa, 2017, 15) que la investigación puede suscitar tanto en el investigador como en los investigados. Se pretenderá devolver la información a las personas con las que se trabajará no solo a manera de un texto académico, sino mediante diferentes recursos narrativos e imaginativos.

Plan de análisis de los resultados

Una vez que se recolecten los datos diferenciados por fuente, ya sea oral, escrita o descriptiva, se procederá a clasificarlos, categorizarlos y confrontarlos (Coffey y Atkinson, 2003), generando distintas unidades analizables. Habiendo generado unidades analizables,

se crean categorías que ayudan a generar más preguntas y alcanzar otros niveles de interpretación como, por ejemplo, ciertos vínculos de rango superior a los conceptos y categorías mismas (Coffey y Atkinson, 2003, 57).

Es solo a través de la diversidad cultural que podemos ver estas manifestaciones múltiples del padecimiento como drama sociocultural que existen en sí pero que, si no fuera porque hay algo diferente en lo respectivo a modelos de representación, no sería palpables ni sujetas a interpretación. En la tarea de la interpretación simbólica, según Pérez-Taylor, se hacen muchas preguntas afirmativas que obtienen respuestas inducidas, luego la estancia de campo se convierte en archivo (Pérez-Taylor, 2000: 135). De ahí se puede hacer un salto a una labor más loable que implica simplemente dejar hablar al otro y así deja de ser una antropología en-sí y se convierte en una antropología para-nosotros. Esto es posible porque el objeto de estudio genera sentido y es parte de un marco de referencias. Solo así denota su pertenencia a un sistema mayor.

Se pretende representar la información mediante distintos tipos de texto, principalmente los de divulgación periódica académica indexada, en donde siempre se procura diferenciar los elementos teóricos, metodológicos, contextuales, criterio de selección, resultados, discusión y conclusión.

Esta clasificación, codificación y confrontación para la representación dará lugar a narrativas etnográficas ricas en detalle mediante la voz del doctorante. Esta voz involucrará a la vez las voces de los involucrados en la investigación. Esta meta-narración del investigador es, en sí, una interpretación de vidas, narrativas y descripciones propias, ya que es una transformación de datos codificados en datos significativos (Coffey y Atkinson, 2003, 55), haciendo que los datos sean más accesibles al otro.

En un principio se codifica por razones lógicas, trazando relaciones igualmente lógicas e imaginadas que, a su vez, son manejadas y desplegadas con algo de imaginación y artificio, para luego ir más allá de esos códigos que han de ser inertes salvo por el ojo y la mente que los habrán de animar. En ese sentido se pudiera decir que una buena parte del análisis de esta investigación será el análisis cualitativo, principalmente de corte narrativo (Coffey y Atkinson, 2003).

Se organizarán textos escriturísticos para publicaciones académicas. Se generará información en distintos niveles dependiendo los datos relacionados entre sí y aquello que

se desprenda y concluya después de establecer esas relaciones. Estas relaciones están trastocadas por los ejes de masculinidad y espacio, en el trasfondo familiar y de localidad en Saraguro.

Se interpretará y discutirá desde el espacio y el género con la familia y la localidad como antesala. Sin embargo, basándonos en experiencias pasadas (en ese sentido presentando un pensamiento recursivo no lineal), cabe mencionar que estos dos ejes no se han de agotar en sí mismos, sino que su búsqueda en sí dará lugar a la elucidación de ejes o temáticas o trasfondos diferentes, emergentes e inesperados que toman lugar justo después de la circunstancialidad caótica del transcurrir de la realidad. Esto a su vez integrando una reflexión filosófica en consonancia al pensamiento de Lluís Duch.

Finalmente, el análisis cualitativo se realizará con una herramienta técnica del software Atlas-Ti, para el manejo de la información y apoyo de la organización del análisis temático. Se realizarán tablas descriptivas, familiogramas, redes y mapas de los interlocutores y las personas con las que se relacionan, así como la calidad de esas relaciones y el impacto que tiene en su salud en un contexto.

Capítulo 1. Aproximación teórico-metodológica

1.1. Del enfoque de género al estudio del “hombre como hombre”

El género en las ciencias sociales y la academia en general representa una categoría analítica (López Moya, 2018). Esta categoría ha servido para evidenciar que en la producción de conocimiento occidental ha habido un sesgo de implicaciones epistemológicas, producto del androcentrismo¹⁰ (Martín, 2008, p. 20 y Tarnas, 2007, p. 555) y un heteropatriarcado entroncado histórica y socialmente (Gargallo, 2014). Como categoría, el género es transversal en tanto atraviesa todos los ámbitos de las relaciones sociales y, por lo tanto, permite tanto una relectura del pasado, así como una proyección hacia el futuro en las ciencias sociales.

Aunque un buen punto de partida para comprender al género es la diferenciación sexual en todos los humanos, es mucho más que eso: “si al hablar de género nos referimos a las formas en que las sociedades comprenden, debaten, organizan y practican las diferencias y similitudes relacionadas con la sexualidad física, entonces debemos esperar encontrar una variedad de significados, instituciones y relaciones de género dentro de diferentes grupos y entre estos” (Gutmann, 2000, p. 34). La categoría de género es un producto y un productor de la historia, esto se debe en parte, a que sus prácticas son ontogenéticas, ya que constituyen una realidad social que es dinámica a través del tiempo (Connell, 2005). También está vinculado a la diferenciación sexual, así mismo, refiere a atributos y a funciones que van más allá de lo biológico y lo reproductivo (De Keijzer, 2001). Además, es un proceso socializador que dura toda la vida (Lozoya, 1998), en donde los hombres y las mujeres se dotan de género a sí mismos y entre sí mismos (Gutmann, 2000). Las relaciones de género son una forma en la que la sociedad se organiza a sí misma y a las vidas de las personas dentro de esa sociedad (Montejo, 2005).

Para Martín, la incorporación definitiva del concepto “género” como categoría de análisis antropológico se inaugura en la década de los 80 (Martín, 2008, p. 34) y ha cobrado cada vez mayor “influencia en la teoría social contemporánea” (López Moya, 2018, p. 44).

¹⁰ Por ejemplo, el uso del término “hombre” como categoría “universal indiferenciada” (Martín, 2008, p. 15); o el hecho de que la historia del pensamiento occidental haya sido un “fenómeno abrumadoramente masculino” y una tradición “producida y canonizada” por hombres (Tarnas, 2007, p. 553).

Fue también en esa década que comenzaron a existir en México distintas organizaciones académicas, así como distintos esfuerzos que buscaban generar estudios sobre masculinidades, la mayoría con un énfasis en lo empírico (Figueroa-Perea en López Moya, 2018, p. 21). Gutmann sostiene que fue en la década de 1980 cuando la segunda oleada feminista condujo a la antropología a estudiar al “hombre como hombre”, es decir que los antropólogos varones comenzaron a considerar al varón como un ente cultural, con un género intrínseco (Gutmann, 2000, p. 40). Pese a esto último, para la década de 1990 los estudios antropológicos sobre masculinidades eran aún incipientes (Cruz, 2001, p. 44; y Martín, 2008, p. 266). El punto de partida en estos estudios consistió en reconocer, al menos implícitamente, el hecho de que el “sistema de género se sitúa por encima de la masculinidad” (Martín, 2008, p. 273), es decir que la masculinidad o las masculinidades son parte del sistema de género.

Antecedentes del estudio de masculinidades desde la antropología

Antes de llegar a los estudios antropológicos del “hombre como hombre”, la disciplina antropológica estudió dichos temas, por lo que cabría hacer un reconocimiento como antecedentes a la obra de Tylor (1865), Malinowski (1920), Ardener (1972) y Godelier (1982), entre otros. Más allá de la visión pionera de Tylor, se puede observar en todas estas obras un acercamiento cada vez más consciente a las masculinidades.

Edward Burnett Tylor (1865) acuñó el término *couvade* para abordar un fenómeno relativamente universal y pintoresco, en su obra *Researches into early history of mankind and the development of civilization*, describió un fenómeno o síndrome, en donde el padre imitaba a la madre justo antes, durante y poco después del parto. Como pareja de una mujer que está a punto de dar a luz, el hombre comenzaba a imitar las labores del parto que la madre estaba llevando a cabo, desde la falta de productividad por el impedimento físico, la imitación del llanto y los gritos, hasta la recreación del acto del amamantamiento con el bebé recién nacido. Burnett, explicó que dicho acto servía para alejar el mal, pero también servía porque establecía un vínculo entre el padre y la criatura recién nacida. El haber

abordado ese vínculo, le significa un lugar en la historia como un pionero de los estudios de paternidad¹¹ y, por lo tanto, de los estudios de masculinidades.

Más adelante en la historia de la antropología británica, el trabajo de Malinowski también representa un antecedente definitivo al estudio de las masculinidades. En su texto: “La vida sexual de los salvajes del noreste de Melanesia: Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobriands” (1920), describió prácticas masculinas (como la paternidad), bajo la premisa de que el género marcaba diferencias en la socialización.

En el ensayo *Belief and the problem of women*¹² (1972), Edwin Ardener esgrimió una crítica a la manera en la que la disciplina antropológica había abordado la problemática femenina en sus estudios, ya que, como grupo social, las mujeres aparecen silenciadas. Aunque en efecto es una crítica a la problematización femenina en la antropología, lo que de fondo está criticando es el androcentrismo en la disciplina y la importancia de lo femenino y lo masculino como dominios simbólicos con impacto no solo en las personas que se estudian, sino en el investigador mismo y la manera en que se habrá de relacionar con sus interlocutores por lo que, sin duda, es un antecedente para lo que eventualmente sería el estudio de masculinidades. Esto se debe en parte a que reconocía a la masculinidad o a las masculinidades con relación a la femineidad o femineidades, como algo que tenía un impacto en todas las personas, incluyendo a quien hace la investigación. Continuando con la ilación histórica de los antecedentes de los estudios de masculinidades en la antropología, el libro “La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea”, escrito en 1982 por el antropólogo M. Godelier, abordó el poder masculino y su dominación sobre lo femenino. Aunque el libro es un antecedente y quizás un punto de transición hacia los estudios de hombres como hombres, es una obra en la que todavía no se cristaliza dicha intención. Esto se debe a que, aunque aborda distintas formas de ser hombre en la comunidad, sus presupuestos teóricos hacen que se centre en ciertos tipos de relaciones que abordan más las relaciones de producción y de reproducción a partir del binomio hombre-mujer, sin problematizar demasiado las

11 Cabe destacar aquí el artículo de P. Riviere publicado en la revista “Man”: “Couvade: A problema Reborn” (1972), en donde problematiza al *couvade* como un tema tradicional para la antropología.

12 Generalmente traducido como “La fe y el problema de las mujeres”.

relaciones entre hombres. Este apriorismo dificulta la aproximación heurística a la diversidad masculina dentro de un mismo grupo social y cultural.

Más allá de los pensadores antes expuestos, muchos de los textos clásicos de las primeras corrientes en la antropología¹³ pueden ser leídos desde una perspectiva y retrospectiva de género. Además, cualquier texto que aborde las prácticas y costumbres humanas¹⁴, particularmente aquellos escritos en el siglo XIX, tienden a hablar de masculinidades, directa e indirectamente, dado el carácter androcentrista de la epistemología occidental. La relectura de textos clásicos permite una reflexión constante acerca de la conceptualización sobre las masculinidades.

“El hombre como hombre”: el estudio de masculinidades en la antropología contemporánea

El antropólogo M. Gutmann (2000, pp. 40-41) sustentaba que, pese a que la antropología no incorporó los múltiples aportes de la antropología feminista, en la década de 1980 comenzaron las aproximaciones al hombre y a la mujer como portadores y creadores intrínsecos de género. Esta reflexión generalizada implicó un salto un poco más allá del antes mencionado androcentrismo y del estudio de hombres sobre hombres, en donde muchas veces todo consistía en entrevistas solamente entre hombres. Esto implicó considerar al hombre como parte de un sistema más amplio de género, que también tomaba en cuenta a lo femenino¹⁵. Para ejemplificar este desarrollo, se utilizarán breves reflexiones en torno a Gilmore (1963), Herzfeld (1985), Gutmann (2000) y López Moya (2018) ya que se consideran propiamente estudios antropológicos de masculinidades.

D. Gilmore (1963)¹⁶ se adelantó unas cuantas décadas con su texto "Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad", al hacer un estudio comparativo

13 Desde el evolucionismo, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo, el culturalismo (en sus primeros años), entre otras corrientes.

14 Como bien puede ser el caso de Kropotkin que será abordado más adelante.

15 Con excepción de Gilmore. Al respecto, Connell describe al libro de "*Manhood in the making*" como un esfuerzo importante de hacer comparaciones entre sociedades para hablar desde una ciencia antropológica. "Gilmore's broad answer was that manhood is difficult to achieve, and that it involves striving in a distinctively masculine realm, so its achievement needs to be marked by rites of entry" (Connell, 2005, p. 32), sin embargo, la clasifica posteriormente como banal.

16 Aunque no pertenece a la década de 1980, ni incorpora la discusión de lo femenino, se decidió dejar a Gilmore en este apartado porque sigue siendo un estudio de masculinidades desde la antropología. También se omitió a Bateson y su estudio en Naven (1990), ya que será retomado con mayor profundidad en posteriores apartados.

sobre la masculinidad, los ritos y retos para llegar a ella. Aunque en cierta forma hay un reconocimiento del sistema de género más amplio, dicho texto no analizó satisfactoriamente el carácter relacional de la masculinidad.

Por otro lado, en el libro *Poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain Village* (1985), el antropólogo anglosajón M. Herzfeld abordó de manera profunda y simbólica la masculinidad como una identidad performativa, constituida mediante ciertas oposiciones. El autor profundizó en el carácter performativo de la masculinidad, mediante actos tales como el robo de ovejas o la hospitalidad misma. Así pues, dio cuenta sobre como ciertas prácticas daban sentido a la masculinidad y a su prestigio, ligándolo a una noción traducida al español como la “buena persona”, así como a una cierta “poética espacial” (López Moya, 2018, p. 59).

Para el caso del estudio antropológico de masculinidades en la realidad mexicana, Gutmann y su libro “Ni macho ni mandilón. Ser hombre de verdad en la ciudad de México” (2000), representa un referente. Gutmann describió las realidades masculinas en una determinada colonia de la capital mexicana. Los resultados de su trabajo desafiaron estereotipos sobre el macho mexicano, a partir de la problematización de cosas como la paternidad y el acto de cargar un bebé.

Otro caso para destacar sobre el estudio de masculinidades en México es el del antropólogo mexicano Martín de la Cruz López Moya. En el libro “Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales” (2018) abordó la relación plástica, dinámica y multidimensional del varón con las representaciones simbólicamente dominantes de la masculinidad, las cuales terminan volviéndose expectativas¹⁷.

En conclusión, los libros antes descritos contienen en mayor o menor medida una mirada plural sobre el fenómeno de las masculinidades en el ámbito social y cultural. Sin embargo, pese a todas estas contribuciones, el actual estado de discusión de las masculinidades no sería el mismo sin la personalidad académica y controvertida de R. Connell, cuyo pensamiento se describirá de manera resumida en esta introducción.

¹⁷ Más adelante se describe con mayor profundidad las ideas fundamentales en el libro de López Moya, las cuales sirvieron para la presente investigación.

Connell, un punto de inflexión

En las ciencias sociales, más allá de la antropología, Martín Casares considera a Connell como un “punto de inflexión” (Martín, 2008, p. 267) para el estudio de masculinidades, en gran medida porque pluralizó la problematización masculina, evidenciando el hecho de que no hay solo una forma de ser hombre, ni de internalizar o externalizar el género. A continuación, expondremos algunas características primordiales de la propuesta sociológica de Connell, la cuál es lo suficientemente amplia y clara como para ser incorporada en un modelo teórico antropológico, destacando su aporte a la reflexión de masculinidades desde las relaciones de hegemonía y subordinación.

Connell, en su libro *Masculinities* (2005) aportó varias reflexiones interesantes para este escrito. En primer lugar, desde una teoría social de género, ubicó a la masculinidad dentro de la historia occidental moderna. En segundo lugar, describió las vidas de grupos de hombres que se encontraban en transición consigo mismos. En tercer lugar, hizo una síntesis de las expresiones políticas de la masculinidad, para finalmente proponer estrategias para políticas de equidad y género. En el presente apartado se abordarán aspectos concretos de su teoría sobre las relaciones entre hombres.

Connell explicó las relaciones de género a partir de una teoría de masculinidades hegemónicas. A pesar de que dicha teoría ha sido criticada o incluso superada¹⁸, sigue siendo útil para entender las relaciones de poder que parten de las relaciones de género, entendiendo como las masculinidades legitiman un orden determinado. La autora realizó una revisión de las formas en las que se ha querido entender la masculinidad en la historia moderna. Una de esas formas corresponde a una perspectiva reconocida como sociobiológica, la cual descarta y adjetiva como “ficticia” (Connell, 2005, p. 47). En dicho texto también se critican otras posturas que unilateralmente abordan el género y la masculinidad, desde el discurso o desde la práctica. Según Connell, estos errores se deben en parte a que una ciencia generalizante no tiene cabida, ya que la masculinidad no es un objeto de estudio coherente. La masculinidad y la femineidad refieren no a totalidades, sino a configuraciones¹⁹ de prácticas de género, es decir que la masculinidad y la femineidad son

¹⁸ El libro, desde que se publicó en 1995, fue bien recibido por la academia por abordar las inequidades sociales modernas, a partir justamente, de las masculinidades. Para optimizar la discusión se han dejado en un segundo plano el modelo de triples dobles de la estructura de género, el cual distingue relaciones de poder, producción y cathexis.

¹⁹ Desde la pedagogía, Salcedo y Ortiz (2017) plantean la existencia de un “pensamiento configuracional”, la discusión, según los autores, se ha complementado, fertilizado y vigorizado con enfoques teóricos tales como la teoría de

proyectos de género (Connell, 2005, p. 72). Estas configuraciones no solo parten del sujeto, también de las instituciones y dan lugar a procesos que se transforman con el tiempo. Para entenderlos, es necesario reconocer la interacción entre el género, la etnicidad (referida por ella como raza) y la clase. Es desde ahí que se puede ir pensando en múltiples masculinidades. Sin embargo, para Connell esto podía dar lugar a reduccionismos, por lo que siempre había que tener en cuenta que hay relaciones de género operando desde categorías como la etnicidad o la clase.

sistemas, la teoría de complejidad y la teoría del caos. También lo asocian con discusiones “epistémicas” sobre “sistemas autopoieticos” y “sistemas autorreferentes”. Sin embargo, reconocen que en todos ellos existen características propias, es decir que, aunque se nutren los unos de los otros no refieren a lo mismo “[...] el pensamiento configuracional se refiere a organización, proceso, relaciones, interconexiones, funciones, sentidos, significados y regularidades de los procesos dinámicos que lo conforman, y las conexiones y relaciones de interdependencia entre estos y el contexto configurante. En este sentido, el pensamiento configuracional configura el proceso y el contexto en una configuración total organizada” (Salcedo y Ortiz, 2017, p. 109). Continuando con la discusión, los autores sostienen que dicho pensamiento contiene “presupuestos ónticos” (Salcedo y Ortiz, 2017, p. 101), por ejemplo, reconociéndole a dicho pensamiento un carácter consciente e intuitivo, así como un carácter holístico, complejo, sistémico, dialéctico e infinito. Esta aproximación es útil para entender la acción humana, así como las intenciones múltiples que confluyen en lo social, “Una manera de conducir la teoría del pensamiento configuracional como la investigación de la acción humana significativa, es considerarla como el estudio de los mundos intencionales” (Salcedo y Ortiz, 2017, p. 104). Tanto un sistema como una situación contienen fluctuaciones que oscilan entre el orden y el caos, en donde se intercalan posibilidades de permanencia y cambio. El planteamiento original se puede encontrar en Ortiz (2013) “Configuralogía: Paradigma epistemológico y metodológico en las ciencias humanas y sociales”.

Otro referente del término es el de “figuraciones”, desde la sociología figuracional de N. Elías. Dicha aproximación representa utilidad para entender procesos desde la relación entre estructuras sociales complejas, pero sin perder de vista al individuo y su cotidianidad. Existen cadenas de relaciones entre eventos históricos (abordando él fenómenos de largo plazo) y relaciones sociales entre individuos, con influencia mutua. Desde el ámbito afectivo, el autor llega a ejemplificar esto a partir de la vergüenza y otras formas de contención y control social de las relaciones entre personas, en donde se pueden llegar a ver implicados tanto el estado como la familia y la clase social. Así mismo, esto tiene un impacto en el cuerpo y su conducción. La sociología figuracional es amplia y puede utilizarse para entender fenómenos humanos tanto en microescalas como en macro escalas; explicando fluctuaciones en los modales de las personas a través de la historia, pero también aspectos de corte individual e incluso propios de la psique, “Este ideal del yo que posee el ser humano particular, este afán de destacar de los demás, de apoyarse en sí mismo y de buscar la satisfacción de sus anhelos personales mediante sus propias cualidades, aptitudes, posesiones o méritos, es ciertamente un componente fundamental de su persona, algo sin lo cual perdería su identidad como persona individual. Pero no es un mero producto de la naturaleza, sino que se ha desarrollado en él mediante un aprendizaje social.” (Elías, 1990: p. 165). Para Toledo (2015), el pensamiento de Norbert Elías permite abordar grupos sociales de manera no monolítica, ya que dentro de estos grupos (a los cuales Elías aborda como figuraciones en sí) toman lugar diferentes configuraciones (de dichas figuraciones) respecto a trayectos históricos, haciendo énfasis en aquellos de larga duración.

Aquí se han identificado al menos dos maneras en las que el concepto se ha usado en las ciencias sociales. El uso de dicho término también aparece en algunos de los autores usados en la presente investigación, ya sea usando la palabra en sí (Connell, 2006), o refiriendo a su significado (Mauss, 1977; Strathern, 1988; Goffman, 1977, 2001; y Bateson, 1978, 1990). Los autores antes referidos intentan abordar procesos no estáticos en el tiempo; es decir que son aproximaciones procesuales. Así mismo, estas aproximaciones buscan no concebir la realidad de manera monolítica ni dicotómica, trascendiendo escisiones entre el individuo y la sociedad, la cultura y la naturaleza, entre otros, todo lo cual coincide con el pensamiento “eliasiano” (Toledo, 2015), siendo todas estas aproximaciones relacionales.

El mismo González (2014) reconoce en Norbert Elías un énfasis en los procesos, calificando su lectura de la realidad como una “lectura procesal” (González, 2014: p. 5/34) a través de procesos de larga duración. El antes mencionado autor también reconoce una “una vastedad de obras” (*Ibid*: p.6/34) dedicadas a compararlo con otros autores, por ejemplo, con el mismo Goffman, ya que hay un grado de coincidencia en tanto son una “sociología de vínculos de orientación recíproca tanto a nivel individual como entre los distintos niveles sociales” (*Ibid*), siendo la figuracionalidad aquella cualidad de dichos vínculos, y de transiciones sociales y problemáticas cotidianas, entre otros.

Se podría decir entonces que el presente estudio coincide en menor o mayor medida con el recuento general antes establecido del uso del término; ya que se pretende hendir polarizaciones, aunque desde autores como Goffman, Strathern, Bateson y Cruz, entre otros. Así mismo, lo que aquí se pretende es un enfoque relacional en lo que refiere al

La etnicidad o la clase da lugar a la idea de masculinidades múltiples, las cuales se rigen por una lógica subyacente de compulsiones y configuraciones de género que dan lugar al placer, pero también a la amargura. Todas estas masculinidades no suelen ocupar el mismo lugar dentro de una escala jerárquica y he ahí la necesidad de hablar de masculinidades y hegemonía. El término “hegemonía”²⁰ fue tomado de Gramsci y refiere a una dinámica mediante la cual un grupo reclama y sostiene una posición líder en la vida social. Siempre hay una masculinidad que es o será exaltada más que la otra, diferencialmente.

género y a la salud principalmente, tomando en cuenta otro tipo de relacionalidades como la etnicidad o la edad, aunque en menor medida, desde una discusión aquí propuesta (con base en Cruz, 2018) como “dimensiones de la persona”.

El presente estudio se vale en gran medida de una perspectiva relacional del género y las relaciones entre varones, así como las relaciones del varón consigo mismo. Más que abordar transiciones generacionales (aunque en el fondo también estén implícitas), se abordarán transiciones correspondientes al ámbito de la masculinidad y de la salud, aunque, como se observará en la siguiente cita, parecen haber varias coincidencias o paralelismos, “La propia situación social hace que el «comportamiento» sea un problema agudo. En estas fases [fases de transición] —y quizá solamente en estas fases— los hombres ponen en cuestión gran parte del comportamiento de generaciones anteriores que éstas consideraban absolutamente natural. Los hijos inician su reflexión en el punto en que los padres la abandonaron; comienzan a preguntar por las razones allí donde los padres no veían razón alguna para preguntar: ¿por qué hay que «comportarse» de una forma determinada aquí y de otra allí? ¿Por qué está permitido esto y prohibido aquello? ¿Qué sentido tiene este precepto de buenos modales y aquel otro moral? Las convenciones que varían transmitiéndose de antiguo de generación en generación, sin comprobación alguna, se convierten en problemas” (Eliás, 1987, p. 226).

Habiendo establecido lo anterior se puede concluir tentativamente que el concepto de figuraciones y configuraciones refieren a varios aspectos relacionales, no solo a las personas consigo mismas y entre sí, o entre las unas y las otras (como efectivamente sucede en el presente estudio); no perdiendo de vista que este concepto también sirve para explicar grupos o unidades sociales, entendidos como figuras sociales pero también como figuraciones, tales como la familia, así como gremios u organizaciones económicas, entre otras posibles, con énfasis a la interacción entre estos, “Eliás prefiere utilizar el concepto <<figuración>> “ contrario a otro término como el de “grupo”, usándolo para referir un entretijo de personas (González, 2014: p. 11/34). Existen pues en dicho modelo distintos niveles para entender cadenas de interdependencia en sociedades; siendo la persona un “actor interdependiente y abierto”, abordando “cambios graduales de conducta” (*Ibid.*, p.18/34); quedando de nuevo evidenciados posibles paralelismos o coincidencias, en particular con la psicogenética, pero también la socio genética; ya que en el fondo lo que se abordan son orientaciones recíprocas, “ Los hombres -debido a su fundamental interdependencia- se agrupan en figuraciones específicas lo que lleva necesariamente a que las tensiones, conflictos y cambios no pueden entenderse sin estudiar estas formas específicas de interdependencia recíproca. Si el investigador se interesa en fenómenos sociales de esta naturaleza, una de sus opciones sería la propuesta de Eliás.” (González, 2014, pp. 29-34); aunque el presente estudio se base en otros autores, principalmente en antropólogos.

20 El término hegemonía probablemente viene del griego *eghesthai*, que significa dirigir o guiar. Se pudiera decir que hay otros autores que refirieron el término antes, y de manera más directa que Gramsci, como Lenin, en obras completas, tomo XVII, de editorial Akal (1977). Por lo tanto, hemos de entender a la hegemonía en la manera en la que Gramsci la refería indirectamente, como dirección política, intelectual y moral. Esto le servía para el carácter político mediante el cual quienes dominan articulan intereses con otros grupos, mandando sobre la voluntad colectiva. El término también tiene otro aspecto, el énfasis en lo ideológico y el cumplimiento de un deber moral (Giacaglia, 2002). Aquí podemos ver una de las formas indirectas en las que Gramsci refería la hegemonía, aunque refiriéndose a una suerte de esperanza para transitar hacia una hegemonía proletaria: “El proletariado debía hacer suya esta dirección para darle eficacia política: esto se da por sobreentendido. Ninguna acción de masas es posible si no está convencida de los fines que quiere alcanzar y de los métodos para aplicar. Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado debe despojarse de todo residuo colectivo, de todo prejuicio o incrustación sindicalista” (Gramsci, 2002, p. 81).

Para Connell la masculinidad hegemónica no es fija ni omnipresente, es un tipo de masculinidad que se encuentra en una posición hegemónica debido a un determinado patrón de relaciones de género que eventualmente habrá de cambiar; es una configuración determinada de prácticas de género que representan lo que en ese determinado momento se concibe como una “respuesta efectiva al problema de la legitimidad patriarcal, lo cual garantiza la subordinación de la mujer” (Connell, 2005, p. 78).

La hegemonía es una relación históricamente móvil, porque también se refiere a una estrategia que apela a condiciones de su momento, esas condiciones pueden cambiar y esa dominación determinada puede ser lastimada. De acuerdo con Connell, el orden de género de dominación masculina busca preservación, mientras que el femenino, como grupo de interés, buscaría el cambio.

Existen relaciones de dominación y subordinación entre grupos de hombres y dentro de estos grupos. Esta subordinación, más que ser una cuestión discursiva, también implica prácticas materiales, ambas con un impacto en la experiencia cotidiana, en donde las relaciones económicas, por ejemplo, derivan en discriminación económica, violencia en las calles, violencia legal, etcétera. La intersección étnica, de clases, entre otras, también da lugar a masculinidades subordinadas (Connell, 2005).

Es importante destacar lo que Connell menciona con relación a que son muy pocos los hombres que llevan a cabo una masculinidad hegemónica en su totalidad. Sin embargo, esto no significa que los hombres en general no se beneficien de esta hegemonía. Esto conlleva una complicidad con el proyecto hegemónico de masculinidad por parte de aquellos que están subordinados. El patriarcado le trae un “dividendo” (Connell, 2005, p. 79) a las masculinidades en general; este dividendo y complicidad es bien recibido por un sector subordinado, que no tiene que estar al frente del proyecto de hegemonía, con el desgaste y presión que eso significa. Así pues, en cierto sentido, el dividendo refiere a una comodidad generalizada entre las masculinidades subordinadas, particularmente con relación a la femineidad. Por lo tanto, es dentro del orden del género (y no solo entre las masculinidades), que las relaciones internas de hegemonía, subordinación y complicidad toman lugar.

Volviendo a la subordinación y dominación entre masculinidades, la autora usa el término “marginalización” para referirse a relaciones de masculinidades entre clases o

grupos étnicos dominantes o subordinados. Para ampliar el concepto, lo relaciona con “autorización” (Connell, 2005, p. 80). Esta relación de autorización-marginalización se da entre la multiplicidad de masculinidades subordinadas y no solo con relación a lo estricto e idealmente hegemónico.

Se decidió desarrollar con un poco más de detalle lo propuesto por Connell porque hay varios aspectos de su planteamiento que servirán como punto de partida y discusión más adelante.

Ha de reconocerse en su aportación, una audacia por querer discutir las masculinidades desde categorías más universales, sin perder por ello coherencia o su carácter factual. De esta forma, logra dilucidar cuestiones sobre la masculinidad que no se hubieran podido lograr sin la antropología y su aporte de material etnográfico sobre masculinidades. Hay que recalcar la importancia de haber reconocido que la etnicidad y capacidad económica tienen una influencia en cómo las masculinidades están distribuidas en un esquema más amplio de autorización-marginación y dominación-subordinación.

Con base en lo descrito previamente, se intentó referir al género como categoría analítica, para luego proceder a hablar de masculinidades. Una vez en la discusión sobre masculinidades como parte de un sistema más amplio de género, se pretendió ubicar el papel que la antropología ha ocupado en dicha discusión a partir de algunos ejemplos. En la relación entre antropología y masculinidades, se ejemplificaron estudios precursores sobre la masculinidad, para luego referenciar textos antropológicos que estudiaban al varón en tanto varón y no como una categoría no genérica o indiferenciada. Finalmente se abordó a Connell y su importancia, ya que la discusión en general sobre masculinidades no sería la misma sin su gran aporte e influencia.

El estado actual de investigaciones sobre masculinidades es muy diverso. Esta diversidad no solo se manifiesta en las aproximaciones, sino en las geografías y las personalidades que lo discuten. Uno de estos ejemplos en la actualidad, sería la larga trayectoria de J. G. Figueroa-Perea o los mismos aportes de López Moya. Desde otra perspectiva, quizá más vinculada a la discusión hegemonía-subordinación y autorización-marginación, tenemos los aportes de Keijzer y su respectivo modelo para Latinoamérica, en donde reconoce que la dominación, la agresividad y la competitividad son rasgos hegemónicos (2001). Bonino, por su parte, ha utilizado el término “micromachismos”

(2004) para abordar la multiplicidad de prácticas no reconocidas que los hombres llevan a cabo cotidianamente y que menoscaban la autonomía, dignidad y bienestar mental de las mujeres. Es de suponerse que el planteamiento teórico de la presente investigación pertenece al estado actual de las múltiples discusiones sobre masculinidad, particularmente desde la antropología de la salud.

1.2. Propuesta de antropología y masculinidades

En la siguiente sección se hará un posicionamiento particular para abordar las masculinidades desde la antropología, con el objetivo de vincularlo a una reflexión sobre la condición de ser varón y vivir un fenómeno como el padecimiento.

Los aportes de Goffman a la categoría de género

Para partir de una propuesta concreta sobre masculinidades, es menester un posicionamiento sobre el género²¹. Del planteamiento de Goffman²² (1977) se retoman principalmente dos de sus aportes fundamentales en la discusión de género: la idea del género como un "arreglo social", como una forma de identificación propia y ajena, con un énfasis en el uso de los sentidos en la cotidianidad. También se retomará la visualización del género como un generador de marcos espaciotemporales para la interacción entre personas del mismo género. El sociólogo canadiense, en su artículo *The arrangement between the sexes* (1977), ubicó la discusión sobre el género en la sociedad moderna, industrial y occidental, una suerte de perspectiva sincrónica, la cual pudiera ser criticado desde la distancia generada por el tiempo.

Para desarrollar su propuesta de género, Goffman comienza con el concepto de “*sex classes*”²³ (Goffman, 1977, p. 302-303), las cuales son una forma de clasificación sexual, una forma básica de identificación y de división social, la cual genera formas diferentes de socialización. Goffman comprendía al género como un “complejo” implícito en el “sex-

21 En el apartado anterior se pretendió describir una panorámica general, sin embargo, hay varias propuestas de análisis para el género, de entre las cuales se optó por la de Goffman.

22 Según Hylland y Sivert (2013) tanto Goffman como Bateson son pensadores periféricos en las ciencias sociales.

23 No se ha traducido el término “sex-class” en particular porque al hacerlo la palabra perdía cierto sentido y cobraba otros, generando una ambigüedad en el significado del término.

class” (Goffman, 1977, p. 303), y presentado en su forma particular, es decir como una caracterización del individuo. El género para él era un “dispositivo organizativo remarcable” (Goffman, 1977, p. 315). Por su parte, la “sexualidad” (Goffman, 1977, p. 304) refiere a patrones de actividad que involucran estimulación sexual, también con sus respectivas formas particulares y culturales.

El género da lugar a un “comportamiento de género” (Goffman, 1977, p. 305) y la relación entre el género y el comportamiento de género está mediada por creencias determinadas sobre el mismo. El comportamiento de género comienza a diferenciarse en el ámbito doméstico, a partir de la asignación de “roles determinados” (Goffman, 1977, p. 314). Así pues, el género es una suerte de “arreglo social” (Goffman, 1977, p.305) que sirve para organizar en paralelos, refiriéndose no solo a la interacción entre esos paralelos, sino a las formas diferenciadas en la que la sociedad trata a la persona, dependiendo justamente de su género.

La “identidad de género” (Goffman, 1977, p. 304) es la forma en la que la persona utiliza al género para caracterizarse a sí misma, basándose en el “*sex-class*” y sus ideales. Ésta es una de las formas “más profundas” (Goffman, 1977, p. 304) de identificación que ofrece una sociedad. Por otro lado, es desde las características determinadas que cada cultura atribuye al “sex class” y con base en ideales esenciales de género²⁴ (Goffman, 1977, p. 304), que las personas valoran moralmente una a otras, ubicándolas así en el mundo.

Esto se debe a que el género no solo sirve para que la persona se identifique a sí misma, sino que también le sirve para identificar a los demás mediante prácticas que nombran y ubican al otro. Esta identificación del otro esta mediada por el uso de sentidos (y su acopio de información), tales como el sonido, el tacto, la mirada, el olfato, etc. Así mismo, no solo se registra al otro desde los sentidos propios, sino que se realiza un registro y valoración de la manera en la que el otro ejerce el tacto, el sonido, pero particularmente la mirada.

24 Esta noción de “ideales esenciales de género” se vincula directamente con la discusión sobre masculinidades hegemónicas e ideología, ya que dichos ideales refieren a una forma de guiarse y guiar a los demás a partir de nociones casi canónicas. Esto se vuelve aún más evidente cuando emplea el término *genderisms* (Goffman, 1977, p. 305), para referir prácticas de comportamiento individual vinculadas al “sex-class”; entendiendo a este último concepto no solo como algo coercitivo, sino como algo que se manifiesta desde el individuo, con motivación propia. Finalmente, una discusión autorización-marginalización está presente cuando puntualiza que la figura del *puny men* (hombres enclenques) y *robust women* (mujeres robustas), se sitúan lejos del estándar de ideales del “sex-class” (Goffman, 1977, p. 321).

Como se mencionó antes, dentro de la propuesta de Goffman también se destaca su aproximación al género como generador de marcos espaciotemporales para relaciones entre personas del mismo género. Para lograr este planteamiento, el autor hace una profunda reflexión sobre ciertos espacios y tiempos (ritmos y periodos) que fomentan la intimidad entre hombres²⁵ (Goffman, 1977, p. 316). En dichos espacios y tiempos se “reafirma” y “reestablece” el género. Es en esos espacios que se llevan a cabo actividades “concertadas” (Goffman, 1977, p. 320) e inter-género, como los deportes²⁶. El medio de interacción (*setting*) y sus elementos influyen en ese despliegue. El autor problematiza al espacio y los objetos en él, con relación al género, ya que dentro del espacio existen “materiales” (Goffman, 1977, p. 324) que permiten una demostración de género en la afirmación de la identidad de género. Goffman remite al hombre y a la mujer en distintas ubicaciones, pero usualmente en complementariedad, profundizando así en las implicaciones espaciales desde las diferenciaciones sexuales.

Las posibilidades generadas por el espacio para demostrar y afirmar el género no se reducen a las materialidades, los espacios también generan situaciones que cumplen dicha función; “campos interactivos” que dan lugar a “recursos expresivos” (Goffman, 1977, p. 324). Estos campos interactivos enmarcan las relaciones inter-género²⁷. Estos y otros tipos de “prácticas sociales” (Goffman, 1977, p. 320) hacen posible que las personas hagan “escenas de autoafirmación” (Goffman, 1977, p. 320), entendidas por el autor como “*genderisms*”²⁸ (formas de desplegar el género). Esta espaciotemporalidad genera una “performatividad dialógica” (Goffman, 1977, p. 326) de la identidad.

Hochschild (1979, 2008) ejerció una de las críticas más lúcidas al planteamiento de Goffman. La autora hizo hincapié en el trabajo emocional que hay de por medio en las prácticas de género antes referidas desde Goffman, dentro de los marcos espaciotemporales generados por el género. Según la autora, ese espacio temporalidad da lugar a “reglas del sentimiento”, las cuales son el ordenamiento social de la “experiencia emotiva” (pp. 551-

25 Para los hombres usualmente esto se lleva a cabo en “lugares públicos y amplios” (Goffman, 1977, p. 316).

26 Pero también otras formas de esparcimiento, como la misma charla.

27 “Each sex-class has patterns of in-class social relationships, giving rise to such infrastructures as old boy nets, buddy formations, female support systems and the like”. (Goffman, 1977, p. 305).

28 Con este término y su traducción surge de nuevo el riesgo de ambigüedad y pérdida de significado, como con el término de “sex-class”.

575, 1979; y 111-127, 2008). Esta experiencia emotiva sin duda guarda relación con el género. Hochschild critica la forma en la que Goffman explica las representaciones y los despliegues de género, pues él solo habla de algo que ella llama “interpretación superficial” (*surface acting*) y ésta no es la única forma, existe un nivel más profundo de representación y despliegue, la “interpretación profunda” (*deep acting*), llevada a cabo en una situación en la que la persona no solo está actuando, sino que está sintiendo: "Erving Goffman nos introduce en un mundo de la persona que se presenta y, más en particular, en el mundo de los cálculos racionales que nos conducen a montar cada presentación" (Hochschild, 2008, p. 113)²⁹. Hochschild sostiene que ese trabajo emocional, tanto superficial como profundo, implica reglas, sentires cognitivos, corporales y expresivos, y estos a su vez, están determinados por la clase, la etnicidad, el perfil laboral y otras memberships sociales, como el género.

Deegan (2014) discurre en la obra de Goffman³⁰, criticándolo por su uso de ironías con un machismo implícito (Deegan, 2014, p. 78)³¹; además, acusa al autor de imputar experiencias generales, sin detenerse en la etnicidad o en la clase (Deegan, 2014, p. 80) de las personas. La autora pone en evidencia que Goffman pocas veces explicó de manera sistemática el método de recolección de datos, al igual que las omisiones de citas bibliográficas de las obras feministas que utilizaba. Sin embargo, pese a todo esto, reconoce que el género fue para el sociólogo como una suerte de punto de quiebre que le benefició en sus análisis posteriores.

En síntesis, Goffman entiende al género como un “arreglo social”, haciendo hincapié en que el sentido de las cosas se da en la interacción entre humanos, y entre estos y el mundo que les rodea, donde el uso de los sentidos es crucial. La emocionalidad que Hochschild visibiliza en el género de las personas, sirve de preámbulo para la discusión sobre el concepto de *ethos* batesoniano que se hará en la siguiente sección³². Primero se

29 Si el humano calculara de manera estrictamente racional la interacción, no habría mayor espacio para los mal entendidos, y sin embargo estos parecen predominar en la interacción. Una buena forma de explicar esto es a partir de la “ambigüedad” que Duch (2001) atribuye a la humanidad.

30 Para Deegan (2014), tanto Goffman como Victor Turner son comparables en tanto ambos tienen una propuesta de análisis de la realidad con herramientas dramatólogicas, razón por la cual llegó a trabajar con ambos.

31 Dichas acusaciones se consideran certeras, y todos esos elementos fueron omitidos en el análisis del texto que aquí se ha esgrimido

32 Esto no es algo fortuito ya que, lo que Hochschild hace es un desarrollo de lo planteado por Goffman; y tanto Goffman como Bateson tienen una fuerte influencia de la cibernética (Reynoso, 2015; Tarnas, 2007); particularmente

habrá de exponer el planteamiento particular para abordar las masculinidades desde la antropología, para luego hablar de la relación que todo esto guarda con el padecimiento.

La persona procesual y el género en la antropología: Lipset, Bateson y Strathern

A continuación, se presentará la manera en la que Lipset problematiza las masculinidades desde las propuestas antropológicas de Bateson (1936) quien, según el autor, es retomado por Strathern (1988). Luego se ampliará la propuesta de cada uno de estos autores, para finalmente tomar una postura en la discusión con relación de complementariedad respecto a los planteamientos de López Moya (2018) sobre la multidimensionalidad masculina. Los planteamientos de Goffman y sus críticas fueron un preámbulo necesario en tanto sitúan la postura respecto a un concepto más amplio y con mayor jerarquía que el de masculinidad, el género. Una vez establecida una postura respecto al género, se procederá a un posicionamiento teórico respecto a la antropología y las masculinidades.

Bateson y el *ethos* como un marco de sentimientos masculino

Intentando profundizar en los aspectos emocionales vinculados al género, en un tenor similar, aunque más bien paralelo al de Hochschild, el antropólogo británico Gregory Bateson hace una elaboración que nos permite situar dicha discusión en la antropología y las masculinidades. Así mismo, permite desarrollar las dos ideas generales retomadas de Goffman: el hecho de que el género permite la identificación propia y del otro, principalmente mediante el uso de los sentidos y, el hecho de que el género guarda una relación con el espacio y las situaciones sociales y marca la pauta para la interacción. De una u otra forma, esto queda evidenciado en el análisis antropológico que a continuación se hace sobre las masculinidades.

A partir de la descripción de la ceremonia del Naven, Bateson pretendió una enredada triangulación teórica entre el funcionalismo y el estructural-funcionalismo con el dato etnográfico, lo cual el mismo autor reconoció no haber logrado del todo. Dicho antropólogo tenía un desdén por el trabajo de campo y consideraba que era fetichizado por sus colegas, admitiendo que su etnografía era deficiente y fragmentaria. Pese a ello, el libro tiene un alto valor antropológico ya que problematizó al género y las masculinidades,

cuestiones de retroalimentación, efecto mariposa y sistemas abiertos en general; lo cual hace que los planteamientos de ambos autores no sean epistemológicamente tan disímiles entre sí.

privilegiando la interacción entre personas y las bases inconscientes de percepción³³ que ello puede conllevar, en oposición a solo privilegiar el sujeto y la experiencia. Logró esto realizando un análisis de la ceremonia de Naven, desde lo ideal, lo emocional y lo sociocultural, con una inminente perspectiva relacional de género. Para lograrlo, se enfocó en el comportamiento de los hombres y mujeres involucrados en un proceso ritual llamado Naven, en Papúa Nueva Guinea, al suroeste del Océano Pacífico.

En términos generales, la ceremonia Naven era una celebración en la que se alaban los logros del *laua* (hijo de la hermana)³⁴. Estos logros eran realizaciones de actos culturales que involucraban relaciones inter-género de parentesco, principalmente entre el joven varón y su tío materno (avunculado). El logro también significaba un cambio de *status* social, que involucraba un intercambio de regalos principalmente entre el tío y el sobrino³⁵. Uno de los aspectos “sobresalientes” (Bateson, 1990, p. 28) de la ceremonia, consistía en que las mujeres presentes en el ritual se vestían de hombres y los hombres de mujeres³⁶. Las mujeres representaban actos masculinos por excelencia dentro de la cultura, como el uso de violencia sobre los hombres que portaban los símbolos de vestimenta femeninos. Más que detallar al ritual y sus participantes, se pretende hacer hincapié en el intercambio de símbolos masculinos y femeninos entre los hombres y las mujeres.

A partir del ritual, Bateson tipificó los tipos de relaciones entre las personas dotadas de género, quienes mediante la interacción también se dotaban de género unos a otros en la ceremonia. De todas las relaciones que problematizó, se hará énfasis en aquellas que involucran los símbolos masculinos y femeninos como generadores de sentimientos en las personas participantes del ritual³⁷. Bateson propuso utilizar el término *ethos*, para explicar la relación entre las personas y las emociones dentro de la cultura: "A esta categoría de función la llamaré etológica y utilizaré la palabra *ethos* para referirme colectivamente a los

33 Esto viene mencionado por J. Zulaika en el prólogo de la edición en castellano, ediciones Júcar, 1990, y luego es retomado y desarrollado por Bateson (1990, p. 41).

34 También se celebra con mujeres-sobrinas, pero no es tan común según Bateson. De cualquier manera, las mujeres son participantes en el ritual.

35 Esto también pudiera contar como un antecedente bibliográfico de prácticas de cuidado masculino, mismas que se revisarán a profundidad más adelante.

36 El problematizar estos aspectos le significa a Lipset un gran logro, pues muestra la maleabilidad que una determinada persona ejerce sobre los símbolos del género.

37 He ahí el vínculo con lo antes planteado sobre Goffman y Hochschild; en donde se establece una relación entre el género y el espacio y la situacionalidad como marcadores de pautas para la interacción y la identidad propia y ajena.

énfasis emocionales de cada cultura" (Bateson 1990, p. 50). Los símbolos en el ritual y la manera en que son usados dan lugar a sentimientos antagónicos, como los celos y la hostilidad, por un lado, y la generación de sentimientos de orgullo, calidez emocional y gratificación por el otro, lo cual pudiera englobar aspectos de lealtad y orgullo, en este caso entre varones (tío y sobrino) (Bateson, 1990, p. 131). Según Bateson, esto se debe a que la cultura afecta el pensamiento y la escala de valores, lo cual hace que los instintos y las emociones se organicen en forma de sentimientos. Tomando en cuenta que existe la posibilidad de que la persona articule los símbolos tanto femeninos como masculinos de maneras particulares, esto puede dar lugar a tendencias y potencialidades contradictorias (Bateson, 1990, p. 131), incluso ambiguas.

El *ethos* es una categoría universal en tanto Bateson sostiene que toda civilización tiene una amplia variedad de ellos (Bateson, 1990, p. 137). Como fenómeno, se representa como un "proceso cotidiano" (Bateson, 1990, p. 38) dictado por el género y tiene varias formas de expresión³⁸. "En esta sociedad [la sociedad Iatmul], cada sexo³⁹ posee su propio y consecuente *ethos* que contrasta con el sexo opuesto" (Bateson, 1990, p. 220). Para el caso de los hombres, Bateson identificó los sentimientos antes mencionados (lealtad y calidez), pero también otros como la competitividad y la dureza, involucrados en la exhibición espectacular que formaba parte del Naven. Es a este conjunto de sentimientos que se le da énfasis en la ceremonia, mediante un histrionismo por parte de los participantes que se expresa mediante violencia, pero también mediante ironía y bufonería. Para Bateson todo esto representa un modelo emocional subyacente uniforme. Pese a que la uniformidad de dicho modelo puede ser cuestionable, ha de reconocerse el hecho de que haya un marco de sentimientos subyacentes a las relaciones de género.

Tanto los hombres como las mujeres utilizan el *ethos* de distintas formas en torno a situaciones determinadas, como puede ser el ritual en cuestión, en donde hay una inversión respecto al uso de símbolos por parte de las personas. Aunque Bateson está refiriendo en gran medida un proceso ritual, la manera en la que explica la forma en que las personas viven el género, puede aplicar a situaciones cotidianas. A pesar de una aparente

38 El ritual que le compete a Bateson refiere a una relación de avunculado, sin embargo, no hay razón para creer que el *ethos* no pueda tener una expresión mediante relaciones padre-hijo; aunque en el caso de Iatmul en particular los padres e hijos evitan "cualquier muestra de intimidad mutua" (Bateson, 1990, p. 234).

39 Aunque el autor está usando la palabra sexo, el todo de la oración habla sobre la identidad de género, como la entiende Goffman.

contradicción de la oposición hombre -mujer, el autor reconoció sentimientos de altruismo y cooperativismo (mujeres) y sentimientos amistosos (hombres) en ambos sexos.

Lipset reconoció a Bateson como un pionero de los estudios de masculinidad, debido a que en su libro desarrolló un concepto de masculinidad desde una “posición constructivista” (Lipset, 2009, p. 69) mediante el análisis de un ritual para entender formas de transformación masculinas. La discusión del concepto de *ethos* explicó “rivalidades igualitarias y transiciones o conflictos entre hombres” (Lipset, 2009, p. 62), logrando escapar “esencialismos binarios” (Lipset, 2009, p. 63). La masculinidad es definida y redefinida desde “campos culturales” (“*perfis, papeis e acessórios*”⁴⁰) (Lipset, 2009, p. 63), utilizados bajo determinadas circunstancias por ambos sexos (femenino y masculino).

Debido a que el texto tiene varios niveles de análisis, se ha optado por mencionar lo que más compete a la presente investigación, entendiendo al género como una motivación, y a la masculinidad y femineidad como dominios simbólicos usados de manera situacional por las personas. Según Lipset, “Naven” abrió el camino para el libro “The Gender of the Gift” de Marilyn Strathern, escrito en 1980, casi 50 años después. A continuación, abordaremos dicha obra con relación al planteamiento de masculinidades de Bateson antes expuesto.

Strathern y el género del Don: simbolismo más allá de las relaciones de subordinación

Una de las motivaciones principales de M. Strathern, en “The Gender of the Gift” de 1980, fue criticar la dicotomía cultura/naturaleza⁴¹ e individuo/sociedad. El género le sirvió como categoría analítica para argumentarlo, asumiendo que la argumentación es solo una más de distintas formas literarias. Para ella, la tradición occidental había cometido un error al estudiar “sociedades indígenas” (Strathern, 1988, p. 3) para desarrollar un concepto de sociedad. Sugirió que era mejor abordar lo que la gente hacía y creaba, desde sí misma, abordando los orígenes detrás de ciertos rituales y otras formas de comportamiento simbólico. Mientras que la tradición occidental tiene la tendencia a buscar entender las causas de las acciones de la persona. Por otro lado, lo que en realidad buscan esas personas

40 Se optó por no traducir esto por miedo a que perdiera sentido.

41 Según Tarnas, occidente se ha empeñado en forjar una identidad humana autónoma y racional, separada de su “unidad primordial con la naturaleza” (Tarnas, 2008: p. 554).

que se pretenden entender, es crear condiciones frescas a través de sus prácticas (Strathern, 1988, p. 12)⁴² para seguir actuando de manera más espontánea que predecible. Estas motivaciones y comportamiento de las personas no solo existen durante situaciones rituales, sino que también suceden en la cotidianeidad y tienen un carácter político, a la vez que despliegan un imaginario dotado de género.

Strathern también hizo una crítica de las etnografías sobre Melanesia, la región que ocupó su interés antropológico para el libro en cuestión. Según ella, los métodos comparativos empleados en Melanesia habían fallado, ya que el análisis que realizaban era, como se dijo antes, una ficción “conveniente y controlada” (Strathern, 1988, p. 4). Aunque ella también admitió que estaba haciendo un análisis, lo realizó como un diálogo interno, incorporando nociones de reflexividad, ya que finalmente, aunque ella también hiciera ficciones, le servían para desarrollar su trama. Para ella, uno de los problemas de fondo para occidente residía en la presuposición de la división cultura/naturaleza y la traspolación de esa suposición en Melanesia. Los melanesios en general, consideraban la vida colectiva como una unidad y aunque esto pudiera parecerle a occidental como una forma de control⁴³, en realidad no lo era. El asumir eso presupone, de nuevo, una dicotomía entre individuo y sociedad, y dicha dicotomía tiene un carácter jerárquico que no es universal. Los casos etnográficos en Melanesia le permitieron entender que lo masculino y lo femenino no están relacionados de manera jerárquica uno sobre del otro, es decir, que las cualidades de esa relación no consisten en el control de uno sobre el otro. (Strathern, 1988, p. 15).

Desde el dato etnográfico de Melanesia y su crítica, la autora realizó un aporte al desarrollo del género como categoría analítica. El género, para Sthathern, involucra artefactos, personas y secuencias nutridas de imaginación sexual⁴⁴. Los artefactos, las imágenes y situaciones propias del género dan prueba de que no hay tal separación entre el individuo y su sociedad. Para entender esto, es mejor hablar de una “socialidad⁴⁵”, en vez de hablar de la sociedad; esta socialidad crea y mantiene relaciones entre la persona y su sociedad. Además, la socialidad está implícita en el género y, de esta manera, da prueba de

42 Strathern usó el término *productive activity* para describir esto, ejemplificando de manera general con toda causa y consecuencia de una acción (Strathern, 1988, p. 12).

43 Como quizás pudiera ser percibido desde una teoría de masculinidades de Connell (2005).

44 De una manera similar a la que Goffman problematiza el espacio y el género.

45 En inglés usó el término *sociality* (Strathern, 1988, p. 5).

que la sociedad vive dentro del individuo y no está fuera de este. Esto se debe a que la persona dotada de género está compuesta por múltiples relaciones sociales, y el cuerpo, por ejemplo, condensa muchas de estas (Strathern, 1988, p. 10). El varón o la mujer emergen en la sociedad de manera holística y unitaria, pero de manera condicionada por las circunstancias particulares de ese momento, en eso consiste el género para ella, ya que provee a la persona esos medios. Así pues, aunque unitaria y holística, esta emergencia de la persona, permite entenderla con relación a su cultura y no de una forma que termina cercenando el vínculo con algo más amplio, el género es justo ese vínculo (Strathern, 1988, p. 14). Cuando la persona realiza esto, realiza a la vez procedimientos de decodificación mediante una práctica exegética que puede transformar o innovar simbólicamente su realidad.

La autora relacionó el dato etnográfico en cuestión con las discusiones feministas de su época, concluyendo que el feminismo era un fenómeno occidental que tenía que explicar y contextualizar sus presuposiciones. Aunque con algo de humor, la autora admitió que era justo eso lo que buscaba el feminismo: quitar asunciones y prejuicios. Para ella, el feminismo guardaba muchas semejanzas, pero también diferencias, con la antropología como disciplina académica, puntualizando que el feminismo que ella refirió en el libro es particularmente académico y escolarizado⁴⁶.

Un componente importante en el libro de Strathern, es la elaboración que hace en torno al “Ensayo del Don” (1923-1924) de M. Mauss, quien reflexionó en torno a un “sistema de regalos contractuales” (Mauss, 1978, p. 163). Dicho sistema toma lugar en distintos hechos y eventos, e implica una circulación de honor y prestigio⁴⁷. Aunque siempre crítica de su uso⁴⁸ y con determinadas reservas, abordó el “don” maussiano y su

46 El texto lo refiere en inglés como “scholarship feminism” (Strathern, 1988, p. 8).

47 La edición en castellano del “Ensayo del Don” que aquí se utiliza corresponde al año de 1979, a cargo de editorial Tecnos, en Madrid; y contiene una “Introducción a la obra de Marcel Mauss” (pp. 13-43), a cargo de C. Lévi-Strauss. En ella aborda el ensayo de Mauss, anticipando a Strathern, sin las virtudes de utilizar al género como categoría analítica. Lévi-Strauss, al referirse al texto, sostiene que Mauss hace “una adecuada interpretación de las relaciones entre el individuo y el grupo”(1979, p. 14); y es que sus aportes permiten vincular al individuo con la cultura y las relaciones sociales de su contexto. Lévi-Strauss reconoció en el texto la virtud de demostrar que en el individuo y en la sociedad no existen relaciones de causa y efecto (1979, p. 17). Elogió el ensayo por abordar cómo lo social se encarna en la experiencia individual (1979, p. 24). Finalmente, reconoció que en esos “ciclos de reciprocidad”(1979: pág. 32) había una circulación de bienes que no son solo objetos físicos, sino que también son dignidades, cargas, etcétera (1979, p. 42).

48 Consideraba esto como una mera estratagema discursiva entre antropólogos (Strathern, 1988, p. 18). Para fines prácticos de exposición se omitieron las fuertes críticas que la autora inglesa ejerce contra autores clásicos como

flujo de bienes, pero lo reconsideró como un hecho social dotado de género (Strathern, 1988, p. IX). El don y su participación en la vida de las personas les dota un carácter de socialidad, que implica analogías y homologías que disuelven la separación plural de singular. El don, es un flujo de mercancías y significados, que implica un “nosotros” (Strathern, 1988, p. 8) dotado de símbolos y género.

Para Martin (2008, 230-231), Strathern y su obra representan un hito para los estudios simbólicos de género desde la antropología, ya que abordó la simbolización de las diferencias de género, incluso en la dimensión emocional. Esta simbolización es normativa y significa que los estereotipos de género son simbolizados con significados que van más allá de las relaciones hombre-mujer, permeando el ámbito de nuestras relaciones con el mundo (animales, espacios, etc.). A pesar de que Lipset (2009) le reconoce varias críticas posibles al texto, sostiene que Strathern retomó la discusión de género de manera virtuosa, criticando parámetros occidentales apriorísticos, esclareciendo y superando dicotomías funcionalistas y reduccionistas de origen durkhemiano.

La continuidad Bateson-Strathern

Lipset (2009) estableció una continuidad entre los planteamientos de Bateson y Strathern (1988) sobre masculinidades, creando así una suerte de genealogía intelectual entre ambos. Dicha ilación y continuidad se desarrollan aquí y ayudan a complejizar el planteamiento general de género a partir de Goffman. Estos planteamientos son la clave para abordar antropológicamente las masculinidades en esta investigación.

Para Strathern, según Martin, los símbolos de género “suscitan sentimientos y provocan comportamientos” (Martin, 2008, p. 231); Bateson también abordó esto mediante su discusión del *ethos*. Continuando con la ilación de Lipset (2009), para él Strathern rearticuló la problematización de Bateson y le otorgó “madurez teórica” (Lipset, 2009, p. 69), en torno a una perspectiva batesoniana de masculinidad y, por lo tanto, de género. Así mismo, el autor sostiene que Strathern logró la superación de dicotomías occidentales, abordando novedosamente las posibilidades del varón en la construcción de su masculinidad, mediante la agencia y la corporeidad⁴⁹.

Radcliffe-Brown.

49 El texto utiliza la palabra “*corporificação*” (Lipset, 2009, p. 63), concibiendo al cuerpo como un microcosmos, un lugar y un punto de acción.

La masculinidad, desde esta perspectiva, no es tan individualizada y, por lo tanto, no equivale a una posesión sobre la que se ejerce control. Más allá de un binarismo masculino/femenino⁵⁰, existe otro tipo de binarismo que puede llegar a incorporar múltiples elementos femeninos y masculinos indiferenciadamente. Así pues, Strathern tiene el mérito de haber dotado de pluralidad a lo masculino, siendo el varón (en concreto) quien mediante sus acciones (y prácticas) corporifica una determinada configuración. La masculinidad es algo más condicional que intrínseco, presentando al hombre como producto de relaciones que pueden ser “destacadas, desagregadas, o extraídas” (Lipset, 2009, p. 69).

Tanto Bateson como Strathern aportaron una noción de multiplicidad, no solo del varón sino de la persona en general. Esta idea de “persona procesual”⁵¹ planteada por Lipset, intenta retomar la discusión de Strathern y Bateson, para él, se refiere a un hombre o mujer que pretende configurar lo que el género y las masculinidades tienen para ofrecerle, sin buscar necesariamente la dominación del otro.

Conclusión sobre la aproximación a masculinidades desde Bateson y Strathern

A partir del planteamiento de género esgrimido por Strathern, consideramos que su negación de la dicotomía naturaleza/cultura⁵², aunque veraz y con posibilidades

50 El mismo Connell (2005) reconoció que el binarismo masculino/femenino es un invento reciente de la modernidad

51 Consideramos que el desarrollo del carácter configuracional y procesual de la persona (referenciada por el mismo Lipset), es un aporte al “personalismo”, acuñado por Mounier (1961) en 1949. De entre los varios autores que desarrollan el tema, la presente investigación retoma con particular énfasis lo planteado sobre la persona por Scheler (1957), en el libro de “Esencia y formas de la simpatía”, escrito en 1923. Por su parte, Hylland y Sivert (2013) reconocieron aportes al personalismo en la obra de Mauss y Goffman; autores ampliamente utilizados en el presente texto. Por lo tanto, muchos de los planteamientos aquí presentes toman prestado de esta corriente, aunque con un carácter laico y de simbolismo.

52 La crítica a la división cultura/naturaleza que tanto le preocupaba en el libro, se debe a la influencia de Wagner (1981), quien sostiene que la cultura es una noción inventada por occidente (en este caso la antropología y su quehacer etnográfico), cuando se encontró con el otro y quiso dar cuenta de sus manifestaciones, “Since anthropology exists through the idea of culture, this has become its overall idiom, a way of talking about, understanding, and dealing with things, and it is incidental to ask whether cultures exist. They exist through the fact of their being invented, and through the effectiveness of this invention” (Wagner, 1981: p. 17). Por otro lado, la idea del “Antropoceno”, propuesta por Crutzen y Stoermer a principios del siglo XXI, también pone en duda esa idea de naturaleza separada de la sociedad.

Philippe Descola (2001) extendió esta idea de invención hacia el concepto de la naturaleza. Hizo una crítica a los museos de historia natural y la taxonomía científica, recordándonos ese prólogo de Foucault (1968) en “Las palabras y las cosas” a partir de un cuento de Borges. Para Descola, el delimitar tajantemente la naturaleza de la cultura tiene implicaciones epistemológicas, porque interiorizamos como totalidad el esquema “naturalista”. A la usanza antropológica, y a partir de su trabajo con pueblos sudamericanos, el autor expuso que existen distintas ontologías a la naturalista, como el totemismo y el animismo, “En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola, 2001: p. 101).

Eduardo Viveiros de Castro (2010) ha desarrollado este planteamiento de una manera distinta a la de Strathern, pretendiendo dejar hablar a las culturas amerindias desde sus propios términos, “Comenzamos a poder comprender cómo

explicativas, no necesariamente aplica para los contextos que se habrán de abordar en este escrito ya que, en ellos, dicha dicotomía existe y coexiste con otras formas de relacionalidad. Esta es la razón por lo que, pese a sus limitaciones, los planteamientos de género de Goffman mantienen su pertinencia para la presente investigación, por la relación que guardan con las dicotomías propias de occidente y la modernidad.

En el planteamiento que se hará más adelante respecto al padecimiento, se problematizará la crisis que se genera entre la persona, su mundo y entorno. Esta crisis no se refiere necesariamente a una disrupción crítica prolongada, sino que suscita una configuración procesual ante el evento crítico por parte de las personas que lo viven continuamente, a medida que de forma cotidiana viven múltiples situaciones en su vida social. Hay aportes de Strathern del género que complementan la investigación, particularmente lo que propone respecto a la persona y su relación simbólica con el género ya que permite entender mejor la configuracionalidad de las personas durante la crisis.

El posicionamiento teórico de Strathern permite abordar el simbolismo dotado de género en la relacionalidad humana, más allá de la dominación. Esto sirve como un punto de partida para transitar hacia una problematización la cual, en lugar de hablar en términos de jerarquía (dominación/subordinación, y autorización/marginalización), permite hablar de una heterarquía⁵³ que, por antonomasia está condicionada y, por lo tanto, tiene un carácter

se plantea el problema de la traducción para el perspectivismo amerindio, y en consecuencia a percibir cómo se plantea el problema de la traducción del perspectivismo en los términos de la ontosemiótica de la antropología occidental. Así, la posesión de almas similares implica la posesión de conceptos análogos por parte de todos los existentes. Lo que cambia cuando se pasa de una especie de existente a otra (sic.), por lo tanto, es el cuerpo de esas almas y la referencia de esos conceptos: el cuerpo es la sede y el instrumento de la disyunción referencial entre los "discursos" (los semiogramas) de cada especie. (Viveiros de Castro, 2010: p. 56.)

Bruno Latour (2007) es quizás quien esgrime estos argumentos de manera más lúcida. Más que a la naturaleza en sí, el hace una crítica a la modernidad; y, dado que la modernidad tiene como fundamento esta distinción entre naturaleza y cultura, termina por criticar a la naturaleza. Para él, la naturaleza es un objeto sobre el cual ejercitamos nuestro poder y no es algo externo a nuestro mundo, "Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean. Algunos, para constituir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología" (Latour, 2007: p. 155).

Reynoso (2015), ha ejercido unas de las críticas con sorna más perspicaces y abundantes en contra de dichos autores, criticándolos por no ser más que estructuralistas sin saberlo. Aunque convincente, sus elaboraciones parecieran tener motivaciones personales, en tanto llenas de virulencia: "Ni por un momento compraré la idea de que las nuevas celebridades de la antropología perpetraron ese desacierto a propósito, como ardid intencionado o con un dejo irónico. Sólo unos cuantos años después de instalada la moda del perspectivismo antropológico sus ideólogos y sus epígonos cayeron en la cuenta que (sic.) el nombre de su corriente ya existía y que era moneda común en disciplinas que se hallaban a muy corta distancia. Todavía hoy, si se busca esa palabra en diversas bibliotecas digitales (en EBSCO, por ejemplo) por cada Viveiros que aparece se muestran siete u ocho punteros a Friedrich Nietzsche (sic.), quien ha sido el inventor de la palabra y del concepto de perspectivismo [...]" (Reynoso, 2015: p. 32).

53 Crumley (2015) define sintéticamente a la heterarquía desde la antropología, pero con fines de divulgación general, como una cualidad en las relaciones entre elementos de un determinado sistema, en donde no necesariamente existen los rangos o jerarquías; y cuando existen, tienen el potencial de ser jerarquizados de maneras múltiples y diferentes, dependiendo de requerimientos sistemáticos. Para la presente propuesta, son justamente estos "requerimientos

cambiante. La heterarquía como concepto, permite imaginar relaciones entre personas, en este caso varones, cuya motivación está regida por una tendencia a la interacción, más que por una compulsión de control del otro. Las personas no siempre participan consciente o inconscientemente en relaciones de dominación hacia el otro, hay otras formas que deben problematizarse para poder comprender otro tipo de prácticas humanas. Con esto no se quiere negar la existencia de relaciones de dominación/subordinación y marginación/autorización entre masculinidades y entre masculinidades y feminidades, lo que se quiere decir, es que la naturaleza jerárquica de esas relaciones no es estática y es más bien condicional, lo cual da lugar a configuraciones múltiples por parte de las personas al interactuar⁵⁴.

En el mismo sentido transitorio, el presente texto considera que el retomar los aportes de Bateson también permite ir más allá de las relaciones masculinas de dominación-subordinación y autorización-marginación esgrimidas por Connell (2005) y posibilita entender formas más complejas de relación entre varones. Estos varones, hipotéticamente hablando, pueden diferir entre sí respecto a etnicidad, capacidad económica e incluso condición de salud y, sin embargo, pueden relacionarse entre sí de maneras que no implican una jerarquización de las partes, aunque sea por momentos.

Así pues, los supuestos polos trazados entre quien domina y quien es subordinado, o quien autoriza o es marginalizado, suelen estar conectados de distintas formas, por ejemplo, mediante un *ethos* masculino que puede llegar a hendir esos polos, dando cabida a una problematización que gire en torno a la innovación y transformación simbólica que las personas hacen con el género.

Los aportes de la noción de multidimensionalidad en el varón

Con el propósito de terminar de construir un modelo teórico para problematizar las masculinidades desde la antropología, se describirán los aportes de López Moya (2018). El planteamiento de López Moya permite hablar de una configuración procesual de la persona a partir del género, pero también desde otras dimensiones de la persona como la etnicidad, lo cual aporta mayor pluralidad al posicionamiento.

sistemáticos” los que dan lugar a la configuración procesual por parte de la persona.

54 Todo esto permite ir preparando el camino teórico para poder problematizar prácticas masculinas de cuidado (Nissen, 2017), motivadas por una solidaridad vinculada al *ethos* batesoniano.

El libro de "Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales", de Martín de la Cruz López Moya (2018) escrito en 2015, sirvió para desarrollar la relación existente entre las masculinidades y otras dimensiones en la vida cultural del hombre, como la influencia de la etnicidad en las formas particulares que distintas representaciones de la masculinidad cobran forma en un determinado contexto.

Mediante una reflexión antropológica a partir del dato etnográfico, López Moya logra dilucidar cómo "existen representaciones simbólicamente dominantes de masculinidad, que se vuelven expectativas que un hombre debe cumplir" (López Moya, 2018, p. 43). Para el caso del contexto tojolabal en cuestión, el autor indica a qué se refería la gente con la que trabajó cuando le hablaban de un "hombre cabal". Este "hombre cabal" representa el modelo ideal de hombre en la localidad: es aquel varón que es hábil con el trabajo agrícola, está casado, tiene un buen manejo del castellano (producto de migraciones laborales a centros urbanos) y tiene una participación tanto en la asamblea comunitaria, como en las participaciones religiosas de la vida social. Dicho modelo es difícil de conseguir, y representar el modelo dominante de manera "incorrecta" conlleva "estigma y burla" para la persona y su familia (López Moya, 2018, p. 120).

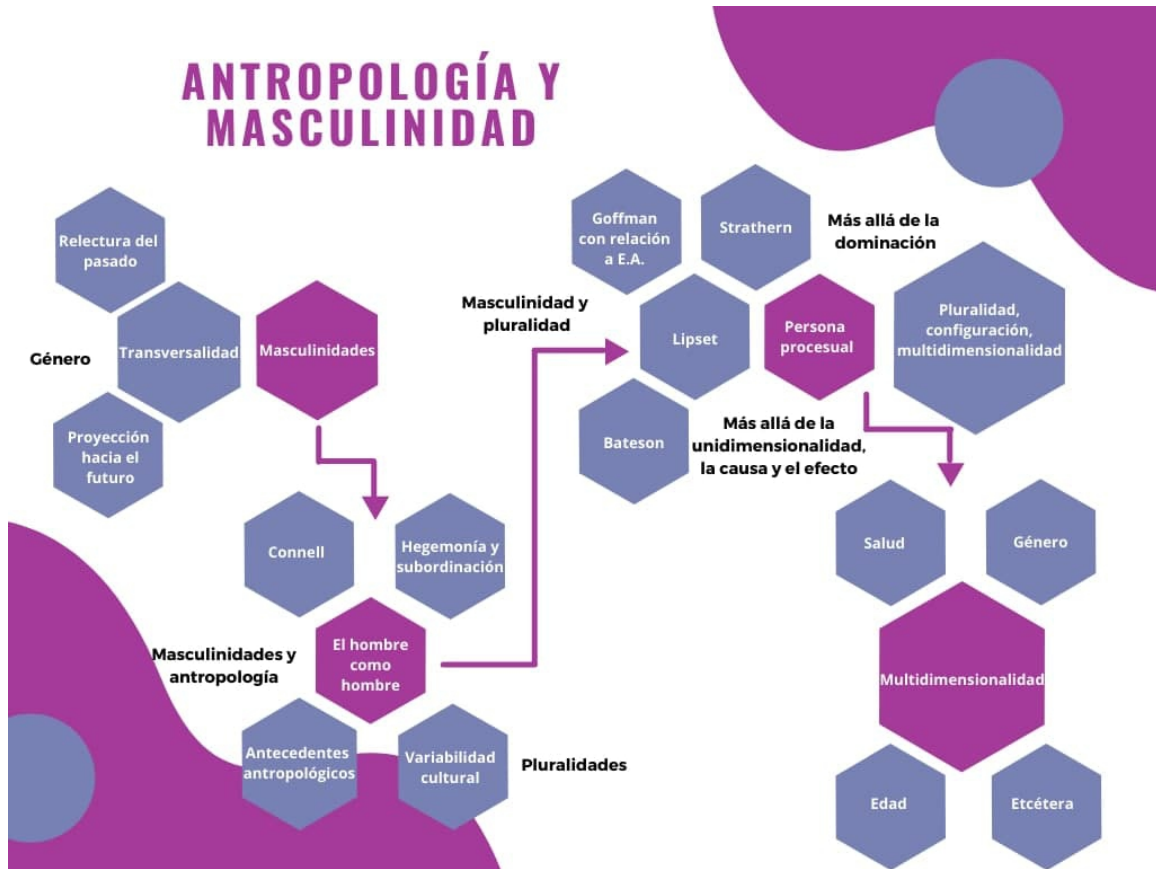
El autor problematiza cómo las personas masculinas van más allá de estos ideales debido al carácter "relacional y multidimensional" del género (López Moya, 2018, p. 46) en el cual operan la diferencia y la plasticidad, desde donde se cuestionan los modelos dominantes. La sorpresa y la improvisación (López Moya, 2018, p. 124) acompañan la actuación social de la persona ante esquemas de género prescritos.

Tanto Lipset (2009) como López Moya (2018) ponen en evidencia una plasticidad de la persona. La idea del carácter relacional y multidimensional de la persona propuesta por López Moya invita a imaginar otro tipo de relaciones posibles entre estas dimensiones: relaciones de una naturaleza heterárquica las cuales se definen situacionalmente. Así pues, hay aspectos de la persona que se imbrican en su configuración procesual, como la edad y las relaciones de parentesco, entre otras posibles, como la salud.

Para extender la noción de configuración procesual de la persona desde el género, se incorporó la noción de multidimensionalidad y relacionalidad en el varón, planteada por López Moya (2018). Esta idea permite entender mejor cómo el género entra en contacto y tiene influencia sobre aspectos diferentes de la persona, como su edad, etnicidad, condición

de salud, etc. La idea de multidimensionalidad en la configuración procesual del varón aporta matices al marco simbólico de significaciones y acciones posibles, que pueden ser formuladas y reformuladas ante una determinada situación como puede ser la necesidad o la anticipación simbólica de esa necesidad, mediante procesos de la persona pertenecientes al ámbito de la cultura y de la imaginación. La toma de decisiones particulares de las personas dentro del marco general del drama socio cultural del padecimiento, puede ser explicada desde la configuración procesual, multidimensional y condicionada que ella hace desde un contexto cultural determinado.

Figura 1.1. Antropología y masculinidad. Fuente: Elaboración propia.



En la Figura 1.1 quedan resumidos los puntos antes expuestos sobre el estudio de las masculinidades en la antropología. Leyendo en sentido a contra reloj y comenzando con la esquina superior izquierda, se observa cómo la discusión inicia con el género como categoría transversal en las ciencias sociales. El género permite abordar la realidad social desde una perspectiva que se proyecta hacia el futuro y al mismo tiempo permite hacer la relectura de ciertos escritos en el pasado. Dentro de la discusión de género se encuentra el tema de masculinidades y el estudio del hombre en tanto hombre, donde la masculinidad es solo un elemento más dentro de un marco más amplio de relaciones de género.

Se discutieron algunos de los aportes principales al estudio de R. Connell sobre las masculinidades, desde un marco de relaciones de hegemonía y subordinación. Así mismo, se revisaron algunos ejemplos de estudios antropológicos que han estudiado a las

masculinidades, evidenciando la variedad cultural en la diferencia y distribución de masculinidades, todo lo cual refiere a una pluralidad de masculinidades.

Para abordar la pluralidad que existe en el estudio de masculinidades, se retomaron algunos elementos planteados por Goffman sobre el género, con relación al concepto de Estructuras de Acogida (E. A., lo cual será retomado más adelante). Una vez retomadas estas cuestiones sobre las relaciones de género, abordamos el estudio de las masculinidades principalmente desde tres autores: Bateson, Strathern y Lipset, todos con planteamientos similares y con una ilación y discusión cronológica. Desde este planteamiento se le reconoció al varón su condición de persona procesual y su multidimensionalidad, desde la cual se configura a sí mismo situacionalmente, siendo la edad, la salud y el género, algunas de las dimensiones que le componen.

1.3. Masculinidades y salud

La supuesta relación negativa entre las masculinidades y la salud

Para Connell (2005) la dominación, la subordinación y la complicidad (en torno a un patriarcado), son relaciones internas entre los géneros y entre las masculinidades. Así mismo, la naturaleza de estas relaciones de género se encuentra en interacción con otras estructuras, como las de clase y etnicidad, en polos de autorización-marginalización. Es por lo que la relación jerárquica entre varones habría de ser una de dominación y competitividad, atravesada por sentimientos como la agresividad. Por consiguiente, la relación del varón con su salud habría de ser negativa y las relaciones entre congéneres tendrían que reflejar esto.

De Keijzer (2001) en el mismo sentido, ha desarrollado un modelo de masculinidad hegemónica para América Latina, donde predominan la agresividad y la dominación. Estas características en el ámbito de la interacción podrían manifestarse mediante la competitividad, reconocida como una característica masculina y heterosexual (Riska, 2002). Inckle (2014) por su parte, sostiene que la violencia y la agresión están más asociadas con el hombre, en contraste con otros aspectos de su vida, como la vulnerabilidad. Un ejemplo de todo lo anterior son los “micromachismos” (Bonino, 2004), una multiplicidad de prácticas no reconocidas, realizadas por los hombres en su cotidianeidad; estas prácticas van en detrimento de la autonomía, la dignidad y el bienestar

sicológico de las mujeres. Asumiendo que la hegemonía también existe dentro de las relaciones entre varones, existe razón para deducir que los micromachismos también son perpetuados entre personas del género masculino.

De Keijzer (2001), reconoce que la enfermedad afecta la masculinidad de manera negativa, siendo el hombre un factor de riesgo (Lozoya, 1998) para consigo mismo y para con los demás⁵⁵, relacionado con el hecho de que existe una reticencia por parte de ellos en lo respectivo a la búsqueda de atención médica (O'Brien, Hunt, and Hart, 2005). En lo respectivo a la discapacidad en los hombres, el panorama es igual de sombrío, ya que el hombre se ve vulnerado al no poder sostener su masculinidad. La discapacidad bajo esta perspectiva da lugar a un socavamiento de la masculinidad en tanto le resta pérdida de fuerza e independencia al varón (Gibbs, 2005).

Todo esto quiere decir que la masculinidad y la discapacidad tienen una relación de “conflicto” (Shuttleworth, Wedgewood, y Wilson, 2012), que surge como respuesta a una masculinidad hegemónica como “percepción” (Madsen, Jensen y Esbensen, 2015). En ese sentido la discapacidad es un impedimento para lograr una incorporación de la masculinidad hegemónica, ya que se encuentra estrechamente relacionada con el trabajo físico (Evans, Blye, Oliffe and Gregory, 2011).

Masculinidades y la salud: Una propuesta

Desde la perspectiva antes expuesta, se concluye una relación negativa entre el hombre y la salud. Dicho modelo recalca fenómenos que son factuales y que permiten entender cuestiones como el sufrimiento de las personas y su vínculo con lo social, en el sentido de que una relación negativa entre el varón y su salud se genera en gran medida desde lo social y lo cultural, y que le causa sufrimiento y dolor como persona. Por otro lado, esta perspectiva no permite analizar y comprender relaciones positivas con la salud desde el género masculino.

Más allá de la agresividad, dominación, competitividad y violencia reconocidas en las formas de relacionarse entre los varones (De Keijzer, 2001; Riska, 2002; Inckle, 2014), los hombres incluso cuando difieren entre sí, en el supuesto polo autorización-marginalización (a partir de salud, etnicidad, edad, etc.) tienden a relacionarse de otras

55 Esto se debe en gran medida, según el autor, a que el hombre tiende a guardar silencio cuando siente dolor, dado que se le ha enseñado a creer que el hacerlo evidente significaría algo femenino.

formas como mediante la cooperación, ayuda mutua y camaradería (Kropotkin, 2005), llegando a manifestar afecto por el otro (Bateson, 1990). Así mismo, la idea del varón como factor de riesgo (Lozoya, 1998) parece omitir los actos de bienestar para con uno mismo o para con otros hombres, los cuales, en vez de significar un riesgo, pueden significar protección⁵⁶.

La propuesta de O'Brien, Hunt, y Hart (2005) sobre la resistencia del varón para atender su salud presenta una limitante, ya que no toma en consideración la posibilidad de que los varones busquen el bienestar y la salud más allá del ámbito biomédico. Esto se debe a que los autores totalizan la búsqueda específica de consultas biomédicas, como si esta representara la búsqueda de salud en general. El asumir que si alguien no acude al ámbito específico de la atención biomédica entonces se está negando a una búsqueda más amplia de bienestar, puede ser una extrapolación imprecisa y posiblemente incorrecta. Además, los autores elaboran esa aseveración a partir de testimonios de varones, pero no lo contrastan con sus prácticas, ni con la interacción entre sus congéneres, sin mencionar que no ahondan en las otras dimensiones de las personas, como su etnicidad.

Cuando Gibbs (2005) habla de la discapacidad en varones con relación a una disminución de fuerza e independencia, que da lugar a un socavamiento de la masculinidad, pierde de vista algunas otras posibilidades. Por ejemplo, no explica satisfactoriamente las operaciones, relaciones e interacciones múltiples en la cotidianidad de las personas, mismas que reconfiguran la relación del varón con su masculinidad y con su discapacidad⁵⁷. Estas reconfiguraciones pueden poner en tela de juicio la supuesta pérdida de fuerza e independencia que ellos sugieren. Pese a que autores como Gerschick y Miller (1994) intenten abordar cómo los varones con discapacidad negocian con la marginalización y con la estigmatización que les supone su condición, a partir de estrategias tales como la negación y la reformulación (entre otras)⁵⁸, no profundizan en sus consecuencias durante la interacción entre varones. Además, los autores tampoco abordan a detalle las operaciones espaciales cotidianas de un cuerpo masculino con discapacidad. Finalmente, dicha

56 Su formulación de silencio masculino frente al dolor pareciera confundirse con mutismo; como si los silencios no significaran. El dolor será abordado más adelante en la sección sobre padecimiento.

57 El supuesto conflicto entre masculinidad y discapacidad, reconocido por Shuttleworth, Wedgewood, y Wilson (2012) también parece pasar por alto estas cuestiones.

58 La autora usa las palabras *rejection*, *reformulation*, y *reliance*.

aproximación pierde utilidad a la hora de aproximarse a la relación que todo esto guarda con la relacionalidad simbólica entre las personas y el género, así como las otras dimensiones socioculturales con las que la masculinidad entra en contacto.

Para Pule (2013), muchos de los rasgos negativos masculinos descritos en occidente pueden llegar a ser discursivos, esencialistas y heteronormativos. Falicov (2010) por su parte, sostiene que hay rasgos masculinos no nocivos, como el respeto y la dignidad, los cuales han sido oscurecidos por una “gran narrativa del machismo” (Falicov, 2010, p. 310).

La presente investigación busca ir más allá de los aspectos hegemónicos, jerárquicos e innegables en las relaciones masculinas, así como sus implicaciones negativas bajo la premisa de que, la relación entre el varón y su masculinidad, así como otras dimensiones socioculturales de su realidad pueden llegar a tener una relacionalidad de carácter heterárquico, producto de esa configuración que también es situacional y, por lo tanto, cambiante. Esta posibilidad no solo aplica a la relación del varón con su masculinidad, sino que también concierne a la naturaleza de la relación entre varones. Partiendo de una postura de antropología y masculinidades que refiera a una persona configuracional y multidimensional, el varón habría de relacionarse con la salud de una manera más dinámica, en la cual puede surgir un bienestar manifestándose en forma de solidaridad, cuidado y simpatía, entre otros posibles (Matamoros-Sanín *et. al.*, 2019).

En este apartado se expuso un planteamiento respecto a masculinidades y salud que evidencia una relación negativa entre ambos. Seguido de esto, se sugirieron otras posibilidades de análisis, la cuales más adelante se esperan concretar. Cabe mencionar que dichas nociones sobre masculinidades, hegemonía y salud no son las únicas, pero sirven como punto de partida, en tanto el presente estudio y propuesta teórica pretende diferenciarse de estas.

A continuación, se planteará un posicionamiento general y particular respecto a las masculinidades y la salud, a partir de una noción de padecimiento como drama sociocultural, que involucra tanto al varón enfermo, como aquellos seres humanos con los que se relaciona en su cotidianeidad (particularmente con aquellos que se relaciona mediante prácticas de cuidado), así como sus espacios y medios de interacción. La dinámica espaciotemporal del padecimiento habrá de ser abordada desde el cuidado de sí,

una forma posible de entender el *ethos* masculino y su relación con posibles prácticas de cuidado masculino.

El padecimiento

Se debe a la antropología médica⁵⁹ la problematización de un concepto tal como el padecimiento, particularmente a las posturas interpretativas, que buscan el significado de la enfermedad. Fabrega (1971) es quien originalmente acuñó el término *Illness* (de ahora en adelante referido como padecimiento), para problematizarlo en torno a la patología biomédica (*disease*). Según Martínez-Hernández (2008), Fabrega supeditaba el término padecimiento al de patología. Esto se debe a que no le daba al padecimiento su propia importancia, decía que era una mera representación de la patología, por parte de “culturas estrictamente ágrafas” (Fabrega, 1971, p. 212). Sin embargo, Fabrega también trazó el sendero mediante el cual Kleinman llevó este concepto más lejos, dándole su propio lugar y sin subordinarlo a la biomedicina (Kleinman, 1988; Martínez-Hernández, 2008).

Arthur Kleinman⁶⁰ (1988) es quien sentó las bases del término padecimiento, tal como suele entenderse en la actualidad, con la intención de poner su importancia a la par de la formulación de la patología desde la medicina, “de esta manera la carga de certeza, verdad y racionalidad que Fabrega atribuía a la explicación biomédica poniendo en sus manos el entendimiento exclusivo de los procesos biológicos aparece ahora relativizada” (Martínez-Hernández, 2008, p. 43).

59 La antropología médica es una rama de la antropología dedicada al estudio de todos los aspectos relacionados con los fenómenos de la salud, así mismo, esta subdisciplina considera tanto a los sistemas culturales como a los efectos de los ambientes sociales y políticos en la salud. (Ember (ed.), 2004). Para Martínez-Hernández, la antropología médica puede ejercer una interpretación de las “dimensiones culturales de la enfermedad” (2008: p. 83), desde posiciones teóricas tan diversas como las clásicas, pragmáticas (con énfasis en la aplicación), interpretativas e interpretativas-críticas. Según Peláez-Ballestas (2009), la antropología médica no vino a existir hasta el siglo XX. Aunque su llegada pudiera parecer reciente, para Hylland y Sivert (2013, p. 190), la antropología médica está dotada de “madurez” y “no marginalidad” respecto al discurso teórico general, ya que discute con él de manera directa; además de que tiende a relacionarse con las ciencias naturales y con las investigaciones aplicadas, centrándose en el cuerpo y con un particular interés por la fenomenología.

60 Según Peláez-Ballestas (2009), Kleinman pertenece a “La escuela de Harvard”, la cual busca “ver los síntomas como una forma de expresión, en el cual se refleja el mundo local de los significados.” (Peláez, 2009: p. 38). La escuela de Harvard establece un debate con la medicina respecto a la naturaleza del síntoma, respecto a si es una realidad fisiológica o sociocultural, recalcando la necesidad de explicar el síntoma como manifestación particular de lo biográfico-cultural. Otros miembros destacados de esta escuela son: Byron Good, y Mary-Jo Del Vecchio. Hay otro autor de esa escuela que no suele ser tan reconocido, Norman Scotch (1963); quien hacía hincapié en la importancia de la antropología médica como una clave para entender más aspectos de las culturas y el hombre en general, “One would expect, then, that this would be a major anthropological pathway into the understanding of diverse human behaviors and social structures” (Scotch, 1963, p. 30).

La propuesta teórica del sufrimiento y el padecer, quedó plasmada en el libro de *The Illness Narratives* (Kleinman, 1988) escrito en 1986, donde aborda la necesidad de que el “antropólogo clínico” se dedique a la tarea de hacer una construcción sociocultural de la enfermedad/padecimiento mediante el proceso clínico (un micro contexto) (Peláez-Ballestas, 2009). El autor usó las teorías centradas en la interpretación⁶¹, con un énfasis en las narrativas de la enfermedad, los modelos explicativos y la toma de decisiones. Para Kleinman, la antropología como disciplina, genera un debate con la medicina respecto al conocimiento que genera y lo que este representa.

Kleinman (1988) pone énfasis en cómo el afectado explica lo que siente a partir de su enfermedad y como observa su cuerpo, sin enfocarse demasiado en la interacción entre las personas. Desde la oralidad como fuente privilegiada, intentó llegar a la comprensión de la enfermedad a través del plano biográfico, religioso, familiar, laboral y todos esos campos de la vida mediante los cuales el hombre se desenvuelve simbólicamente. El significado de la enfermedad es tanto evidente como oculto; es evidente porque está ahí, pero es oculto porque para dar cuenta de él es menester interpretarlo. A la vez, es evidente en el sentido de que el desenlace puede ser esperado, pero es oculto porque el transcurso como tal, dado que no ha sido vivido en su totalidad, permanece como una interrogante. Pese a que es una interrogante, se cuenta con la certeza de que el padecimiento tiene, al menos en parte, una carga negativa que tiene que ver con el sufrimiento y su relación con lo sociocultural.

El concepto de padecimiento es una manera de entender el proceso de vivencia del enfermo desde el hogar y su cotidianidad, abordarlo así es ver cómo los valores culturales y nuestras relaciones sociales le dan forma a cómo percibimos y le damos sentido a nuestros cuerpos, a partir de los síntomas y las quejas sobre ellos, desde una biografía particular (Kleinman, 1988).

Crítica al concepto de padecimiento

Young (1982) sostiene que un concepto como el de padecimiento tiende a invisibilizar cómo las relaciones sociales “forman y distribuyen” la enfermedad (Young, 1982, p. 269). Así mismo, sostiene que suelen representar al sujeto como algo “pasivo” ante lo que le

⁶¹ Se reconoce en Kleinman la influencia de la hermenéutica y la fenomenología (Martínez-Hernández, 2008; Peláez-Ballestas, 2009), al menos en parte de la discusión antropológica respecto al padecimiento.

sucede, para dar cuenta de eso otro, sugiere el término *sickness*, y es a partir de esta crítica, que surge la triple distinción *illness-sickness-disease*. Aunque guarda una utilidad teórica, para los fines de la presente investigación dicha tripleta *illness-sickness-disease*, representa una demarcación obsoleta ya que no contempla a la persona como configuracional y multidimensional. El término de padecimiento no tiene por qué invisibilizar relaciones de hegemonía y subordinación que tienen un impacto en la salud.

La interpretación del padecimiento, con relación al género y simbolismo humano no significa en absoluto que un texto no pueda ser crítico, en especial si se parte de una postura que incorpora una discusión plástica y configuracional de las masculinidades como fundamento, así como sus posibilidades de entronque con otras dimensiones de la persona.

La salud al igual que el género, atraviesa todas las dimensiones del hombre. El abordar el padecimiento no limita al investigador a solamente considerar el testimonio del enfermo, ya que este también cobra significado en la interacción con otras personas en su vida. Contextualizar al individuo geográfica e históricamente en un flujo cultural le da más fuerza explicativa al padecimiento y lo ayuda a trascender las críticas anteriores.

La noción de padecimiento como punto de partida, permite no supeditarse a las definiciones biomédicas de una determinada enfermedad, sin dejar de estar en diálogo con ellas. En este sentido, Kleinman esboza un amplio campo de aplicación del concepto pues sugiere que permite un acercamiento a la cotidianidad del individuo, el cual se enfrenta a los efectos de una enfermedad crónica, como son la discapacidad y el dolor, siendo así como la enfermedad va cobrando sentido. Una enfermedad biomédicamente definida y humanamente experimentada, es una especie de puerta que puede decir muchas cosas sobre el hombre, en especial cuando se trata de enfermedades crónicas, donde el sentimiento de pérdida tiene una centralidad⁶².

Como punto de partida, se toma esta noción del padecimiento y se considerará como un drama sociocultural, lo cual permite ir más allá de la experiencia del individuo, para poder entender la interacción con su entorno social y físico, para así ver cómo se construye o reconfigura la masculinidad de una persona dentro del drama sociocultural del

62 *The central meaning is loss, a common significance of chronic disorder. Care becomes an opportunity to grieve [...] how illness absorbs and intensifies life meanings while creating circumstances for which new interpretations are needed*" (Kleinman, 1988, p. 32).

padecimiento. Se ha optado por esta postura debido a que permite hacer énfasis en la fragilidad y el cuidado de los varones, temas centrales en la presente investigación.

El padecimiento como drama sociocultural en consonancia con las estructuras de acogida

A continuación, se presentará un modelo para interpretar al padecimiento como drama sociocultural. En primera instancia se abordará la obra de E. De Martino, ya que sus contribuciones antropológicas respecto a la crisis de presencia (riesgo, pérdida y rescate) en el mundo mágico serán punto de partida. Seguido de ello, se intentará vincular al padecimiento como drama sociocultural en consonancia con las estructuras de acogida, término acuñado por L. Duch. Así mismo, se abordarán sus aportes generales sobre realidad y simbolismo. Una vez vinculadas estas dos posturas, se procederá a ponerlas en diálogo con la postura anteriormente descrita sobre varones y la configuración multidimensional de sus relaciones y su entorno.

Habiendo establecido un modelo del padecimiento como drama sociocultural con relación a la postura sobre el varón y su configuración multidimensional de la realidad, se concluirá el apartado con cinco adiciones al modelo de padecimiento y masculinidad: la persona, el cuerpo, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad.

La crisis de la presencia como drama sociocultural del mundo mágico

Ernesto De Martino fue un antropólogo italiano, cuya actividad académica se desarrolló aproximadamente a mediados del siglo pasado. Fue alumno del famoso filósofo italiano Benedetto Croce⁶³, de quien eventualmente distaría teóricamente, para adentrarse en la fenomenología, el psicoanálisis y el existencialismo. En el libro “El mundo mágico” (1948)⁶⁴, De Martino abunda en documentación etnográfica sobre exploraciones de lo paranormal en “pueblos primitivos”, así como actos de magia y brujería. Sostuvo que, en general, la antropología padece de un naturalismo y positivismo occidental, en donde se asume que el mundo está ya dado y que las personas no lo construyen día a día: “la realidad

63 Filósofo, historiador y político italiano de influencias variopintas, desde el materialismo-histórico marxista, hasta el idealismo hegeliano; entre otras.

64 Aunque su obra es más amplia, mucha de ella está en italiano. Por ejemplo, otro de sus libros, “La tierra del remordimiento” (1961), en donde describe una excelente investigación transdisciplinar llevada a cabo por él y su equipo de colaboradores; en donde desarrolló el concepto del “símbolo inoperante” (De Martino, 2000, p. 184), el cual le ayudó a explicar mecanismos de restitución de la presencia que no eran suficientes para el bienestar del individuo. Para fines prácticos, se optó por centrar la exposición en torno al Mundo Mágico, ya que condensa muchos de los planteamientos teóricos que se quieren retomar.

como independencia de lo dado, como hacerse presente en un mundo observable, como alteridad decidida y garantizada, es una formación histórica correlativa a nuestra civilización, es decir, correlativa a la presencia decidida y garantizada que la caracteriza.” (De Martino, 2004, p. 196). Sin embargo, los casos que aborda, contextualmente hablando, son mundos en donde la realidad no está dada.

Estas realidades deben ser abordadas desde una perspectiva histórica y contextual para poder entender los procesos desde sí mismos y dar cuenta de lo que está en juego en determinados rituales. Lo interesante en un ritual, en un acto de magia, o si se quiere, en un fenómeno paranormal, no está en probar si fue “verdad o no”, lo interesante es abordar las intenciones humanas detrás del acto y de cómo dan forma a un determinado drama. Por ejemplo, desde esta perspectiva histórica y contextual que parte de un mundo no garantizado, se puede comprender al maleficio y el contra maleficio como instituciones históricas, figuraciones y experiencias situadas en una tradición.

Mientras que la magia puntualiza el riesgo de la pérdida de la presencia, también existe magia que busca rescatar al individuo de un mundo de caos emergente. La magia evoca formas para liberar, formas que solo pueden ser entendidas históricamente. Sin embargo, la magia evidencia una fragilidad que no es exclusiva del mundo mágico:

En general, el drama mágico –es decir, la lucha de ser acechado y amenazado, y el correspondiente rescate- se manifiesta en determinados momentos críticos de la existencia, cuando se exige a la presencia que realice un esfuerzo mayor que de costumbre (De Martino, 2004, pp.146-147).

En la cita anterior se está hablando de algo más allá del mundo mágico, abriendo la posibilidad de plantear la crisis de la presencia desde otras perspectivas aparte del mundo mágico, como la salud y el padecimiento.

En el mundo mágico el drama individual se inserta orgánicamente en la cultura, en su conjunto, encuentra el consuelo de la tradición y de instituciones definidas, se sirve de la experiencia que las generaciones pasadas han ido acumulando lentamente: toda la estructura de la civilización está preparada para resolver ese drama, que es común a todos, en mayor o menor medida, de una forma u otra (De Martino, 2004, p. 219).

La presencia significa hacerse presente, estar presente y está íntimamente ligada al lugar, ya que se es-en-el-mundo y, por ende, el mundo condiciona a la presencia y viceversa, la presencia condiciona al mundo. El ser-en-el-mundo encuentra resistencia a través del

riesgo, pero sobrepasándolo garantiza el mundo en sí. Lo que está detrás del mundo mágico es el riesgo de pérdida de presencia. La crisis de la presencia se manifiesta en los momentos críticos del ser-en-el-mundo, es “el tema de la presencia personal que corre el riesgo de perderse y que se recata de este riesgo” (De Martino, 2004, p. 141).

La crisis de la presencia es en realidad un aspecto universal del hombre y expresa cuestiones ideológicas e institucionales, y es desde éstas que se mueven las respectivas experiencias individuales. Por lo tanto, la experiencia individual se dará a partir de expresiones ideológicas y culturales, ya que gracias a estas experiencias “tendrá unidad de evolución la alternancia de riesgos, audacias, derrotas y victorias que caracterizan al mundo mágico” (De Martino, 2004, p. 164).

La crisis de presencia implica tanto el riesgo o pérdida de presencia, como el rescate mismo, por lo que conforma un drama, en este caso, sociocultural, la unidad trascendental de la autoconciencia no funda solo la posibilidad del riesgo a que esta autonomía se halla expuesta de continuo. Justamente porque aquí la forma es un acto de plasmación, un hacerse, incluye en sí la oposición y por ende el riesgo (De Martino, 2004, p. 227).

El drama sociocultural que representa la crisis de presencia es el riesgo de perderse y el rescate de ese riesgo, “El ser-en-el-mundo que se deshace apunta a rehacerse en un equilibrio por entero nuevo: hasta hay un cambio orgánico, experimentado y representado en la forma de las piedras que penetran en el mundo” (De Martino, 2004, p.167). Este drama que implica un rescate no es algo individual, corresponde a una interacción entre personas, insertas en un marco de significaciones determinado.

La pérdida de ser-en-el-mundo, tan latente en el mundo “primitivo” y no occidental, como sostiene De Martino, puede servir para explicar el padecimiento, en tanto suceso prolongado, pluriforme y colectivo. Hay que ver al mundo mágico y al padecimiento como una expresión viva del drama cultural definido. El mundo mágico es equiparable a las incertidumbres del padecimiento, por ejemplo, los malestares físicos no previsibles que vienen de un día a otro en una enfermedad crónico-degenerativa que hacen que el individuo viva con dolor y discapacidad, como la artritis reumatoide o la espondilitis anquilosante.

La noción de riesgo de pérdida de la presencia y su respectivo rescate mediante formas institucionales permite entender el drama vivido por varios individuos, mismos que toman parte en el rescate y en las angustias del riesgo, situados en una tradición cultural.

De Martino al hacer su abordaje vincula a los humanos entre sí mismos dando el tono, por así decirlo, a las alegrías y los dolores, las esperanzas y los miedos, así como a “la creación de formas culturales definidas” (De Martino, 2004, p. 139).

El padecimiento es el desencadenamiento a partir de un hito en la existencia del individuo que podemos identificar como un momento crítico que puede repetirse, y que justamente le exige a la presencia un mayor esfuerzo que de costumbre ante el riesgo de no ser. Esa exigencia de la presencia no solo está dada por el individuo, sino por quienes le rodean. El mundo mágico sirve como analogía por la elaboración que De Martino hace de él, como un mundo que no está decidido, en el que el “soy aquí” esta ante el riesgo de “no ser”. No sólo en el mundo mágico existe esta posibilidad de tener un “soy aquí” fallido, por ejemplo, en la enfermedad o mejor dicho el padecimiento, también ese soy-aquí presencial está en riesgo. En el padecimiento, la presencia-mundo también forma un problema caracterizante. El ser humano se reafirma ante el mundo a través de prácticas culturales y es eso lo que lo hace ser en el mundo.

E. De Martino, su presencia en algunos estudios socioculturales sobre la enfermedad

A continuación, se retomarán algunos autores que han discutido la propuesta de E. De Martino para abordar temáticas socioculturales más allá del mundo mágico. Algunos de estos autores también han abordado problemáticas de salud. Se mostrará la pertinencia de su reflexión para tratar de comprender el padecimiento en tanto fenómeno sociocultural.

Mariella Pandolfi, en *Boundaries inside the body: women's sufferings in southern peasant Italy* (1990), abordó el género a partir de las narrativas de personas jornaleras intentando acomodarse a la modernidad, mientras su ser en el mundo iba perdiendo relevancia. A partir de la narrativa corporal, la autora trabaja con mujeres y sus cuerpos, para explicitar crisis en mundos internos y externos. Pandolfi explicó la relación entre la subjetividad y la cultura construyendo un problema de investigación en torno a situaciones que no se pueden manejar, situaciones que están más allá de la persona.

Cristiana Giordano, en el texto *Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy* (2008), mencionó a De Martino cuando explicó la historia de Italia del siglo XVII al XX, retomando fenómenos como la industrialización, la modernización y la fragmentación norte-sur de Italia, siendo el sur más pobre y

agrícola⁶⁵. La autora italo-canadiense retomó el concepto de crisis de presencia cuando se refiere a las prostitutas, quienes tienen que rendir un testimonio ante la ley como parte de un programa en contra del tráfico de personas. Dicho testimonio les exige cierto tipo de discurso en donde se tienen que asumir como víctimas. A la vez, tienen que usar otro discurso con las instituciones religiosas que las arropan, uno de arrepentimiento y purga. Esto causa una fractura en sus mundos “internos y externos”. Aunque no abordó problemas de salud estrictamente, estudió la relación entre la persona y su mundo, así como el sufrimiento que puede haber de por medio. Giordano al igual que Pandolfi, explicó la postura de De Martino en extensos pies de página y notas al final del texto, enfatizando la necesidad de dar cuenta de la realidad contextual para ver cómo la crisis de la presencia toma forma. El concepto sirve para entender cómo la persona ocupa su lugar en la sociedad y cómo ese lugar se puede ver en crisis. Desde una antropología de la religión, explicó cómo el individuo va perdiendo la capacidad para identificarse con su mundo y su papel como actor en la historia, todo lo cual es vinculable al padecimiento.

Por último, Peláez-Ballestas y Pérez-Taylor, con el texto *Not-Belonging: Illness Narratives of Mexican Patients with Ankylosing Spondylitis* (2013) abordaron la manera en la que sujetos con espondilitis anquilosante expresan y le dan forma a su dolor. Los pacientes con los que trabajaron expresan su dolor en metáforas y eso les ayuda a compartir el dolor con los demás. Los autores recuperaron varios modelos de dolor, destacando el modelo que desarrollaron de “no pertenencia”. En este caso el dolor, pese a estar en sus vidas, es considerado como una entidad en sí. Ellos retomaron el concepto para abordar como la persona puede perder el sentido de su vida cotidiana, entrando en crisis con su mundo. Es importante recalcar la clave mencionada por los autores para entender el padecimiento, particularmente el crónico, aquel riesgo siempre existente, un riesgo de la crisis y de esa pérdida que representa, la cronicidad musculoesquelética tiene esa particularidad⁶⁶, representa un riesgo de la crisis. Además, resulta interesante y útil la idea de entender una pérdida de “alianza” entre el individuo y su propio cuerpo.

65 El antes mencionado libro llamado “La tierra del remordimiento” (1999) también describe este fenómeno.

66 Lo anterior se deduce, en gran medida, a partir de lo siguiente: “The notion of ‘‘crisis of presence’’ refers to the loss of being-in-the-world that the individual may experience at some point in life, as well as the permanent risk that constantly surrounds this loss. Since lived experience is labile and is in constant change and search for sense, it is always threatened by ‘crises’ when there is a loss of sense in everyday life” (Peláez-Ballestas y Pérez-Taylor, 2013, p. 494).

Conclusión sobre los aportes de E. De Martino al concepto de padecimiento

Es legítimo objetar esta aproximación, ya que pudiera ponerse en duda la crisis de la presencia como forma de experiencia del padecimiento para personas con enfermedades crónicas, musculoesqueléticas y crónico degenerativas. Sin embargo, los malestares que estas enfermedades producen en el individuo, tales como el dolor y la inmovilidad, no implican que la persona vaya a desaparecer del mundo en un sentido estricto y materialista, pero pueden llevar a una pérdida de sentido en el mundo. Por lo tanto, en este apartado lo que se quiere plantear es que, efectivamente las formas culturales de la presencia en el mundo, como pueden ser el género, la etnicidad, entre otras posibles, se verán obligadas a estar reconfigurándose desde sí mismas y pueden estar en constante crisis. Este drama existencial de la crisis de la presencia no solo implica una pérdida de la presencia en sí, sino que implica el riesgo y el sufrimiento que esta causa, así como su posible rescate. El concepto mantiene su utilidad para explicar los mecanismos puestos en marcha para el rescate de la presencia.

La persona no necesariamente tiene que perder su presencia (y por lo tanto su mundo) de forma abrupta, sino que se reformula, restableciéndose de igual manera a la presencia, quedando como una forma nueva de relacionarse con el mundo, desde un marco sociocultural. Ya que, si no es desde este, no será significativo. Esta postura puede ser útil para entender cómo las formas en las que el individuo se relaciona con el mundo se ven modificadas a partir del drama que se desemboca al padecer un malestar crónico y musculoesquelético.

Con esto no se quiere decir que la persona con una enfermedad crónica no vaya a encontrar un modo positivo de hacerse presente en el mundo, pero esto habrá de depender del drama del padecimiento como algo más amplio e interrelacional, ya que es ahí donde la presencia está dada, sea desde la salud o la enfermedad, ambos entendidos como parte del padecimiento.

Finalmente, no se pretende aquí negar alguna otra de las tantas formas de abordar el fenómeno de la salud desde las ciencias sociales. Al contrario, se celebra la heterogeneidad de marcos explicativos, pues cada uno tiene su área de rendimiento. El presente

planteamiento sirve porque hace énfasis en la fragilidad del varón, ya que éste tiene que luchar constantemente por relacionarse con su mundo de una manera positiva. El padecimiento causado por malestares musculoesqueléticos, más que una negación de la presencia, se vuelve parte del mundo donde toma lugar la presencia misma y será experimentado colectivamente como una crisis de la presencia en tanto afecta la mediación simbólica con el mundo⁶⁷.

Breve introducción al pensamiento de Lluís Duch

A continuación, se revisarán algunos de los aportes de Lluís Duch a la noción de padecimiento como drama sociocultural, ya que el riesgo, la pérdida y rescate de la presencia (De Martino, 2004) se dan desde las “estructuras de acogida” (Duch, 2002). Por consonancia se refiere al hecho de que, aunque existe una relación entre el drama sociocultural del padecimiento y las estructuras de acogida, la influencia de ésta es mutua, y la naturaleza de la relación puede cobrar varias formas (riesgo, pérdida y rescate), dependiendo de la situación.

Lluís Duch perteneció a la abadía catalana de Montserrat, filósofo y culturalista de formación, gustaba denominar su práctica intelectual y académica como antropología simbólica. Tuvo una formación desde la teología y la escuela de pensamiento alemana, nación donde se desarrolló intelectualmente hacia la filosofía. Duch hizo énfasis en la mediación simbólica entre el hombre y la realidad, lo que refiere como simbolismo, el cual “hace posible la configuración en el presente de lo que ya ha sido y de lo que aún no ha existido” (Duch, 2002, p. 47). Bajo la premisa de entender lo que hace a un humano un humano, el autor trató de entender el simbolismo en la cotidianeidad,

[...]si la filosofía ortodoxa se quiere sistémica y arquitectónicamente trabada, la antropología que él [Duch] labora -<<una especie de filosofía de la cultura>>, según propia confesión – busca comprender la ingente diversidad de excepciones e iteraciones, facetas y entretelas que integran la *humana conditio*, y hacerlo desde perspectivas varias (Chillón, 2010, p.17).

67 “El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara” (Cassirer, 1963, pp. 47-48).

A continuación, se planteará su elaboración sobre las estructuras de acogida, desde las cuales, con una relación creativa con el pasado, se puede “imaginar y configurar el futuro” (Peláez-Ballestas, 2009, p.36).

Las estructuras de acogida

Las estructuras de acogida son un marco dentro del cual domina la contingencia espaciotemporal de la cotidianeidad. Las estructuras de acogida son “imprescindibles para la construcción humana y cultural del hombre biológico y natural” (Duch, 2002, p. 35). En términos generales, funcionan como mecanismos que amortiguan el peso negativo que causan las indeterminaciones de la vida al individuo, son factores culturales importantes para aligerar lo lastimoso que es la falta de certeza,

En la variedad y diferencia de espacios y tiempos, las «estructuras de acogida» han sido los mecanismos que, en el ámbito de las distintas «historias» y culturas de hombres y mujeres concretos, han hecho posible la traducción de las estructuras fundamentales del homo sapiens a realidades concretas, históricas y biográficas, aptas para afrontar los retos de la vida cotidiana (Duch, 2015, p. 61).

Desde una perspectiva sociocultural, permiten que el humano se incorpore en el flujo de una determinada tradición. El autor señala cuatro estructuras de acogida: la estructura de codescendencia (referente a la familia), la estructura de coresidencia (localidad), cotrascendencia (religión) y comediación (medios de comunicación masivos)⁶⁸. Las que más competen al presente modelo del padecimiento son la estructura de codescendencia y la estructura de coresidencia.

Para Duch, la estructura de codescendencia es la más importante de todas. Su aproximación heterodoxa al marco de transmisiones simbólicas surgen de la alianza y consanguinidad, propias de la familia,

[...]conviene añadir que se trata de cuestiones que, por regla general, no suelen tenerse muy en cuenta en los estudios convencionales de antropología de la familia como son, por ejemplo, la ética, el amor, el espacio y el tiempo familiares, el banquete familiar, la memoria familiar, etc. (Duch y Mèlich, 2009, p.9).

⁶⁸ Está última estructura no aparece en sus primeros planteamientos de principios de la primera década del 2000, sino hasta el 2015, donde lo incorporó, vinculándola directamente con los medios de comunicación (Duch, 2015, p. 90).

La familia como institución impone reglas y prácticas sociales al individuo. Estas reglas y prácticas le sirven para hacerle frente al mundo y sus contingencias, “[...] familia constituye la esfera privilegiada del amor, de la emocionalidad y de los trayectos <<alegales>> de los sentimientos humanos” (Duch y Mèlich, 2009, p.15).

La estructura de coresidencia cobra sentido particularmente en la localidad, donde se habita el espacio social, es donde suelen cobrar sentido las construcciones familiares de los otros, entonces, es también la confluencia e implica lugares públicos, claves en una comprensión integral del padecimiento. Esta estructura se puede vincular con el espacio en general⁶⁹ y con el espacio público en particular donde la persona se apropia de su cultura, la hace suya. La coresidencia como marco simbólico se ve materializada en la arena pública, que es donde cobra sentido, pues es y ha sido “el ámbito espacio temporal más importante para articular la acción y la vida pública” (Duch y Mèlich, 2009, p.23).

Otros aspectos relevantes de la obra de Duch

Dado que la obra del autor catalán es vasta, la discusión con sus ideas puede tomar varias rutas. Su idea de relacionalidad y simbolismo sin duda, son dignas de retomarse, en tanto forman parte de la persona. La relacionalidad y el simbolismo con el que la persona se relaciona con el mundo están dotados de ambigüedad⁷⁰,

A menudo, en esta Antropología, nos hemos referido a la *relacionalidad* como lo que caracteriza el convivir de los humanos. Hablar de relacionalidad es otra manera de referirse al carácter ambiguo de toda existencia humana, es decir a la <<no fijación>> por adelantado, de forma <<legal >> de los caminos que van del ser humano al mundo y de éste a aquél. En cada espacio y tiempo concretos (la *espaciotemporalidad*), con el concurso de toda una retahíla de <<historias>> con escenarios cambiantes y, con frecuencia sorprendentes, la relacionalidad se configura por medio de la *dotación simbólica* del ser humano (Duch y Mèlich, 2009, p.15).

Es desde la relacionalidad que surge la responsabilidad entre las personas⁷¹. El hombre *es* a través de sus relaciones con los otros y con los demás elementos de su realidad. Por

69 Al respecto, De Certeau sostiene que “espacio es el efecto producido por las operaciones que, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales” (De Certeau, 1997, p. 129).

70 Esto es un componente clave que se habrá de integrar a la noción del varón como persona procesual que configura su realidad multidimensionalmente.

71 Es desde esta responsabilidad que surgen las prácticas masculinas de cuidado, como se verá más adelante.

“simbolismo” Duch entiende el aspecto trascendental del hombre, desde donde se pone en práctica el uso de los símbolos, ya que es así como se hace presente aquello que estaba ausente,

El estudio de los símbolos posee una importancia decisiva para cualquier tipo de investigación antropológica, justamente porque la capacidad simbólica del ser humano pone al descubierto, de manera prioritaria, la constitución del hombre como ser, que-para bien y para mal- se concreta y determina por medio de sus *relaciones* (Duch, 2002, p. 45).

Solo desde este marco de relacionalidad, simbolismo y ambigüedad es que puede llegar a entenderse la cotidianeidad de la persona, y la manera efectiva o negativa mediante la cual se relaciona con las estructuras de acogida. Para mal, esta relacionalidad puede manifestarse negativamente como una contingencia⁷² transformada en caos, sin un sentido posible y viable que otorgarle. Para bien, esta relacionalidad es transformada en imaginación, una manera creativa de vincularse simbólicamente con la realidad⁷³.

Otra cuestión para tomar en cuenta en la obra de Duch, es el énfasis en el “co” como prefijo, lo cual da entender que su propuesta cobra sentido en la relacionalidad humana, en su interacción tanto con las estructuras de acogida como con las personas con las que convive. Dicho prefijo indica unión, compañía y el hecho de que la realidad, aunque experimentada por la persona, solo puede ser entendida con relación a otras personas y otros elementos simbólicos y materiales del ser-en-el-mundo⁷⁴.

Finalmente, la apuesta de Duch se sitúa entre la esperanza y la desesperanza, porque reconoce al humano como sujeto a sus mediaciones. Esto podría indicar una tendencia a negar cualquier intención de abordar la realidad monolíticamente, ya que eso, aparte de ser un error, implica una totalización y un reduccionismo,

El peligro que constantemente nos acecha es el reduccionismo, ya sea el de la imagen o el del concepto, es decir, la voluntad de obtener un discurso monolítico con retenciones de dar razón exhaustivamente del conjunto de la realidad o del mismo ser humano (Duch, *et al.*, 2008, p. 199).

72La contingencia, para Duch, consiste en “es el estado natural del ser humano que vive siempre oscilante entre lo posible y lo imposible, en perpetua alerta de lo que puede suceder, por lo tanto, inevitablemente abierto a lo imprevisto” (Solares, 2008, p.34)

73De nuevo podemos entrever un vínculo entre esto y la configuración relacional y multidimensional de la persona con su género y con la realidad.

74 Esto bien pudiera ser una elaboración desde la tradición occidental para superar aquello que se planteó antes desde Strathern (1989); el hecho de que se tiende a separar al individuo de la sociedad, como si fueran polos opuestos.

La consonancia entre el padecimiento y las estructuras de acogida

Existe una relación de consonancia entre el padecimiento como drama sociocultural y las estructuras de acogida, que se ha optado por referir como consonancia, ya que permite explicar que la relacionalidad es mutua y polivalente, con características heterárquicas. Es desde las estructuras de acogida que se puede dar el rescate de la presencia, pero también que se puede concretar la crisis de la presencia; es desde la efectividad de la relacionalidad que se puede llegar a generar la pérdida y el sufrimiento, o lo contrario. El sentido que el enfermo y sus allegados le den al padecimiento se dará desde una construcción colectiva dentro de un marco cultural, el cual se puede abordar desde las estructuras de acogida.

Los momentos críticos del ser-en-el-mundo son un aspecto universal del hombre, expresan cuestiones ideológicas e institucionales y son desde estas que se mueven las respectivas experiencias individuales y colectivas. Por lo tanto, la experiencia individual tendrá una especie de marco de evolución. Es a partir de estas experiencias individuales que se manifiestan a través de expresiones ideológicas y culturales que “tendrá unidad de evolución la alternancia de riesgos, audacias, derrotas y victorias que caracterizan al mundo mágico” (De Martino, 2004, p. 164), las estructuras de acogida dictan el tiempo y el modo de ese marco de evolución y es por lo que la relación entre ambos es referida como “consonancia”.

Duch coincide con De Martino respecto a la ambigüedad del hombre, manifiesta como labilidad, “en la vida del espíritu todo puede cuestionarse, incluso aquellas conquistas que parecían hallarse al abrigo de cualquier riesgo, y por ende también la conquista fundamental de ser en el mundo” (De Martino, 2004, pie de página 89, pp. 196-197). Esto se debe a que, aunque en occidente se considere al mundo como dado, la ambigüedad del hombre (una constante universal en la especie) siempre existirá. Si se entendiera el padecimiento y su respectiva consonancia como crisis de presencia, se verá también que es a través de esta, que se puede entender esa ambigüedad tan característica del ser humano. El padecimiento, como drama sociocultural que pone en crisis a la presencia, representa “tensiones, deseos, solidarices, competencias y afirmaciones...” (Duch, 2002, p. 32).

El ser humano, desde su nacimiento experimenta desde lo más íntimo y “profundo” el hecho de que la realidad está plagada de “contingencias” o por decirlo de otra manera, caos, inclemencias o simplemente eventos inesperados o fuera del cálculo, por lo mismo, es en el seno familiar donde el humano ubica su condición y entiende la existencia de la contingencia como un “lugar natural” del hombre. Por ello, el ser humano es “un ser contingente, que dispone tan sólo de una cierta cantidad de espacio y de tiempo, que es libre, pero con una libertad *condicionada*.” (Duch y Mèlich, 2009, p. 18).

Al abordar el padecimiento, hay que buscar la simpatía con quien padece, o mejor dicho con aquella persona que representa el centro del padecimiento y aquellos otros que forman parte de ese drama. Hay que entender, a través de la simpatía, sus alegrías y dolores, esperanzas y miedos ya que, así como se vinculan las criaturas en el mundo mágico, también en el padecimiento se vinculan varios de los elementos antes mencionados.

En ese sentido, el mundo también es culturalmente condicionado. Esta naturaleza culturalmente condicionada en el mundo mágico, según De Martino, remite a un escándalo, y justamente el padecimiento es eso mismo. Aquellos que sufren el padecimiento parten de una determinada realidad con un determinado sentido. Toda realidad ante el hombre, o desde el hombre, ha de tener un sentido. Ese sentido, según lo propuesto, surge desde las antes mencionadas estructuras de acogida.

Las estructuras de acogida le dan sentido al padecimiento y a la vida de las personas que lo viven. Por ejemplo, en el caso de una enfermedad crónica, otorga a las personas una presencia basada en relaciones reguladas, al respecto se ve que:

Los momentos críticos de la existencia vinculados con el largo peregrinar, con la soledad, la noche, etcétera, se replasman en horizontes definidos con los cuales la presencia entra en relaciones reguladas. El mundo vuelve a levantarse de su caída gracias al *novus ordo* de las participaciones (De Martino, 2004, p.234).

Habiendo reflexionado y relacionado los conceptos de padecimiento y la crisis de presencia, se ve cómo cada sociedad tiene mecanismos para hacerle frente, mecanismos institucionalizados e históricos, como bien puede ser la familia. El padecimiento “pone en funcionamiento una serie de instituciones mediante las cuales el riesgo es señalado y combatido. Surge un sistema de compensaciones, de pactos, de garantías que tornarán

posible, en formas más o menos mediatas, el rescate de la presencia”⁷⁵ (De Martino, 2004, p. 234), es ahí donde entran en juego las estructuras de acogida.

El rescate efectivo de la presencia desde las estructuras de acogida, precisa de la imaginación y creatividad humana. Tanto Duch como De Martino, a su manera cada uno, reflexionan sobre la labilidad del ser humano y las manifestaciones culturales mediante las cuales el hombre hace frente a esa labilidad y propensión al caos. Labilidad es aquella tendencia en el hombre a oscilar entre la salud y la enfermedad, “[...] el hombre y la mujer concretos, por el hecho de vivir, *siempre* se encuentran entre la salud y la enfermedad (Duch, 2002, p. 31). Para De Martino, el mundo mágico es una manera cultural para hacerse cargo de esa labilidad, aunque esta siempre persistirá. Esta labilidad guarda relación con la ambigüedad del hombre, también es esta la que mantiene el riesgo constante de crisis de presencia tan evidente en el mundo mágico.

La relacionalidad ambigua y lábil, no solo da lugar al rescate de la presencia, también puede dar lugar al sufrimiento en el padecimiento. Esto se debe a que las transmisiones de las estructuras de acogida no siempre dan lugar a una presencia positiva en el mundo. La persona se ubica en el mundo para bien y para mal,

Sin embargo, no puede olvidarse que, con una cierta frecuencia, han sido las formas de vida, las costumbres y las creencias políticas y/o religiosas por la institución familiar las que han provocado las más fuertes reacciones compulsivas en los individuos y grupos sociales, los cuales, de esta manera, se oponían al tipo de integración social impulsado y sancionado por el modelo familiar que era tradicional en un determinado ámbito social y político (Duch, 2002, p. 21).

Si la relación con las estructuras de acogida es negativa, toma lugar un conflicto con la presencia:

[...]entonces acostumbra a hacerse presente una dislocación *afectiva y efectiva* del individuo en su propio mundo, acompañada con frecuencia por la incapacidad de relacionarse con fluidez consigo mismo, con los otros y con la naturaleza; descolocación que, como con tanta frecuencia pone de manifiesto la experiencia cotidiana, ocasiona las patologías y distorsiones más peligrosas y deshumanizadoras (Duch, 2002, p. 22).

Una forma más concreta de entender como esta consonancia puede tomar formas negativas en el padecimiento es cuando las relaciones con la familia tienen un impacto negativo en

75 Nótese que esta es una cita donde en realidad se está hablando sobre el mundo mágico y no el padecimiento.

aquella persona que está enferma. El hecho de que la familia pueda causar daño se vinculará al hecho de que la crisis de la presencia se da en consonancia con las estructuras de acogida. Se hará énfasis y desarrollará la noción de consonancia, ya que hace referencia a que la crisis toma lugar desde la estructura de acogida familiar. De esta manera, se pueden reestablecer nuevas formas de la presencia o se puede seguir en crisis con el mundo, causando además sufrimiento.

Se considera que la estructura de acogida familiar da forma al padecimiento, para bien y para mal, por lo que el padecimiento se da en consonancia con las estructuras de acogida. Aunque existe una relación entre el drama sociocultural del padecimiento y las estructuras de acogida, la influencia es mutua y como se mencionó antes, la naturaleza de la relación puede cobrar varias formas (riesgo, pérdida y rescate), dependiendo de la situación. Según Duch (2002), el hombre se concreta para bien y para mal a través de sus relaciones, por lo que las relaciones de parentesco tienen una enorme incidencia en la forma que vaya cobrando sentido el padecimiento y esto no siempre ayuda al enfermo a mejorar y a relacionarse positivamente con el mundo.

Algunas posibles críticas al pensamiento de Duch

En primer lugar, desde una antropología entendida como disciplina académica, cabría cuestionar las pocas referencias que el autor hace de la antropología anglosajona (británica y norteamericana). Aunque sí se encuentran presentes en su discusión, es usualmente de manera periférica, accesoria y escasa⁷⁶. Sin embargo, dentro de la polifonía existente en dichas antropologías existen varios elementos que pudieran entrar en diálogo con él, particularmente las discusiones simbólicas y sobre cotidianidad. El aparente desdén por la antropología británica y de Norteamérica es extensible a la noción de trabajo de campo, el cual nunca desarrolló⁷⁷.

En segundo lugar, se pudiera ejercer una crítica en contra de su noción de simbolismo, la cual tiene al menos las siguientes dos limitaciones. La primera consiste en que Duch no ve la posibilidad de que otros seres vivos puedan contar con esta cualidad simbólica de relacionarse con la realidad, lo cual lo convierte en especista. Su modelo no da

⁷⁶ Durante una charla con el filósofo, en la primavera del 2016, en la ciudad de Guadalajara, Lluís Duch manifestó un desdén por la antropología norteamericana, particularmente la Escuela de Chicago.

⁷⁷ En esa misma conversación del 2016 manifestó que consideraba al trabajo de campo como una secuela del colonialismo, y es por lo que nunca quiso realizarlo.

cuenta de la capacidad sensible y simbólica de ciertos animales, en tanto personas no humanas (Frandsen, 2013; Regad, 2019). Una segunda crítica a su noción de simbolismo consiste en el hecho de que sus planteamientos parecen referir a un hombre blanco y europeo, ubicado en una modernidad urbana. Aunque son muy útiles sus elaboraciones, por momentos entran en conflicto con otro tipo de construcciones socioculturales de la modernidad, por ejemplo, masculinidades latinoamericanas con etnicidades y cosmogonías múltiples.

Una última crítica o cuestionamiento consistiría en la poca o casi nula problematización del género en su obra. Aunque su trabajo tiene pertinencia contemporánea, no parece incorporar al género como categoría, aunque esté comprobada su importancia para entender la realidad sociocultural de las personas. Además, cuando abordó la problemática, no pareció entrar en diálogo con otro tipo de construcciones sobre el género que no fueran las de origen judeocristiano. Por ejemplo, en Duch y Mèlich (2009, p. 73), el autor abordó los orígenes judeocristianos de lo femenino y lo masculino entendiéndolos como “formas de ser en el mundo”, las cuales no necesariamente están en oposición y están inscritos en la humanidad, “en su manera más profunda”. Desde esta postura, la feminidad y la masculinidad son dos formas históricas diferenciadas, mediante las cuales el ser humano se hace presente en el mundo. Aunque esto parece ser indicado, no pareciera haber sido desarrollado a profundidad, ni como parte de un análisis más amplio que incluyera las otras múltiples influencias en el mundo actual, aparte de las judeocristianas.

El género y su engarzamiento con el Ser en el mundo y las estructuras de acogida:

Configuración procesual desde la multidimensionalidad y el *ethos* masculino

Retomando la postura planteada en un primer momento, respecto al género como categoría analítica que atraviesa la vida simbólica y cultural de las personas, mediante la generación de marcos espacio temporales (tiempos y modos) y mediante el uso de los sentidos para la identificación (moral y sensible) de la persona consigo misma y con los demás (Goffman, 1979), podemos concluir que, así como el género atraviesa todas las estructuras de acogida antes mencionadas, el ser-en-el-mundo o presencia de la persona, también está dotada de género. Por lo tanto, cualquier padecimiento, en tanto crisis de la presencia, es una crisis

del mundo, lo cual implica que la relación de la persona con su género también entra en crisis y por lo tanto el respectivo rescate también lo involucra. La forma de relación entre la persona y las estructuras de acogida se da y es un reflejo del *ethos* masculino, el cual solo puede ser anunciado, pero jamás definido *a priori* ni es su totalidad.

El padecimiento como drama sociocultural en consonancia con las estructuras de acogida, es un fenómeno humano colectivo atravesado por el género ya que éste define aspectos de cómo nos presentamos ante el mundo, pero también cómo nos relacionamos con este y aquellos que lo habitan. Cualquier relación positiva y efectiva, siempre en riesgo de ser lo contrario, tendrá que pasar a través de las relaciones de género. Cualquier padecimiento, en tanto crisis de la presencia, implica en menor o mayor medida, una crisis con la relación de la persona con el género, en este caso la masculinidad. Por lo tanto, la reconfiguración positiva y efectiva de su presencia también será con su masculinidad y está reconfiguración en tanto situacional, jamás representará un desenlace absoluto.

La relación de simbolismo entre la persona que tanto le concierne a Duch, es una relación configuracional de la persona (Lipset, 2009; Strathern, 1980; Bateson, 1990). El unir estas posturas no solo las robustece teóricamente, la intención es plantear esta configuración desde la fragilidad del varón, la cual se pretende abordar a partir del drama del padecimiento. La relación configuracional de la persona es también simbólica y logra tener una acogida en el proceso del padecimiento, la cual forma parte de las transmisiones en las estructuras formuladas por Duch. Dicha configuración no es etérea o inefable, tiene implicaciones en la vida de la persona y en la forma en la que interactúa con otras personas en distintos espacios. Así mismo, una configuración efectiva y afectiva, por ejemplo, desde la imaginación y la improvisación, da lugar a un acogimiento en el mundo, un hacerse presente de manera positiva, “el no sentirse desamparados puede ser un punto importante en la construcción de un concepto del padecer” (Peláez-Ballestas, 2009, p. 25). Esto también nos habla del sufrimiento y la búsqueda de confort para hacerle frente.

La idea de ambigüedad en el simbolismo y relacionalidad humana tiene una virtud que aporta al planteamiento de género, sitúa el marco de decisiones de la persona desde una forma más precaria, incierta y no tan racional y calculada como la planteó Goffman (1979), incluso con los aportes de alguien como Hochschild (1989). Y es que cualquier configuración simbólica y multidimensional de la realidad guarda una cercanía con el caos

y pone en evidencia nuevos aspectos de la incoherencia en el género reconocida por Connell (2005), manifestados en el simbolismo y relacionalidad humana. La ambigüedad también presupone que, incluso asumiendo en su totalidad la postura sobre masculinidades hegemónicas y subordinadas, siempre habrá un grado de incertidumbre en esas relaciones de dominación, por lo que entenderlas de manera heterárquica resulta más conveniente que entender esas relaciones estrictamente de manera jerárquica. Es decir que la ambigüedad humana de Duch es vinculable a lo antes planteado respecto a una relación heterárquica y difícilmente definible *a priori*, entre el varón y su masculinidad, y entre el varón, su entorno y los demás varones.

El desamparo que puede generar una situación de enfermedad no solo es mediado por las estructuras como algo sublime o impalpable, determina el curso de acciones de las personas involucradas en el padecimiento. Las estructuras y el género mismo están dotados de relaciones éticas y vitales con el mundo. Cualquier acto de cuidado, cualquier acto de amor, por ejemplo, entre un padre y un hijo, es un reflejo del *ethos* masculino primeramente planteado por Bateson (1990) y retomado en la presente investigación para poder entender el componente simbólico y relacional de las prácticas de cuidado masculino.

Las prácticas masculinas de cuidado son una de las maneras de abordar el *ethos* masculino, el cual, sin duda representa un dominio simbólico de las estructuras de acogida y también le permite al varón hacerse presente en su mundo de manera ética y vital, siempre condicionada. Esto también sugiere y engloba un cuidado de sí, como se verá más adelante, sin embargo, antes debemos analizar algunos elementos que son cruciales para la interpretación del padecimiento que propone la presente investigación.

Otros elementos por considerar en el padecimiento como drama sociocultural: la persona, el cuerpo, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad

Los siguientes cinco elementos se consideran cruciales para el presente modelo del padecimiento: la persona, el cuerpo, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad. Para abordar la noción de persona se hará énfasis en los aportes de Scheler (1957). Para abordar el cuerpo, se partirá en primera instancia de la noción de corporeidad elaborada por Duch y Mèlich (2009). Dicha noción tiene varias influencias de corte principalmente fenomenológico, aunque no exclusivamente, ya que también cuenta con una fuerte influencia de la teoría

antropológica. Por ejemplo, el uso de los sentidos en el cuerpo lo problematizaron a partir de las “técnicas del cuerpo” planteadas por Mauss (1973). También se retomará a Rosaldo (1980, 1984) y sus aportes en la conceptualización general de corporeidad desde la antropología. Cabe recalcar que la persona se configura a través del cuerpo, dando lugar a una condición paradójica en tanto circunstancia volitiva (Matamoros-Sanín y Peláez-Ballestas, 2016).

La noción de peregrinaje (Peláez-Ballestas, 2009) refiere a la trayectoria histórica, reconfigurada por la irrupción de una determinada enfermedad con complicaciones físicas y crónicas en la vida de la persona, por lo que la experiencia de dicho evento se percibe como un proceso que no habrá de terminar y, por lo tanto, se habrá de continuar con la búsqueda y el encuentro de un diagnóstico o falta de éste. La noción de peregrinaje tiene implicaciones constitutivas en la dinámica espaciotemporal del padecimiento como un drama sociocultural de la crisis de la presencia. Luego, se introducirá la noción del dolor como una experiencia cargada de emocionalidad y como un elemento constitutivo del padecimiento. Finalmente, se hará énfasis en la cronicidad (Boixareu, 2008) ya que al igual que el peregrinaje, problematiza la temporalidad del padecimiento. El género, como categoría analítica, atraviesa todo lo anterior.

La persona

Anteriormente, en el capítulo se mencionó el concepto de persona como un mero pie de página. En él, se estableció una conexión en torno al personalismo en general acuñado inauguralmente por Mounier en 1936 (1961), a partir de la propuesta de Lipset (2009) quien desarrolló la idea del carácter procesual de la persona. Hylland y Sivert (2013) reconocieron los aportes al personalismo por parte de la obra de Goffman y Mauss y ambos son autores ampliamente usados en la investigación. Así pues, desde una postura laica, académica y simbolista, la presente investigación pudiera ser considerada como un estudio antropológico de la salud sobre las masculinidades con una considerable influencia del personalismo y, por lo tanto, de la fenomenología.

A continuación, se recuperarán varias características de la persona planteadas por Max Scheler (1957) en el libro de “Esencia y formas de la simpatía”, cuya obra se desarrolló principalmente durante las tres primeras décadas del siglo XX. Para Scheler la persona es un "centro concreto de actos, individuados en el espacio y en el tiempo"

(Scheler, 1952, pp. 91-92), las personas son los actores involucrados en el drama del padecimiento; las personas son aquellos que sufren la enfermedad en sí, pero también son quienes los acompañan en su vida y sus interacciones.

En el presente capítulo se mencionó a manera de pie de página ciertas conversaciones con Lluís Duch durante la impartición de uno de sus cursos. En dichos intercambios, el filósofo y alumno de Scheler, mencionó que las personas son un misterio, y, por lo tanto, la frase “yo te conozco” guardaba una idea negativa de control, de intención totalizante sobre el otro. Quizás dicha afirmación es concomitante con la idea de su maestro cuando dijo que la persona era "la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el "saber", sino que es vivida individualmente; no es ningún "objeto", ni mucho menos una "cosa" (Scheler, 1957, p. 223) y solo es transinteligible en tanto una "ordenación arquitectónica de actos, cuya totalidad hace variar cada acto particular" (Scheler, 1957, pp. 295-296). Esta idea de la persona como un ser dotado de misterio, también refleja la idea de ambigüedad y relacionalidad discutida con anterioridad. Centralidad y misterio, ambos conjugados y condensados en la idea de ambigüedad.

Esa idea primigenia de persona planteada por Scheler, es tan solo una de las varias formas que el personalismo ha venido desarrollando en la historia del conocimiento occidental. La idea de configuracionalidad, circunstancialidad y multidimensionalidad como cualidades de la persona, ayudan a desarrollar los varios elementos que componen esa sustancia ignota, histórica e individuada en el espacio y el tiempo que representa la persona. También permite entender o tomar en cuenta un componente central en cualquier drama sociocultural, las personas que le dan vida y movimiento.

Cuerpo y corporeidad

El cuerpo representa en este estudio una paradoja en tanto circunstancia volitiva (Matamoros-Sanin y Peláez-Ballestas, 2016), es vulnerable al tiempo y al espacio y también a las circunstancias determinadas que le acompañan, desde eventos que atañen a la salud, hasta aquellos otros que involucran aspectos sociopolíticos e históricos con relación a la multidimensionalidad de la persona. Por otro lado, dado que el cuerpo pertenece a la persona y esta tiene motivaciones, inclinaciones y deseos, representa una carnalidad que es

volitiva, que busca y pretende un ordenamiento determinado del caos. Siendo el caos una parte implícita de la circunstancialidad carnal vemos que existe una doble naturaleza, un callejón sin salida en donde coexisten dos opuestos, la voluntad y la circunstancia, mismos que son propios de la ambigüedad humana que tanto ha sido recalcada en este texto y que nos sirve para entender al padecimiento en movimiento.

La corporeidad es entendida como la cualidad inmediata del cuerpo, la forma en la que la persona se hace presente en el mundo, por lo que las personas tienen una presencia corpórea. La corporeidad como cualidad y como forma de hacer presente se da, al menos en los casos aquí abordados, a partir del cuerpo. El cuerpo es de principal relevancia en el padecimiento, no solo porque forma parte de la presencia de la persona, sino porque son los sentidos del cuerpo los que también forman parte de la manera en la que el cuerpo opera en el espacio y, por lo tanto, en el padecimiento. Son los sentidos aquellos que ubican a la persona en su mundo, el género como dimensionalidad de la persona también guarda una relación con el uso de los sentidos y del cuerpo propio y ajeno. En la sección abocada a presentar la aproximación de Goffman al género, se hizo énfasis en la relación entre el género y el uso de los sentidos; estos sentidos se dan en medida que existe un cuerpo que esta culturalmente ubicado en el tiempo y en el espacio mediante las estructuras de acogida antes descritas.

La idea de cuerpo y corporeidad tiene principalmente dos raíces: lo propuesto por Duch y Mèlich en “Escenarios de la corporeidad (2005) y lo propuesto por Michelle Zimbalist Rosaldo en *Toward an Anthropology of self and feeling* (1984). Comenzando con el ensayo de Rosaldo, vemos que ella reposicionó la importancia del cuerpo en la discusión sobre la persona y su papel en las emociones y pensamientos dentro de una determinada cultura y sociedad. Para Rosaldo (1984) las emociones son pensamientos encarnados⁷⁸, cogniciones que implican un yo carnal, un yo corpóreo. Es por lo que los pensamientos están dotados de una afectividad mediada por el cuerpo y por la cultura.

Hay aspectos de la carnalidad y su emocionalidad implícita que guardan relación con un orden social y una cultura determinada, los cuales coadyuban en las formas determinadas de la presencia del cuerpo. Rosaldo retomó en mayor o menor medida una

⁷⁸ La traducción usual para *embodied thoughts* es la de “pensamientos corporizados”; pero se considera igual o más preciso el denominarlo como “pensamientos encarnados”, con la intención de hacer énfasis en la carnalidad corporal, una carnalidad imprescindible en la presencia del ser en el mundo, y por lo tanto una clave fundamental para entender el dolor.

discusión que también se encuentra en la obra de Marcel Mauss, la cual hace referencia a la diferenciación entre el *self* y el *I* de las personas. Esta discusión responde en parte a la distinción entre lo público y lo privado, otra más de las dicotomías aparentemente binarias de occidente. Para Rosaldo, no todas las culturas trazan esta diferenciación. Esto representa también una crítica a lo que Goffman plantea sobre la presentación de la persona en su vida social y pública, por ser algo que por momentos parece demasiado racionalizado y referente a un escenario en donde uno siempre pareciera estar actuando con base en el cálculo.

Por otro lado, Duch y Mèlich (2005) plantean una antropología en donde la persona es inevitablemente carnal, entendiendo al ser humano como una presencia corpórea (Duch y Mèlich, 2005, p.147). Esta presencia opera en gran medida a través los sentidos del cuerpo, los cuales están mediados también por la cultura. Una de las maneras en las que estos sentidos del cuerpo operan en el mundo desde las estructuras de acogida es a través de las técnicas del cuerpo (Mauss, 1973; Duch y Mèlich, 2005), mismas que serán abordadas a detalle hacia la parte final del presente capítulo.

Dolor

El dolor es otro más de los elementos constitutivos del drama sociocultural del padecimiento y solo puede ser concebido mediante una idea previa de la persona y su corporeidad. El dolor parece ser algo universal en el ser humano, aunque las formas que toma son particulares y determinadas por la vida personal del doliente, la cultura y sociedad a las que pertenece. La representación del dolor ha ido cambiando en el espacio y en el tiempo a través de la historia (Dormandy 2006; Moscoso 2011; Vigarello 2006).

El presente estudio aborda el dolor haciendo énfasis en su negatividad, particularmente en lo que refiere a la presencia corpórea de la persona, ya que “sin duda es algo desagradable” (Armengol, 2010, p. 40). Esta negatividad propia de lo desagradable también es un vínculo ambiguo entre las personas y sirve como evidencia de su importancia en el padecimiento, ya que el dolor en el otro genera partícipes más que espectadores, "atestiguar el dolor responsabiliza" (Kraus, 2015, p. 63). El dolor, además de ser una experiencia personal, irrepetible e intransferible, comunica y vincula a las personas involucradas en el padecimiento, "los sentimientos de compasión, de impotencia, de indignación, de vergüenza o de lubricidad que acompañan al dolor de otros proviene siempre de emociones presentidas" (Moscoso, 2010, p. 85).

Mientras que Moscoso (2011) considera al dolor como el drama en sí, para la propuesta teórica aquí expuesta representa solo un elemento constitutivo de ese drama, pero no su totalidad. Esta aseveración no busca menoscabar la importancia de dolor en la enfermedad y, por lo tanto, en el padecimiento; no existe drama sin dolor, ni dolor sin drama. El dolor es una de las condiciones *sine qua non* para la idea del padecimiento como drama sociocultural que aquí se propone, en gran medida porque forma parte de la relacionalidad entre las personas involucradas en el drama sociocultural del padecimiento, pero también porque el dolor puede causar una irrupción no solo en las relaciones entre las personas, sino en la relación que la persona doliente guarda con su mundo y, por lo tanto, consigo misma.

Esta importancia del dolor en el drama guarda relación con el hecho de que los casos aquí abordados refieren a enfermedades que involucran un dolor crónico que puede llegar a ser muy intenso. El dolor crónico, particularmente cuando se vuelve intenso, es una forma cristalizada de la crisis de la presencia y se vuelve ubicuo (Cioran, 2011). El dolor puede vincular, pero también puede alienar, "una persona poseída por el dolor extremo es asocial. No puede participar en una empresa colectiva. Lo perturba toda posibilidad de acción comunitaria" (Argullol, 2001, p. 117). Haya o no una irrupción en la presencia de la persona y en sus relaciones personales, el dolor nunca deja de formar parte del simbolismo y la relacionalidad de las personas, "El dolor significa y es significado; representa vida, tiempo, oportunidad, pérdida, ganancia" (Kraus, 2015, p. 49).

Retomando la idea Rosaldo antes expuesta sobre la corporeidad y su capacidad para permitir entender la relación entre el cuerpo, los pensamientos y la emocionalidad, se considera al dolor como una experiencia cargada de emocionalidad, más que una emoción en sí. Si la persona es un yo carnal y corpóreo y el dolor está en el cuerpo, el dolor es carnal. Esta emocionalidad carnal está presente no solo en la persona con un diagnóstico biomédico determinado, sino también en las otras personas involucradas en el padecimiento.

Aunque este involucramiento será abordado más adelante mediante las prácticas masculinas de cuidado, vemos que no solo el dolor propio involucra, el dolor del otro también lo hace, genera emociones que también son corporeizadas. Esta relacionalidad tan particular será desarrollada más adelante mediante el concepto de simpatía de Scheler.

Un planteamiento del dolor como elemento crucial en el drama del padecimiento debe tomar en cuenta la movilidad espacial. La movilidad tiene una doble implicación, en primer lugar, es inmediata y, en segundo lugar, es el patrón que emerge a través del tiempo y de la suma de inmediateces. El dolor implícito en la movilidad corporal forma parte de la corporeidad de la persona doliente, pero en un segundo grado con aquellos que le acompañan. Todo lo anterior hace que la movilidad y el dolor se imbriquen con la idea de peregrinaje como elemento constitutivo del drama sociocultural del padecimiento.

Peregrinaje

Para Peláez-Ballestas (2006, 2009), el peregrinaje describe el largo trecho que representa la obtención de un diagnóstico y lo que se viene después de este. La categoría tiene una referencia religiosa respecto a la trayectoria de dolor, fe y esperanza, antes y después del diagnóstico, iniciando con los síntomas y la búsqueda de explicaciones y soluciones, siendo múltiples las circunstancias y sus posibles agravantes (Peláez-Ballestas, 2006, pp. 2-3). El peregrinaje es parte de la dinámica del drama del padecimiento y guarda una relación con el dolor, con el espacio-tiempo y con las relaciones humanas de la persona enferma y aquellos que le cuidan.

El trayecto o recorrido reconocido en el peregrinaje suele centrarse en la temporalidad, sin embargo, se relaciona estrechamente con el espacio y con las relaciones sociales. El peregrinaje es una trayectoria dolorosa y espacial de la persona y su cuerpo, también es un peregrinaje de la corporeidad lo cual va dotando al padecimiento de historicidad y, por lo tanto, de cronicidad. El peregrinaje implica un desplazamiento espacial inmediato y también un desplazamiento geográfico de mayor escala.

La idea de un desplazamiento espacial inmediato como parte de la idea de peregrinaje no refiere a un acto o movimiento particular, un mero desplazamiento de un lugar a otro. Lo que aquí se quiere puntualizar es que la persona y su corporeidad se habrán de ir ajustando a unas circunstancias corporales determinadas, las cuales van evolucionando con el tiempo. Es un ajuste corporal que implica los desplazamientos y las formas en las que se ejercen, así como las relaciones con los objetos que les rodean. Así pues, hay un peregrinaje constante respecto a las operaciones espaciales más apropiadas para una persona que pudiera tener una enfermedad crónica que le genera algún tipo de discapacidad física.

El peregrinaje en esta investigación también tiene una acepción más obvia. La idea del peregrinaje como un desplazamiento geográfico a través del tiempo. Habiendo tomado la definición general de peregrinaje formulada por Peláez-Ballestas, vale la pena detenerse y desarrollar aquellos aspectos de este fenómeno que implican los antes mencionados desplazamientos a mayor escala. Una persona enferma, dentro del marco general de un padecimiento, muchas veces tiene que migrar en busca de un diagnóstico y tratamiento, así fue muchas veces con las personas con las que se trabajó en la investigación. El peregrinaje es migración.

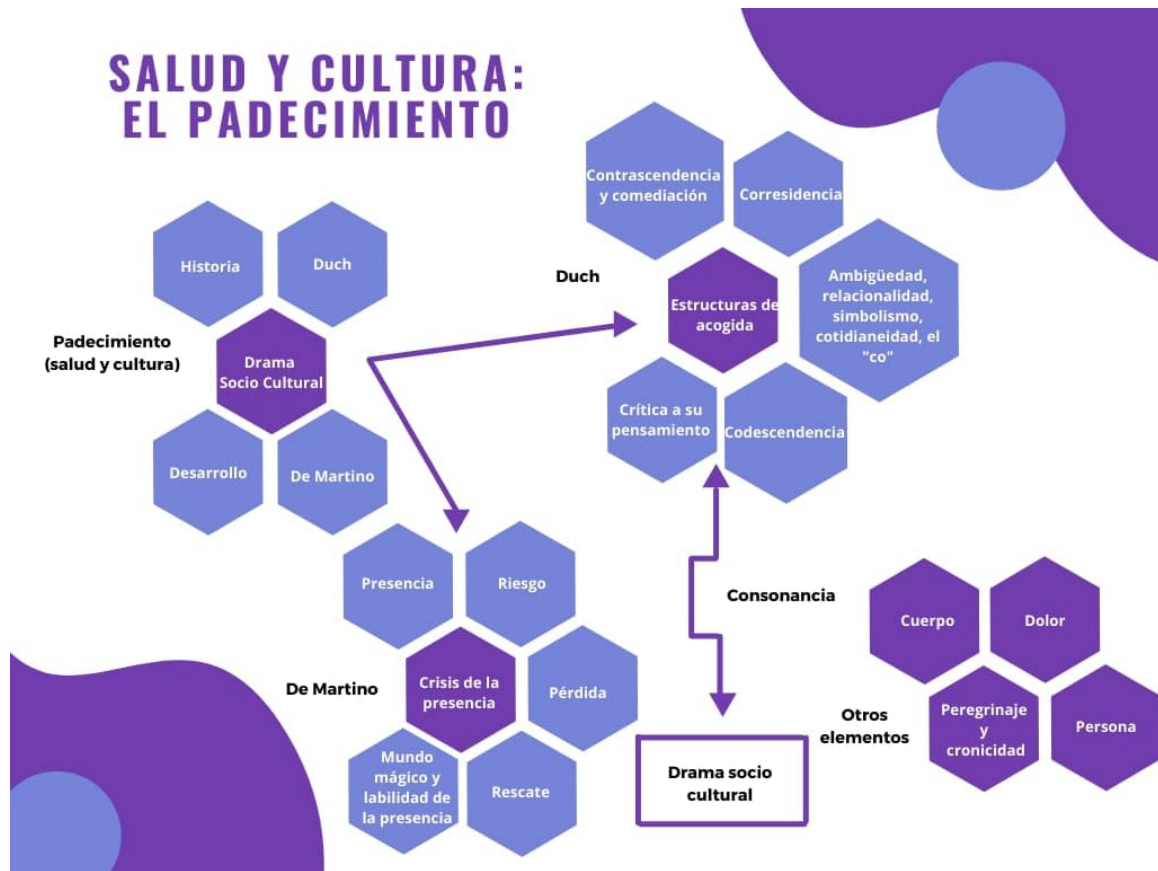
Un último aspecto sobre el peregrinaje que se quiere desarrollar es aquel que se refiere al flujo de relaciones y personas con las que una persona enferma interactúa durante esa búsqueda de diagnóstico y tratamiento. Esa búsqueda del enfermo también le supone ir conociendo gente, por ejemplo, médicos especialistas, pero no solo eso, incluso amistades. En estos procesos, muchas veces las personas enfermas acuden a instituciones donde entran en contacto con grupos de personas con quienes comparten, al menos, una determinada condición de salud. Estos vínculos también son extensibles a las personas más cercanas a aquellas que están enfermas. Por ejemplo, el peregrinaje de un hijo también suele significar un peregrinaje para la madre y/o el padre; este peregrinaje no solo impacta el desplazamiento inmediato y geográfico de esa madre y/o padre que cuidan, sino que también le representa un flujo de relaciones y de personas que estarán particularmente presentes en ciertos momentos de ese peregrinaje y del drama sociocultural del padecimiento en general, el cual, como ha quedado evidenciado una vez más, en tanto drama sociocultural, involucra no solo a la persona que está enferma, sino a aquellos que le rodean y con quienes guarda vínculos afectivos, de parentesco, de género, entre otros posibles.

Cronicidad

La cronicidad es el último de los elementos que se consideran constitutivos del padecimiento como drama sociocultural y permite abundar en el carácter prolongado de la enfermedad y por lo tanto del padecimiento, "...la cronicidad es un proceso de larga duración. Una enfermedad crónica tiene esta característica. A menudo, esta <<larga duración>> es <<para toda una vida>> y, a veces, se la acompaña con la calificación de <<irreversible>>." (Boixareu, 2008, p. 97). Esta cronicidad asegura el movimiento, el

constante cambio en la relacionalidad de las personas involucradas en el padecimiento, en su multidimensionalidad y configuracionalidad. Desde la cronicidad es que toma lugar el cambio en la corporeidad de las personas y, por lo tanto, en las relaciones con el mundo que determinan a la presencia. La persona, el cuerpo y la corporeidad, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad son considerados elementos constitutivos del drama sociocultural del padecimiento. El orden en el que estos elementos fueron presentados intenta responder a una secuenciación necesaria, en tanto no hay cuerpo y corporeidad sin la persona, ni dolor sin el cuerpo y la corporeidad, todo dentro de una espaciotemporalidad manifiesta en el peregrinaje y la cronicidad. Es desde la influencia de estos conceptos operativos y la propuesta teórica en general que se irán presentado las vidas de los interlocutores involucrados en la presente investigación.

Figura 1.2. *Salud y cultura: El padecimiento.* Fuente: Elaboración propia.



Hasta ahora, se ha descrito la postura general de esta tesis, a partir del género y las masculinidades, reconociéndole al varón un carácter configuracional y situacional con su realidad, relacionándose con ella desde la multidimensionalidad de la persona, desde donde se dota a sí mismo y a los demás de género mediante el uso de los sentidos (Ver Figura 1.1.). Seguido de eso y como se puede atestiguar en la Figura 1.2., se planteó un posicionamiento general respecto al padecimiento, entendiéndolo como un drama sociocultural de la crisis de la presencia, el cual se da en consonancia con las estructuras de acogida. Se puntualizó que dicho entramado teórico permite abordar al varón en tanto dicha configuración tiene el potencial de evidenciar tanto la fragilidad, como la capacidad de cuidado del varón. Por un lado, la presencia o nuestro “ser-en-el-mundo”, está dotada de género. Por otro lado, las estructuras de acogida en tanto transmisiones también están atravesadas por el género en tanto dominio simbólico. Finalmente se enunciaron cinco elementos conceptuales constitutivos en el drama sociocultural del padecimiento: la persona, el cuerpo y la corporeidad, el dolor, el peregrinaje y la cronicidad. Todos estos conceptos permiten entender mejor los actores implicados en el drama y cómo estos están mediados por sus cuerpos y la corporeidad que se hace presente en el tiempo y el espacio.

1.4. El cuidado de sí y otras posibilidades desde las masculinidades

Este último apartado corresponde al padecimiento y las masculinidades, en donde el hilo conductor serán las prácticas masculinas de cuidado con relación al cuidado de sí. Mientras que ya se estableció dicho marco general sobre el padecimiento e incluso la relación que guarda con una categoría como el género, aún queda por operacionalizar conceptos que doten aún más dinamismo al padecimiento en tanto proceso continuo. Hacia el final de la sección pasada, se retomó el concepto de *ethos* masculino, como una representación del dominio masculino, desde las estructuras de acogida.

Sin embargo, queda pendiente un último vínculo que permita entender de mejor manera al *ethos* masculino puesto en práctica, manifestado en forma de prácticas masculinas de cuidado. Pese a que la noción de estructuras de acogida permite entender mejor desde dónde toma lugar la crisis de la presencia, para bien y para mal, no quedan cristalizadas dichas transmisiones en categorías antropológicas que refieran a actos humanos en concreto, verificables con el relato etnográfico.

La relacionalidad del humano con las estructuras de acogida y con su entorno, particularmente en lo respectivo a la salud, puede ser operacionalizado desde el cuidado de sí. Como punto de partida se puede proponer al cuidado de sí como el ámbito de las transmisiones de la estructura de acogida en consonancia con el padecimiento como drama sociocultural. Este ámbito, definido como tal, permite que la discusión se decante aún más específicamente en el ámbito de la salud. Finalmente, sirve como preámbulo para la definición de prácticas masculinas de cuidado, las cuales refuerzan el vínculo entre salud y masculinidades.

Todo este recorrido teórico ha sido planteado para poder explicar aspectos de las masculinidades que refieren a la salud desde una perspectiva de cuidado por el otro. Así mismo, el presente planteamiento permite entender la fragilidad del varón, pero también su capacidad de respuesta ante situaciones implícitas en el padecimiento como drama sociocultural.

Introducción al cuidado de sí

El cuidado de sí refiere la relación y a la mirada con uno mismo, con los otros y con el entorno, lo cual deviene en una actitud ante el mundo que le permite a la persona hacerse cargo de sí misma continuamente y, por lo tanto, también hacerse presente. El concepto surgió con Foucault a partir de un curso impartido en 1982, llamado "Hermenéutica del sujeto", después editado como un libro (Foucault, 2002), el cual describe al cuidado de sí como un conocimiento sobre uno mismo, al estilo del oráculo de Delfos y encuentra sus orígenes en el término grecorromano de "*epiméleia heautou, la cura sui*", vinculándose así con autores como Platón, Jenofonte, Musonio Rufo, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Epicuro, "El cuidado de sí es el conocimiento de sí -en un sentido socrático-platónico-, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones" (Foucault, 2002, p. 113).

La formulación foucaultiana sobre cuidado de sí surge de una etapa ética en la obra del autor, por lo que guarda relación con la idea y el ejercicio de la libertad (Garcés y Giraldo, 2013). Es también una forma de salvación constante, "De este modo salvarse a uno mismo significará librarse de una coacción que le está amenazando y volver a gozar de los

derechos propios, es decir, reencontrar la propia libertad e identidad” (Foucault, 2002, p. 70).

Muñoz (2006, 2009, y 2013) ha desarrollado el concepto a profundidad basándose en gran medida, aunque no exclusivamente, en prácticas cotidianas que prodigan cuidado. Para Muñoz, el cuidado de sí es una relación dialógica de los seres humanos consigo mismos, con su cuerpo y entorno, por lo que el concepto privilegia la experiencia y lo sociocultural, siendo la vida cotidiana el escenario donde se concretan interacciones que posibilitan lo socialmente construido con respecto al cuidado de salud (Muñoz, 2009).

Florián (2006) entiende al cuidado de sí desde lo particular y lo subjetivo, como un ejercicio permanente vinculado a una auto examinación; es la ética aplicada a uno mismo, por lo cual ese concepto nos permite entender al hombre más allá de las estructuras de acogida (Duch, 2002 y 2015), en tanto permite ver qué es lo que hace el hombre con la estructura y con sus circunstancias. Se considera entonces, que dicho concepto permite interpretar las lógicas subyacentes en el desarrollo del drama del padecimiento, en consonancia con las estructuras de acogida en tanto conducen su trama con motivos en movimiento. Esto se debe a que las personas no son fijas y se encuentran en un cambio constante (Muñoz 2006).

Todo lo anterior sugiere, al menos en el caso de la presente investigación, una heterogeneidad dentro del género masculino, manifestada en una configuración procesual de la realidad. En la esfera social se edifican las relaciones que permiten incorporar pautas que son parte del cuidado de sí, por lo que el cuidado de sí puede ser entendido como un proceso de subjetivación que implica acuerdos subjetivos que delimitan nuestra identidad social:

El *cuidado de sí* se articula desde tres puntos de vista: por un lado, una actitud general, una concepción del mundo que genera una forma de relacionarse con los demás; por otro lado, una mirada hacia fuera, pero con un retorno a la interioridad de los sujetos, esto implica cierta manera de prestar atención a lo que piensan, a lo que ocurre en el pensamiento; finalmente, una serie de acciones que ejercen los sujetos sobre sí mismos para modificarse o transformarse {...} Pero el sujeto, en dicho proceso, se construye a sí mismo, se actualiza y configura una manera de ser, pensar sentir particular y singular, que lo diferencia del colectivo (Muñoz, 2009, p. 393).

A pesar del énfasis subjetivo, para Figueroa-Perea (2015), el concepto permite abordar mucho más allá de la persona y su cuidado, ya que facilita entender cómo se relaciona el hombre con otras personas, haciendo énfasis en el distanciamiento que en un primer momento significa redirigir la mirada tanto a los demás como con uno mismo. La noción de cuidado de sí sirve al presente modelo para aterrizar aún más lo planteado anteriormente respecto a las estructuras de acogida, y da la pauta para entender las prácticas masculinas de cuidado.

Con base en lo anterior y con las puntualizaciones de Garcés y Giraldo (2013), se establece que el cuidado de sí es una actitud respecto a sí mismo, los otros y el entorno. Esta actitud está condicionada por lo masculino y lo femenino, en tanto ambas son dimensiones simbólicas (Garcés y Giraldo, 2013, pp.59-60) que van más allá de lo biomédico. El cuidado de sí, para el presente proyecto permite entender la consonancia entre las estructuras de acogida y el padecimiento, particularmente en lo que refiere a la salud.

El cuidado de sí con relación al otro

Es necesario abordar qué relación guarda el cuidado de sí con el otro, como una antesala a las prácticas masculinas de cuidado con el otro. El otro es constituyente de la noción o concepto de cuidado de sí, por lo cual el énfasis en este no solo permite abordar al cuidado de sí antropológicamente, sino que permite no perdernos en el sujeto y utilizar el concepto en la investigación de manera relacional. La realidad del ser humano está constituida en gran medida por su relación con otros seres humanos con los cuales coexiste y esto no es la excepción en el caso de las personas con las que Muñoz ha trabajado en sus investigaciones:

En la experiencia de vida de los varones entrevistados es común, como en cualquier ser humano, la revestida importancia del otro como mediador, como aquel que posibilita las diversas situaciones, escenarios y vivencias que constituyen el conocimiento social y la construcción del individuo como sujeto {...} El otro es entonces aquel que, mediante la comunicación, permite la aprehensión de una serie de prácticas, comportamientos, actitudes, creencias y valoraciones que se introyectan y reelaboran, para constituir un mundo compartido que posibilita la vida social... (Muñoz, 2006, p. 86).

Con anterioridad se mencionó que el cuidado de sí englobaba las prácticas de cuidado de los varones tanto consigo mismos como con otros congéneres y, es por lo que también engloba al otro, tanto como a sí mismo y esto se debe a que el otro está inevitablemente implícito en el sí mismo,

El *cuidado de sí* se construye en las relaciones sociales, en las interacciones y en las prácticas, pues estas condicionan las representaciones sociales que un sujeto tiene sobre el *cuidado de su salud*, y tienen lugar gracias a los procesos comunicativos e intersubjetivos entre los miembros del grupo social del cual se forma parte (Muñoz, 2009, p. 395).

Esta idea más amplia del cuidado de sí permite explorar muchas de sus implicaciones, desde las herramientas lingüísticas que puedan permitir o no al sujeto expresar su bienestar o incomodidad, hasta las prácticas de cuidado en general, mismas que no solo hacen énfasis en quién cuida, sino en quién recibe ese mismo cuidado (incluyendo también el cuidado ejercido o no ejercido por aquella persona a la que se cuida), lo cual permite reflexionar también sobre la idea de "dejarse cuidar" (Figuroa-Perea, 2015, p. 131).

Es por lo que se considera un tanto redundante que Garcés y Giraldo hablen en el título de su texto sobre un "Cuidado de sí y de los otros" (2013), sin que por ello pierda sus méritos el documento. Uno de estos méritos consiste justamente en puntualizar la importancia del otro dentro de lo que representa el cuidado de sí. Los autores hacen énfasis en el texto "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" (Foucault, 1993), ya que aborda a profundidad la implicación del otro en el cuidado de sí, retomando de este la siguiente cita, la cual hace énfasis en la importancia del otro en el cuidado de sí: "El *ethos* implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene" (Garcés y Giraldo, 2013, p. 263).

El cuidado de sí y el entorno

El cuidado de sí refiere a una mirada, una manera de atención, llevada del exterior al interior (Garcés y Giraldo, 2013, p. 190). Según Garcés y Giraldo (2013), las actividades y prácticas referentes al cuidado de uno mismo son equiparables con aquello que Foucault reconoce como "Tecnologías del yo" (1990). Dichas tecnologías pueden tener una utilidad

heurística dentro de la discusión más amplia del cuidado de sí con relación al padecimiento y su interpretación desde la perspectiva espacial.

Esto se debe a que problematiza las respuestas humanas dentro del desenvolverse del padecimiento, con propósitos tales como la generación de comodidad en el enfermo a la paliación de su dolor, entre otras cosas. Desde la creación de objetos, hasta su resignificación, pasando por la heterodoxia en las formas del cuerpo respecto a determinadas técnicas del cuerpo, vemos respuestas humanas ante el entorno, las cuales también pueden ser entendidas por las tecnologías del yo,

[las tecnologías del yo] Permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2002, p. 48).

Lo anteriormente descrito sirve perfectamente para hablar de lo que está detrás de un acto que ha sido entendido en la presente investigación como heterodoxia en las técnicas del cuerpo y ambas hacen referencia a la relación del individuo, sujeto o persona, con su entorno y el uso y formas creativas que hace de su cultura e identidad,

De hecho, uno no puede conocerse a sí mismo como es debido más que a condición de tener sobre la naturaleza un punto de vista, un conocimiento, un saber amplio y detallado que permite justamente conocer no sólo su organización global sino también los detalles mismos (Foucault, 2002, p. 83).

El conocimiento necesario para cuidar de uno mismo está determinado en concomitancia con el conocimiento tanto del otro como del entorno mismo. Las técnicas del cuerpo (1973) no solo son equiparables a la discusión de las tecnologías del yo, sino que son realizadas por más de un cuerpo, es decir que hay operaciones en el espacio que pueden ser entendidas como técnicas del cuerpo y que, para ser efectuadas precisan de la existencia de dos o más cuerpos, como el cargar a una persona inmóvil, darle de comer o manejar cuerpos humanos inertes, víctimas de alguna discapacidad, o como cuando un varón es movido y acomodado en una silla de ruedas, en un vehículo o en la hamaca auxiliado por otro varón, con el cual guarda una relación afectiva de prácticas de cuidado masculino, que refieren a un cuidado de sí entre varones de ese contexto.

Este último rubro de tecnologías del yo abarca más que ciertas operaciones sobre el cuerpo, lo importante es que generan una transformación de sí mismos con un fin, el cual para Garcés y Giraldo (2013) puede ser entendido como pureza o felicidad y que, para la presente investigación implica la búsqueda constante de bienestar, evidenciada aún más en el desenvolverse de un padecimiento entendido como drama sociocultural.

En esta investigación, estas tecnologías del yo son consideradas desde una perspectiva posestructuralista, en tanto permiten entender como el individuo moldea la estructura social y cultural, así como lo material y lo simbólico que le es heredado por su tradición histórica. En ese sentido es una discusión equiparable a las artes del hacer de De Certeau (2001), aunque se hará énfasis en la noción estructuralista de técnicas del cuerpo (Mauss, 1973), las cuales en discusión con Santos (2009) hemos denominado técnicas del cuerpo en el espacio.

Lo que se entiende por tecnologías del yo refiere a la puesta en acción de aquellas técnicas del cuerpo en el espacio. Tanto la heterodoxia en las técnicas del cuerpo como la poética espacial son tecnologías del yo: es aquello que el individuo, sujeto, o persona hace de su bagaje cultural y sus virtudes o carencias, tanto en lo material como en lo simbólico. Lo anterior permite entender las disposiciones e improvisaciones llevadas a cabo tanto por el enfermo como por aquellos que le acompañan en el drama sociocultural del padecimiento. Desde una idea de las técnicas del cuerpo se pueden concebir ciertas disposiciones e improvisaciones entre el enfermo y aquellos presentes en el desenvolverse del drama del padecimiento.

Existen limitaciones y dudas respecto al concepto del cuidado de sí. Por momentos pareciera que la noción es tan amplia que puede dar lugar a la confusión. Por ejemplo, Muñoz (2013) genera una discusión diferente a lo que había venido haciendo en otras publicaciones y se centra en las estrategias de gobierno para la promoción de salud en la historia. En este sentido el cuidado de sí pasa a ser más bien un discurso. Sin embargo, el cuidado de sí también puede referirse al uso y maleabilidad que la persona hace del discurso. También se hace manifiesto que dentro de la discusión del cuidado de sí se han omitido tres líneas de su evolución: la dietética, económica y erótica. Tampoco se ha discutido sobre el cuidado de sí como un arte de vivir o como una estética. Es evidente la relación posible entre la relacionalidad humana y el cuidado de sí, siendo este último su

cristalización en lo que refiere a la salud. Finalmente, se considera que el cuidado de sí permite entender la participación de las personas en el drama sociocultural del padecimiento.

Masculinidades y cuidado de sí

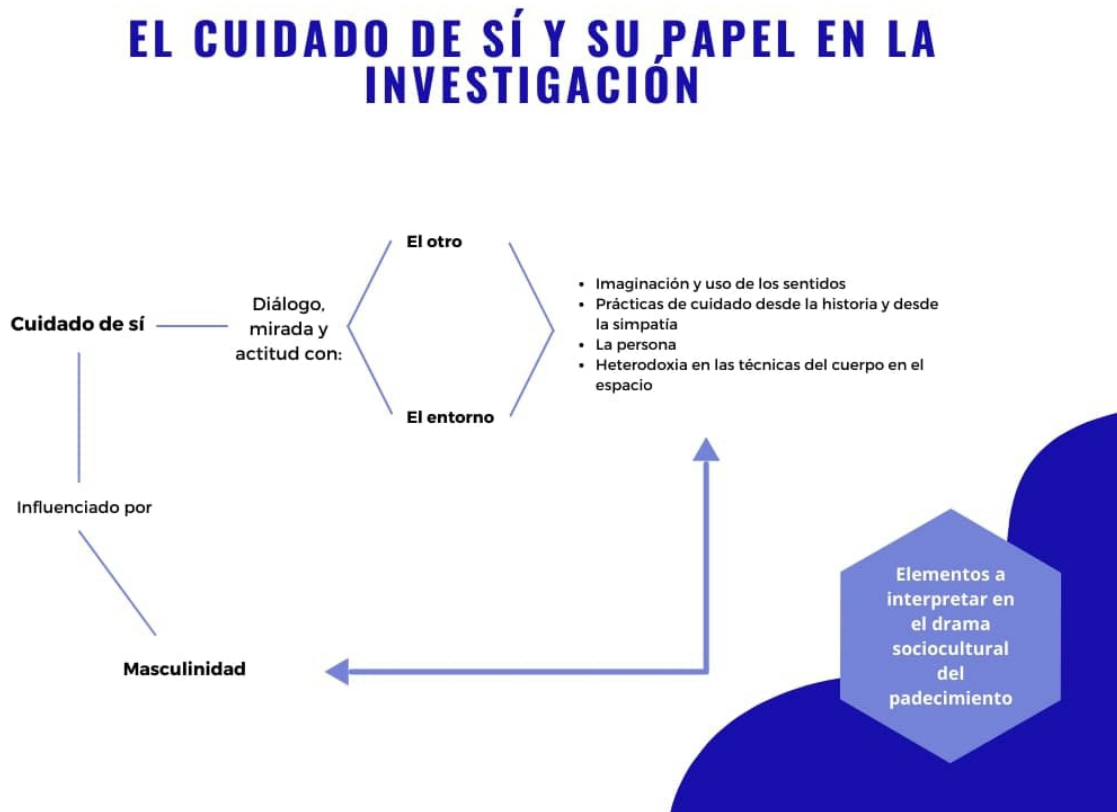
El cuidado de sí permite abordar las masculinidades desde otras formas más allá de la dominación y la subordinación. El género existe dentro del cuidado de sí como un dominio simbólico, tiene una influencia en la salud y viceversa. Continuando con el desarrollo que Muñoz (2009) hace del concepto, vemos que es una actitud y por lo tanto una categoría más global que el autocuidado o las prácticas de cuidado. Es por lo que, en lo concerniente a nuestra investigación, también refiere a las prácticas de cuidado entre varones. Sin embargo, además de referir a esas prácticas, las vincula con un proceso de construcción de significados, mismos que orientan las prácticas.

El cuidado de sí y padecimiento

El cuidado de sí permite una relacionalidad con otros aspectos socioculturales del hombre y además permite entender las dinámicas y orientaciones generales de las participaciones de las personas dentro del drama sociocultural del padecimiento. El cuidado de sí como herramienta conceptual permite interpretar de mejor manera las lógicas detrás de las prácticas de cuidado masculinas y permite relacionarlas con la perspectiva espacial, ya que ambas perspectivas dan cuenta del cuidado de sí.

De aquí se concluye que el cuidado de sí es el conjunto de actitudes que asumen los sujetos sobre sí mismos, los otros y su entorno. Por lo que no puede haber autocuidado [ni un cuidado del otro] sin el cuidado de sí (Figueroa-Perea, 2015).

Figura 1.3. *El cuidado de sí y su papel en la investigación.* Fuente: Elaboración propia.



La relación del cuidado de sí con el padecimiento como centro de reflexión sirve para sustentar el quehacer de una antropología de la salud que puede interpretar al padecimiento, entendiéndolo como un drama sociocultural. Cuando Foucault (1990, 2002) habla del cuidado de sí, necesariamente lo refiere al sujeto, aunque sostiene que este sujeto solo es comprensible a partir de su ámbito social; cuando Muñoz (2009) retoma el tema y menciona al sujeto, se refiere a la particularidad del individuo y cómo este constituye su experiencia dentro de aquello que es social. Para la presente investigación se dará mayor importancia a la noción de persona que a la de sujeto o individuo, entendiendo por personas a aquellos actores involucrados en el drama del padecimiento.

El cuidado de sí y el padecimiento desde las prácticas masculinas de cuidado

Las prácticas masculinas de cuidado

Las prácticas masculinas de cuidado son una intervención y un estilo de intervenir, una interacción entre gente, y entre gente y materialidades (Nissen 2017, p. 552). Los favores y consideraciones con el otro serían un ejemplo. Dado que son prácticas que implican una reiteración que genera perpetuación (Bateson 1979, p. 108), pueden ser identificadas como patrones de prácticas masculinas de cuidado. Las prácticas de cuidado masculino son un reflejo del cuidado de sí implícito en el padecimiento como crisis de la presencia en tanto drama sociocultural, este aspecto particular del cuidado de sí también puede ser vinculado al concepto de *ethos* masculino ya que este último también forma parte del cuidado de sí.

Las prácticas masculinas de cuidado son positivas para el bienestar humano en general, ya que exhiben una conciencia del otro, dicho reconocimiento no se da necesariamente dentro de un marco de dominación. Para que ese reconocimiento del otro sea posible, pueden existir varios fenómenos que lo susciten, el imaginar el dolor en otro y sentirlo son justamente algunas de las formas en las que se evidencia esta posibilidad del hombre de dolerse, pero también de dolerse ante el otro y ser atendido.

Los aportes de Mauss al concepto de prácticas masculinas de cuidado

A continuación, se retomarán aspectos del “Ensayo del Don” (1978) escrito por Marcel Mauss, ya que sirven para caracterizar aún más a las prácticas masculinas de cuidado. Al igual que Strathern (1980), se considera que los flujos descritos por Mauss están dotados de género. Aunque hasta este momento ya se contaban con aportaciones antropológicas y filosóficas sobre la idea del cuidado, se han encontrado elementos en el “Ensayo del Don” (1978) que representan posibles aportes que ayudan a profundizar en la idea de las prácticas masculinas de cuidado.

Habría que puntualizar los aportes Mauss respecto a una idea de prácticas de cuidado en la presente investigación, asumiendo que el cuidado es una interacción e intervención entre personas y materialidades (Nissen, 2017), dicho ensayo aporta tanto a la idea de interacción, como a la de intervención, dejando ver que en ellas se encuentran

presentes las siguientes características: toda práctica de cuidado tiene una orientación, una distribución y circulación, una co-implicación y una finalidad moral. Estas características han sido tomadas de ciertas ideas presentes en el “Ensayo del Don” y permiten desglosar las prácticas de una manera mucho más precisa y vinculable con el dato etnográfico, además de que también sienta suficientes bases para poner la idea en discusión respecto al cuidado de sí.

Una buena manera de sintetizar uno de los mayores aportes del escrito de Mauss es el hecho de puntualizar que en cada regalo otorgado, hay de por medio una obligación tanto de aceptarlo como de devolver algo en retorno (Mauss, 1978, p. 207), esto es extensible a muchas de las interacciones humanas, particularmente aquellas que implican prácticas de cuidado. Más allá de esa aseveración, el “Ensayo del Don” puede ser releído desde varias perspectivas. Se eligió revisarlo e integrarlo porque en él, Mauss refiere interacciones humanas y lo implícito en ellas, y cómo dichas interacciones nos constituyen como personas sociales en tanto implican una cierta circulación de flujos materiales y simbólicos, todo lo cual puede ser equiparable a una idea general de prácticas de cuidado masculinas. El “Ensayo del Don” hace una aproximación al mundo de las relaciones simbólicas entre humanos, por lo que también permite entender las relaciones simbólicas que van de por medio en las prácticas de cuidado masculino y abre la puerta para poder discutir una idea de *ethos* masculino desde Bateson (1990).

Un artículo que se apoya en gran medida en “El ensayo del Don”, en conjunto con la definición antes expuesta de Nissen (2017) sobre las prácticas masculinas de cuidado, es el de *We got your back* (Matamoros-Sanin, *et al.*, 2019), en donde hay una discusión general sobre masculinidades que pretendió ir más allá de la subordinación y la marginalización, procurando no invisibilizar ni menoscabar las realidades de las personas con las que se trabajó, las cuales muchas veces reflejan una relación histórica de marginación y subordinación, a partir de dimensiones de la persona que se vuelven diferenciales negativos, tales como la etnicidad, la salud e incluso el género mismo, así como la configuración y entronque entre estos.

La cuestión en el texto no era negar eso, sino entender que dichos fenómenos coexisten heterárquicamente con otro tipo de prácticas que van más allá de esto. En dicho texto se plantea un cuestionamiento general, ¿la enfermedad resta o suma a una

determinada masculinidad? Contrario a la respuesta más fácil: la enfermedad resta masculinidad, podría pensarse de otra forma, tanto a la enfermedad como a la masculinidad misma. La enfermedad como evento dentro del desenvolverse del drama sociocultural del padecimiento puede irse desarrollando con relación a una serie de variables respecto a las posibilidades y limitaciones de las personas, mismas que, en el contexto de la investigación, terminaban por encontrar cabida -algunas veces de manera precaria-, en el flujo de significaciones sociales desde el género y la salud, particularmente refiriendo por ello a las prácticas de cuidado masculino y las relaciones entre hombres que ello implica.

Así pues, la enfermedad no solo menoscaba la buena salud, sino que da lugar a nuevas configuraciones de la presencia de la persona y de sus relaciones con los demás y con su entorno y con su ser en el mundo, por lo que se puede entrever la posibilidad de que la crisis de la presencia de lugar a un nuevo orden de relaciones en donde simplemente existe “otra masculinidad”, más que decir que existe “menos masculinidad”.

A partir del texto antes mencionado se ahondará en por qué se considera que en el “Ensayo del Don” se encuentran elementos que sirven como características para describir las prácticas de cuidado masculinas, a saber: orientación, distribución y circulación, complicación y una finalidad moral. En primer lugar, un “sistema de regalos contractuales” (Mauss, 1978, p. 163) implica la generación un flujo de materialidades y significados, como el honor y el prestigio. Al haberse referido a los distintos momentos en donde cobraba vida dicho sistema de regalos contractuales, el autor no solo refirió circunstancias cruciales en la vida social como el nacimiento, el matrimonio o incluso la circuncisión masculina, sino que también mencionó a la enfermedad. Por ello se recalca aquí que la idea de vincular el “Ensayo del Don” a una reflexión sobre las prácticas de cuidado masculinas es apropiada, en tanto el mismo ensayo aborda temáticas de salud, sin mencionar que ya sido utilizado en Matamoros-Sanin *et. al.*, en el 2019.

Más adelante en el texto, Marcel Mauss aportó más reflexiones para entender la idea de cuidado del otro y de uno mismo. Al reflexionar sobre el acto de dar "limosna" (Mauss, 1978, p.175), lo entendió, por un lado, como un resultado del don moral y la fortuna, por otro, como la idea de sacrificio. Estos regalos que implican un flujo vertical hacia abajo entre jerarquías, en tanto quien lo aporta sabe que quien lo recibe no está en circunstancias de retornarlo, responden a una "vieja moral del don como principio de

justicia" (Mauss, 1978, p. 175). En Matamoros-Sanín *et al.*, (2019) se puntualiza el hecho de que ciertos hombres en posiciones más cómodas que el enfermo, o sea que más arriba dentro de una determinada jerarquía, contribuían económicamente en su vida, sabiendo de antemano que la persona no estaba en posición de devolverle el dinero, por lo que se intuían razones morales de por medio que no respondían a una lógica necesariamente monetaria y comercial.

Es por lo que el mismo Mauss, refiere más allá de la limosna, al hecho de que “hay regalos que no tienen una finalidad comercial sino moral” (Mauss, 1978, p. 177), incluso sostiene que el objetivo de dichos regalos, más que una retribución económica busca producir amistad, lo que es referido en esta tesis como co-implicación. Mauss sostuvo que los regalos crean un "parentesco" (Mauss, 1978, p. 180). Sea parentesco, amistad o algo más, para fines del presente texto sostenemos que más allá de los regalos referidos por Mauss, las prácticas de cuidado generan esa co-implicación, que a su vez es relacionable a las estructuras de acogida en tanto las transmisiones ahí expuestas surgen de ellas. Mauss incluso refirió esta co-implicación como una "asociación que establece el don entre los asociados" (Mauss, 1978, p. 189).

Otra idea extraída del ensayo es aquella de que toda práctica de cuidado tiene una "orientación". Esto surge a partir de una reflexión por él expuesta cuando habla de "Dones de parientes de rango inferior" (Mauss, 1978, p. 190). Aunque el término orientación es tomado del libro de "Naven" (1990), consideramos que el término sirve para describir lo que Mauss intenta ejemplificar de múltiples maneras. Además, esta idea de "rango inferior", aunque criticable, permite entrar en una discusión de masculinidades subordinadas en una determinada jerarquía y representación simbólica y material de centralidad-marginación. Alguien con una enfermedad que causa discapacidad, así como una condición económica precaria y una condición étnica histórica y diferencialmente desfavorecida, podría entrar en dicha categoría de “rango inferior” en tanto representa una masculinidad subordinada y marginada.

De aquí se desprende que toda práctica de cuidado tiene una orientación y parte de esa orientación está determinada por la posición social y simbólica de la persona respecto a una hegemonía y a un margen de esa hegemonía. Mauss refiere a cuñados o hijos que otorgan un regalo al padre o esposo de la hermana, el cual tiene un rango superior a ellos.

Esto eventualmente les significa una recompensa. Esta idea sirve para pensar en la posibilidad de intercambio simbólico mediante prácticas de cuidado entre hombres en distintas posiciones o rangos sociales o culturales en un marco de hegemonía y subordinación.

También hemos destacado que de la obra de Mauss es que hemos puntualizado que las prácticas de cuidado refieren una distribución, misma que viene mencionada en el Ensayo del Don. En muchas de las prácticas ahí descritas, particularmente el Kula y el Potlach (tomando ejemplos etnográficos de otros autores), siempre habló de una distribución de bienes materiales (Mauss, 1978, p. 191), alimentos u otras cosas, así como una cierta circulación simbólica.

Respecto a la finalidad moral presente en las prácticas de cuidado masculinas, Mauss menciona una "vida material y moral" dentro del régimen de dones, los cuales actúan de forma obligatoria y desinteresada al mismo tiempo. Se considera que esta oscilación entre lo obligatorio y el desinterés se debe a la ambigüedad de la relacionalidad humana, misma que, dentro del marco general de la tesis ha sido referida en torno a la discusión entre De Martino y Duch.

Volviendo al ensayo en cuestión, la vida material y moral dentro del régimen de dones- equiparable a las prácticas de cuidado, se ve expresada de múltiples formas. Para los fines del presente texto, se hará énfasis en la expresión simbólica, colectiva e imaginaria de la vida material y moral tanto del régimen de dones como de las prácticas de cuidado masculinas. Además, dicha expresión simbólica, colectiva e imaginaria de la vida material y moral, crea la comunión y alianza- referida en términos más generales como coimplicación.

Se concluye pues, que esta finalidad moral presente en las prácticas de cuidado es hasta cierto punto la antes mencionada coimplicación. Otra forma en la que Mauss la identifica, además del parentesco o la asociación, es mediante el régimen de fratrias, un régimen particular que implica elementos de nuevo vinculables al *ethos* masculino, en tanto marco de emociones. Mauss habla de esta coimplicación vinculable a las transmisiones de la estructura de acogida, a partir del hecho de que las personas coimplicadas viven "sintiendo que se deben todo" (Mauss, 1978, p. 197).

Además, la moralidad como finalidad, más allá de la coimplicación, puede significar honor. Este honor es en absoluto banal o efímero, es mucho más que un mero prestigio sucedáneo (Mauss, 1978, p. 201), es un reconocimiento desde el otro y aquí se esgrime que también es un reconocimiento de uno mismo en tanto reflejo de algo más amplio como el cuidado de sí; una cristalización en torno a la salud de la consonancia entra las estructuras de acogida y el drama sociocultural del padecimiento.

Aporte de Scheler al desarrollo de las características del cuidado como intervención:

La simpatía como motivación

Scheler, en su libro "Esencias y formas de la simpatía" (1957), ha permitido desarrollar conceptualmente el papel del otro en el cuidado de sí en la experiencia humana. Esto se debe en gran medida a que los actos de cuidado masculino expresan simpatía entre unos y otros, y por lo tanto refieren a un orden de las cosas mayor dentro de lo que significa el cuidado de sí.

Este "otro" es retomado en un principio por Scheler y referido como el "prójimo", el cual juega una relación simbólica con otras personas, las cuales, al igual que éste, cuentan con un bagaje de vivencias y un repertorio de intenciones posibles y al darse la interacción entre personas, también implica una vivencia compartida, o en conjunto, todo lo cual en esta investigación ha sido entendido como drama sociocultural del padecimiento. Para entender el padecimiento, hay que entender las nociones de cuidado de sí que configuran las masculinidades de un determinado contexto, en un determinado medio de interacción (*setting*).

La interpretación del padecimiento desde esta perspectiva permite entender las valoraciones éticas que componen el cuidado de sí, a partir de las relaciones de una persona consigo misma, los otros y su entorno, enfatizando en esta sección la importancia del otro, el cual, entendido como prójimo o no, pero siempre como persona, juega una relación de correspondencia con otras personas, en particular durante los encuentros espacio temporales de varios cuerpos. Ese cuerpo del otro y su animación que representa vida, se le presenta a la persona como una "totalidad" (Scheler, 1952, p. 47), la cual es percibida por los sentidos, todo esto está de por medio en la simpatía y el papel que juega en el padecimiento y en la identificación del cuidado de sí.

La totalidad del cuerpo animado del otro y la simultaneidad de lo dado a su saber, genera una diferenciación hacia adentro y hacia afuera (Scheler, 1952, p. 289), vinculable a la mirada y distanciamiento consigo mismo propio del cuidado de sí. Así mismo, mediante el cuerpo se perciben "sensaciones de movimiento y posición" (Scheler, 1952, p. 313) con el uso principalmente de la vista, pero también de otros sentidos como el oído, ya que ambos pueden captar la animación y el movimiento del otro. Tentativamente, desde aquí se puede entender por qué el dolor del otro es entendido desde la movilidad.

En la introducción del concepto de cuidado de sí, se habló de la relación con uno mismo y la toma de decisiones respecto a prácticas de cuidado con uno mismo y/o el otro, en esta investigación la simpatía es la reflexión sobre el otro, dando cuenta de esa antes mencionada totalidad como individualidad y naturaleza de aquel otro. Entendiendo a la simpatía como la conciencia de la realidad ajena y como acto reflexivo y reactivo propio del cuidado de sí, se observa que, mediante esta operación de la persona, el "prójimo" se vuelve real" (Scheler, 1952, p. 85) generándose un vínculo mediante el compadecimiento o la "congratulación" (Scheler, 1952, p. 94), "Y sí como vimos la función de la simpatía genuina es justamente suprimir la ilusión solipsista, para aprehender la realidad de igual valer del "alter" en cuanto "alter" "(Scheler, 1952, p. 92) siendo esta constitución un encuentro de intenciones. Esta presentación del otro ante la mirada, aunque está atravesada por las implicaciones del cuidado de sí, tiene una cualidad de "inmediatez" (Scheler, 1952, p. 290).

Para que exista un cuidado de sí con todo y su heterogeneidad, debe haber varias personas conviviendo entre sí, formando una comunidad espaciotemporal y simbólica, es en esa realidad que la simpatía y el simpatizar toman lugar, "siendo un sentir del uno con el otro, teniéndose por reales entre sí" (Scheler, 1952, pp. 130-131). Para Scheler, la simpatía, que en esta investigación se considera implícita en el cuidado de sí, particularmente en lo referente a la relación entre personas, no es innata, aunque se cuente con una "disposición innata hacia ella" (Scheler, 1952, p. 169) tanto para su valor positivo o negativo, con relación a la vida del otro.

Esto se debe a que la simpatía es un "acto social" (Scheler, 1952, p. 205) y está ligada a las formas de los "grupos" (Scheler, 1952, p. 292), los cuales pueden estar compuestos a partir de la amistad, la camaradería, el tú, el usted, la comunidad religiosa,

entre otras, manifestándose así una disposición a partir de la tradición que guarda una estrecha relación con la masculinidad de las personas. La simpatía, dentro de la discusión más amplia del cuidado de sí, ayuda no solo a explicar la relación del uno con el otro o entre personas, sino entre esas personas y su comunidad más amplia, relación que afecta la experiencia espacio temporal de la persona, aquella "relación entre individuo y sociedad" (Scheler, 1952, p. 291). Para Scheler la sociedad está en el interior del individuo (Scheler, 1952, p. 303) y esa relación interior es parte de la mirada implícita en el cuidado de sí y es que, en la misma conciencia "está dado el otro" (Scheler, 1952, p. 396). El otro es parte fundamental del cuidado de sí y el uso de herencias culturales como el lenguaje y la expresión de la experiencia, así como la interpretación de la experiencia ajena.

Se optó por hablar de simpatía en oposición a la empatía, bajo la premisa de que la experiencia no es idénticamente transferible. Se desarrolla la definición de la simpatía y la relación e importancia que guarda con la presente investigación ya que, al reconocer a la persona como otra, se admite el grado no objetivable e ininteligible del ser humano y su "esfera absolutamente íntima de los acontecimientos del ser espiritual ajeno" (Scheler, 1952, p. 291). Lo anterior brinda las bases para considerar que la discusión con Scheler sobre la simpatía puede ayudar a entender el papel del otro en el cuidado de sí. El término tiene la flexibilidad suficiente como para poderse poner en discusión con otros autores. El drama sociocultural del padecimiento está determinado profundamente por la presencia o ausencia de simpatía respecto al dolor del otro, en un marco de la naturaleza ambigua del ser humano, el cual media con la realidad mediante el simbolismo y el uso de sentidos de su cuerpo. Es desde la simpatía que el dolor ajeno puede llegar a fungir como un *switch* (Bateson, 1978, p. 181), detonador de las prácticas de cuidado. Esto se debe a que el dolor se vuelve público desde la simpatía, ya que cuando es reconocido en una determinada realidad, implica una "identificación" (Moscoso, 2011, p. 100), es un factor común que por lo tanto comunica.

El dolor desde la simpatía permite la relación con el otro, incluso más allá de diferencias étnicas, de edad, de género e incluso de estrato socioeconómico. La simpatía implica el uso de los sentidos y se da a través de estos, no es en balde que las estrategias de negociación a partir del dolor buscan generar impacto en sentidos tales como el oído o la vista durante la interacción. Aunque no es una regla ni un patrón que refiera a la totalidad

de la humanidad, la simpatía con el otro a partir de la experiencia del dolor permite vínculos profundos entre los seres humanos. La naturaleza de esos vínculos suscitados por el dolor está mediada por la etnicidad, la edad, la salud y la capacidad socioeconómica, entre muchas otras circunstancias, todas las anteriores refieren a la multidimensionalidad configuracional de la persona. Ese dolor es percibido por el otro, también puede o no ser manifestado al otro y muchas veces en el caso de los varones, es meramente sospechado.

La imaginación está de por medio en la simpatía (Scheler, 1952, p. 297). Así mismo, la simpatía está de por medio en las prácticas de cuidado masculinas; por lo que las prácticas de cuidado masculinas llevan implícito un acto de imaginación, en tanto su motivación yace en la simpatía. Incluso cuando el dolor propio se oculta, ese ocultamiento manifestado en la forma de silencio o de encierro, llega a comunicarse al otro y es justamente esa ocultación fallida la que denota hacia el otro el malestar.

Dado que el dolor es carnal y conmueve y perturba al otro, guarda una estrecha relación con la ideología y moralidad, las cuales también son carnales en primera instancia porque son experimentadas desde el cuerpo, desde la corporeidad. El dolor una buena forma de comprender como la moralidad está vinculada al cuerpo mediante la experiencia del dolor en uno y la simpatía en el otro. Así mismo, las prácticas de cuidado entre hombres son actos profundamente morales, ya que buscan disminuir al dolor,

[...] mientras que es evidente que el dolor es el mal porque nadie lo quiere, es mucho más difícil saber lo que es el bien, pues para unos será una cosa y para otros otra cosa bien distinta y, muchas veces, el bien viene definido o condicionado por las ideas previas acerca de lo que sea o tiene que ser la comunidad y quienes la comparten (Armengol, 2010, p. 53).

Se concuerda en cierto grado con la cita anterior, aunque erróneamente presuponga el bien como un fin; sería más significativo describirlo como bienestar más que como bien. Además, si en vez de considerarlo como un fin es considerado como un medio, las prácticas de cuidado se conciben como un acto moral con intenciones de procuración de bienestar, particularmente entre hombres, quienes pueden llegar a expresar una relacionalidad de simpatía mutua.

Lo que aquí se describe como simpatía es un fenómeno emocional directamente vinculado a la emocionalidad propia de la experiencia del dolor y su corporeidad. El dolor es uno de los elementos que más vincula a las personas, dentro del drama sociocultural del

padecimiento. Analizándolo desde una perspectiva masculina, los hombres son guiados por la emoción en el ámbito cultural, en oposición al estereotipo de la afirmación aceptada de que los hombres son más guiados por la razón, en oposición a la emoción (Ramírez, 2020).

Esta emocionalidad, entendida desde el drama, se da con relación al otro como actor, "El otro es entonces aquel que, mediante la comunicación, permite la aprehensión de una serie de prácticas, comportamientos, actitudes, creencias y valoraciones que se introyectan y reelaboran, para constituir un mundo compartido que posibilita la vida social (...)" (Muñoz 2006, p. 86). Esta comunicación no es necesariamente verbal, explícita o intencionada, refiere a una interpretación del otro a partir del contacto de los sentidos con el cuerpo doliente y en intención de movimiento.

La simpatía como motivación demuestra la existencia de una suerte de un principio de solidaridad entre los entes morales, en tanto estos son "corresponsales de la realidad que habitan" (Scheler, 1952, p. 221), lo cual permite dar lugar a la siguiente exposición de ideas en torno a un principio de ayuda mutua que también fue identificado por otro pensador desde otra temporalidad, geografía y formación académica: Piotr Kropotkin.

El sentimiento de ayuda mutua: aporte de Kropotkin a la verificación etnográfica e histórica de las prácticas de cuidado masculinas motivadas por la simpatía

A finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, el libro de "El apoyo mutuo" (1902) del geógrafo y naturalista ruso Piotr Kropotkin (2005), sesgado quizás por el androcentrismo de su época, aportó una organización de evidencia etnográfica sobre la existencia histórica de las prácticas masculinas de cuidado. Esto significa que el cuidado dado y recibido por el hombre (en un ir y venir del uno al otro), no es necesariamente algo nuevo, o al menos tiene varios orígenes históricos, como se puede observar en las múltiples descripciones que Kropotkin retomó, de entre ellos a los bosquimanos en África:

Lichtenstein refiere un episodio sumamente conmovedor de un bosquimano que estuvo punto de ahogarse en el río y fue salvado por sus camaradas. Se quitaron de encima sus pieles de animales para cubrirlo mientras ellos temblaban del frío; lo secaron, lo frotaron ante el fuego y le untaron el cuerpo con grasa tibia, hasta que por fin le volvieron a la vida (Kropotkin, 2005, pp. 97-98).

Kropotkin, quizás sin saberlo, dio cuenta de la ambigüedad del hombre y las inconsistencias dentro de las prácticas masculinas, reconociendo una "existencia mutua"

(Kropotkin, 2005, p.106) de prácticas que van desde el cuidado físico hasta el infanticidio. Dentro de una postura positivista, identificó prácticas de ayuda mutua en sociedades de aquellos que él denominó como "salvajes" o "bárbaros", así como sociedades occidentales ya industrializadas:

Aún en nuestra época, los voluminosos anales que almacenamos para el historiador futuro en nuestra prensa, nuestros juzgados, nuestras instituciones gubernamentales y hasta en nuestras novelas, cuentos, dramas y en la poesía, padecen de la misma unilateralidad. Transmiten a la posteridad las descripciones más detalladas de cada guerra, combate y conflicto, de cada discusión, y acto de violencia; conservan los episodios de todo género de sufrimientos personales; pero en ellos apenas se conservan las huellas precisas de los numerosos actos de apoyo mutuo y de sacrificio que cada uno de nosotros conoce por experiencia propia; en ellos casi no se presta atención a lo que constituye la verdadera esencia de nuestra vida cotidiana, a nuestros instintos y costumbres sociales (Kropotkin, 2005, p. 118).

La cita anterior no solo describe prácticas de cuidado y sacrificio por el otro, sino que las vincula a algo que hay detrás (entiéndase por ello cuidado de sí), algo que, según él, ha sido negado hasta en el discurso literario, pero que pervive en la cotidianeidad del ser humano. Las coincidencias entre Kropotkin y parte del pensamiento de Foucault son un tema para discutir en sí. Al hablar de la subjetividad, el concepto del autor francés intenta, al menos en parte, explicar como el sujeto vive en esas esas estructuras; de la misma manera que Kropotkin da cuenta de la necesidad de un margen de iniciativa personal para que el apoyo suceda, mencionando que el apoyo y ayuda mutuo no van en contra de la "autoafirmación del individuo" (Kropotkin, 2005, p. 237).

Así como se ha planteado que el cuidado de sí está vinculado a la subjetividad y, por tanto, a la constitución de la identidad, Kropotkin sostiene que dichos lazos entre unos y otros es suscitado por varios factores, tales como la identificación sanguínea o por el territorio en común (Kropotkin, 2005, p. 110), encontrando en la "comuna aldeana" (Kropotkin, 2005, p. 120) una institución que promovía el apoyo mutuo y por tanto, una forma determinada de cuidado de sí ligada al ámbito masculino, pero también al femenino, recordando que ambos son dimensiones simbólicas. Dichas prácticas de cuidado identificadas a través de la historia van más allá de lo biomédico y de la morbilidad, abarcando otros aspectos de la cotidianeidad, como el "cultivo en común" o la mediación de riñas, compensaciones posteriores al conflicto y la restitución de balances económicos y

alimenticios en sociedades. Dichos apoyos y prácticas de cuidado se dan entre pobres y ricos, o padres e hijos, o viceversa (Kropotkin, 2005, pp. 125, 127, 129, 133, 135-136).

Desde instituciones como las "anayas" (Kropotkin, 2005, p. 137) para disminuir los males causados por las guerras en espacios públicos, tales como las acequias, los mercados y hasta las mezquitas, hasta la existencia del "Cof" (Kropotkin, 2005, p. 137), una forma de asociación análoga a las gildas medievales, con el propósito de la defensa mutua, además de otros fines intelectuales, vemos que hay una cierta institucionalización histórica de esta vertiente negada del cuidado de sí. Kropotkin también mencionó el "harroi" y el "l'emprout" (Kropotkin, 2005, p. 201), o el "artiel" (Kropotkin, 2005, p. 220), una institución para asegurar el apoyo mutuo en las labores de la tierra, mismas que para el caso de esta investigación recuerdan en menor o mayor medida a instituciones como el tequio mesoamericano o la minga kichwa. Estas instituciones de apoyo mutuo, particularmente entre varones, tienen cabida en aquellas sociedades más industrializadas, por ejemplo, mediante las "sociedades amistosas" (Kropotkin, 2005, p. 216).

Tanto en el Neolítico como en la Revolución Industrial, para Kropotkin, muchos de los avances y saltos no salieron de las grandes instituciones como las universidades, sino de la gente común y corriente, aquella que actualmente es referida de manera coloquial como la gente "de a pie". Pese a que el autor ruso es androcentrista en general, la masculinidad queda particularmente presente en sus descripciones sobre las gildas, refiriendo a grupos principalmente de varones unidos por actividades en común, ya fueran económicas, productivas o de otra índole, como es el caso de los sacerdotes, pintores, cazadores o los maestros de universidad. En algunas de estas gildas había "hombres obligados a ayudarse mutuamente" (Kropotkin, 2005, p. 153), mediante actos orquestados por acuerdos, tales como la fijación de precios. Debajo de todos estos actos, y de los mismos modelos de cuidado que le subyacen, vemos un fundamento que Kropotkin reconoce como "sentimiento de ayuda mutua" (Kropotkin, 2005, p. 285), vinculándose así la masculinidad con determinadas formas de sentir, parecido a como Bateson reconoció al *ethos* en los rituales de travestismo de Iatmul.

Mediante la noción de cuidado se ubicaron las prácticas de cuidado masculino con relación a lo que Kropotkin (2005) entendió como apoyo mutuo. De esta manera se han podido dilucidar algunos elementos históricos de este cuidado de sí masculino que

evidencia relaciones de simpatía entre congéneres, así como relaciones de cuidado en el ámbito familiar, como es el caso de las relaciones padre e hijo. Estos elementos históricos fueron identificados en las cofradías, las guildas y aquellas tantas prácticas para preservar la paz y promover el desarrollo a partir de la cooperación mutua, una cooperación que más que referir a la humanidad en general, muchas veces refería prácticas exclusivas entre varones, dado el androcentrismo del autor. Tanto la evidencia histórica como la posibilidad de los datos etnográficos hablan de lo que en este texto se ha problematizado a partir de la simpatía y la relación del otro en la constitución de la persona, "Así, el cuidado de sí en salud es un asunto construido colectivamente, en cuanto la relación social determina el contenido y la intencionalidad de las actitudes, las acciones y las prácticas que engloban este concepto..."(Muñoz, 2006, p. 89).

Prácticas masculinas de cuidado: Configuración procesual del varón desde el cuidado de sí

La cristalización de las transmisiones de la estructura de acogida en forma del cuidado de sí cobra formas específicas determinadas, en particular para el caso de padecimiento en donde mediante las prácticas masculinas de cuidado se ve reflejado un *ethos* masculino que puede llegar a trascender otros aspectos de la dimensionalidad masculina, como la etnicidad o la capacidad económica. Este reflejo del *ethos* masculino muchas veces no puede ser definido *a priori*, aunque cuando se manifiesta en formas de prácticas de cuidado habla de la capacidad creativa del hombre con su entorno y sus congéneres, lo cual a la vez refleja una configuracionalidad procesual y circunstancial de las personas multidimensionales.

La creatividad, reelaboración o poética espacial y cultural como respuesta al dolor, con la intención en muchos casos de generar movilidad o solamente causar alivio, suelen ser prueba de esta configuracionalidad que no solo refiere a las dimensiones de la persona, sino a su entorno y con aquellos con los que convive. Las prácticas de cuidado masculino con uno mismo y los demás reflejan una relación positiva del varón con su bienestar. En el padecimiento como un drama sociocultural, están en juego varios actores y objetos dentro de diversos espacios que funcionan de diferente forma entre ellos.

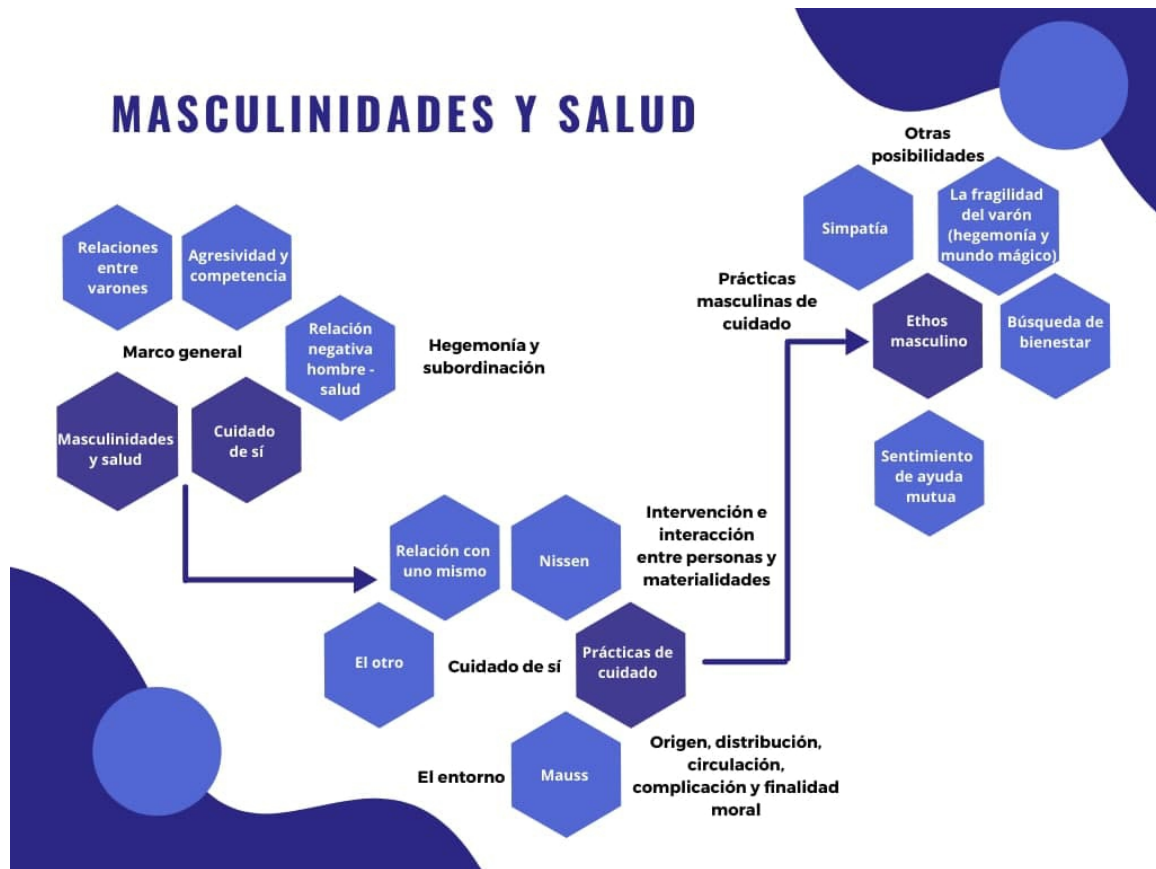
En la enfermedad crónica como batalla constante y dramática, la victoria no parece estar asegurada por lo que estas prácticas corren el riesgo de ser fugaces o meramente

paliativas, aunque quizás no por ello menos valiosas. Es posible hacer una interpretación del padecimiento y del cuidado de sí en el ámbito antropológico y etnográfico desde las prácticas de cuidado masculino, entendiéndolas como una intervención e interacción entre personas y entre personas y materialidades, sin perder de vista los aportes de Mauss a la noción de prácticas de cuidado masculino. Para lograr esto se comenzó con una reflexión sobre el “Ensayo del Don”. De esta reflexión se desprende que en dicha obra se encuentran elementos que pueden servir al desarrollo de las características del cuidado como interacción e intervención.

La figura a continuación busca resumir lo concerniente a la discusión sobre las masculinidades y salud. Desde un marco general, se planteó un panorama negativo en dicha relación, tanto en lo que refiere al varón consigo mismo, como con los demás y con su entorno, es decir, desde el cuidado de sí. Este marco general de las masculinidades y la salud dentro de una lógica de hegemonía y subordinación puede ser matizado o incluso subvertido, de nuevo retomando el concepto de cuidado de sí, para entrever a través de sus manifestaciones, intervenciones e interacciones materiales y simbólicas que, como se planteó, van más allá de una lógica de hegemonía y subordinación entre hombres, así como una relación negativa entre los hombres y la salud.

Finalmente, el entrever posibilidades de prácticas masculinas de cuidado, nos habla de un *ethos* masculino que opera mediante la simpatía y que evidencia una búsqueda de bienestar entre los varones, que también revela su fragilidad, en general y en particular, en situaciones de enfermedad. Este *ethos* masculino refiere a emociones de varones que son positivas, por ejemplo, sentimientos de “ayuda mutua”.

Figura 1.4. *Masculinidades y salud.* Fuente: Elaboración propia.



Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y para con el otro

Para poder problematizar las prácticas de cuidado de mejor manera, se han dividido en dos categorías: prácticas de cuidado para con uno mismo y prácticas de cuidado para con el otro. La intención de problematizarlo así se debe a que responden a la relación reiterativa que ha habido en el trabajo de campo y se intuye que servirán para poder vincular el dato etnográfico con la teoría.

Una de las características que diferencia estas dos prácticas es la orientación y finalidad moral, es decir, hacia quién va dirigida la práctica y por qué. Esto a su vez, afecta la circulación, distribución y coimplicación de las prácticas mismas. Ambas siguen siendo intervenciones e interacciones materiales y simbólicas con una intención de bienestar.

Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo a través del espacio

Una de las formas en las que se puede desarrollar la idea de prácticas masculinas para con uno mismo, es si se vincula al concepto con de manera relacional. El planteamiento teórico aquí esgrimido considera el espacio como un compuesto de sistemas de acciones y sistemas de objetos (Santos, 2009).

Por su parte, los objetos son un testimonio de acción y su misma posibilidad, mediante una función que es redefinible (Santos, 2009), también fungen como receptáculos del actuar corpóreo de la humanidad. Para Goffman (1977) el espacio, sus objetos y las situaciones que en él se suscitan sirven para demostrar la identidad de género, la siguiente cita de López Moya sirve para explicar lo dicho: "Las prácticas constitutivas de la masculinidad también están relacionadas con el uso de espacios que se suponen exclusivos de cada género" (López Moya, 2018, p. 92). Estos espacios exclusivos, por lo tanto, implican objetos que, aunque no necesariamente "exclusivos", sí están vinculados a un género y a unas prácticas e identidades determinadas.

Los varones, dentro de una lógica del cuidado de sí, pueden procurarse cuidado a sí mismos y a los demás a partir de varias formas. Una de ellas es su relación con el espacio, específicamente hablando: los sistemas de objetos. Existe una relación del hombre con los objetos y esto es también un reflejo del cuidado de sí. Esta relación se manifiesta en la reformulación de los objetos en el espacio por parte de los varones.

La persona con discapacidad se encuentra en conflicto con el espacio y su entorno a partir de las dificultades en la movilidad que su condición le genera en el ámbito cotidiano. Los objetos pueden cobrar mucha importancia en esa búsqueda de movilidad y la persona a través de su capacidad simbólica, ve en el objeto algo que está más allá de la posibilidad objetual, desde una posible modificación. Esto implica la elaboración de algo nuevo que entra en el espacio, con la pretensión de insertarse en un determinado flujo de acciones y objetos sistematizados en un entorno social y culturalmente determinado.

Se propone la noción de resignificación y reformulación del objeto para conceptualizar la manera en la que alguien con discapacidad utiliza objetos de la cotidianeidad que sirven para una cosa, pero que son usados para otra. Las posibilidades de los usos del objeto son capitalizadas por los hombres de muchas maneras que cobran forma en el contexto local y con relación a prácticas de cuidado para con uno mismo, los demás y

el entorno. Las operaciones espaciales del cuerpo con el objeto en estos casos ocupan de una inventiva propia de la imaginación, que entrevé posibilidades nuevas de uso a un objeto dado. Un objeto que, dicho sea de paso, pertenece a todo un sistema más amplio. Ejemplos de esto son tan comunes y mundanos como cuando las señoras o señores usan el carrito de mercado más como un andador que como una herramienta de carga. Más adelante en la tesis se expondrán múltiples ejemplos etnográficos al respecto. Se propone otro tipo de intervención humana en el objeto dado, la modificación. Esta representa una intervención material evidente a los sentidos, además de una resignificación en las funciones del objeto.

Estas tres formas de relacionarse mediante el cuerpo con los objetos en el espacio pueden o no representar una heterodoxia respecto a las técnicas del cuerpo. Lo que si representan es la tendencia del ser humano a experimentar con el espacio y construir relaciones con el otro y el entorno, usando a los objetos como mediación no solo material (como la búsqueda de mejor movilidad), sino simbólica.

Para poder problematizar la relación corporal con el espacio, se ha optado por generar un término compuesto: “técnicas del cuerpo en el espacio”, dicho concepto toma las “técnicas del cuerpo” (Mauss, 1973) y las pone en diálogo con Santos (2009). Para López Moya (2018), el género se imbrica en el cuerpo en tanto "práctica estructural" (López Moya, 2018, p. 57); el autor, al igual que la propuesta teórica aquí presente, reconocen en Marcel Mauss el hecho de cuestionar al cuerpo como algo "ya dado" (López Moya, 2018, p. 56) por lo que puede ser entendido como un "sitio de la experiencia social". También, dentro del sistema de género, reconoce que desde la socialización de los menores se vincula a la masculinidad con el uso de ciertos objetos, como herramientas para el trabajo agrícola.

Mauss (1973) hizo una reflexión en la forma en la que las personas usan sus cuerpos para todo tipo de actividades, desde la caza o la natación, hasta el uso de determinados instrumentos musicales. Estas formas están relacionadas con determinadas tradiciones culturales. El autor francés sugirió todo tipo de clasificaciones para estas formas, desde el género hasta la eficacia. Llama la atención que se refirió al uso que las personas discapacitadas hacen de sus cuerpos como “técnicas de lo anormal” (Mauss, 1973, pp. 80-81). El autor sostuvo que estas “técnicas del cuerpo” se dan usualmente mediante la imitación o por la educación.

En el presente estudio se busca abordar las técnicas del cuerpo que se dan en un principio mediante la improvisación, pero desde el ámbito de la técnica y reiteración. Para lograr esto se necesita contextualizar otro aspecto crucial de la corporeidad, su relación con el espacio. La discusión respecto al uso de los sentidos mediante las técnicas del cuerpo se aparece como una discusión fértil para explicar de una manera más aterrizada y vinculable al dato etnográfico en lo que refiere a prácticas masculinas de cuidado. Por otro lado, es fácil vincular el dato etnográfico tanto a la heterodoxia en las formas de las técnicas del cuerpo como a la poética espacial.

El varón procesual como persona también hace una configuración espacial desde su cuerpo, esta configuración es el punto de partida, es la variabilidad y la multidimensionalidad propias de la persona. Esto también se manifiesta en las técnicas del cuerpo, las cuales, en tanto que forman parte del sistema más amplio de género, están determinadas por la multidimensionalidad de la masculinidad y, por lo tanto, en ella se entrecruzan factores tales como la edad, el perfil laboral, la etnicidad, la salud, y desde ahí se genera la constitución de un patrón de prácticas como improvisación, efectividad y reiteración, así como muchas otras posibles que inciden en esta multidimensionalidad del género y de la salud en general. Por ejemplo, el varón procesual ejerce desde su cuerpo una configuración espacial que puede llegar a improvisar, pero siempre toma elementos simbólicos y prácticos desde su condición. Así mismo, estas técnicas del cuerpo están determinadas culturalmente y pueden ir variando, no solo dependiendo de la condición de salud, sino de la misma edad. Tener determinada edad como persona, implica la implementación de un determinado uso del cuerpo.

Existe una configuración espacial del sistema de objetos y el sistema de acciones para la búsqueda del alivio ante el dolor que forma parte de las prácticas masculinas de cuidado. La discapacidad, en un primer momento, puede ser entendida como una relación fallida entre el cuerpo y el espacio, dado que hay una fractura entre el sistema de objetos y las circunstancias del cuerpo. Esto lleva la discusión hacia el mundo de la movilidad y de la posibilidad de las sombras sensoriales dentro del drama cultural del padecimiento con relación a la pérdida de ser en el mundo, "*ways are proposed for bodies to participate in the social life, an the bodies often refuse*" (Connell, 2005, p. 57).

La pérdida de ser en el mundo tiene que ver con la limitación de no poder estar en espacios públicos propios de la interacción masculina, a partir del hecho de tener una enfermedad con implicaciones musculoesqueléticas y crónico degenerativas, siendo esta alineación una pérdida de ser en el mundo y una posible causa de sufrimiento masculino. Existe un posible horizonte a otras posibilidades masculinas desde la configuración de la persona y del espacio que habita. Connell (2005) sostiene que hay que enfocarse más en el cuerpo y en su actividad como portador de agencia en procesos sociales, en ese sentido critica a los postestructuralistas que ponen al cuerpo como mero receptáculo del poder.

Existe una relación entre lo que Connell propone como *body reflexive practices* (Connell, 2005, p. 64) y lo que aquí se propone como técnicas del cuerpo en el espacio. Ambas propuestas tratan de no perder de vista la materialidad de los cuerpos y su importancia. Se enfatiza la importancia de cómo las prácticas toman lugar en determinadas situaciones y estas situaciones no deben ser ignoradas. Eso es lo que aquí se pretende también, tomar en cuenta la situación y las circunstancias de las personas.

Dentro de esta discusión sobre las prácticas masculinas de cuidado con relación al espacio, se retoma el peregrinaje y sus implicaciones espaciales. Se proponen dos implicaciones espaciales en torno al peregrinaje: el desplazamiento inmediato y el desplazamiento geográfico. El desplazamiento inmediato refiere a la búsqueda espacial de alivio como parte del peregrinaje. El desplazamiento geográfico refiere a los traslados para la búsqueda del diagnóstico y de tratamiento. Ambos desplazamientos son espaciales y representan una búsqueda de bienestar. Por ejemplo, el dolor se da inevitablemente en relación con el espacio; su alivio también. Las técnicas del cuerpo en el espacio y la configuración espacial buscan ese alivio.

Tomando en cuenta el hecho de que las técnicas del cuerpo toman lugar en el espacio, se puede entonces considerar el hecho de que la constitución de la persona también toma lugar en el espacio, es a partir de los elementos y situaciones en este, que la persona se hace presente, por lo que en cierto sentido no habría persona sin un espacio, aunque se tienda a conceptualizarlos separadamente.

Prácticas masculinas de cuidado para con el otro

Cuando las prácticas masculinas de cuidado tienen una orientación hacia el otro, su naturaleza interactiva es aún más evidente y es así como toma lugar la coimplicación y la distribución simbólica y material entre varones. Para abordar las prácticas masculinas de cuidado con el otro a partir de la interacción, se hará una introducción breve y se establecerá la relación que esto guarda con el dolor, entre otros *switches* posibles. Luego se procederá a hacer una definición más formal, la cual cuenta con categorías específicas que, al igual que todos los conceptos expuestos en la sección de prácticas masculinas de cuidado, son operacionales durante el trabajo de campo y marcan la pauta de cómo serán los capítulos en donde se discutan los resultados con relación a la teoría aquí expuesta.

Al hablar de prácticas masculinas de cuidado para con el otro, nos referimos a cuando un varón realiza esa práctica de cuidado específicamente para otro varón, o sea un congénere⁷⁹. Si dentro de un grupo determinado de personas se identifica un flujo de relaciones entre varones, se observa que, aunque compartan esa dimensión de su persona en específico (el género), hay otras dimensiones en las que pueden diferir⁸⁰, tales como la etnicidad, el origen socioeconómico o incluso la edad, entre otras posibles.

La existencia de estas relaciones entre varones distintos entre sí, plantea la posibilidad de relaciones entre distintas formas de masculinidad, las prácticas masculinas de cuidado que aquí se pretenden problematizar teóricamente se refieren a aquellas que yacen en las relaciones entre distintas formas de masculinidad.

A través del presente texto se ha venido insistiendo en la existencia de un *ethos* masculino que guarda relación con un cuidado de sí manifestado en prácticas masculinas de cuidado. Esto directa e indirectamente implica el asumir que, desde el género, se forman relaciones de heterogeneidad en tanto que quienes interactúan y se relacionan, encarnan desde su corporeidad y biografía distintas formas de ejercer la masculinidad, aunque sea justamente la masculinidad lo que tengan en común. También implica que aquellos varones interactuando habrán de diferir entre sí en aquellas cosas relacionadas con otras de las dimensiones que le componen, como la edad, el nivel socioeconómico, la etnicidad, entre otras.

79 Una práctica masculina de cuidado puede ser dirigida hacia otra persona de otro género, pero para el estudio en cuestión será exclusivo a prácticas entre hombres.

80 Esto será desarrollado con mayor profundidad en el capítulo tres, en dónde se especifica el objeto de estudio y otras características específicas de la presente investigación.

Las relaciones e interacciones entre un padre y un hijo, unos vecinos, un trabajador y su jefe, los miembros de una comunidad religiosa, unos hermanos, entre otras posibles, son la materialización de estas interacciones entre varones. Es en este flujo de relaciones y en esta relacionalidad que se pueden identificar prácticas masculinas de cuidado y que justamente, son el reflejo de un *ethos* masculino que guarda relación con el cuidado de sí. La relacionalidad entre estos varones, también implica una relacionalidad simbólica que está presente en la persona. Es desde ahí, desde sí misma y desde su relacionalidad e interacción con el otro varón que toma lugar otro de los fenómenos que se han venido discutiendo teóricamente en el capítulo: la multidimensionalidad configuracional masculina, en consecuencia, las prácticas masculinas de cuidado son un reflejo de esa configuracionalidad. El dolor juega un papel muy importante en la interacción implícita a una práctica masculina de cuidado para con el otro. El dolor como experiencia personal y el dolor exhibido con o sin la intención de hacerlo, son una apelación a los sentidos.

Muchas de las prácticas masculinas de cuidado ejercidas sobre el otro, particularmente las que se abordan en este estudio, suelen ser una respuesta a una idea de dolor e incluso sufrimiento en el otro. Asumiendo que la respuesta general al dolor es la búsqueda de alivio, el alivio se vuelve una necesidad ante el dolor. La necesidad del otro, una necesidad de alivio es la motivación para el cuidado del otro. Mientras que el dolor puede ser considerado como un *switch* específico, la necesidad propia y ajena puede ser considerada como un *switch* general. La idea de dolor en el otro, en tanto suscita las prácticas de cuidado, es un *switch* vinculado a la imaginación y los sentidos.

Esta interacción y prácticas de cuidado conectadas por el dolor no son necesariamente explícitas ni voluntarias. El dolor puede intentar ser ocultado por el varón que lo experimenta, en especial si hay otras personas observándole o escuchándole. Así mismo, el dolor y su ocultamiento tienen límites, ya que, por ejemplo, puede llegar a causar inmovilidad y, a través del tiempo, deformación. Es de esta forma y otras posibles que el dolor se hace evidente, incluso mediante cierta gestualidad o sollozos. En el fondo, una de las razones que motivan al varón para no expresarlo es porque al hacerlo, exhibiría una vulnerabilidad.

Por otro lado, el dolor experimentado no necesariamente tiene que ser ocultado, incluso puede llegar a ser fingido. En ambos casos, el dolor implícito como *switch* en las

prácticas masculinas de cuidado sirve como elemento comunicativo y de negociación entre varones, pasa a formar parte de este flujo de símbolos en hombres que pueden estar en distintas circunstancias entre sí, empezando por el hecho de que uno tiene dolor o dice tenerlo y el otro atestigua eso. Dentro de la discusión sobre el dolor y la negociación con el otro, se plantea la posibilidad de que sea usado como elemento para exigir beneficios, para solicitar apoyo económico y otras tantas formas de cuidado que serán especificadas más adelante.

Con todo lo anterior se pueden entrever múltiples interacciones y un flujo de significados dentro del drama llevado a cabo por sus múltiples actores, siendo el dolor un motivo y un tema de negociación en la existencia en donde algunas veces posiciona favorablemente a uno con el otro. Mientras que el doliente expresa su sentir en búsqueda de algo, aquel otro que puede o no proveerlo, se ratifica así mismo como privilegiado desde la distancia, que no por ser distante deja de ser sentida, "aun cuando asumimos con demasiada celeridad la imposibilidad de compartir experiencias sensoriales, no hay escena de padecimiento que nos resulte indiferente" (Moscoso, 2011, p.85).

La participación del dolor en el drama sociocultural del padecimiento, principalmente como *switch* y como elemento simbólico en la interacción masculina, implica un uso de los sentidos. Este uso de los sentidos refiere a un cuerpo y a una corporeidad, desde donde se percibe no solo el dolor, sino otros elementos de la persona, elementos que denotan otras cosas y, por lo tanto, refieren a una relacionalidad simbólica.

Esto es lo que pasa cuando se ejerce la mirada y se posa sobre una persona con una discapacidad física determinada, puede tomar lugar una identificación del malestar en tanto la cadencia del cuerpo del otro y el uso determinado de las técnicas del cuerpo en el espacio denotan con o sin intención, una heterodoxia en las técnicas del cuerpo y, por lo tanto, en la corporeidad. Este uso de los sentidos entre varones y las personas en general, está íntimamente ligado con la simpatía implícita en la relacionalidad, una de las motivaciones principales es la simpatía, la cual implica tanto la imaginación como el uso de los sentidos.

Clasificación de las prácticas masculinas de cuidado para con el otro

A partir de lo planteado en *We got your back: Help seeking and caregiving in men with Ankylosing Spondylitis* (Matamoros-Sanin *et al.*, 2019) en diálogo con nuevos hallazgos de campo, la clasificación aquí descrita hace referencia a prácticas que buscan un bienestar más allá del ámbito biomédico, aunque algunas de las personas involucradas en el padecimiento sí cuenten con un diagnóstico biomédico. Se propone la siguiente clasificación para prácticas de cuidado para con el otro: provisión monetaria en forma de préstamos o donación, provisión de alimentos, prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad, modificación/adecuación espacial, técnicas del cuerpo realizadas en coejecución, técnicas del cuerpo para mostrar afecto y la facilitación de infraestructura y servicios.

La provisión monetaria en forma de préstamos o donación es una de las formas más comunes en las que un varón puede procurarle cuidado a su congénere. Esta provisión es más susceptible de suceder cuando el varón que provee el símbolo moneda de cambio se encuentra en una posición económica más favorable que el varón que habrá de recibirlo. Esta diferencia de capacidades económicas es implícita muchas de las veces, aunque no por ello deje de ser reconocida y aceptada.

La provisión de alimentos es otra de las formas más comunes de procurar cuidado en tanto intervención e interacción material y simbólica. Proveer de alimentos a alguien puede suceder de múltiples formas y no en todas de ellas tiene que haber una diferenciación económica entre los varones que participan en esta práctica. Mientras que el dolor puede ser uno de los *switches* principales, en este caso en específico, lo que motiva la práctica en muchas de las ocasiones es la idea del hambre, un impulso que es muy difícil de ocultar (Bloch, 1951), de una manera muy parecida al dolor. Esto demuestra que hay otros *switches* detonadores de estas prácticas aparte del dolor, como el hambre y otro tipo de experiencias corpóreas.

Existe una tercera práctica masculina de cuidado que se diferencia de las dos anteriores y de todas las demás en general, en principio porque su definición es más ambigua: prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad. Estas prácticas refieren a actos circunstanciales suscitados por el momento y pueden ser tan variados como espontáneos, que van desde la protección física del otro durante un altercado

improvisto, hasta la ayuda improvisada para encubrir algún hecho que causa vergüenza en el congénere ante otras personas.

Una cuarta práctica refiere al acto de la modificación o adecuación espacial en el entorno del otro⁸¹. Estas adaptaciones o modificaciones realizadas por los varones tienen un impacto en los objetos y los sistemas de objetos que componen la cotidianidad del otro y uno de los fines es generar comodidad, paliar dolor o incluso reparar cuestiones domésticas cruciales para la vida diaria, como lo referente a la luz o el agua.

Las siguientes dos categorías giran en torno a un mismo concepto, el de técnicas del cuerpo en el espacio. La primera de ellas son las prácticas masculinas de cuidado que refieren a técnicas del cuerpo realizadas en coejecución, son maniobras realizadas entre dos o más personas y pueden o no estar estandarizadas por una cultura y sociedad determinada, por lo que incluyen tanto el trabajo que un enfermero pueda realizar en una casa de cuidado para la tercera edad, como las operaciones espaciales realizadas por una hija o hijo en la intimidad del espacio doméstico con sus padres. Estas operaciones suelen tener fines prácticos como el mero desplazamiento, la paliación del dolor, entre otros posibles.

La segunda clasificación para prácticas masculinas de cuidado que giran en torno al concepto de técnicas del cuerpo en el espacio refiere a técnicas del cuerpo para mostrarle afecto al otro. Estas prácticas también implican una coejecución y buscan la comunicación de afecto como, por ejemplo, el abrazo y otro tipo de operaciones carnales o corpóreas, con una definición cultural determinada, como el apapacho o hacer *loch*.

La última categoría refiere a la facilitación de infraestructura y servicios. Esta práctica tiene una eminente implicación espacial y uno de los espacios donde suele suceder es el doméstico, aunque también puede ser el ámbito laboral, entre otros posibles. Un ejemplo de esta facilitación de servicios puede implicar la realización de labores domésticas como lavar ropa, trastes, preparar comida, entre otros. Por su parte, la facilitación de infraestructura puede referir al préstamo de un vehículo o incluso de electrodomésticos tales como una lavadora o la licuadora.

81 La práctica para fines propios en el entorno propio sería vinculable a las prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo en el espacio.

Otros aspectos de la configuración procesual de aquel que está enfermo: aquel que cuidan también cuida y aquel que cuidan como victimario

Se propone discutir la configuración procesual de aquel que recibe el cuidado, haciendo hincapié en la posibilidad de que aquella persona enferma que es cuidada pueda cuidar de alguien más, o en su defecto victimizarle. En general esto habla de un fenómeno más amplio que refiere a las facultades y/o agencia del enfermo, entendiéndose así un hilo o componente en el padecimiento como drama socio cultural, en donde la persona enferma también juega un papel importante y determinante en su vida y en la de los demás. Estas facultades configuracionales y procesuales del enfermo siguen siendo parte de un cuidado de sí, en tanto siguen siendo un reflejo de las relaciones del enfermo consigo mismo, con los demás y con su entorno.

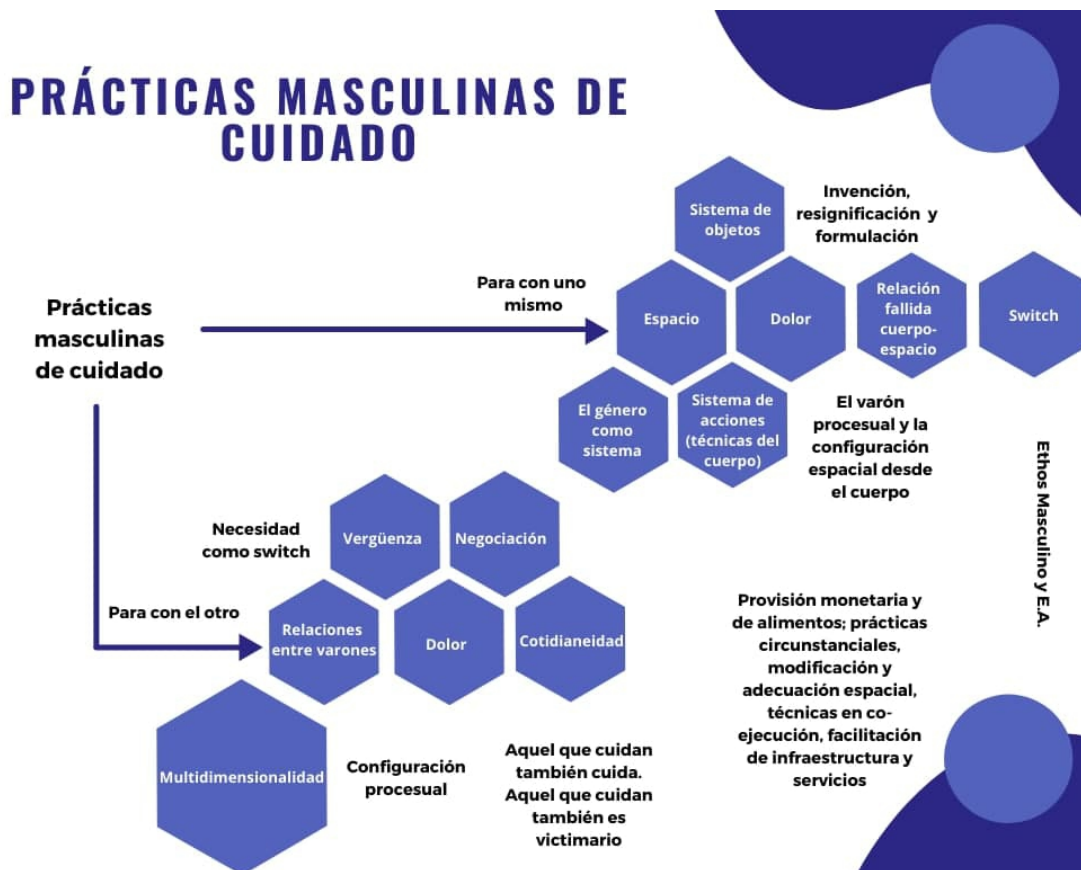
Aquel que es cuidado también puede cuidar de alguien más, a través de relaciones reguladas como la paternidad u otras formas de parentesco, así como otros vínculos sociales en la arena pública de la localidad, como la vecindad; la persona enferma puede seguir ejerciendo prácticas de cuidado no consigo mismo en tanto enfermo, sino con el otro a través de prácticas masculinas de cuidado descritas en los apartados anteriores. Por otro lado, esa facultad de tener influencia sobre el otro puede ser usada para prácticas contrarias al cuidado, como lo puede ser el causarle sufrimiento a alguien más, particularmente a aquellos que le cuidan, pero también aquellos con los que convive.

Se abordaron las prácticas masculinas que los varones pueden realizar para consigo mismos y también se profundizó en aquellas que son de cuidado para con el otro. Aquellas prácticas con una orientación del varón para consigo mismo toman lugar en el espacio, en donde confluyen el sistema de género, el sistema de objetos y de acciones (técnicas del cuerpo). Estas prácticas buscan trascender la relación fallida entre el cuerpo y el espacio, siendo ésta y el dolor el detonador de dichas prácticas, las cuales implican una invención, resignificación y formulación espacial.

Todo lo anterior evidencia al varón como una persona potencialmente procesual. Aquellas prácticas de cuidado dirigidas al otro hablan evidentemente de relaciones entre varones en la cotidianidad, en donde operan emociones corpóreas tales como la vergüenza o el dolor. Estas prácticas pueden ser realizadas por personas con enfermedades o que son cuidadas por alguien más. Esto quiere decir que aquel que es cuidado también puede cuidar

del otro, pero también puede perjudicarlo. Las prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y con el otro son producto y reflejo de un *ethos* masculino y también de las estructuras de acogida planteadas en un principio del capítulo.

Figura 1.5. *Prácticas masculinas de cuidado.* Fuente: Elaboración propia.



El presente capítulo comenzó con dos bases fundamentales para la discusión, en primer lugar, se abordó teórica e históricamente la existencia de la categoría de género en las ciencias sociales y la problematización de las masculinidades, estableciendo un posicionamiento determinado dentro de la polifonía de propuestas. En segundo lugar, se hizo una revisión histórica y teórica del concepto de padecimiento desde la antropología. Una vez establecidas estas dos bases, se procedió a un segundo nivel en donde se unieron dichas bases, haciendo de nuevo una breve revisión sobre ciertos planteamientos sobre las masculinidades y la salud, procediendo a un posicionamiento particular. Este

posicionamiento se desarrolló por medio de la discusión del cuidado de sí con relación a las prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y para con el otro.

Figura 1.6. *Resumen del planteamiento teórico.* Fuente: Elaboración propia.



1.5. Aproximación metodológica

La etnografía como método: introducción

Para el presente estudio, la etnografía como método utilizado consistió en “describir, traducir y fundamentar sistemas de vida materiales y simbólicos” (Pérez-Taylor, 2000, p. 134). El presente es un estudio cualitativo de corte etnográfico que utilizó la convivencia y su descripción (técnicas de observación participante y no participante), entrevistas semiestructuradas, así como conversaciones casuales grabadas, apuntadas o fugaces. La

etnografía en general tiene un componente de observación naturalista, el quehacer clínico tiene bastante de esto también (Bottorff, 2003).

Como fuentes se utilizó lo descrito en diarios de campo, así como datos estadísticos, clínicos y la bibliografía general sobre la problemática; también las fuentes orales y en ciertos casos, los medios de comunicación audiovisual. Se procuró identificar los espacios de la interacción y sus componentes como fuentes de información, así como ciertos aspectos de la gestualidad y movimientos de la persona. El cuerpo del investigador-en tanto hace uso del olfato, la vista, el oído y el tacto- también contó como una fuente de información relevante para la información.

El presente trabajo etnográfico significó la recolección de información en distintos puntos del tiempo a través de extensiones mayores al año, generando información amplia que fue más allá de un dominio del comportamiento y cuyos datos podrán ser analizados por otros investigadores. El estudio cumple tres de los cuatro criterios establecidos por Young, Savoola y Phelps (1991) para ser considerado un estudio a largo plazo, principalmente por el hecho de que es un estudio que se ha prolongado a través de los años. Mientras que, para los antropólogos como grupo académico en particular, el tiempo prolongado en campo es una suerte de mito fundacional y legitimante de su quehacer, la realidad es que la temporalidad en las etnografías ha cambiado y es variante. Esto, así como los demás ejes en general, se vincula al objeto de estudio, a la población y a la ubicación. Si la población es más delimitada, así como el objeto de estudio, no tiene nada de malo hacer la etnografía en un tiempo breve. Históricamente se ha mal interpretado la prolongación de la estadía del investigador para el trabajo de campo con la profundidad de los resultados de dicha visita o visitas y estas son dos cosas distintas, lo que siempre se debe favorecer en una buena etnografía de la salud, es la profundidad de su realización.

El presente estudio aborda un fenómeno colectivo como son los malestares musculoesqueléticos y crónico degenerativos, sopesando aspectos generales del fenómeno desde los datos epidemiológicos. Por otro lado, se aborda al padecimiento como un fenómeno de la persona en relación con su cuerpo y con otras personas, entendiendo cómo lo sociocultural se relaciona con el individuo. La experiencia y reflexividad del investigador también se tomaron como una fuente de conocimiento.

A todos los participantes se les considera personas (Scheler, 1957) y, por lo tanto, se asumió la responsabilidad ética de dicha interacción, considerándolos como interlocutores (Berkin *et al.*, 2016) en la problemática. Así mismo, se les reconoce su cualidad de diferencia, en tanto los interlocutores clave sufren de enfermedades que los hace alejarse de una cierta norma heteronormativa que, por lo tanto, los sitúa en los márgenes. Es desde los márgenes y la diferencia, que ellos aportaron al conocimiento universal del padecimiento. El estudio incluye a personas que no tienen enfermedades musculoesqueléticas, pero que están vinculadas con personas que sí tienen esas enfermedades y, por lo tanto, son copartícipes del drama sociocultural del padecimiento.

Dado que se ha trabajado en tres diferentes contextos en torno a una problemática homogenizada (el padecimiento a partir de malestares musculoesqueléticos y crónico degenerativos), el presente estudio se considera comparativo. Esto no es nuevo en la historia de la labor etnográfica, en particular cuando se busca un nivel antropológico que genere teoría, a partir del trabajo con una o múltiples etnicidades, siendo esto último el caso. La reflexión antropológica a partir de múltiples etnicidades es una parte fundamental en la historia de la disciplina (Hylland y Sivert, 2013). Sin embargo, se ha procurado no caer en reduccionismos respecto a las particularidades de cada contexto, siempre asumiendo que el conocimiento es universal.

Ciertas categorías elaboradas en alguno de los tres contextos fueron retomadas para problematizar los otros contextos (traspolación de categorías), lo cual probó tener un valor heurístico en muchos de los casos. Así mismo, se trató con las descripciones del diario de campo y transcripciones de las entrevistas de manera artesanal, en tanto proceso manual, individual y con herramientas sencillas, en donde se leyeron y releeron los datos de manera que pudieran ser ordenados y codificados de manera significativa (Coffey y Atkinson, 2003). Finalmente, aunque aquí se presenta como un producto acabado y organizado, para el investigador es un proceso abierto con tendencia tanto al orden como al caos. Dado que la salud es un punto de partida, la presente se puede reconocer como una etnografía de la salud y quienes la llevan a cabo, son partícipes de esta temática en el ámbito institucional, ya sea académicamente o en la prestación de servicios (Bottorf, 2003), sin dejar de reconocerle su carácter holístico (Peacock, 2015).

La importancia del trabajo de campo

El trabajo de campo es uno de los aspectos más importantes de la etnografía, durante su quehacer se suelen generar los datos más significativos, durante su consecución entran en juego las distintas técnicas y usos de fuentes. Aunque no corresponde a la metodología etnográfica en su totalidad, consiste en situaciones y secuenciación de actos y formas de comportamiento, así como circunstancias no previstas necesariamente, aunque con un valor heurístico. La descripción de la interacción se encuentra en el diario de campo,

La principal herramienta de trabajo es el diario de campo, puesto que es el lugar de la escritura etnográfica por excelencia; los pormenores de la experiencia del estar en el campo se convierte en el registro de la evidencia vivida y recreada, desde una escritura que construye el acto del saber vivir en una cultura distinta, lejana, pero igualmente cercana por los medios de comunicación globales, por el tránsito de mercancías y los nuevo mercaderes del consumo masivo, más cercana por los deseos de ser civilizados bajo los signos del imperio (Pérez-Taylor, 2016, p. 11).

Para Goffman (1989), durante el trabajo de campo el investigador pone su personalidad y su situación social dentro del mismo, se somete el cuerpo a otro régimen y a otro manejo de espacios. Es así como se comienza a dar cuenta de prácticas, las cuales requieren un ejercicio de disciplina del investigador. En medida que cierta información comenzó a repetirse, esta dejó de ser anotada. Usualmente las anotaciones corresponden a los dichos y los hechos de las personas, captado desde el cuerpo del investigador.

El trabajo de campo que se nutrió de otras fuentes aparte de las orales, con base en la observación y participación en la vida de las personas participantes, tanto en espacios públicos como privados. Los datos elaborados durante el trabajo de campo incluyen descripciones personales y reflexiones surgidas en interacciones sociales. Estas descripciones también incluyeron a las personas que tomaron parte en la vida de las personas seleccionadas y los espacios donde tomaron lugar esas situaciones sociales (Goffman 1956, 1967, 2001). En dichas situaciones, el comportamiento de las personas puede ser entendido como performativo (Goffman 2001), ya que se interactuó cara a cara entre personas que también se condujeron en el ámbito social de manera performativa.

Durante estas situaciones la recolección de datos fue más allá de la comunicación verbal e implicó otras fuentes tales como las posturas del cuerpo, las expresiones faciales y los códigos de vestimenta. Así mismo, se tomaron en cuenta varios aspectos materiales de

la cultura, como los escenarios rurales, urbanos y la propiedad personal de los humanos (Goffman 1967).

Técnicas

La descripción de la convivencia en tanto técnica fue de vital importancia, “La descripción abarca qué y cómo describir” (Pérez-Taylor, 2000, p. 12). Para lograrla se incorporaron guías de observación para algunas de las prácticas de campo. Dichas guías problematizaron la identificación de prácticas masculinas de cuidado y el uso del espacio por parte del cuerpo de las personas con discapacidad. “La actividad descriptiva es la razón de la escritura: escribir por acumular, escribir por tener una evidencia de la estancia y describir con exactitud son las posibilidades de crear un argumento desde la perspectiva del objeto de estudio” (Pérez-Taylor, 2016, pp. 49-50); en este caso, dicho objeto es el padecimiento, particularmente desde el cuidado de sí y las prácticas masculinas de cuidado.

Las entrevistas fueron grabadas y no grabadas. Se contó con guías para elaborar entrevistas abiertas que procuraban problematizar la identificación de prácticas masculinas de cuidado, así como el uso del espacio por parte de la persona con discapacidad. Sin embargo, hubo varias entrevistas abiertas y no grabadas, sin una estructura específica. La incorporación de algunas de las guías no se hizo efectiva hasta el 2017-2018, esto significa que hubo varios diarios de campo elaborados sin dichas guías, sin embargo, recordando la intención holística (Peacock, 2015) y descriptiva de la etnografía, se usaron las guías para releer las etnografías desde la perspectiva de género y salud.

Fuentes

Como fuentes, en primer lugar se utilizó la escritura y lo descrito y con eso se hizo referencia tanto a datos estadísticos como datos bibliográficos en general, así como fuentes hemerográficas y epistolares, entre otros. El acervo documental permitió una “visión conceptual” del objeto de estudio (Pérez-Taylor, 2000, p. 11). En tanto fue una etnografía abocada a la temática general de la salud, se recolectaron datos clínicos y epidemiológicos de los contextos donde se trabajó, aunque también archivos históricos “Las fuentes documentales y bibliográficas se convierten en el fundamento de la creación antropológica; pensar-estudiar es el momento que articula el interés del antropólogo con los quehaceres del pasado” (Pérez-Taylor, 2016, p. 44).

También se consideró a la oralidad como fuente de datos, ya que para el presente estudio es importante diferenciar lo que dice de lo que hace la persona. El material oral se recabó de conversaciones casuales y entrevistas semi estructuradas con o sin una grabadora. Dicho material oral quedó en la grabadora, en las transcripciones, o en las mismas notas de los diarios de campo. Cabe puntualizar aquí que no se habla ninguna de las lenguas originarias de los lugares donde se ha hecho trabajo de campo, aunque si se contó con el apoyo de traductores, “la oralidad es el intercambio de saberes mediante la palabra viva para tener una evidencia, producto de la experiencia propia o adquirida, mediante la memoria colectiva y tener una visión conceptual del hecho social o natural” (Pérez-Taylor, 2016, p. 64). El registro sucedió durante charlas, tanto casuales y espontáneas como aquellas que fueron planeadas, particularmente en forma de entrevista abierta.

Un componente analítico de la oralidad manifiesta en las entrevistas fueron las narrativas del padecimiento (Kleinman, 1988), ya que ayudaron a interpretar y entender el sufrimiento de las personas. Las narrativas tienen valor epistémico (Skultans, 2000). Esta aproximación parte de la premisa de que la persona con el determinado diagnóstico musculoesquelético está sufriendo (Charon y Wyer, 2008). Esto permitió captar las intenciones humanas a través de las narrativas (Sinclair, 2000).

Dentro del acto de la entrevista o del mero intercambio verbal en general, siempre está presente el contexto, el espacio y las circunstancias, ya que son los que generan condiciones de posibilidad para que una persona diga una cosa o la otra. También sería pertinente reconocer que al transformar esa dimensión de oralidad hacia lo escrito hubo una pérdida inevitable de sentido y en parte, es por lo que se procuró triangular esa información con otros datos y relatos, propios de otras fuentes. Por ejemplo, durante ciertas entrevistas e interacciones en general, eran traídos a colación documentos clínicos, algunos de los cuales se encontraban presentes durante el acto, por lo que se volvían una suerte de artefactos que propiciaban la memoria.

Dada su creciente importancia, se han considerado a los medios de comunicación como otra fuente. Es a través de estos medios que se mantuvo contacto con la mayoría de los interlocutores. Por medios de comunicación se refiere al celular mismo, así como el intercambio de mensajes SMS, vía Facebook® o WhatsApp®. Así mismo, las fotos en

Internet y en dichas plataformas sociales, también contaron como datos generados desde esa fuente.

Otra de las fuentes correspondió al espacio, problematizado como *setting* o medio de interacción. Este incluyó aspectos materiales de la cultura, la objetualidad y significado del espacio y los marcos de interacción que puede generar, también incluye la propiedad de las personas (Goffman, 1967). Dependiendo del tipo de *setting*, se generó una u otra actitud en la persona que ocupa el espacio. En ese sentido, el *setting* se problematizó de entre varias formas, como interno y externo. Dicha distinción es diáfana y directa, por un lado, hace referencia a espacios internos, cerrados y usualmente privados y, por otro, a espacio externos, abiertos y usualmente públicos.

En un sentido empírico y de vivencia, se puede afirmar contundentemente el hecho de que, durante las prácticas de campo, particularmente cuando se trató de situaciones y lugares ajenos al investigador, el cuerpo se sentía estimulado vía sus sentidos y este *shock* tuvo un valor en tanto le revela cosas al investigador sobre su entorno. La corporeidad propia del investigador y los demás participantes fue considerada como una fuente. Por un lado, la movilidad del cuerpo de la persona y sus formas son una riquísima fuente de información que debe ser reconocida. Por otro lado, las experiencias de otredad a las que es sujeto el cuerpo del investigador también implican una heurística muy particular en la investigación.

Dicha heurística surgió de la recolección de datos a partir del uso del tacto, oído, vista y gusto. Esto ha sido problematizado con anterioridad desde la antropología, por ejemplo, en el artículo titulado *Body and Culture: Fieldwork Experiences in India*, Pérez (2009) aporta elementos propios e históricos para redirigir esa mirada del cuerpo a uno mismo durante el trabajo de campo, noción vinculable al capítulo *The embodiment of fieldwork*, de Coffey (1999), en el libro *The Ethnography of Self. Fieldwork and the Representation of Identity*. En esta obra se reflexiona sobre el constructo etnográfico, que emerge de la experiencia corporal del investigador, lo que involucra una reflexión más amplia que implica el concepto de *embodiment*, traducido como corporeidad (a partir de Duch y Mèlich, 2005 y 2009). Otro texto de utilidad en el desarrollo del tema, ya que sigue dándole preponderancia al cuerpo como herramienta heurística en la investigación, es el de *Doing sensory ethnography* (Pink, 2009), el cual toma en cuenta y genera reflexiones sobre

el lugar, el saber, la memoria y la imaginación, los cuales están involucrados con el conocimiento sensorial que genera el cuerpo durante el trabajo de campo. Gran parte de la heurística en la corporeidad corresponde a la gestualidad y a las posturas de cuerpo y hasta el código de vestimenta (Goffman, 1967), así como fuentes de comunicación no verbal las cuales pueden indicar una u otra cosa, dependiendo de la situación y con estrecha relación al *setting* en tanto medio de interacción.

El cuerpo es nuestra principal herramienta durante la etnografía, ya que en éste recae la experiencia, siendo los sentidos un registro de lo que nos sucede como personas. Por ejemplo, la misma Ardèvol (2009) reconoce que en ciertos espacios que el investigador ocupa durante el trabajo de campo (en su caso las casas de personas gitanas), prevalece en su memoria el olor a *pancetta* o a leña. Lo mismo sucedió en el caso de la presente investigación, por ejemplo, con la misma leña (para el caso de Chankom) o el del smog (como el caso de Chihuahua), o incluso el olor a humedad y petricor (como en el caso de Saraguro). De esa misma manera suceden muchas otras experiencias en nuestros cuerpos como etnógrafos. Por ejemplo, aunque pensemos en el tacto desde las palmas de las manos, el sentir calor o frío también refiere a ello, siendo esto una etnografía que se llevó a cabo en múltiples geografías, la experiencia térmica varió, desde calor y frío, desde la sequedad del desierto o la humedad de la península Yucateca y de la parte ecuatoriana de los Andes. No se trató solo del olfato o el tacto, el sonido también jugó un papel muy importante durante el trabajo de campo. Siendo la oralidad una de las principales fuentes, esta fue recabada en primera instancia por el investigador con el uso de su oído.

Aunque desde el diseño metodológico se procuró hacer un mínimo énfasis en el uso de los sentidos y el cuerpo, en posteriores capítulos se da cuenta del hecho de que, ya fuera por falta de instrumentos metodológicos o por la simple pericia del investigador, la descripción de la realidad observada se quedó corta en lo que refiere a hacer justicia a la importancia del uso de los sentidos en el investigador. Pese a ello, se quiere hacer énfasis en la necesidad de tomar en cuenta de una manera más formal al cuerpo como instrumento mediante los sentidos. Es muy importante, aunque sea de una manera mínima y no formal, el tomar en cuenta el uso de la gestualidad y de las posiciones del cuerpo de los interlocutores con los que se trabajó, ya que las personas se comunican mucho más allá de la oralidad.

Componentes metodológicos individualistas y colectivistas en la investigación

A partir de Hylland y Sivert (2013) se plantea que en la historia de los estudios socioculturales han existido dos posturas metodológicas con distintas áreas de rendimiento: el individualismo y el colectivismo metodológico. Una sirve para entender la relación de la persona con su cultura y la otra sirve para entender la relación de la cultura con una colectividad. El presente estudio tiene componentes de ambos. Los estudios individualistas buscan entender cómo la persona existe en su cultura. En ellos se busca la interacción social, así como el entendimiento de las acciones humanas y sus motivaciones (Hylland y Sivert, 2013, p. 43), los autores lo vinculan con autores clásicos como Weber, Malinowski, Bateson y el mismo Goffman. El estudio aquí presente cuenta con esas características porque busca entender y reconstruir el padecimiento a partir de aproximaciones personales.

Los estudios colectivistas buscan ver la influencia de lo sociocultural en el individuo a partir del análisis institucional, tomando en cuenta el impacto de lo macro y lo meso como niveles, mismos que suelen ser inasibles durante la interacción y experiencia de la persona. Dado que esta investigación formó parte de una más amplia, existen elementos para definir esta investigación con algunos de esos componentes, pues se aborda el impacto epidemiológico de las enfermedades musculoesqueléticas, así como el papel de ciertas instituciones del Estado en los padecimientos de las personas.

La influencia del investigador

Partiendo del hecho de que el objeto [en este caso de estudio] y el sujeto no están separados (Levinas, 1974), se concluye que el investigador, en tanto ser humano abordando situaciones humanas, tiene una influencia sobre ellas y estas situaciones tienen una influencia sobre él, “*All ethnographic field work- and professional engagement and knowledge production at large- is relational, intersubjective, and often emotionally charged*”(Dilger, Huschke & Mattes 2014, p. 5). Quien investiga influye sobre lo que se investiga inevitablemente.

Reflexividad

El presente estudio cuenta con una tendencia por parte del investigador hacia la reflexividad. En gran medida esto consistió en que el investigador se viera a sí mismo y

desde ahí también se generó el dato etnográfico mediante un “realismo crítico” (Aull, 2010). La vida del investigador tiene implicaciones en la elección de tema. Esto tiene que ser considerado y hecho explícito ya que tiene implicaciones éticas. En este caso en particular, existe una tradición familiar por temas de salud, desde la medicina hasta la enfermería, pasando por la zootecnia, englobándose todo en gran medida alrededor de la salud pública.

Respecto a la reflexividad del conocimiento, ésta atraviesa todo el proceso de investigación, el conocimiento generado tiene implicaciones políticas dependiendo en gran medida del uso que se le dé. Se trata de reflexionar sobre el contexto sociohistórico del investigador, pero entendiendo que se busca dar cuenta de un mundo afuera de éste y para dar cuenta de ese mundo, se tiene que trabajar con las personas y ver cómo interactúan y cómo el investigador interactúa con ellas en un marco de diferente calado. Las descripciones sobre Chakom, Chihuahua y Saraguro, tomaron esto en cuenta al momento de explicar la interacción cotidiana del investigador en dichos contextos.

Ética

Existe un sustento básico de lo que es la ética y de su importancia en el quehacer académico y humano en general (Edel, 1959; Das, Jackson, Kleinman, Singh (Eds.), 2014). Para ello fue necesario tener un panorama histórico sobre la idea de ética y justicia desde los griegos (Villoro, 1997) hasta la actualidad (Serrano, 2013), así mismo, se procuró tener un panorama de posturas filosóficas latinoamericanas y contemporáneas (Bilbeny, 1995; Dussel *et al.*, 2009; Lukac de Stier, 2009). El propósito fue procurar en la práctica un actitud ética y reflexiva (Baronnet *et al.*, 2011; Berkin, Kaltmeier *et al.*, 2012) y así evitar cualquier tipo de violencia e injusticia con los seres humanos que se trabajó (Baños, 2005; Castro y Rodríguez, 2009; Ferrándiz y Feixa, 2004; Pierre, P. e Izard, M., 1997). Esto ha sido fruto del trabajo en los últimos años en posgrado de Antropología de la Salud de la Facultad de Medicina en la UNAM.

La idea principal es tener un compromiso social y ver a los seres humanos con los que se trabaja como fines y no como medios para nuestros intereses particulares. En ese sentido no se puede perder de vista la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, así como entender la necesidad del consentimiento informado,

no solo como un documento que se firma, sino como un proceso en donde los seres humanos con los que se trabaja entienden qué y para qué se está investigando. Así mismo, se destaca la importancia de que estén conscientes de que en cualquier momento pueden cesar su participación sin represalias. Se cuenta con la aprobación de distintos comités de ética en los tres contextos: rarámuri, maya-yucateco y saraguro.

El punto de partida fue ser culturalmente respetuosos, conociendo el marco legal en donde se trabajó, teniendo una consciencia del impacto que la investigación tendría con quienes se trabajó. Se actuó conforme a la ley y de manera estructurada, consiguiendo la venia de líderes locales involucrados en los fenómenos de investigación. La ejecución de la investigación y sus resultados debieron de generarse dentro de un ambiente participativo y de colaboración con los interlocutores, de manera que fuera significativo, no solo para el investigador, sino que también lo sea para aquellos con los que se trabajó (Fitzpatrick *et al.*, 2016). Se procuró tener una postura abierta, transparente y presta al monitoreo y consejería de especialistas. También se explicitaron y manejaron éticamente los efectos emocionales (Figuroa-Perea, 2017, p. 15) que la investigación pudo suscitar tanto en el investigador como en los investigados.

Circunstancialidad

Hay aspectos y momentos de la investigación que no fueron previstos y, sin embargo, llevaron al investigador a una elucidación sobre su trabajo, por lo que se les concede su carácter caótico pero heurístico. Esto significa que, aunque haya una preparación y estructuración necesaria del investigador respecto a lo que realizará, siempre habrá de emerger el caos. Esto no necesariamente fue en detrimento de la investigación, hubo varias ocasiones durante las múltiples prácticas de campo donde circunstancias emergentes llevaron a hallazgos significativos para los fines generales.

Cumplimiento de los principios éticos básicos

1. Respeto por la autonomía. El respeto por la autonomía involucra dos elementos: que los individuos deberán ser tratados como agentes autónomos y que las personas con

autonomía disminuida tengan derecho a protección. En el presente estudio, todos los sujetos participantes tuvieron conocimiento de lo que implicó el proyecto y de sus posibles resultados, por lo que tuvieron la posibilidad de decidir o incluso retirarse de la investigación una vez iniciada [como de hecho sucedió con algunos de los varones con quienes se trabajó]:

- Estuvieron ampliamente informados de los objetivos y naturaleza del estudio.
 - Se les invitó a participar antes de iniciar la investigación y a ser contactados durante ésta en caso de ser necesario.
 - Su participación fue en una o todas las fases del estudio.
 - Tuvieron la libertad de retirarse en cualquier momento del estudio, sin tener que dar una explicación del motivo.
2. Beneficios. El tratamiento ético de las personas no solo implicó respetar sus decisiones y protegerlas del daño, sino también procurar su bienestar. Esto implicó información sobre los resultados del presente estudio en medida que fuera útil para intervenciones terapéuticas desde la perspectiva de los pacientes.
3. Justicia. Todos los seres humanos son iguales en dignidad y, por ende, deberán ser tratados de forma justa. Por lo que, bajo este precepto se les ofreció información de forma equitativa a todas las personas, sin distinguir sexo, etnicidad o clase social. En la presente investigación fue obligatorio:
- El reconocimiento de todas las personas que participan en el estudio como iguales.
 - Brindar la información necesaria de forma equitativa a los participantes en el estudio.
4. Para la presente investigación se establece que:
- Toda la información recolectada durante el proyecto se trató de forma confidencial y solo tuvieron acceso a ella los involucrados en el estudio.

- Se garantizó que tanto los investigadores como los colaboradores estuvieron obligados a guardar la información que se les confió, aun cuando no hubo un acuerdo explícito al respeto.
5. Consentimiento informado. Es el acuerdo mediante el cual el sujeto de investigación autorizó su participación con pleno conocimiento de la naturaleza de los procedimientos, beneficios y riesgos a los que se sometió, con la capacidad de elección sin coacción alguna.
- La información que se dio a los participantes fue clara, concisa, suficiente y en lenguaje comprensible para el individuo.
 - Se detallaron los objetivos y la justificación de la investigación, así como los procedimientos utilizados, y se ofreció la oportunidad de hacer preguntas y de retirarse de la investigación en el momento que consideraran oportuno.
6. Resultados de la investigación. Los principios éticos de la investigación abarcan todos los aspectos de esta. Desde el planteamiento del problema, el diseño y la recolección de datos, hasta la publicación de los resultados. Con relación a los resultados la presente investigación tuvo en cuenta:
- Que los resultados estuvieran ceñidos a la verdad, tanto en lo relacionado con la metodología como con los resultados.
 - El reconocimiento de la transitoriedad de los conocimientos, de forma que no se plantearon verdades absolutas, sino aproximaciones a la verdad que depurando y editando en el transcurso de la investigación y de otras que posteriormente se realicen.

Relevancia y compromiso social

El comprender la manera en que los grupos con los que se trabajó viven este tipo de enfermedades puede coadyuvar a una correcta implementación de programas de salud. Así mismo, una buena etnografía sirve como herramienta para evidenciar como ciertos grupos étnicos siguen siendo puestos de lado en el desarrollo del país. Los estudios que abordan las

vivencias en torno a las enfermedades reumáticas pueden arrojar claves sobre una correcta rehabilitación, mientras que el discurso médico puede pasarlas por alto.

Participantes: personas e interlocutores

Se pretendió rescatar el valor intrínseco de cada uno de los participantes en la investigación. Esto fue crucial para la discusión sobre el cuidado de sí, pero también para el desarrollo propiamente ético de la investigación en curso, el interlocutor es una persona que tiene un valor en tanto "persona misma, es decir, como esencial portador de estos valores de virtud" (Scheler, 1957, p. 222). Se privilegió el término de interlocutor en vez de "informante", porque es más ético y le reconoce otro valor a la persona con la que se está trabajando. Los interlocutores son portadores de conocimiento y protagonistas de su historia. La interacción con el interlocutor modifica tanto al interlocutor como al investigador mismo, ya que este también es un interlocutor en el proceso comunicativo (Berkin, *et al.*, 2012).

Valor antropológico de la diferencia y los márgenes

Los interlocutores con los que se trabajó no son representativos del todo de la sociedad de la que forman parte. Su diferencia, suscitada por aspectos de su persona como la etnicidad, la enfermedad o la edad, guarda un valor antropológico que Guttman (2001) identifica como "veta negativa" y que aquí se vincula con el valor antropológico de la diferencia (Perujo, 2015). Los interlocutores principales alrededor de quienes se construyó el padecimiento, ocupan un lugar marginal respecto a la sociedad en general, en gran medida por los mismos factores que les aportan su diferencia.

Las relaciones centro-periferia son criticables, sin embargo, vale la pena puntualizar que muchos de los interlocutores con los que se trabajó habitan los márgenes geográficos, económicos y étnicos de la sociedad y eso guarda un valor antropológico de conocimiento. Todo lo anterior no quiere decir que el investigador o el lector potencial sea ajeno a las realidades de estas personas, ya que a fin de cuentas siguen siendo personas, y le corresponde al etnógrafo lograr ese puente común, en vez de generar diferencias:

En otras palabras, no se trata de producir alteridad [durante el trabajo etnográfico], como puede suponer la imagen estereotipada del antropólogo a lo que los propios antropólogos no son del todo reacios, sino, por el contrario, de producir cercanía, de descubrir que quienes parecían tan diferentes,

irracional o incomprensible se asemejan a nosotros más de lo que pensábamos, actúan con más coherencia de lo que concebimos, y en todo caso, piensan y se comportan de un modo que puede volverse inteligible para todos. Esto es tan cierto para los nambikwara de Claude Lévi-Strauss y los balineses de Clifford Geertz, como para los policías de Baltimore o París (Fassin, 2016, p. 17).

Criterios de inclusión

Pese a que se buscó entender la enfermedad de personas con malestares musculoesqueléticos, también se trabajó con algunas de las personas en sus vidas, en tanto el padecimiento es un drama sociocultural. Son ocho los interlocutores clave, pertenecientes a tres contextos, en torno a quienes se elaboró la construcción e interpretación del padecimiento. El primer contexto es el rarámuri en el norte de México, con dos participantes clave que tienen espondilitis anquilosante. Además de ellos se han incluido otros 14 participantes (13 hombres y una mujer), ya que ejemplifican las prácticas masculinas de cuidado con relación a un cuidado de sí. El segundo contexto es el maya-yucateco en el sureste de México, siendo cuatro los interlocutores clave. Dos de ellos tienen artritis reumatoide, otro más gonartrosis y el tercero tiene distrofia de Becker que, aunque no corresponde a una enfermedad musculoesquelética y crónica degenerativa, trabajar con él representó un conocimiento más profundo del cuidado de sí, a partir de las técnicas del cuerpo en el espacio y las prácticas masculinas de cuidado para con el otro. Alrededor de ellos, se ha incluido a otras 29 personas, ya que a partir de las relaciones con ellas se abordan múltiples aspectos del cuidado de sí. El tercer contexto es el saraguro, en la nación sudamericana de Ecuador. Alrededor de dos interlocutores clave (uno con espondilitis anquilosante y el otro con artritis reumatoide) se ha interpretado el padecimiento en conjunto con otras 15 personas. El diagnóstico de los interlocutores clave fue generado por médicos del proyecto que me refirieron con los participantes. Una vez en contacto con los participantes con dichas enfermedades y con miembros clave del proyecto, se procedió a generar un vínculo con algunas de las personas a su alrededor, en tanto se compartía espacios y tiempos con ellos.

Análisis de los datos

Partiendo del hecho de que existió iteración (recursividad entre el dato y la teoría) constante durante el estudio, hay aspectos del análisis que se quieren recalcar: su carácter

comparativo, el uso de categorías emergentes dentro de un contexto y su consecuente traspolación en otros contextos, así como la codificación significativa. En primer lugar, se pretendió comparar para generar conocimiento a partir de la identificación de semejanzas y diferencias en los hallazgos, todos estructurados en torno al padecimiento como un drama sociocultural, así como el cuidado de sí como conducción de la trama dentro del padecimiento. La comparación ha sido un elemento crucial en la antropología desde su origen, dado en gran parte por el naturalismo y su compulsión clasificatoria (Hylland y Sivert, 2013; y Arellano-Hernández, 2015).

Cuando se dieron hallazgos particulares en uno de los tres contextos, estos se transformaron en categorías y sirvieron para problematizar otros contextos con un resultado satisfactorio. Muchos de los elementos de las últimas partes del apartado teórico, particularmente lo referente a las prácticas de cuidado y a la persona configuracional, más que ser entelequias desde el buró, corresponden al afinamiento de la antes mencionada iteración. Los datos recabados fueron clasificados, codificados y confrontados para la representación, con un detenimiento en el detalle de la voz y la cotidianeidad del otro. Esta meta-narración del investigador es en sí una interpretación de vidas y narrativas y descripciones propias, ya que es una transformación de datos codificados en datos significativos (Coffey y Atkinson, 2003, p. 55), haciendo que los datos sean más accesibles al otro. En un principio se codificó por razones lógicas, trazando relaciones igualmente lógicas e imaginadas que a su vez son manejadas y desplegadas con algo de imaginación y artificio, para luego ir más allá de esos códigos que en sí han de ser inertes, salvo por el ojo y la mente que los animaron.

En ese sentido, se pudiera decir que una buena parte del análisis de esta investigación fue el análisis cualitativo, principalmente de corte narrativo (Coffey y Atkinson, 2003). Aunque es un trabajo de índole intelectual, la selección de tropos de análisis es también una labor artesanal en primera persona, que implicó la lectura y relectura de datos, hasta que se les logró dar un carácter significativo para la investigación.

La etnografía como producto y como proceso abierto

La presente organización de información y datos representa un producto (Pujadas, 2010), en tanto conlleva una manufacturación e interpretación de por medio, para poderse

compartir con el lector. Sin embargo, en tanto la etnografía es una reconstrucción (basada en la interacción), muchas veces el investigador sigue generando datos o teniendo descubrimientos significativos en una temporalidad que va mucho más allá de la entrega de un documento, por lo que la presente investigación representa un proceso abierto, en donde la recolección de datos en continua (Pujadas, 2010). Cabe recalcar aquí el hecho de que, en lo que refiere a la etnografía como proceso, también será referida como trabajo de campo.

Capítulo 2. Contextualización y problemática de estudio

2.1. Puntualizaciones preambulares

Antes de adentrar al lector en la problemática de estudio, es necesario hacer unas puntualizaciones conceptuales preambulares con el fin de abordar el tema apropiadamente respecto a aquello que se pretende estudiar. Estas puntualizaciones se sitúan en un punto medio entre el marco teórico-metodológico y el problema de investigación y contemplan dos ejes: la etnicidad y la discusión entre lo que significa un espacio rural y un espacio urbano.

La etnicidad y su papel en la presente investigación

Esta investigación no busca discurrir sobre una crítica a lo que etnicidad o indigeneidad puedan significar, se resolvió discutir los procesos de identidad en torno a la etnicidad, más que en torno a un concepto como el de indigeneidad. La relación del Estado con las poblaciones que reconoce como indígenas forma parte de los múltiples procesos de etnicidad en un grupo determinado. Es por lo que, aunque la indigeneidad y la etnicidad son cosas distintas, la construcción estatal de la noción de indígena forma parte de aquello que compone una determinada etnicidad, en particular si es entendida desde el Estado como una identidad “indígena”.

En función de lo planteado en el capítulo uno, la etnicidad pasaría a ser una más de las dimensiones que componen a la persona, tanto así, como la salud misma, las relaciones de parentesco y el género, entre otras posibles. En sus orígenes etimológicos, el término griego *ethnos-ethné* hacía referencia a grupos que no adoptaban el modelo de las Ciudades-Estado de la *polis griega*. De ahí pasó a ser utilizado en el orden colonialista para denominar a sociedades no occidentales, siendo desde entonces una temática antropológica. Antes de exponer la relación entre etnicidad y masculinidad, se definirá lo que en este estudio se entiende por etnicidad, partiendo de la propuesta descrita en el libro "Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad" (Balslev y Gutiérrez (Coords.), 2008).

La etnicidad reivindica un sentido de pertenencia particular. Dicho sentido es cambiante con el tiempo y no solo alude a pueblos originarios o indígenas, sino también a

otros grupos culturalmente diferenciados, e incluso algunos movimientos nacionalistas. La etnicidad puede ser definida interna y externamente, e implica la “capacidad” para definir al otro. Por lo tanto, esta se contrapone a una idea de homogeneidad y se fundamenta en la diferencia. Para Gutiérrez (Balslev y Gutiérrez (Coords.), 2008, pp. 13-40), un punto de partida fundamental para entender dicho concepto consiste en reconocerlo como un fenómeno contextual, y también circunstancial. La etnicidad como construcción sociocultural con implicaciones en la realidad del individuo se da en tres niveles:

1. Dimensión subjetiva: conciencia de pertenencia.
2. Identificación grupal: construcción política, periodos y lugares específicos.
3. Constricciones culturales de naturaleza social, económica y política: estigmatización positiva.

Este último nivel quiere decir que la etnicidad no es solo una elección personal y subjetiva, puede ser obligatoria y estructural. Esta siempre es variable y referida a un marco comparativo. Si un grupo étnico es dominante, tiende a considerarse a sí mismo como categoría universal de humanidad, mientras que los demás grupos pasan a ser denominados como étnicos.

Habiendo definido la etnicidad de manera general, se pasará a explicar qué relación guarda con el género y, por lo tanto, con la masculinidad. De ahora en adelante, aunque se llegue a usar el término indígenas o pueblos originarios, en realidad se está respetando la manera en la que es referido por otros autores y en el fondo, el presente estudio refiere a determinados grupos étnicos en concreto: los maya-yucatecos, los rarámuris y los saraguro. Habiendo dicho esto, es necesario hacer énfasis en la construcción sociocultural de la etnicidad en el tercer nivel, desde donde toman lugar ciertas constricciones. Mientras que Gutiérrez reconoce que estas constricciones se dan desde lo social, lo económico y lo político, la presente investigación considera que dicho nivel de restricción también se puede generar desde el discurso académico.

Por un lado, la restricción económica y política es evidente en ciertos programas de gobierno, los cuales a través de los años y de los modelos indigenistas e integracionistas han terminado por influenciar la construcción sociocultural de las múltiples etnicidades subordinadas en nuestro país. Esta construcción sociopolítica está presente en la legislación

estatal y también en el contexto de mercado global. Esto no quiere decir que no existan reivindicaciones sociopolíticas de lo étnico en contra de estas dinámicas y constricciones.

La antropología⁸² como disciplina académica se ha esforzado desde sus principios en definir al otro dotado de etnicidad. Estas definiciones suelen ser intelectualmente bien elaboradas e internamente coherentes y son presentadas desde elementos definidos, usualmente, con palabras en un idioma propio de aquel que define, por ejemplo, el castellano o el inglés. El investigador durante el trabajo de campo no se encontrará de manera directa con dichas entelequias (algunas veces restrictivas) y menos esbozadas con tanta coherencia como tienden a presentarse. Así mismo, dadas las múltiples posiciones jerárquicas que una persona ocupa en un determinado entorno, existen varias versiones sobre la composición de la persona y el lugar que ocupa en una visión determinada del cosmos dentro de un marco de relaciones de poder históricamente construidas.

Recordando que no es el objetivo de la tesis, pero intentando dejar claro cuál es la posición general respecto a la etnicidad, se considera que dichas elaboraciones académicas, con base en conocimientos de pueblos indígenas, son ciertas y existen antes y más allá de los individuos que comparten dicha etnicidad. Sin embargo, dichas cosmovisiones, altamente abstractas, coexisten con una visión general del hombre y la naturaleza, que más bien pertenecen al capitalismo. Dicha visión capitalista, muchas veces es ontológica y epistemológicamente antagónica respecto a ciertas visiones de grupos étnicos (entiéndase por esto ciertos pueblos indígenas u originarios). Esto queda perfectamente ilustrado en la noción de la naturaleza, la cuál es concebida de manera extractivista por el orden económico mundial⁸³.

Este encuentro de concepciones del mundo se da de una manera muy similar a aquello que Menéndez (2018) describe como “transacciones”, concepto que el autor usa para entender la naturaleza de las relaciones entre las instituciones dominantes y los dominados, analizándolas y describiéndolas desde las dimensiones económica, política, ideológica y cultural. En este caso las transacciones serían entre modelos estrictamente vinculados a una etnicidad (históricamente subordinada) y otros modelos correspondientes

82 Bonfiglioli (2008) y su aproximación a la “mitología implícita” de la cultura rarámuri; así como Aviña (2000) y su propuesta hacia una “epistemología maya”, son algunos ejemplos de elaboraciones académicas sobre grupos étnicos que conciernen a los objetivos del presente capítulo y texto en general.

83 Para una breve discusión panorámica sobre la relación cultura-naturaleza revisar el capítulo uno correspondiente al planteamiento teórico-metodológico.

con el sistema económico capitalista. Tanto Aviña (2000) como Campos-Navarro (2015) abordan de manera crítica esta problemática desde la interculturalidad.

Etnicidad, género y masculinidad

Tanto el género como la etnicidad dan lugar a una «producción del sentido de las acciones». Fenomenológicamente, el presente estudio considera que ambos refieren a marcos socioculturales que aportan sentido a una existencia personal y colectiva determinada. Es como si ambos fueran similares a las estructuras de acogida planteadas por Duch en su obra en general, solo que estas estructuras son transversales a las expuestas por él (codescendencia, corresidencia, cotrascendencia y mediación),

Las formas de ser hombre o mujer se dan con relación a una determinada etnicidad,

El género y la etnicidad son sistemas de clasificación y jerarquización que persisten, más que otras categorías antes mencionadas. Los dos sistemas de clasificación [etnicidad y género] se entrecruzan y no se oponen, constituyendo reivindicaciones y discriminaciones en todos los niveles, los dos sin duda son construcciones tanto objetivas como interiorizadas, que nos permiten desvelar las relaciones de fuerzas en contextos diferenciados y específicos (Balslev y Gutiérrez (Coords.), 2008, p. 35).

Un patrón identificado en la presente investigación consiste en una forma de describir la relación entre masculinidad y etnicidad desde la antropología, en donde la masculinidad se subordina a la etnicidad, siendo esta última la que establece polos morales de lo bueno a lo malo, respecto a cómo ser un hombre dentro de un determinado contexto. Esto queda particularmente evidenciado en un autor expuesto con anterioridad y de manera breve, Herzfeld (1985) y su noción de "buena persona" para el contexto cretense, también está presente en la propuesta de masculinidad virtuosa y fallida, planteada por Gómez para el contexto zinacanteco (2018), así como la idea de "hombre cabal", planteada por López Moya (2018) para el contexto tojolabal.

Se expondrá esta forma de entender la relación masculinidad-etnicidad, particularmente a partir de Gómez (2018) y López Moya (2018). López y su idea de multidimensionalidad se conectan con el modelo teórico más amplio en la presente investigación, uno que entiende al varón como una persona procesual y configuracional desde sus múltiples dimensiones. Aunque ambos autores servirán como punto de partida

para plantear cómo la etnicidad establece polos morales para lo que refiere a una masculinidad en un determinado contexto, queda pendiente una discusión sobre las múltiples dimensiones de la persona (no solo la etnicidad) que establecen polos ideales para la masculinidad. Dichos polos no solo van de lo bueno a lo malo, sino que también son polos estéticos (y no solo morales), que van de lo bello a lo feo y desde los cuales las personas toman decisiones cotidianas.

Así mismo, queda pendiente una crítica a cómo se suele abordar la etnicidad, particularmente la de pueblos originarios latinoamericanos. Por ejemplo, se tiende a entender la existencia de pueblos originarios en la ciudad como si fuera algo exclusivo de la modernidad, cuando en realidad desde su gestación, las ciudades latinoamericanas han contado con población indígena. Parte de este problema consiste en no darle el lugar histórico a los pueblos originarios en occidente, a partir de sus múltiples aportes e influencia en la humanidad.

A continuación, se abordará el polo de masculinidad de lo virtuoso a lo fallido (Gómez, 2018). Aunque trata el contexto zinacanteco en específico, puede servir como un punto de partida para entender la relación etnicidad-masculinidad desde la antropología antes de retomar la discusión de López Moya (2018). Además, la idea de una "masculinidad fallida" puede ser útil para entender la discapacidad en varones, al menos en un primer momento y también la influencia de la edad como etapa social con relación a la masculinidad.

Uno de los aportes del libro de Gómez (2018) consiste en abordar las masculinidades indígenas desde las voces del otro, mediante la autopsia verbal. Con dicho apoyo metodológico revisa casos de muerte en varones zinacantecos, problematizando por qué es valioso estudiar ese tema. Para el autor, cada cultura dota de virtud o falla determinadas características del varón. En ese contexto determinado, la masculinidad es vista como un proceso vinculado a una cosmovisión con rasgos ancestrales, desde la cual se le exige al hombre zinacanteco que cumpla un desarrollo esperado, de acuerdo con una masculinidad tradicional.

El autor aborda una coexistencia de modelos, en donde propone una "convergencia" y "divergencia", al menos por momentos, entre una vida civil y una vida vinculada a los usos y costumbres (relacionados con una identidad indígena). El autor concluye que

muchas de las muertes se dieron con relación a atributos negativos de la masculinidad, es decir atributos de una masculinidad fallida, como el uso de alcohol, agudizado el evento por otros factores socioculturales (los cuales tiene que ver con el parentesco, aunque no son propiamente problematizados así) como la separación, la matrilocalidad, y el peso de la expectativa de ser proveedores. Así mismo, se atribuye como causa la herencia de males transmitidos por el padre como, por ejemplo, el gusto y consecuente adicción por el alcohol.

Dado que el autor aborda como objetivo último la muerte, le es necesario abordar la temática de las etapas de la vida, puntualizando que, dependiendo en qué momento de la vida se encuentre el varón, se habrán de esperar distintas cosas de él (Gómez, 2018, p. 47). En cierto sentido, está estableciendo que la dimensión de la persona correspondiente a su edad se subordina ante los polos morales establecidos por la etnicidad, los cuales también permean la masculinidad misma, dándose así una suerte de entronque entre sistemas desde los cuales expectativas y compromisos sociales son delineados.

Concluyendo esta breve revisión de Gómez, con la intención de dar paso a los aportes de López Moya, podemos ver cómo la etnicidad tiene una fuerte influencia en formas correctas e incorrectas de ser hombre en un determinado contexto. Así mismo, estas formas varían dentro de un mismo marco étnico, dependiendo de la edad del varón, entendiendo que hay ciertos momentos de la vida en donde las expectativas van cambiando.

Además de la edad, el presente estudio sostiene que las relaciones de parentesco también le definen funciones al varón y también lo sitúan en un marco en donde se esperan cosas buenas de él y se reprobarán las malas. Es desde este polo que una masculinidad puede acercarse más hacia la virtud o en su defecto, alejarse de ella. Para los casos abordados en la presente investigación, dado que hay fuertes afectaciones al cuerpo y las personas se encuentran en diferentes etapas de sus vidas, en todas las cuales se les espera que provean, se podría decir que son masculinidades fallidas. Sin embargo, eso es solo el punto de partida. Aunque las consecuencias de la enfermedad en efecto limitan al varón respecto a expectativas que se esperan de él, éste puede sortearlas mediante improvisaciones y disposiciones que restituyen esa falla, todo lo cual tiene que ver con una configuración procesual y con las mismas prácticas de cuidado.

Finalmente, cabría cuestionar la predominancia de la etnicidad sobre otras dimensiones de la persona como su masculinidad o su edad. Atendiendo a los planteamientos generales del estudio, se sospecha que la naturaleza de las relaciones entre las dimensiones de la persona es circunstancial y heterárquica, en donde la etnicidad puede llegar a estar en un segundo o tercer plano, subordinándose a otras dimensiones como la edad, el parentesco o incluso la salud.

Antes de entrar a las conclusiones respecto a la relación etnicidad-masculinidad, se retomará lo planteado por López Moya (2018), quien sostiene de una manera muy similar a la de Gómez, que desde la etnicidad existen representaciones simbólicamente dominantes de la masculinidad, que se vuelven expectativas que un hombre debe cumplir (López Moya, 2018, p. 43) y es en el colectivo determinado con el que la persona comparte la etnicidad, que esas expectativas cobran importancia. Para López Moya, el género es socialmente construido y las variaciones que presenta de una sociedad a otra, guardan relación con una determinada etnicidad (López Moya 2018, p. 45).

Dado que el género es "relacional y multidimensional" (López Moya 2018, p. 46) y que la masculinidad es parte del sistema más amplio que representa el género, puede entenderse que esta relacionalidad y multidimensionalidad también afecten la masculinidad, la cual está vinculada con otras dimensiones de la persona, como su etnicidad, pero también su edad y su salud, entre otras posibles, como se ha intentado plantear con anterioridad. Una etnicidad determinada, más aún que otras dimensiones como la edad o la salud, genera "modelos ideales". La masculinidad se ve afectada por esos modelos. Sin embargo, estos modelos ideales no son simplemente incorporados de forma directa y constreñida por la persona, y esto se puede explicar tanto desde López Moya, como desde la discusión anterior sobre la persona configuracional (Bateson-Strathern-Lipset). Para López Moya, de una manera bastante similar a la configuracionalidad y procesualidad, las personas manipulan y cuestionan esos modelos ideales, manifestados en valores y formas dominantes de "ser un hombre" (López Moya, 2018, p. 53).

La presente investigación hace equiparable la configuracionalidad y procesualidad de la persona con relación a las múltiples dimensiones que le componen, para López Moya este fenómeno heterárquico es entendido como una "producción interactiva de la masculinidad" con relación a otras mujeres y a otros hombres (López Moya 2018, p. 53). Y

aunque esta configuración o producción interactiva, pueda incluso subvertir estos modelos ideales, se da con relación a ellos e incluso a partir de ellos, volviéndose la etnicidad un tema crucial en la forma en que una determinada masculinidad, o varias, cobran forma.

Retomando a Herzfeld (1985) y su "poética social" en relación con la noción de "buena persona", López Moya sostiene que hay prácticas que dan sentido a las representaciones de masculinidad, es decir, que desde la etnicidad cobran sentido determinadas prácticas, en tanto dotan de sentido a una determinada masculinidad. El intentar cumplir esos determinados modelos ideales, genera prestigio en el varón. Por otro lado, representar un modelo dominante de manera errónea conlleva "estigma y burla" (López Moya 2018, p. 120) no solo para el varón, sino para su familia. Este error o mala representación también implica "fallar como hombre" (López Moya, 2018 p. 138). Es por lo que puede existir tensión o conflicto frente a exigencias sociales (López Moya 2018, p. 144). Pese al costo que conlleva el representar un modelo negativamente, el planteamiento de López da prioridad a la diferencia y a la plasticidad de la persona:

Sin embargo, no existe un curso homogéneo, durante el proceso de hacerse un hombre, ya que las identidades, en tanto prácticas intersubjetivas, no constituyen productos acabados o definitivos, sino que su reproducción ocurre durante la interacción social y en procesos de historias individuales (López Moya 2018, p. 121).

Aunque el planteamiento de la posibilidad de heterodoxia en la masculinidad, particularmente en lo referente a técnicas del cuerpo, había sido planteado antes de López Moya, lo que él propone concuerda perfectamente con la investigación, en tanto da cabida a la diferencia y a la plasticidad humana. Así mismo, esto es vinculable a la configuración procesual de la persona: "El desempeño de la hombría, como noción conceptual, sugiere que la gente no solo repite esquemas de interacción prescritos; no actúa mecánicamente, más bien lo hace con sorpresa e improvisación". Lo dominante, puede ser "cuestionado y luego transformado" (López Moya, 2018, p. 126), esto aplicaría para expectativas de masculinidad emanadas de una determinada etnicidad.

En este estudio se sostiene que las prácticas masculinas de cuidado, aunque no necesariamente vayan a favor o en contra de un determinado modelo ideal (el cual surge de una determinada forma de etnicidad), igual dotan de sentido a la masculinidad misma y también a aquellas personas que forman parte de esa interacción generada por las prácticas

de cuidado. Para el caso de López Moya, quien trabaja con masculinidades tojolabales, estos modelos ideales de masculinidad se dan con estrecha relación a otros aspectos de la persona, tales como el trabajo agrícola, el matrimonio, un buen manejo del castellano como segunda lengua, las asambleas ejidales y la religión.

Uno de los grandes objetivos del libro de López Moya consiste en analizar esos modelos dominantes y aunque ese no es el objetivo de la presente investigación, si deben ser tomados en cuenta para los contextos en donde se ha trabajado. La perspectiva del presente estudio coincide con López Moya, no solo el planteamiento de lo relacional, sino también situacional, tal como lo describe Lipset con relación a Bateson y Strathern, y esto genera una polivalencia dentro del dominio simbólico de masculinidad, "Al mismo tiempo, por esta diversidad de prácticas, la masculinidad no se produce con un significado restringido sino que abarca diferentes dimensiones de significaciones en situaciones de interacción específicas" (López Moya, 2018, p. 115). Él refiere esto como una "complejidad de la masculinidad" y lo entiende como un "proceso relacional" (López Moya 2018, p. 115).

Finalmente, para él, no solo la etnicidad determina o influye sobre las formas de la masculinidad, sino que también hay otros factores que lo afectan, como la edad y la posición determinada de la persona en espacios de interacción, desde los cuales también se organizan las relaciones de género (López Moya, 2018, p. 149). Para concluir el planteamiento general sobre la relación entre masculinidades y etnicidad, es necesario volver en primera instancia al planteamiento que se ha hecho sobre la persona configuracional, procesual, situacional y multidimensional. Esta multidimensionalidad en la persona sirve al presente modelo para poder ubicar a la salud, el parentesco y a la edad, como algunas de las dimensiones posibles en la persona. La etnicidad, entendida desde los planteamientos de Balslev y Gutiérrez (2008), retoma la idea de esta como un sentimiento de proximidad hacia una comunidad más amplia de personas, así mismo, la etnicidad se da en tres niveles, el personal, el referente al reconocimiento por parte del otro y finalmente el nivel restrictivo.

En este estudio se tiene el supuesto de que las elaboraciones académicas sobre etnicidad tienden a pertenecer a este tercer nivel restrictivo y dado que todo lo que aquí se expone también proviene desde una perspectiva académica, también pertenece a ese nivel.

La etnicidad, parece ser una dimensión que puede llegar a ser predominante en la persona y, desde ella se estructuran otras dimensiones como la salud, la masculinidad, la edad, entre otras posibles. Sin embargo, esa predominancia de la etnicidad puede ser puesta en cuestionamiento con relación a otros aspectos de la persona, por ejemplo, aspectos socioeconómicos o de interacción con otras formas de identidad. Se puede decir que, al menos para parte de la antropología, la etnicidad parece ser un eje rector desde el cual se proyecta un modelo ideal de masculinidad que se sitúa en un polo moral que va de lo bueno a lo malo, lo deseable y lo nefasto e incluso lo bello y lo feo. Estos modelos ideales pueden entrar en crisis con otro tipo de ejes rectores en la realidad de la persona, como el sistema económico o la predominancia de otras valoraciones ajenas o al menos en un primer momento exógenas.

A pesar de que para cada contexto se habrán de establecer las relaciones específicas y espacio temporales entre masculinidad y etnicidad, a continuación, se enunciarán factores en común que sirven para ir delimitando la cuestión a los contextos en donde se estuvo. Para empezar, la etnicidad es un eje rector en las vidas de todos los varones con los que se trabajó y aunque significa cosas distintas para cada uno de los casos, esta se encuentra presente y es reconocida desde los tres niveles de Balslev y Gutiérrez, desde el plano personal, el interactivo y el restrictivo. El último nivel, es el que fue más evidente para el investigador.

En términos generales la etnicidad de los participantes varones podría delimitarse desde los siguientes puntos: el primero sería el vínculo territorial y ancestral con el lugar donde nacieron. Dicho vínculo territorial guarda una relación con una lengua que no es la oficial y hegemónica, es decir que no es el castellano. Ese vínculo territorial ancestral también significa una relación particular con la tierra y sus frutos. De ahí se desprende quizás, en conjunto con otras causas, el hecho de que el vigor físico sea concebido como un atributo positivamente masculino en los tres contextos y, por lo tanto, la discapacidad entra en conflicto directo con ello. Siendo el prestigio algo crucial para la configuración de masculinidad, se da en relación, por ejemplo, con el buen manejo de la tierra y el buen vigor físico.

Otro elemento en común, vinculado a la etnicidad y la masculinidad y con relación al prestigio, es la existencia de una relación con una mujer, usualmente subordinada, desde

la cual también se proyecta prestigio. Esta mujer puede estar relacionada por el varón como esposa, hija o madre, entre otras formas posibles de parentesco. También desde el parentesco, es que el varón se construye como hombre en estrecha relación con la etnicidad, aunque no necesariamente. Es por lo que el ejercicio de paternidad, de fraternidad, avunculado y otras posibles, hace que el varón se construya a sí mismo, siendo el contenido de estas relaciones de parentesco definido por la etnicidad en la mayoría de los casos. Cabe destacar que en todos los contextos en donde se trabajó, existe una predilección por el consumo del alcohol. Tanto en Chankom y Chihuahua en México, como en Saraguro en Ecuador se cuenta con múltiples descripciones de varones alcoholizados tanto en espacios públicos como privados, por ejemplo, tirados en las calles de las localidades ya faltos de conciencia; el abuso del alcohol pareciera ser un patrón identificado en los tres contextos.

Es por lo que resulta difícil establecer al consumo de alcohol como un atributo masculino concebido como negativo, tal como lo plantea Gómez. Al contrario, desde la juventud, su uso parece ser alentado en tanto potencia relaciones masculinas y su uso también proyecta prestigio, al menos en un principio y usualmente cuando tienen menos de 25 años. Otra característica es que, aunque existe variabilidad respecto a la naturaleza de los recursos monetarios y materiales, la tenencia de estos de forma general está asociada como un aspecto positivo y masculino. Dicha tenencia de recursos va desde la posesión de tierra, hasta la posesión de objetos o incluso relaciones influyentes dentro de su contexto.

En todos los casos revisados, la etnicidad se ha dado en estrecha relación con un Estado-Nación que los ha constreñido mediante distintos tipos de dádivas y programas de apoyo que, al menos para los casos mexicanos, sirven para redes de clientelismo y corporativismo político en donde priva un orden aparentemente patriarcal. Esta relación con el Estado-Nación, siempre ha sido complicada y se da usualmente desde un contexto de dominación-subordinación y corrupción. Esto último también tiene un impacto en las formas determinadas de construcción de masculinidad, ya que se encuentran en interacción con otras formas de masculinidad con componentes étnicos distintos. También existe una relación claro-oscura entre estos contextos y sus determinadas etnicidades, y la labor académica (principalmente la antropología); pese a que estos contextos han sido estudiados por la antropología por años, no parecen haber influenciado de una manera contundente y

positiva en estas realidades. Finalmente, la manera en la que estos grupos étnicos se integran a la economía regional y global, de manera personal y colectiva, suele ser precaria tanto en un sentido simbólico como económico.

Es desde este planteamiento general sobre masculinidades y etnicidad, (pero también desde la relación de otras dimensiones de la persona con la masculinidad) que se puede entender el por qué las múltiples enfermedades crónico degenerativas significan el socavamiento general de una masculinidad positiva, o si se quiere, hegemónica. Cabe recalcar que las formas o modelos dominantes de masculinidad no solo se generan desde una determinada etnicidad, en ciertos ambientes cosmopolitas llegan a coexistir modelos muchas veces antagónicos que se relacionan, tentativamente, mediante transacciones de manera intercultural. Así mismo, se puede establecer de manera general e introductoria para el estudio, el hecho de que el cuidado de sí también es influenciado por la etnicidad y esto se puede hacer palpable en las prácticas de cuidado, tanto con uno mismo como para con los demás.

La etnicidad tiene gran importancia en la presencia de la persona en el mundo, es por lo que el padecimiento, en tanto crisis de presencia, atraviesa y trastoca las relaciones de la persona con esa dimensión que también le compone. También el rescate de la presencia y restitución de un nuevo orden de relaciones con el mundo tiene que atravesar la etnicidad de la persona. La relación de la masculinidad con la etnicidad va más allá que polos ideales de lo ético y/o lo estético. Es desde esa relación que se pueden configurar nuevos horizontes y prácticas masculinas de cuidado. Desde sistemas de objetos hasta sistemas de acciones asociados con la etnicidad, se pueden realizar reconfiguraciones, improvisaciones y resignificaciones positivas para la persona. Esto hace sospechar que más que la predominancia de una determinada dimensión de la persona sobre las demás, lo que dicta la configuración es la situación y las circunstancias.

La importancia de lo rural-urbano en la investigación

Al igual que la discusión sobre etnicidad, el tema de los espacios urbanos y rurales tiene una importancia relevante en la caracterización del problema de investigación. Esto se debe a que tanto el contexto saraguro como el maya-yucateco toman lugar en espacios más o menos rurales, en oposición al contexto rarámuri (en la ciudad de Chihuahua), que refiere a

un espacio más o menos urbano. La división entre lo urbano y lo rural suele entenderse desde varias perspectivas, siendo uno de sus fundamentos algunos aspectos demográficos de su composición como la densidad y cantidad de población, así como las actividades económicas principales. La presencia del acceso a ciertos servicios también puede servir para entender la diferencia entre un espacio urbano y rural,

Cierto que aún es necesario recurrir a los indicadores convencionales de la ruralidad, tales como la densidad de población, el tamaño de la localidad, la dispersión o el peso de las actividades primarias. Sin embargo, estas nociones son ya insuficientes para entender la complejidad de la ruralidad actual, que incluye temas como las dinámicas y espacios de transición territorial entre el campo y la ciudad y el estudio de las periferias urbanas (Ruíz y Delgado, 2008, p. 78).

Algunos de los antecedentes más obvios desde la antropología sobre la discusión rural-urbano podrían ser Redfield (1960), Wolf (1956), Aguirre Beltrán (1958), entre varios más. Cada una de las aproximaciones de estos autores se dio en un determinado momento histórico, intentando responder a distintas preguntas de investigación. Ruiz y Delgado (2008) identifican cuatro perspectivas para estudiar la ruralidad contemporánea y los vínculos rural urbanos; los enfoques sociológicos analíticos de procesos emergentes en la globalización, enfoques sociológicos normativos que buscan entender las causas de los cambios socioeconómicos para proponer intervenciones que impulsen esas transformaciones en los territorios rurales, enfoques espaciales que aborden el surgimiento y vínculos entre ciudades de distinto tamaño y su entorno, y enfoques neomarxistas que analizan las formas de producción y sus repercusiones en lo rural.

Algo que no se debería perder de vista en la discusión es el hecho de que ambos espacios no refieren a dicotomías ni polaridades, existen intercambios de distinta índole entre lo rural y lo urbano, siendo usualmente lo rural lo que se subordina ante lo urbano. De la Peña identifica en el vínculo entre ambos espacios una “relación ambigua” (2015, p. 177), la cual puede cobrar formas simbióticas y/o de dependencia y/o conflicto. Por un lado, lo rural podría estar más vinculado a la supuesta relación hombre-naturaleza, tomando lugar una “coproducción” constante entre ambos (Van der Ploeg, 1997), siendo propios del espacio labores artesanales y de agricultura. La ciudad estaría conectada eventualmente con estos espacios, por ejemplo, mediante circuitos de producción de comida, aunque

permaneciendo como un espacio diferenciado de lo rural con un perfil distinto en lo que refiere al ámbito laboral de sus habitantes y transitantes.

Tomando en cuenta que, aunque no es un tema central en la investigación, tampoco puede ser obviado, se procederá a definir brevemente cómo es que esa diferencia y relación entre lo rural y lo urbano se entiende en esta investigación y cómo esto impacta tanto a la problemática de estudio como la vida de los interlocutores. Lo rural y lo urbano es una configuración de relaciones cambiantes. A pesar de que uno de los contextos es más o menos urbano, la realidad es que todos los personajes principales del estudio nacieron en zonas rurales y esto en Latinoamérica suele estar vinculado con la discusión sobre etnicidad, como es el caso del presente estudio. La mayoría de los interlocutores principales han tenido que ir y venir de lo rural a lo urbano y en muchas ocasiones esto ha tenido que ver con la búsqueda de atención médica.

En ese sentido, una de las diferencias entre lo rural y lo urbano, para fines de la presente investigación, consiste en puntualizar que en lo rural el acceso a atención médica especializada es más escaso y esto ha tenido un impacto en la mayoría de los interlocutores, ya que en varias ocasiones su diagnóstico fue tardío y por lo tanto su tratamiento también. Los ámbitos rurales en los que se trabajó, como Chankom y Saraguro, están conectados mediante circuitos de relaciones y flujos que los ligan directamente con centros urbanos como Valladolid, Mérida, Cuenca y Loja. Así mismo, el contexto rarámuri correspondiente a la ciudad de Chihuahua está vinculado a múltiples localidades rurales, algunas de ellas pertenecientes a la Sierra Tarahumara, como Guachochi y Témoris.

Tanto los contextos rurales del estudio como el contexto urbano están conectados con otros espacios mediante flujos materiales y simbólicos de distintas magnitudes y velocidades. Para todos los interlocutores principales, el haber nacido “indígenas” en una zona “rural” tuvo un impacto negativo en su salud, particularmente en lo que refiere a sus respectivos malestares. Muchas de las labores típicas de sus contextos requerían trabajo físico mediante el uso de las extremidades, siendo la agricultura el ejemplo más claro. Este tipo de labores entran en un conflicto directo con los malestares respectivos de cada uno de los interlocutores, como se verá más adelante.

Dentro de los contextos rurales incluidos en el estudio también puede observarse que, pese a que había un acceso más precario a servicios biomédicos especializados, los

lazos comunitarios parecían ser más estrechos, tanto en lo referente a interacciones cara-a-cara, como en lo referente a relaciones económicas de producción y de consumo. El contexto urbano y la manera en que afecta a los participantes chihuahuenses parece presentar vínculos menos estrechos y próximos, siendo pertinente la diferencia weberiana entre comunidad (más parecido a lo rural) y lo social (más asociado con lo urbano) (Weber, 1998).

En los ámbitos rurales parece haber vínculos más estrechos y afectivos entre las personas y aunque no se conozcan, parecen trazar vínculos en común, usualmente mediante el parentesco o el vecinazgo. En la ciudad de Chihuahua, el ámbito urbano en cuestión, parece haber una coexistencia de una gama más amplia de etnicidades respecto a los contextos rurales de Chankom y Saraguro. Esta heterogeneidad urbana también se manifiesta en la multiplicidad de actividades económicas respecto los otros dos contextos. Los tres contextos, separados a partir de lo urbano y lo rural, refieren a procesos de cadenas de relaciones humanas más o menos amplias. No hay un solo *set* de relaciones que interconecte lo rural y lo urbano, además, dicho vínculo es tanto simbólico como material (Van der Ploeg, 1997, pp. 65-66).

En conclusión, no se debe de confundir la problemática y objetivos del estudio con la localidad del estudio (Geertz 1989; Roseman, Prado y Pereiro, 2013). Lo rural y lo urbano no necesariamente son cosas distintas, sino que son ámbitos globales y sistémicos interrelacionados más de lo que pareciera. El mundo “indígena” en México y el estudio de dicho mundo ha estado históricamente circunscrito al ámbito “rural” (De la Peña, 2015), pero también al “urbano”.

2.2. Los contextos e interlocutores en cuestión

Introducción a los contextos

Con la intención de establecer por qué se eligieron ciertos grupos y contextos, se va a proceder de la siguiente forma. En primer lugar, se establecerá por qué se decidió trabajar en esos contextos y con esos participantes. Luego se hará un breve preámbulo de cómo se inserta la etnicidad en los supuestos de la investigación.

Los contextos en dónde se realizó la investigación son tres. Los primeros dos se encuentran en México, el contexto maya-yucateco en Chankom y el contexto rarámuri en Chihuahua. El tercer contexto es el saraguro y se encuentra en Ecuador. En los tres contextos hay suficiente información epidemiológica (proporcionada dentro del marco más amplio del proyecto Grupo Latinoamericano de estudio De Enfermedades Reumáticas En Pueblos Originarios (GLADERPO)) que sugiere que los malestares musculoesqueléticos son un problema para considerar no solo por su alta presencia, sino por el dolor que la gente manifiesta respecto a ellos. Así mismo, también hay evidencia etnográfica (también dentro del marco más amplio del proyecto GLADERPO; Matamoros-Sanin, 2013 y 2015; y Cruz, 2017) que sugiere una problemática antropológica y de salud en estos contextos, y con relación a dichos malestares.

En lo respectivo a los participantes en sí, "Como en todos los estudios etnográficos, éste se basa especialmente en aquellos individuos que mostraron una mayor receptividad y curiosidad acerca de sí mismos, de los temas tratados y del antropólogo" (Gutmann, 2000, p. 62). La anterior cita tiene implícito un consentimiento informado que también refleja un interés por participar. Ese sería uno de los puntos de partida, pero hay otros elementos que los hicieron elegibles. Dichos individuos, además de ser varones, ya habían sido identificados por el personal médico del proyecto como personas con afectaciones por dichos malestares; algunos de ellos, la mayoría, exhibían casos clínicamente graves, en lo referente a dolor y discapacidad, por lo que la gravedad de sus afectaciones permitía abordar metodológicamente qué pasaba en aquellas personas donde las afectaciones y sus implicaciones socio culturales representan un drama bien definido. En el caso de los participantes donde las afectaciones físicas no eran necesariamente tan graves, sirvieron como punto de contraste con los casos clínicamente más negativos.

En lo que respecta al papel de la etnicidad en la investigación y su relación con los supuestos próximos a exponerse, se le reconoce dentro del modelo teórico ya desarrollado, como una de las tantas dimensiones que componen a la persona y la manera en que interactúa y se hace presente en el mundo. Sin embargo, esta dimensión de la persona, más que muchas de las otras, tiende a tener una influencia en las otras y tiende a organizarlas, esto es particularmente evidente en la edad y el género. Empero, atendiendo al modelo teórico en la investigación y el hecho de que remarque la posibilidad de relaciones

heterárquicas dentro de los elementos de un determinado sistema (como bien lo pueden ser las dimensiones de la persona) se puede establecer lo siguiente:

Pese a que la etnicidad, entendida como una dimensión de la persona, tiende a posicionarse jerárquicamente sobre otras de dimensiones como el género y la edad, organizándolas de por medio, existe la posibilidad de que, dependiendo de ciertas circunstancias y situaciones, esa jerarquía quede subvertida y haya otros factores que terminen pesando más que la etnicidad misma, en especial cuando se trata de prácticas masculinas de cuidado, y del cuidado de sí. Es por lo que en el modelo teórico general se opta por hablar de un “*ethos* masculino”, en oposición a un “*ethos* étnico” o un “*ethos* etario”, ya que se sospecha que desde la masculinidad se puede explicar mucha de la naturaleza ética que va implícita en esos actos, y que refleja un cuidado de sí con estrecha relación al género, en este caso la masculinidad.

Esto quedará particularmente evidente en uno de los contextos en donde se trabajó, el rarámuri, en la ciudad de Chihuahua, en donde los circuitos de cuidado involucran a individuos con configuraciones dimensionales distintas a las personas rarámuris enfermas a quienes se orientan las prácticas de cuidado, es decir, que estas personas no compartían la etnicidad de ellos, ni su edad, ni el estatus económico. Estas diferencias no impidieron que los actos de cuidado se llevaran a cabo, por lo que, para poder explicar los tres contextos desde un mismo modelo, la etnicidad se reacomodó de una manera menos prominente respecto a otros estudios antropológicos, esto con la intención de permitir que las otras dimensiones también explicaran el drama del padecimiento. Por ejemplo, en el contexto maya-yucateco y saraguro la jerarquía de la etnicidad es más evidente, por lo que en cada uno de estos casos se explicarán varios elementos, desde los códigos de vestimenta, hasta las mismas técnicas del cuerpo (por ejemplo “hacer *loch*”), o las mismas prácticas de cuidado masculinas referentes a adaptaciones espaciales (como las adaptaciones a los criaderos de cueros), entre otras posibles.

Para poder interpretar el padecimiento, primero se identificaron varios elementos dentro del drama (los cuales estarán directamente relacionados con las prácticas masculinas de cuidado) y mediante la etnografía, se propondrá una explicación respecto a la naturaleza de la relación entre esos elementos. Las motivaciones detrás de ellos, sus significados personales y colectivos, así como sus consecuencias, estarán relacionados con un

determinado cuidado de sí. Este cuidado de sí tendrá mucho que ver con el factor común en las personas involucradas en estas prácticas de cuidado: la masculinidad.

La masculinidad parece tener un impacto directo en el cuidado de sí, incluso más que otras dimensiones de la persona, tales como su etnicidad, su edad, e incluso su salud (no todas las personas involucradas en los circuitos de prácticas de cuidado están enfermas y, sin embargo, son parte del drama). Es por lo que dentro del cuidado de sí se ha identificado el antes mencionado *ethos* masculino. La predominancia de la masculinidad dentro del cuidado de sí entendida como *ethos* masculino, es susceptible a verse subordinada por otras dimensiones de la persona, las cuales pueden llegar a jugar un papel igual o más importante que la masculinidad misma. Las dimensiones de la persona pueden llegar a estar organizadas dentro de la persona desde un orden de jerarquías. Sin embargo, dicha jerarquía puede verse subvertida o sustituida en virtud de la verdadera naturaleza heterárquica de las dimensiones de la persona. Una determinada jerarquía puede cambiar por otra, dependiendo de las situaciones y las circunstancias en los que la persona está involucrada. Esta heterarquía también quedará evidenciada cuando se logren exponer elementos que reflejen que los involucrados, aunque compartan el mismo género, difieran en otros aspectos y dimensiones de su configuración dimensional como personas, por ejemplo, en lo referente a edad, salud, etnicidad o estatus socioeconómico.

Pese a que aquellas personas que orientan al cuidado hacia las personas enfermas, se sitúan con ventaja dentro de una supuesta escala jerárquica de hegemonía-subordinación, las mismas prácticas masculinas de cuidado realizadas por ellos evidencian que hay un cuidado de sí que va más allá de la dominación-subordinación y de la marginalización-autorización que debería existir dentro de esa jerarquía entre masculinidades tan distintas pero relacionadas entre sí, principalmente mediante los circuitos de prácticas masculinas de cuidado y los patrones que componen en la relacionalidad cotidiana dentro de un marco del padecimiento. Esto podría dar lugar a otras posibilidades de entendimiento de las masculinidades en todas sus multiplicidades, pero también en toda su relacionalidad.

Primera aproximación a la problemática de estudio

Malestares musculoesqueléticos en el mundo y en América Latina

Hay alrededor de 150 enfermedades reumáticas y síndromes de malestares musculoesqueléticos, caracterizados por el dolor, la rigidez e inflamación de articulaciones, lo cual causa una disminución en la movilidad del cuerpo humano. Las enfermedades reumáticas causan discapacidad, principalmente cuando no son atendidas tempranamente. Dicho grupo de enfermedades son crónicas y por lo general de progresión lenta, causando sufrimiento a los individuos afectados y a aquellos que los cuidan (Boletín de la Organización Mundial de la Salud, 2003). El dolor y el deterioro de las capacidades físicas que conllevan estos malestares afectan negativamente la calidad de vida del enfermo, causándole estigmatización y marginalización en su mundo sociocultural. Estas enfermedades tienen un alto costo para los servicios de salud y afectan a la economía en general, perjudicando a las personas en su etapa productiva (*ibíd.*).

En Latinoamérica este tipo de enfermedades se están incrementando respecto a las enfermedades infecciosas (Peláez-Ballestas *et al.*, 2016a; Peláez-Ballestas *et al.*, 2016b; Quintana *et al.*, 2016; Loyola-Sánchez *et al.*, 2016; Julián-Santiago *et al.* 2016; Del Río *et al.* 2016; Granados 2016; Álvarez-Nemegyei, 2016). En México y Ecuador las enfermedades no transmisibles, como por ejemplo las musculoesqueléticas, son detectadas tardíamente, cuando los pacientes necesitan una atención hospitalaria costosa como consecuencia de complicaciones graves o episodios agudos. Dichas enfermedades, dentro de contextos latinoamericanos, presentan variaciones regionales en la manera en que se manifiestan en las poblaciones (Chopra y Abdel-Nasser, 2008; Peláez-Ballestas *et al.*, 2011y Rodríguez-Amado *et al.*, 2014).

Se han realizado estudios epidemiológicos en torno a enfermedades musculoesqueléticas en el ámbito latinoamericano de manera amplia, general y también específica. Algunos de estos han sido en México obteniendo resultados regionales y variados (Peláez-Ballestas, 2011), desde la población indígena maya-yucateca (Loyola-Sánchez *et al.*, 2016a; Peláez-Ballestas *et al.*, 2016b), mixteca (Julián-Santiago *et al.*, 2016) hasta la rarámuri (Del Río *et al.*, 2016).

En el resto de Latinoamérica, se ha trabajado desde la epidemiología con poblaciones urbanas en el Rosario, Argentina (Quintana *et al.*, 2016) y población

específicamente indígena en Venezuela, con los Warao (Granados, 2016), e incluso con población cubana (Reyes, 2000), por mencionar algunos ejemplos generales. Existen otros ejemplos latinoamericanos como el caso de Cuba o Venezuela (Granados *et al.*, 2015).

Los casos antes mencionados son tan solo una mínima muestra de un trabajo arduo y duradero que se ha venido llevando a cabo por parte del Grupo Latinoamericano de estudio De Enfermedades Reumáticas En Pueblos Originarios (GLADERPO), creado en el 2009 con el objetivo de realizar estudios epidemiológicos, antropológicos y genéticos relacionados con las enfermedades reumáticas en pueblos originarios de Latinoamérica. Los países fundadores son: Argentina, México y Venezuela. En el marco de este esfuerzo regional, se encuentra el presente proyecto de doctorado en Ciencias Sociomédicas, desde el campo disciplinario de Antropología de la Salud.

Como se observa en el siguiente mapa, el Grupo Latinoamericano de estudio De Enfermedades Reumáticas En Pueblos Originarios (GLADERPO) ha logrado, a lo largo de varios años recabar información valiosa y específica sobre la presencia de malestares reumáticos y musculoesqueléticos en la región.

Mapa 2.1. Participación de GLADERPO en América Latina. Fuente: GLADERPO, 2017.



Etnicidad y salud en el contexto de la investigación

Habiendo puntualizado ya el papel que la indigeneidad juega respecto a la etnicidad en la presente investigación, cabe señalar que la mayoría de la población comprendida desde el Estado como “indígena” en México tenía acceso a la salud en el sector público a partir del Seguro Popular (Leyva-Flores *et al.*, 2014), el cual identificaba y atendía deficientemente las enfermedades musculoesqueléticas en dichas poblaciones (Peláez-Ballestas *et al.*, 2011; Loyola-Sánchez *et al.*, 2016b y Matamoros-Sanín, 2013). Aunque la cobertura en servicios de salud en general para la población en México creció del 2000 al 2012, sigue habiendo fallas en la detección de malestares musculoesqueléticos (Gutiérrez y Hernández-Ávila, 2013).

A los grupos humanos identificados históricamente como “indígenas” principalmente por el Estado, la academia y la opinión pública en general, se les ha asociado más con enfermedades agudas y prevenibles que crónicas (Leyva-Flores *et al.*, 2014). Se ha recomendado que a los “indígenas”⁸⁴ se les reconozca como población vulnerable en el contexto hospitalario, identificando la necesidad de que haya mejor manejo de datos sociodemográficos y de salud en los hospitales para poder implementar mejores cauces de acción hacia su salud (Colmenares-Roa, 2016).

En la población indígena de Latinoamérica existe mayor mortalidad, morbilidad y menor esperanza de vida (Babyar, 2019) respecto a la población no indígena, existiendo profundas disparidades en lo que refiere a equidad en salud. La disparidad en salud entre grupos socialmente en desventaja (como la población indígena) y otros grupos en donde no es así, es una disparidad e inequidad sistémica y por lo tanto los factores que la generan pueden ser evitados. Así mismo, el marco conceptual desde donde son abordadas estas disparidades tiene una profunda influencia en la manera en que se construye a ese otro que se encuentra en desventaja (Diez, 2012).

En el caso de México, más de la mitad de la población indígena se ubica en el nivel socioeconómico más bajo entre los mexicanos. Durante el sexenio previo al 2018, el Seguro Popular incrementó la cobertura para la atención en salud de la población en general y de manera particular en la indígena. Este incremento de cobertura tuvo resultados mixtos respecto a la mejoría en salud de esa población. (Leyva-Flores *et al.*, 2013). Existe una interacción conflictiva entre sistemas de conocimiento y valores (reflejados a su vez en sistemas de salud) propios de los pueblos indígenas como los de México y Ecuador, por un lado, y un sistema propio de Occidente por el otro, también manifestado en sistemas de salud orientados hacia la biomedicina. Este conflicto tiene implicaciones usualmente negativas en la salud indígena de México (Coronado, 2005). Para el contexto rarámuri y desde una perspectiva de salud materna, aunque con factores generales aplicables a toda la población rarámuri, Chopel (2014) sostiene que existe disparidad en el contexto de Chihuahua en lo que refiere al acceso a la salud en población indígena y no indígena. Esta disparidad guarda relación con factores infraestructurales, como la inexistencia de centros de salud en zonas remotas.

84 Utilizando este término en la siguiente discusión para problematizar la cuestión sobre ciertos grupos étnicos como lo son el maya-yucateco, el rarámuri y el saraguro.

La marginalización de la población indígena en México se manifiesta en su escaso acceso a servicios de salud en comparación con la población no indígena, esto también aplica en términos generales para otras poblaciones de América Latina, incluido Ecuador (Roldán *et al.*, 2017). En Ecuador, desde el 2008 se realizaron cambios en su constitución, los cuales buscaban integrar la perspectiva indígena del mundo (como por ejemplo el concepto del “Buen vivir”). Aunque eso fue positivo, sigue siendo un hecho el que históricamente la tendencia haya sido distinta y la cosmovisión indígena ha sido sistemáticamente negada y subordinada, así como su población, particularmente en lo que refiere al acceso a salud (Herrera *et al.*, 2018).

La revista médica internacional “The Lancet”, publicó en agosto del 2020 a razón del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, celebrado el 9 de agosto, la realidad que viven estos pueblos con relación a la salud pública en América y el mundo. En primera instancia, señala que la colonización es un determinante fundamental en la mala salud generalizada de todos los pueblos originarios en el mundo. Esta colonización, aunque con raíces históricas, sigue tomando lugar en el presente mediante el despojo territorial, causando destrucción a la gente, su cultura, su lengua y su autodeterminación. El editorial arroja interesantes datos sobre la realidad indígena en el mundo, la cual representa un 6% de la población total (alrededor de 476 millones de personas).

La pobreza, las enfermedades no transmisibles, la muerte materno infantil, los malestares emocionales, las enfermedades infecciosas y la expectativa de vida en esta población es considerablemente peor que en el resto de la población. Esto los vuelve altamente susceptibles ante una pandemia como la causada por la COVID-19, como se refleja en las cifras de la Organización Panamericana de la Salud, que indicaba unos 72 000 casos confirmados en gente indígena en América hasta agosto 2020, reconociendo que esta incidencia podría ser mucho mayor. Los pueblos indígenas alrededor del mundo se ubican en áreas que contienen el 80% de la biodiversidad del planeta (ya que ellos mismos la han preservado) y, sin embargo, los Estados-Nación les reconocen propiedad de solo una fracción de estos territorios ante embestidas transnacionales dedicadas a la minería y tala de bosques, entre otras actividades extractivistas, lo cual también tiene un impacto negativo en su salud.

Descripción general de acercamiento a interlocutores principales en la investigación

Cabe hacer una descripción general de cómo el investigador principal se acercó a los interlocutores y qué había en común entre estos y el investigador, destacando que, aunque en algunos casos se compartía la edad con los interlocutores, con la mayoría de los interlocutores con los que se trabajó no fue así. En ese sentido, la selección ciertamente tuvo que ver con otros aspectos aparte del factor común de la edad. Gutmann (2000, pp. 62-64), en un apartado de su libro "Ni macho ni mandilón", intitulado "Fama del informante, infamia del informador", determina como un criterio de selección legítimo de participantes, la idea de que: "Como en todos los estudios etnográficos, este se basa especialmente en aquellos individuos que mostraron una mayor receptividad y curiosidad acerca de sí mismos, de los temas tratados y del antropólogo" (Gutmann, 2000, p. 62). Así pues, un punto de partida sería la disposición de esas personas a trabajar con el investigador. Esa disposición guardaba relación con el factor de género. Compartir el género con el interlocutor llegó a generar oportunidades de intimidad.

Más allá del género existió la coyuntura circunstancial de que esas personas tenían la posibilidad de encontrarse con el investigador y platicar, ya que su cotidianidad se los permitía de manera regulada. Sin embargo, como se recalcó antes, el investigador interactuó con personas gracias al vínculo existente entre el doctor y el paciente. Por ejemplo, para el caso de Chihuahua, se le solicitó al doctor especialista que vinculara al investigador con casos particularmente dramáticos, en lo referente a afectaciones por enfermedades musculoesqueléticas y crónico degenerativas. Eso, más el factor de disponibilidad, dio lugar a primeros encuentros desde donde se tejieron las posteriores interlocuciones. Para el caso de Yucatán fue distinto, esos vínculos se fueron creando en medida que el investigador recorrió la localidad en compañía de biomédicos y traductores/encuestadores de la comunidad. De esa manera se hizo una especie de "barrido" de los posibles participantes. Fue a partir de estas múltiples experiencias que se fueron seleccionando los participantes. Para el caso de Saraguro, se le solicitó a la biomédica que fungió como portera, que refiriera a casos masculinos de particular gravedad, así como la posibilidad de que esas personas tuvieran disposición.

El uso de traductores en la investigación

Respecto a la necesidad de problematizar más el papel e importancia de los traductores en la investigación, solo se usaron traductores en uno de los contextos (Chankom, Yucatán) y solo en un principio de la investigación, también debe reconocerse que no se hablaba ninguna de las lenguas correspondientes a las etnicidades de cada contexto.

Los traductores colaboraron en un principio, aproximadamente durante tres semanas. La gran parte del tiempo, más que hacer uso de sus facultades como traductores, lo que se hizo fue acompañarlos cuando comenzaron a levantar información con un instrumento culturalmente sensible que recuperaba aspectos básicos de su condición socioeconómica y también de su dolor cotidiano. Los traductores no eran personas ajenas a la comunidad, vivían en comunidades aledañas. Dado que tanto las religiones como los partidos políticos solían escindir internamente en algunos de estos contextos, los traductores muchas veces no eran del todo ajenos a dichas dinámicas internas. De cualquier forma, el caminar junto con ellos todas esas semanas, así como con los médicos, hizo que hubiera una asociación más positiva respecto al investigador y la comunidad en general se familiarizó más o menos con su presencia. Solo para una de las entrevistas grabadas se tuvo apoyo de uno de los traductores. Las personas con las que se trabajó llevaban usando el español gran parte de su vida, por lo que la interacción en castellano también pareció legítima. Así mismo, se identificaron ciertos sesgos (principalmente morales y religiosos) por parte de uno de los traductores, lo cual mermaba la calidad de la traducción en lo que refería a ciertas preguntas más sensibles sobre la cotidianidad de las vidas de los interlocutores.

La necesidad de profundizar más en el papel de los traductores durante la investigación remite al factor metodológico que implica la lengua en la investigación, particularmente en la interacción con interlocutores. Pese a que no se cuentan con instrumentos para medir de una manera objetiva la capacidad lingüística en castellano de los interlocutores, desde la experiencia directa del investigador se han identificado elementos que pudieran sugerir un semilingüismo, pues la conjugación de verbos, así como otros elementos de orden gramatical y léxico manifestados en el habla parecerían sugerirlo. Esto no significa que esas personas no logran comunicarse efectivamente o que desde esa capacidad para la lengua no logran comunicar cosas profundas y abstractas.

Hay otros elementos, como la gestualidad, que también regulan e influyen en un intercambio efectivo y significativo. En lo respectivo a la escritura, esta no formaba parte de la cotidianidad de la mayoría de los interlocutores. Las pocas ocasiones donde se les observó escribiendo, se pudo concluir que era de manera precaria, esto se encuentra relacionado con la baja escolaridad que tenían. El uso del castellano, tales como el intercambio gestual, habitar un mismo espacio de manera prolongada, así como otros elementos en la interacción, parecieran indicar que en efecto hubo intercambios significativos entre los interlocutores y el investigador, como se espera demostrar o haber demostrado tanto en los diarios de campo como en los informes semestrales de avances a través del proceso de realización de la investigación. La capacidad de los interlocutores principales para hablar la lengua vinculada a su etnicidad varía ampliamente de un contexto a otro, y esto fue abordado en cada caso.

2.2. México y sus sistemas de salud

El sistema de salud en México está organizado en un modelo segmentado (Frenk *et al.* 2006, p.1525) y tiene una diversidad tanto en la gente que atiende como en su ámbito institucional normativo, financiero, organizacional y programático (López y Jarillo, 2015, p. 4). Hasta el 2018, el gobierno contaba con sistemas paralelos que atendían a distintas poblaciones (Clark *et al.* 2008, p.270). El sistema de salud ha estado compuesto por el sector público (instituciones de seguridad social) y el privado (Gómez-Dantés *et al.* 2011, p. 221). Su subsistema privado es heterogéneo e incluye hospitales, clínicas y doctores que ofrecen consulta en farmacias (López y Jarillo 2015, p. 4) y consultorios privados, atendiendo a todos los niveles de estatus socioeconómico (Clark *et al.* 2008, p.270).

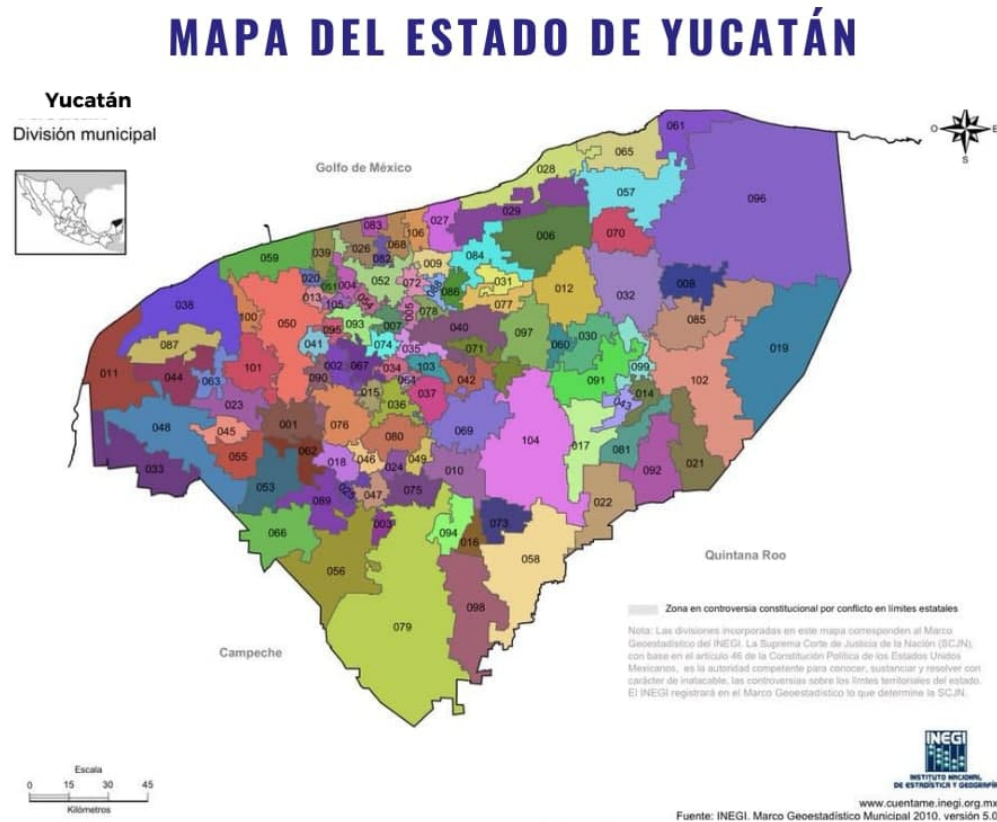
El contexto maya-yucateco

Los mayas-yucatecos mantienen una diferencia respecto a la sociedad mexicana en su totalidad, están principalmente constreñidos en la península yucateca, donde los caracteriza el uso de la lengua maya-yucateca, así como prácticas religiosas sincréticas, entre otras cosas. Estos elementos mencionados forman parte de la configuración específica del ser indígena (Bracamonte y Sosa y Lizama, 2003; Matamoros-Sanin, 2013).

Los mayas en la península han sido ampliamente estudiados por la antropología nacional e internacional (Redfield, 1950; Menéndez, 1981; Elmendorf, 1973 y 1976; Matamoros-Sanin, 2013 y Cruz, 2017; por mencionar algunos ejemplos). Esta población tiene una mayor prevalencia de enfermedades reumáticas (2.8 %) como la artritis reumatoide respecto a México y una de las más alta a nivel mundial (Peláez-Ballestas *et al.*, 2011). Chankom es el municipio donde se ha trabajado (Matamoros-Sanin, 2013) y en relación con el estado yucateco, no parece haber formado parte crucial del proceso henequenero, no tiene actividad turística y no parece tener tampoco un potencial agrícola o ganadero (Matamoros-Sanin, 2003, pág. 155). Para el 2010 era catalogado como un lugar de alta marginalidad con una población no mayor a los mil habitantes (CONAPO, 2015).

En la población maya-yucateca de Chankom se encontró una relación estrecha entre la artritis reumatoide y la discapacidad, así como una alta prevalencia de dolor por enfermedades musculoesqueléticas y reumáticas (Peláez-Ballestas *et al.*, 2015). Así mismo, la idea de ser hombre o ser mujer está vinculada a la actividad física en el ámbito doméstico y público, por lo que los malestares suponen una irrupción en esos roles de género (Cruz, 2017). Además, los malestares musculoesqueléticos producen discapacidad, esto tiene un impacto particularmente grave en dicha población, donde el trabajo doméstico y agrícola depende del uso de extremidades, causando una crisis de la presencia (De Martino, 2007 y Matamoros-Sanin, 2013) vinculable al hecho de que en la localidad “se es trabajo”, independientemente del género (Cruz, 2017).

Mapa 2.2. Mapa del Estado de Yucatán. Fuente: INEGI 2010.

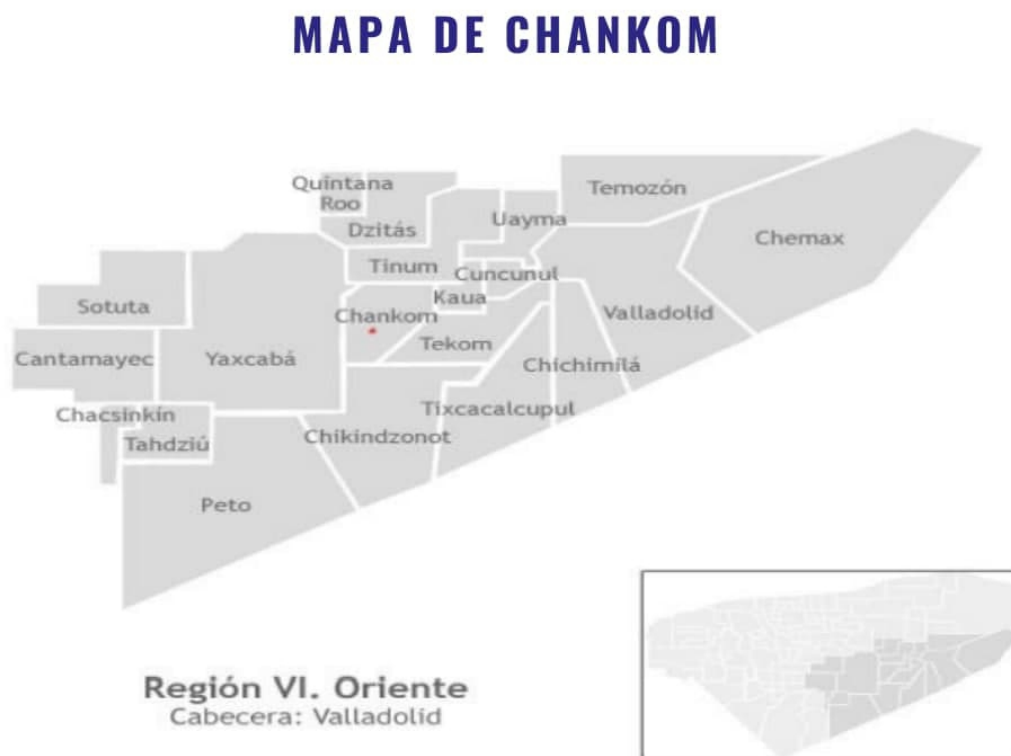


Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto maya-yucateco en Chankom

El trabajo de campo realizado en dicho contexto ha consistido en tres periodos de prácticas: junio-agosto del 2012, octubre del 2012, y julio y agosto del 2018. Durante la primera práctica se trabajó de cerca con el equipo GLADERPO en la región, con sendos traductores y recorriendo casi la totalidad de casas de la cabecera, así como algunos domicilios dispersos en otras localidades aledañas, tales como Ticimul y Xanlah. Se participó en un funeral y un bautizo, así como varias celebraciones de corte cristiano.

Durante la primera y la segunda práctica se pudo acompañar a algunos miembros de la comunidad a trabajar en las milpas, realizando labores de observación participante, las cuales ayudaron a entender dinámicas masculinas locales, así como al desarrollo de vínculos significativos con los interlocutores. La segunda práctica de campo fue reveladora porque evidenció otros aspectos del calendario de las personas de la región, como la cosecha y ciertas fiestas patronales. En la tercera práctica se retomaron algunos de los casos observados en la primera visita y se agregó un caso nuevo. Así mismo, durante la tercera práctica se acudió a una milpa y aun apiario, con la intención de poder profundizar respecto a ciertas labores masculinas con relación al concepto de técnicas del cuerpo en el espacio. Tomando en cuenta la problematización metodológica del *setting* como medio de interacción y en lo referente a *settings* cerrados/interiores/privados, se trabajó con profundidad en cuatro casas de particulares (casa de Don Pepe, Julio, Don Delo y Tino), donde vivía una o más personas con malestares musculoesqueléticos.

Mapa 2.3. Mapa de Chankom, Yucatán. Fuente: INEGI 2010.



Las dinámicas familiares en torno a la televisión o desde la cocina permitieron profundizar en las múltiples dinámicas presentes en el hogar, incluidas las prácticas de cuidado. Otro espacio fue en el lugar de trabajo de uno de los interlocutores clave: Dj Anthraxx, donde se interactuó y observó de primera mano el uso del espacio y el cuerpo con discapacidad del interlocutor. Otros espacios de particular importancia fueron las casas donde habitaban los investigadores del proyecto GLADERPO-Yucatán. La primera estuvo habilitada durante las primeras dos prácticas y la segunda en la última práctica. En ellas se daba consulta, pero también se convivía con el equipo, se transcribían notas y se desarrollaban ideas.

La problematización metodológica del *setting* como medio de interacción, en lo referente a *settings* abiertos/exteriores/públicos, se trabajó con profundidad en el parque principal de Chankom durante las tres prácticas. Este era un espacio público de particular interés, ya que era un punto de encuentro de distintos grupos y familias, evidenciando

dinámicas múltiples de grupos etarios, entre hombres y de núcleos familiares. Dentro de dicho parque, el puesto de tacos de la interlocutora Latifah fue particularmente útil. No solo porque proveía de alimento al investigador, sino que estando ahí se podía observar la dinámica del pueblo de una manera que no incomodaba. Además, se sostuvo una cantidad innumerable de charlas significativas en torno al padecimiento de los interlocutores clave, pero también en torno a dinámicas generales del pueblo, desde bodas hasta asesinatos, pasando por actos de corrupción. Ahí había un interesante flujo de personas que resultó esclarecedor.

Otros espacios de carácter público fueron la iglesia católica en el primer cuadro del pueblo y el centro de oración de la familia de Latifah, mismo que fue formalmente acondicionado hacia el 2018. En dichos espacios católicos y bautistas, se observaron dinámicas enriquecedoras para la construcción del padecimiento, como la observación de líderes naturales en la comunidad y discursos en torno al cuerpo y lo sagrado. La participación y presencia en dichos espacios reforzó vínculos con las personas ahí presentes.

Además de estos espacios, se estuvo de manera intermitente y prolongada en un total de seis milpas, algunas de las cuales pertenecían a dos de los interlocutores clave. En dichos espacios de producción de alimento se observó la relación masculina con la objetualidad y su simbolismo. Además, la confianza que se genera en dichos momentos dio lugar a grandes elucidaciones en la investigación. Otro espacio de producción masculina de particular interés fue el apiario que se visitó al final de la última práctica de campo, en donde se pudo profundizar respecto a múltiples técnicas del cuerpo en el espacio que no habían sido consideradas en la visita previa.

Finalmente, tanto la carretera a Ticimul como la que guiaba hacia Chikindzonot, en distintos extremos de la localidad, fueron lugares ampliamente recorridos por el investigador y aunque son espacios de tránsito, resultaron ser espacios de descubrimiento, ya que permitió entender la lógica precaria de movilidad en la región, así como el mal manejo de basura entre otras posibilidades, como el análisis de la fauna con relación al género y al espacio.

De Valladolid a Chankom el transporte costaba 50 pesos, siempre resultaba algo complicado, ya que había que encontrar el taxi y esperar a que se llenara con otros tres

pasajeros. En la última práctica, Karime, una participante del proyecto, fue crucial como enlace y como portera. Es importante destacar su figura, en tanto fue una persona colaboradora con la que se interactuó, además de que ayudó a contactar los casos. Para llegar a ella primero se aterrizó en Mérida y me trasladé en un camión hacia Valladolid, a unas cuatro horas de la capital yucateca.

Otro interlocutor clave que conocí a través de ella y que también fungió como portero fue Ron, un fisioterapeuta de Mérida que trabajaba con el proyecto y que gozaba de una buena relación con los pacientes que personalmente me presentó. Además de ellos, también destacarían como porteros e interlocutores clave al primer coordinador del proyecto, un nutriólogo de nombre J., así como los dos traductores que le acompañaban en esos momentos.

Al igual que en las prácticas de campo para la licenciatura, parte de la estrategia alimenticia involucraba comer por las tardes con Latifah, y comer en su puesto en algunas mañanas, aunque no necesariamente todas. Hubo otras estrategias, como la paciencia misma. Por ejemplo, cuando me enteré del caso del Dj Anthraxx, preferí esperar a que Ron nos presentara y por mientras yo iba todos los días de manera casual a comprar el periódico o lo que fuese a la tienda, de manera que Dj Anthraxx se fuera acostumbrando a mí.

Mi base de operaciones en la última visita era otra casa diferente a la de las primeras dos prácticas. En ese lugar no solo pernoctaba, sino que era un espacio de descanso y recreación, pero también era un espacio de trabajo, donde transcribí entrevistas e hice anotaciones. Era un espacio donde contaba con mayor privacidad. Aunque en un momento no me era grato, eventualmente terminó siéndolo, y en él elaboré varias ideas. En uno de los dos cuartos de la base de operaciones es donde Karime guardaba el medicamento. En el área de entrada, había una computadora que el Doctor B. donó a la causa, y es que cabe decir, que era de las pocas casas en el pueblo que contaba con Internet, aunque era bastante precario, excepto en las madrugadas. También contaba con una hamaca y un pizarrón, sin mencionar el escritorio donde estaba la computadora, ahí tenía todo lo que necesitaba, incluida la privacidad, con excepción de ciertas ocasiones.

Más allá de los interlocutores principales y los porteros, en el relato etnográfico de las tres visitas de campo se encuentran presentes una infinidad de personas. Las personas que aparecen en el diario de campo interactuaron conmigo como investigador, en un

primer, segundo y hasta tercer grado. Con algunos se tenía mayor contacto, o contacto más profundo, mientras que hay personas que apenas si aparecen en las descripciones. Con aquellas personas con las que se trabajó de cerca, siempre se procuró cercanía mediante estrategias de familiarización progresiva y algunas veces de baja intensidad. Cabría mencionar que es la primera vez en mi vida como antropólogo que guardo una relación de tantos años con un lugar, lo cual es triste y paradójico, ya que muchas de las personas parecían no recordarme ya, aunque yo sí a ellos, en particular por que había estado leyendo mis diarios de campo antes de revisitar.

En lo referente a mi presencia como investigador y como varón, cabe mencionar que despertaba curiosidad, por decir lo menos, y muchas veces incluso desconfianza en especial cuando se elaboraban preguntas en general o sin querer se terminaba siendo testigo de ciertas posibles prácticas electorales viciadas. En los diarios de campo y sus respectivas descripciones de la interacción queda evidenciada muchas veces una mirada puesta sobre mí en tanto persona externa a la comunidad. Algunas de esas miradas dirigidas hacia mí venían acompañadas de preguntas con curiosidad, otras veces no tanto. Esta desconfianza suscitada por mi presencia también guarda relación con mi género y mi edad. Un varón de esa edad en este contexto suele tener una familia y en veces hasta un pedazo de tierra y yo no parecía tener ninguna de las dos. Considero que un antropólogo con una edad de más de 25 años haciendo trabajo de campo en compañía de su familia, puede suscitar más confianza que un hombre solitario y exógeno, andando por ahí solo, caminando y haciendo preguntas.

Pese a esto se lograron vínculos placenteros y de amistad, en donde la risa y la sonrisa se ejercieron como herramienta comunicativa y por lo tanto vinculativa. Durante el trabajo se identificaron prácticas masculinas de cuidado más allá de los casos preseleccionados y, sin embargo, se optó por registrarlas en tanto arrojaban luz a las preguntas de investigación. Desde un colorido vendedor de injertos, hasta un policía alcoholizado y prepotente, pasando por un senil agricultor y un padre cariñoso, taciturno y dedicado, lo que hay de fondo es una discusión sobre la identidad y sus misterios. La multiplicidad de elementos masculinos identificados en un contexto tan relativamente homogéneo como Chankom, permite ilustrar el hecho de que hay muchas cosas que decir sobre las masculinidades y su multiplicidad. Dicha multiplicidad parece estar permeada por

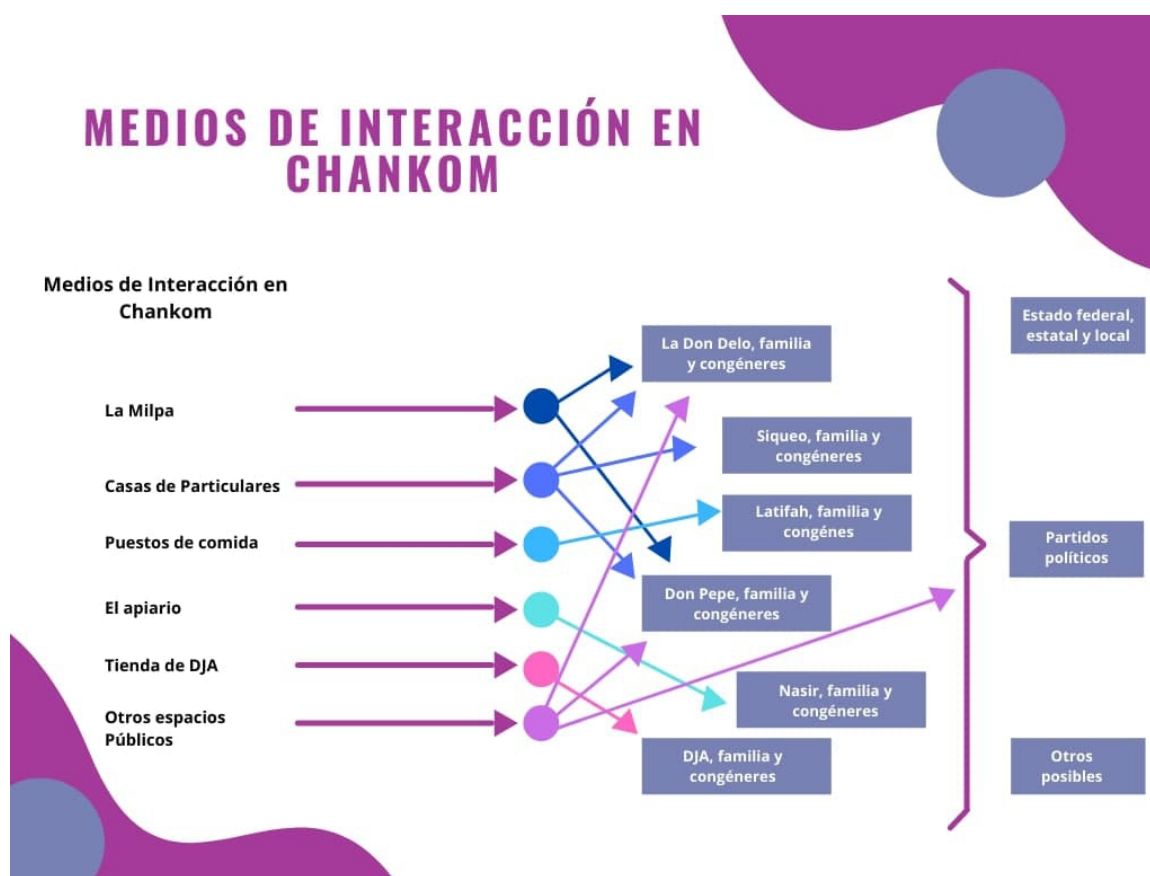
elementos simbólicos de distintas categorías sociales como la clase, el trabajo, la edad, entre otros varios elementos pertenecientes a sus dimensiones como persona, de la cual retoma elementos con base en su trayectoria histórica y su situación.

Pasando a la discusión sobre las fuentes, siempre se ha procurado distinguir entre la oralidad y lo dicho, lo escrito y lo descrito. En lo referente a lo escrito, más allá de la revisión de lecturas antropológicas, históricas y sobre salud, se procuró hacer revisiones hemerográficas constantemente, intercalando los varios periódicos de la región. Además de dichos documentos y dichas revisiones, se releieron los diarios de campo e informes realizados por mi persona durante la licenciatura. Esos documentos guardan un alto valor conceptual y de hecho forman parte del cuerpo de material etnográfico que se utilizó durante el doctorado. Finalmente, se acudió al Centro de Salud de Chankom para revisar su informe anual de servicio social. Aunque el informe tiene deficiencias, ofrece datos muy importantes. Se considera que dichos informes guardan un enorme potencial y su elaboración no debería ser puesta exclusivamente en manos del doctor, en cambio, debería ser un trabajo en conjunto entre varios profesionistas.

En el presente apartado se hace una distinción de dos subcategorías para los datos orales. En primera instancia entra todo lo manifestado por los interlocutores, muchas veces lo que dicen no es grabado, pero muchas veces si queda registrado en el diario. En ese sentido la descripción también involucra a la oralidad un tanto más efímera y espontánea que la generada en entrevistas controladas. Además de esa oralidad se realizaron entrevistas semiestructuradas, dos de las cuales fueron grabadas con equipo especializado, uno de estas también fue grabada en video, por lo que esos datos también son audiovisuales. Muchos de estos datos se generaban a partir del recuerdo de los interlocutores. Respecto a las entrevistas grabadas, una de ellas fue muy bien diseñada y ejecutada y se realizó una vez que ya se había convivido con el interlocutor, por lo que había más confianza y conocimiento del contenido. La segunda entrevista se realizó en un poblado fuera de Chankom y fue un tanto más atropellada, con mayor interferencia. Pese a que no se dio como yo hubiera querido, las mismas circunstancias que la mermaron hablan mucho del interlocutor y su entorno, por lo que se considera que no fue en vano. También se incorporaron las decenas de entrevistas grabadas y no grabadas durante las temporadas de campo correspondientes al 2012 al 2013.

Cabe recalcar que particularmente en la última práctica se observó la importancia de los medios digitales y de información. En este caso hubo registro de la elaboración de páginas en la red social de Facebook® por distintas facciones políticas del pueblo, volviéndose una especie de arena de insultos, burlas y difamaciones desde las distintas partes involucradas, particularmente *circa* la época electoral.

Figura 2.4. Medios de interacción en Chankom. Fuente: Elaboración propia.



En la figura anterior, se pueden observar dos cosas en particular: los lugares o espacios que fueron más importantes durante la investigación y las personas con las que me vinculaba estar en ese espacio. Es importante nunca perder de vista que los espacios son contenedores, generadores y receptores de relaciones sociales y la presente figura pretende demostrar eso con relación a la investigación.

Interlocutores clave en el contexto maya-yucateco en Chankom

A continuación, se hará una introducción a los cuatro interlocutores principales en la investigación, en lo concerniente a la localidad de Chankom, Yucatán. Es una aproximación a sus vidas y también una profundización en ella, esto implica el que aparezcan otros personajes, los cuales cobran importancia en la narración a partir de las vidas de estos interlocutores principales. Con dos de ellos se trabajó desde un principio, en el año de 2012. Para esos dos casos se cuenta con datos clínicos más específicos que los demás, dado que se les conoció durante el periodo de levantamiento de encuestas.

Ya para la última visita, solo uno de ellos estaba con vida y sin embargo se retomó la historia de ambos a partir del todo del relato etnográfico. En gran medida, la manera en la que se presenta a estos personajes es mediante descripciones etnográficas de los encuentros con ellos, aunados a extractos de entrevistas y triangulaciones entre lo manifestado por uno u otro personaje, así como lo observado por mi persona como investigador.

La importancia de este apartado consiste en allanar el camino para el capítulo que se abocará con mayor exclusividad a las prácticas masculinas de cuidado con relación a un cuidado de sí y a una crisis de la presencia en tanto drama sociocultural del padecimiento. En todas las descripciones de los interlocutores se evidencia en mayor o menor medida, con mejor o peor calidad, la búsqueda de un diagnóstico y un tratamiento, pero más que nada, la búsqueda de un sentido a lo que les sucede. Esto quiere decir que en todas las narraciones se intenta demostrar el padecimiento de estas personas, a partir de elementos como su peregrinaje, y las relaciones sociales y de parentesco que permean las dinámicas simbólicas y materiales de estos dramas socio culturales.

Como se mencionó en un principio, se trabajó con gente del pueblo en general y se procuró dar un seguimiento a casos ya abordados con anterioridad desde el 2012 durante la elaboración de la tesis de licenciatura. De los múltiples interlocutores de ese entonces, se retomó el caso de uno con vida, cabe mencionar que otros dos de ellos habían muerto para mi tercera visita por circunstancias totalmente evitables, según la información de gente especialista en salud que conocía lo sucedido. Una de esas personas difuntas se incluye en esta discusión a partir de los datos expuestos en el 2012 y de lo que se pudo saber de él durante la última visita; a la otra se le dejó fuera de la presente reflexión. Cualquiera de las

dos defunciones pudiera haber sido evitadas, si no fuera por una suerte de iatrogenia institucional. Cuando me enteré de sus muertes, decidí preguntar más al respecto, pero no visité sus familias anticipando el hecho de que no querrían hablar sobre ello, además de que les causaría molestia. En la tercera visita destacarían dos varones con los que se trabajó de cerca, Don Delo y DJAnthraxx (DJA).

Don Delo es un interlocutor desde el 2012 y a DJA le conocí en la última visita. Este último se portó muy dispuesto a colaborar y fue bastante lo que logramos convivir, además de que entendió a la perfección los propósitos de la investigación. Aunque él no tenía ninguna molestia musculoesquelética causada por una enfermedad crónico-degenerativa, su condición de hombre maya-yucateco, además de su discapacidad causada por una distrofia de Becker me hicieron querer conocer su mundo. Al final se retomó brevemente la historia de un interlocutor con el que se trabajó poco, aunque con eso poco bastó para intentar hacer ciertas elaboraciones de importancia para los capítulos posteriores. Aunque no aparecen mucho en el diario, lo trabajado con Tino y la importancia de ese hallazgo con relación a su hermano, también enfermo, hacen que sus nombres figuren en esta lista narrada de interlocutores principales.

Hay otros interlocutores de importancia que no son presentados aquí por las narraciones y descripciones de ellos no están vinculados directamente a los planteamientos de la investigación, así como con sus objetivos, sin decir con ello que no fueron cruciales. Muchos de esos personajes aparecen como secundarios. Cabría destacar la figura de interlocutores clave que, aunque no son principales, sin tienen mucha importancia en tanto su calidad de ser porteros hacia la interacción con los interlocutores principales. A estos les conocí en primera instancia a través de WhatsApp®. Karime sería el principal ejemplo de esa figura de portero clave. No solo me compartió desde su perspectiva el desarrollo del proyecto y las múltiples relaciones humanas implicadas en ello, sino que me presentó y vinculó con una amplia gama de gente, desde una persona que me asistía con la limpieza de la base de operaciones o con su esposo, quien tuvo la amabilidad de llevarme a un apiario, hasta ciertos casos clínicos de personas que terminarían participando como interlocutores principales.

Aunque ella por momentos se asume como alguien de Chankom, también se expresa del lugar como si no fuera de ahí, eso también le permitía una perspectiva muy útil en tanto

su calidad de portera. Ella puntualizó que viene de Cancún y llegó a vivir ahí por su esposo. Vivía en el pueblo desde hacía 14 años y comenzó a colaborar en el proyecto desde el 2015. Me recordaba por una ocasión en el 2012 cuando me vio en el Palacio de Gobierno durante un evento que se estaba llevando a cabo ahí, hizo una referencia general a que en ese entonces me veía “hippie”.

Otro interlocutor clave o con calidad de portero, pero con una implicación menor en la investigación sería Ron, un rehabilitador que también había colaborado con el proyecto, a quien primero traté vía mensajes de teléfono. Visité varias casas del pueblo en compañía de él y su padre, y fue así como me presenté formalmente con DJA. Tanto Ron como su padre habían venido a Chankom a dar consultas con ciertos pacientes. Parecía ser estimado por las personas a las que trataba y revisaba. Él era muy amable en la interacción con todos ellos. Hay otro tipo de interlocutores no principales, pero con su grado de importancia, tales como J quien me llevó en su motocicleta a varios lugares, o los tres traductores que colaboraron conmigo en breves y distintos momentos de la investigación.

Don Pepe

Don Pepe tenía 72 años cuando lo conocí en el 2012. Fue diagnosticado con gonartrosis. Sus rodillas hinchadas y el dolor ya no le permitían moverse mucho, por lo que casi no podía ir a su milpa, ni a cuidar su ganado. Su milpa se fue deteriorando poco a poco hasta la actualidad, que su hijo la retomó y la tenía bien cuidada, de acuerdo con las notas de campo correspondientes al 2018. Cuando ya no podía salir demasiado, para poder ocuparse, tejía en compañía de su esposa en la casa. Llama la atención que usaba triciclo como andadora. Todos estos aspectos son vinculables a la crisis de la presencia, a la reconfiguración y a la objetualidad. Por otro lado, tomando en cuenta la relación con su milpa, su espacio doméstico y la plaza principal, su relación de padre con sus dos hijos y de hermano, así como su relación consigo mismo, conocemos aspectos del cuidado de sí en su vida y las múltiples prácticas de cuidado masculino.

Don Delo

Don Delo tenía 66 años cuando lo conocí en el verano del 2012, se le pudo dar seguimiento durante todas las prácticas de campo correspondientes a la localidad de Chankom. Además

de artritis reumatoide, tenía diabetes y cataratas en sus ojos. Comparado con otros participantes, parecía vivir en un estado de abandono, mismo que se veía reflejado en el estado higiénico suyo, de su casa y de su milpa, mucho de ese abandono se debe a su falta de movilidad y visibilidad, aunque no manifestaba ni reflejaba tristeza por ello. Él sabía cocinarse a sí mismo porque su esposa se lo había enseñado. Aunque ya no veía muy bien, ni tenía fuerza para usar su “tira hule” o resortera, aún lo portaba con honor.

Dj Anthraxxx

Dj Anthraxxx o DJA pidió ser referido de esta forma porque fue dj de fiestas con su sobrino y ese era el alias que usaba. Lo conocí a sus 36 años, durante la tercera práctica de campo en el 2018. Tiene una enfermedad neuro-musculoesquelética y crónico degenerativa, más no reumática como tal. Sin embargo, su condición de discapacidad causada por la distrofia de Becker lo volvieron un interlocutor ideal para abordar la forma con la que se relacionaba con los objetos de su cotidianidad. Por ejemplo, para vigilar a los clientes en su papelería, usaba el reflejo de los frascos de vidrio y así no tenía que acercarse hacia donde estaban. Sus sobrinos eran influyentes en el pueblo y lo cuidaban mucho, incluso lo llevaban de paseo y a Cancún, donde su padre vivía. Tenía una especie de cuidador, un joven de 17 años a quien su familia apoyaba desde niño para que fuera a la escuela, él se encargaba de bañarlo, acomodarlo en su hamaca y subirlo a la camioneta, entre otras cosas.

Es quizás el interlocutor con quien se tuvo un mayor grado de comunicación efectiva. Su caso sirve para abordar la objetualidad, *ethos* masculino y las prácticas de cuidado en general y las técnicas del cuerpo en coejecución en particular. Aunque la discusión sobre el cuidado de sí parece estar presente en distintos ámbitos de la narración etnográfica, aquellos relacionados con la historia de DJA y su condición médica de distrofia de Becker son particularmente esclarecedores al respecto. Esto se debe en gran medida a la posibilidad metodológica que representó mi trabajo con él, a partir del uso de la descripción etnográfica de la interacción y la oralidad.

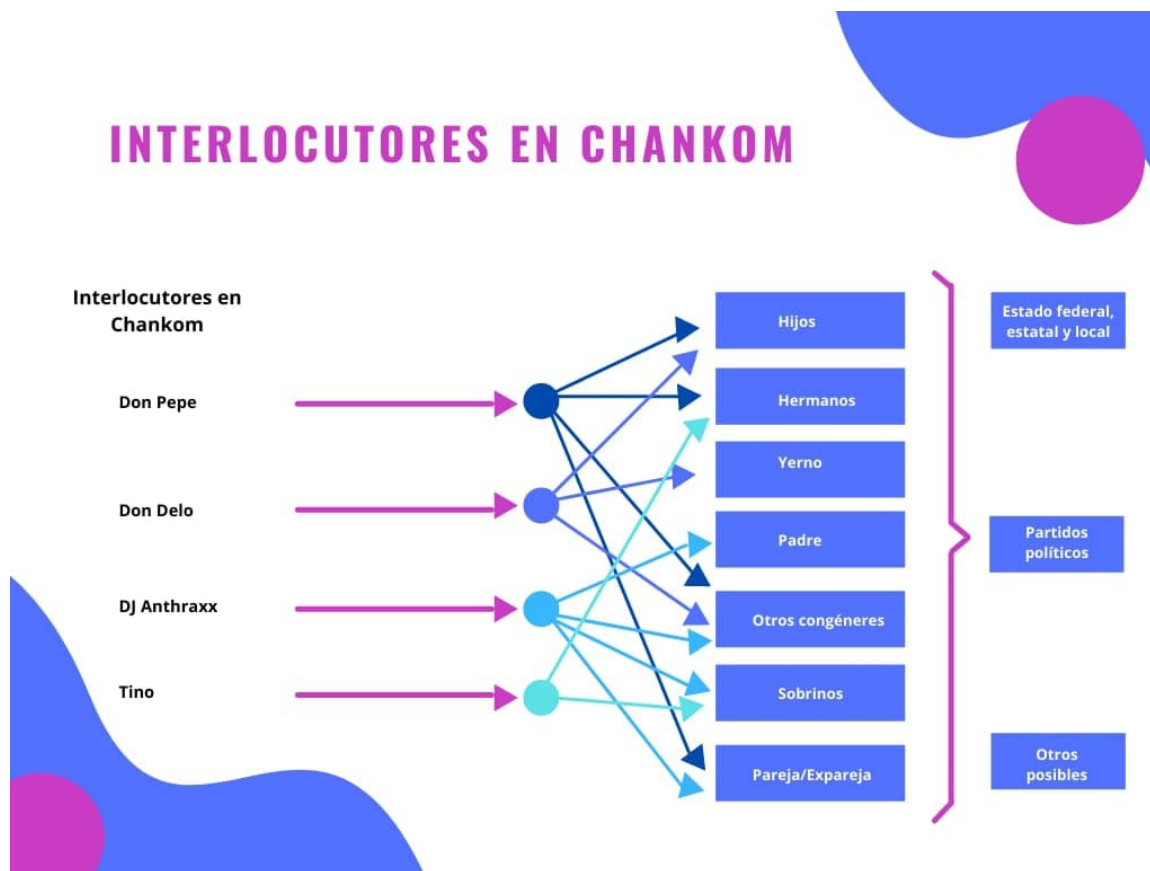
Tino

Aunque no hubo demasiada interacción con Tino, su caso es tan dramático que se decidió dejarlo por muchas razones que se abordarán en el desarrollo de la tesis. Aunque referido

por los médicos del proyecto, el encuentro fue tan atropellado que no se cuenta con su diagnóstico específico más allá del de artritis reumatoide. Su hermano también padecía dicho malestar musculoesquelético, pero no tenía el mismo grado de discapacidad que él.

Aunque hermanos y bajo el mismo techo, vivían vidas paralelas, Tino vivía en una esquina oscura de su cocina, aparentemente sufría de maltrato por parte de su hermano y los hijos de él, así como su esposa. Usaba dos bastones de madera para moverse, el mismo los elaboró desde su precariedad. Era presto a contar historias sobre su capacidad física cuando era joven. Su caso se puede abordar desde varias de las categorías planteadas, principalmente crisis de la presencia y relación negativa con las estructuras de acogida, manifiesto en un precario cuidado de sí. Karime y otros miembros del proyecto me habían comentado del caso de Tino.

Figura 2.5. *Interlocutores en Chankom.* Fuente: Elaboración propia



En esta figura se observan los cuatro interlocutores principales correspondientes al contexto de Chankom. Así mismo, se establecen algunas relaciones sociales de importancia en sus vidas, principalmente de parentesco y entre hombres, aunque no exclusivamente. También se pueden observar en un segundo grado vínculos con otro tipo de actores sociales institucionales como el Estado mismo.

2.3. Contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua

Los rarámuris son un grupo étnico originario del Estado de Chihuahua que histórica y geográficamente han sido asociados a la Sierra Tarahumara, una porción de la Sierra Madre Occidental (Rodríguez 1982) que entra en contacto con el estado de Chihuahua por el suroeste del estado, junto con el estado de Sinaloa y Durango. Martínez y Hernández (2019), calculan que hay alrededor de 85 mil personas en el estado de Chihuahua con la adscripción étnica rarámuri, respecto a escolaridad, 43% son analfabetas, 52.7% tienen algún grado de educación básica y el 14.2% son monolingües. De los 85,000 rarámuris, Islas *et al.*, (2016) calculan que un 85% se encuentra en municipios serranos, mientras que el 15% restante vive principalmente en la ciudad de Chihuahua, aunque también en otros lugares. Dentro de ese panorama de adversidad, la colectividad cobra mucha importancia en la vida de la mayoría de los rarámuris, particularmente aquellos que viven en la Sierra, esa colectividad se manifiesta desde la familia y las redes de reciprocidad, por ejemplo, mediante celebraciones y rituales religiosos y el trabajo colectivo (Heras, 2007).

Se ha documentado un proceso de migración rarámuri dentro y fuera del país hacia otras ciudades aparte de Chihuahua, donde coexisten en un entorno heterogéneo con otras etnicidades y masculinidades. La emigración desde la Sierra Tarahumara se dirige a estados como Sonora, Baja California, Sinaloa y Durango y en otras ciudades aparte de la capital del estado, como Juárez y Creel, logrando así huir del fenómeno de “hambre endémica” (Martínez y Hernández, 2019, p. 357) que impera en su contexto. Aunque la adscripción de los rarámuris a la Sierra Tarahumara está bastante naturalizada, corresponde a un repliegue ante el proceso colonial iniciado en el siglo XVI, así como los ataques de otros grupos indígenas como los apaches (Acuña, 2003).

Se les reconoce una participación laboral a partir del uso de sus cuerpos, tanto en el ámbito rural como el urbano. En este último, tienden a trabajar en servicio doméstico o en la construcción (Acuña 2006; Rodríguez 1982; Pintado 1995; Heras 2007). Aunque como grupo comparten un pasado común y una cultura en general, presentan variedades culturales y no todos ellos hablan rarámuri, la lengua yutonahua con la que se les asocia (Bonfiglioli *et al.*, 2008). En el estado comparten el espacio con etnicidades tales como los tepehuanes, varogíos y pimas, así como grupos étnicos de otras partes del país como los mixtecos de Oaxaca e incluso con otros grupos más disimiles, como los menonitas o los mismos mormones, así como grupos étnicos que han llegado de manera más reciente, como los chinos, que juegan un papel en el comercio, o gente proveniente de Honduras y Centroamérica en general, los cuales buscan llegar a los Estados Unidos.

Respecto a su organización social, los rarámuris tienen distinciones entre prácticas de mujeres y prácticas de hombres, así como prácticas de infantes, adultos y demás grupos de edad (González, 1982; Acuña 2006). Respecto a la unidad doméstica, suelen comer en familia, dormir juntos en el suelo, afuera o adentro, dependiendo del clima, “Su cultura no es un símbolo de la marginalidad que se identifica por el hecho de dormir revueltos con el simplismo de asumir que duermen revueltos porque “son pobres y sufren mucho” (Pintado, 1995, p. 67).

Rodríguez (2017) recupera aspectos cruciales de la persona rarámuri de discusiones previas sobre su composición como entidad anímica y física con relaciones con el entorno (a partir de conceptos como “la experiencia próxima” (Fugigaki, 2005); la “descripción densa” (Geertz, 2004 y 2005); y en general la influencia del perspectivismo de Viveros de Castro, (2004)). Para él, esa composición implica una subjetividad compuesta por el movimiento (principalmente del cuerpo), la atención a consejos de otras personas a su alrededor y el sentimiento de vergüenza, todos los cuales implican una noción del otro y la complementariedad de nociones de arriba y abajo. Pese a que se reitera la crítica expuesta con anterioridad respecto a este tipo de exposiciones y disquisiciones académicas, asumidas como voz del nativo y como representación del otro y, pese a que el texto refiere a una composición que no toma en cuenta aspectos fundamentales de la relaciones de género con relación a la composición de la persona, hay puntos en su exposición que sirven de

introducción a este contexto con relación la emergencia de un fenómeno sociocultural tal como el padecimiento.

La importancia de este planteamiento para fines introductorios del contexto consiste en que reconoce el movimiento del cuerpo como algo crucial en composición de la persona, “Caminar y correr, entre estos caminantes y corredores por excelencia, son actividades que sugieren que un aspecto muy importante para entender la concepción de persona es pues, el movimiento” (Rodríguez, 2017, p. 34). Esta idea de movimiento es similarmente expuesta por Acuña (2003), quien vincula la antes mencionada idea del movimiento a una noción de resistencia, como un valor dentro del contexto rarámuri, aduciendo un “viejo principio” que sostiene que “¡Quien no aguanta no vale!” (Acuña, 2003, p.130) relacionando esto con la fama mundial de los rarámuris como corredores, “La resistencia posee, pues, un importante valor social porque de ella depende su mantenimiento cultural e identidad étnica, de la voluntad de seguir siendo rarámuri” (Acuña, 2003, p. 143). Así pues, esta resistencia queda directamente vinculada al cuerpo. El físico de los tarahumaras destaca por su resistencia, “El rarámuri se hace en la resistencia y la perseverancia, la cual constituye un importante valor social” (Acuña, 2006, p. 299). Cuentan con aptitudes físicas para el desgaste justamente porque su vida dentro y fuera de la sierra así lo requiere⁸⁵. Estas aptitudes físicas del cuerpo están relacionadas con su cotidianidad y espacios, por lo que hay que considerar los espacios de tránsito como caminos, senderos, rancherías, monte, etc.,

[...] son espacios que, al margen de los descritos, conforman también una parte importante del espacio vital de las personas y en los que, por ser informales (una roca en el campo, un rellano junto al río etc.), producen una rica interacción entre las personas (Acuña, 2006, p. 317).

Esos espacios son ocupados en gran medida mediante el caminar. En el ámbito urbano, existen elementos para sostener que el caminar y el desplazamiento en general son también de gran importancia (Matamoros-Sanin y Peláez-Ballestas, 2015; y Matamoros-Sanin *et al.*, 2019). Esto se debería en gran medida a que la presencia de estos individuos, es decir su ser-en-el-mundo, está vinculada a sus extremidades y el uso, movimiento y resistencia de ellas.

85 Recientemente Lieberman *et al.*, (2020), incluido el afamado corredor rarámuri Silvino Cubesare, advierten de los riesgos que estas aproximaciones pueden representar, so riesgo de caer en la “falacia del atleta salvaje”.

En general, los rarámuris realizan trabajos físicamente pesados, tanto en la Sierra Tarahumara, por actividades como la agricultura, como en la ciudad, donde suelen hacer trabajo doméstico o de albañilería (Acuña, 2010). Venden artesanías, son jornaleros (de cuestiones legales e ilegales), así como empleados domésticos y albañiles en centros urbanos (Pintado, 1995).

Toda esta fisicalidad y resistencia implícita en las labores antes mencionadas, sin duda son vinculables a la idea de movimiento planteada por Rodríguez (2019), y referida con anterioridad. Esa fisicalidad, movimiento y resistencia, quedan interrumpidas por las limitaciones y dolores físicos propios de enfermedades crónicas degenerativas, dado el impacto en los músculos, huesos y el cuerpo en general de las personas.

El individuo aquejado por una enfermedad musculoesquelética, en tanto miembro de una familia y una sociedad, toma parte en una serie de actividades y relaciones mediante las cuales ocupa su tiempo espacio con su cuerpo, los padecimientos musculoesqueléticos tienen una irrupción en todo esto desde diferentes niveles.

Las formas de vida rarámuri parecen estar determinadas por el desempeño físico, por lo que las enfermedades de este tipo pudieran tener un peso considerable en la manera en que se habrán de relacionar con el mundo, lo cual es relacionable a una crisis de presencia planteada con relación a el padecimiento (Matamoros-Sanin, 2013). Toda presencia o ser en el mundo contiene elementos propios de las relaciones de género y en tanto el padecimiento es una crisis de la presencia, también afecta la dimensión de género en la persona. Hay datos que describen un equilibrio en las relaciones de género en la organización familiar rarámuri (Pintado, 1997), aunque no por ello se descarta la existencia de violencia contra la mujer de una manera sistemática y estructural. Lo rarámuri como etnicidad sin duda toma lugar en conjunto con el género y, por lo tanto, con las masculinidades en particular. Los mencionados procesos sobre migración y hambre endémica, o la fisicalidad, el movimiento y la resistencia, por mencionar algunos ejemplos, también tienen un impacto en esas posibilidades múltiples de construcción de la masculinidad entre rarámuris.

Aunque en el presente texto se abordarán vidas en específico de varones rarámuris, es necesario caracterizar ciertos patrones generalizados de transformación en las masculinidades rarámuris en general. Según Martínez y Hernández (2019), existen

transformaciones identitarias recientes en las masculinidades rarámuris y las relaciones de género de este grupo en general; debido tanto a los cambios en las formas de migración, como al desarrollo de la agroindustria, todo lo cual forma parte de un sistema económico global y regional de acumulación flexible que los explota, excluye y margina. Cabe abonar dos factores más al planteamiento de estos autores. En primer lugar, está el hecho de que no es solo la agroindustria, también la industria maquiladora tiene una influencia en el grupo rarámuri en general y en sus varones en particular. Por otro lado, cabe recalcar que, en ambas industrias, aunque particularmente en la agroindustria, es sabida la explotación rampante y usualmente impune de estos trabajadores.

Volviendo a las investigaciones de Martínez y Hernández (2019) y la valiosa contextualización que realizan para entender las masculinidades entre rarámuris, los autores problematizan la idea de una cierta equidad en las relaciones de género entre ellos. Para los autores existe de facto una subordinación de la mujer, lo cual es palpable en lo práctico, por ejemplo, en la forma en la que el trabajo se distribuye. Así mismo, existen más figuras tradicionales de autoridad masculinas como el owirúame (curandero) o wakiráame (cantador), aunque hay excepciones en donde las mujeres tienen esos roles, la realidad es que predomina la figura masculina.

Según los autores, tanto la evangelización (como resultado de la Conquista) como la imposición de la figura ejidal (como resultado de la Revolución Mexicana), trastocaron la construcción de las masculinidades. Cabría preguntar si en su análisis se contemplan las transformaciones acarreadas por el fenómeno sociocultural del narcotráfico y cómo ha trastocado las masculinidades entre rarámuris. Claudia Harris parece haber atisbado esto, ya que en su texto “Los warihó y el narcotráfico. Cambios sociales y estrategias tradicionales” (2001), la antropóloga y lingüista aborda cómo la Sierra Tarahumara ha sido impactada por el narcotráfico, particularmente en la cotidianeidad de contextos indígenas.

Volviendo al fenómeno contemporáneo de la migración rarámuri y su impacto en la construcción de masculinidades, Martínez y Hernández (2019) sostienen que el mercado de trabajo desregulado y flexible también impacta las masculinidades rarámuris de manera negativa, por ejemplo, mediante la violencia existente en sus realidades. Paralelamente, los programas y organismos sociales de salud dirigidos a la población no piensan en los hombres y, por lo tanto, replican visiones estereotipadas. Sin embargo, no todo es

necesariamente negativo, dado que el sistema sexo-género es “flexible” (Martínez y Hernández, 2019, p. 346), puede ser que el fenómeno de la migración no necesariamente vaya en detrimento ni de los varones, ni de las mujeres, este trastocamiento puede reestablecer un balance en ciertas asimetrías de género existentes (Martínez y Hernández, 2019, p. 357). Este fenómeno también es abordado en la realidad de las mujeres juarenses que trabajan en la industria maquiladora y el impacto que esto tiene en la construcción de género y la relación hegemonía subordinación con el sistema del patriarcado (Berkin *et al.*, 2016).

En lo referente a la salud, Islas *et al.* (2016) sostienen que es muy limitada la información sobre la salud rarámuri; así mismo, no existe la infraestructura necesaria para que el Estado pueda brindarles atención médica efectiva. Según Acuña, (2006 y 2010) las enfermedades entre rarámuris se presentan de acuerdo con la estación del año y la mayoría de ellas parecen ser por parásitos o infecciosas, virales, anémicas y venéreas (principalmente sífilis). Martínez y Hernández (2019), calculan que un 90.6 % de la población rarámuri no cuenta con servicios de salud, 78.9 % carece de agua entubada, 96.6 % no tiene drenaje, 91.6 % no posee energía eléctrica y 80.5 % tiene piso de tierra. Otra evidencia de la precariedad en salud de la población rarámuri es la tasa de mortalidad infantil de 23% (la más alta del país) y la presencia de anemia en el 40% de la población femenina. Todas las principales causas de muerte entre rarámuris son evitables: infecciones intestinales, influenza y neumonía. Tomando en cuenta todo lo anterior, se concuerda con Acuña al describir el estado general de la salud rarámuri como aquel con una condición “precaria” (Acuña, 2003, p. 133).

En el contexto rarámuri “también abundan las patologías reumáticas e inflamatorias: dolores osteomusculares, debido a los excesos de trabajos pesados en ambos sexos” (Acuña, 2006, p. 245). Siendo una cultura que se apoya tanto en esfuerzo físico de las extremidades, el movimiento y la resistencia, las patologías que las afectasen habrían de dar lugar, al menos en parte, a un drama sociocultural que podemos entender como padecimiento. Como antecedente epidemiológico de enfermedades que causan malestares musculoesqueléticos con población migrante rarámuri que habita en la ciudad, tenemos el trabajo de Del Río (*et al.*, 2016), donde reportan que el 20% del total de la población estudiada, manifestaron malestares musculoesqueléticos y un 30% de esa población

manifestó intensidad severa a muy severa del dolor. Respecto a diagnóstico de enfermedad en sí, hubo un 10.5 % enfermedades reumáticas, dato considerable para el sistema público de salud.

Habiendo introducido de manera general la problemática rarámuri con relación a la salud y a las masculinidades, es necesario introducir también la ciudad de Chihuahua. Es ahí donde habitan los dos varones rarámuris con los que se trabajó. La ciudad de Chihuahua es la capital del estado de Chihuahua y tiene una población cercana a los 800,000 habitantes, tiene relativamente poco desempleo y su población tiene buen acceso a servicios de salud (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2011). La industria maquiladora ha jugado un papel importante en el desarrollo económico estatal durante los últimos 20 años. En la ciudad, solo unos 6 mil de sus habitantes hablan una lengua mexicana que no sea el castellano. No más del 11% de la población total de la ciudad se identifica a sí misma como rarámuri (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2011).

Mapa 2.6. Estado de Chihuahua. Fuente: INEGI, 2015. Con modificaciones del autor.

ESTADO DE CHIHUAHUA



Chihuahua es una ciudad luminosa, sus cielos azules y la perpendicularidad del sol hacen que sea un lugar lumínicamente privilegiado. Esa condición también podría tener un sentido figurado. La mayor parte de la ciudad aparenta un cierto orden, limpieza y prosperidad. Sus vialidades son amplias y comunican a la ciudad con efectividad. En lugares como el centro, o del río Chuiscar hacia norte, abunda la vigilancia policiaca.

Actualmente hay formas más democráticas de participación ciudadana, mediante la designación de presupuestos y cuando ha sido necesario, la ciudadanía, particularmente de estratos socioeconómicos altos, ha sabido manifestarse y movilizarse en pos de sus intereses. Además, a partir del 2020, cualquier persona puede acudir a cualquier centro de salud público con el CURP y recibir atención. Esto representa mayor posibilidad de atención para los Rarámuris que habitan en la ciudad.

Sin embargo, esta aparente luminosidad figurativa también tiene sus claroscuros. Chihuahua es una ciudad que históricamente ha sido permeada por las drogas y la violencia, dos hechos que parecieran cobrar una cuota en las juventudes, específicamente hablando las masculinidades. No faltan los relatos en primera, segunda, y tercera persona que refieren a cuerpos asesinados, si no es que mutilados. El oír balazos y el ver armas de alto y bajo calibre son cosas más comunes de lo que se quisiera aceptar por la sociedad.

Aunado a ello, drogas como la cocaína y el cristal, así como el éxtasis y la marihuana, son consumidas con relativa amplitud y el uso de algunas de ellas se encuentra en incremento, como se puede constatar a través de las cifras estatales en el Informe Nacional de consumo de Drogas y Tabaco (ENOC DAT) del 2016-2017 (INPRFM, 2017), en donde la incidencia acumulada del uso de drogas en población generalizada, pero también en población específicamente masculina evidencian un fenómeno de salud pública. Tomando en cuenta los datos anteriores y la experiencia personal, se concluye que la violencia y las drogas no son ajenas a las masculinidades de la ciudad, sin importar el estatus socioeconómico o la etnicidad, aunque evidentemente, cada una de estas realidades es diferente y se relaciona con dichos fenómenos de distinta forma.

Hay otros motivos para asumir que esta aparente luminosidad chihuahuense no parece irradiar a plenitud a la población rarámuri, la cual forma parte de la realidad chihuahuense, su paisaje y sus dinámicas sociales. La participación del rarámuri en la sociedad es marginal en muchos sentidos. Económicamente hablando, los ejemplos que se

mencionaron con anterioridad, muchos de ellos relacionados estrictamente con el trabajo físico, sitúan a los rarámuris como un grupo económicamente subordinado, mal pagado y sin acceso a prestaciones, entre muchas otras precariedades laborales que se vinculan directamente con la precariedad de su salud. Así mismo, uno puede observarles en la ciudad pidiendo dinero, con sus hijos en los semáforos de las calles. También se les puede observar caminando en urbanizaciones no diseñadas para peatones, camino a trabajos en áreas domésticas privilegiadas, en donde también se les emplea para tomar parte en los procesos infinitos de construcción de vivienda con poca regulación laboral y ecológica.

Dentro del ámbito de la democracia representativa y sus infinitas falencias, no hay rarámuris en puestos de poder relevantes y definitivos para su condición sociocultural e histórica de precariedades y abusos, tanto en la ciudad como en el estado en general. Muchos de los rarámuris en la ciudad viven en asentamientos marginados. En visita con una de las gobernadoras de uno de sus múltiples asentamientos, se observaron condiciones de precariedad en la niñez, como la falta de abrigo apropiado ante las bajas temperaturas de invierno. El asentamiento estaba a escasos metros de un flujo de aguas negras y de un basurero. Los casos con los que se trabajó no habitaban en alguno de estos asentamientos, aunque sus espacios domésticos sí exhibían ciertos grados de precariedad, principalmente con relación a seguridad y acceso a servicios. La realidad material de los rarámuris contrasta enormemente con las nuevas urbanizaciones llevadas a cabo principalmente al norte de la ciudad. Fue en ese contexto que se realizó el trabajo de campo que más adelante será detallado.

Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua

El trabajo etnográfico en este contexto y con esta población se ha centrado en individuos que se benefician de sus relaciones con otros hombres a través de prácticas masculinas de cuidado (Matamoros-Sanin *et al.*, 2019). Mediante trabajo de campo se han documentado las formas en las que varones rarámuris con espondilitis anquilosante resignifican el uso de objetos y espacios para fines prácticos en su cotidianidad urbana (Matamoros-Sanin y Peláez-Ballestas, 2016). A través de los años se han realizado múltiples anotaciones en diarios de campo, así como interacciones y entrevistas con los interlocutores. Las notas más

significativas y usadas para el estudio corresponden particularmente a aquellas realizadas en enero del 2015; junio-agosto del 2015; finales de diciembre del 2017 y enero del 2018, así como marzo-abril del 2018. Cabe mencionar que desde el 2015 hasta el 2021, se han sostenido interacciones intermitentes vía celular y Facebook® con los dos interlocutores clave de este proceso.

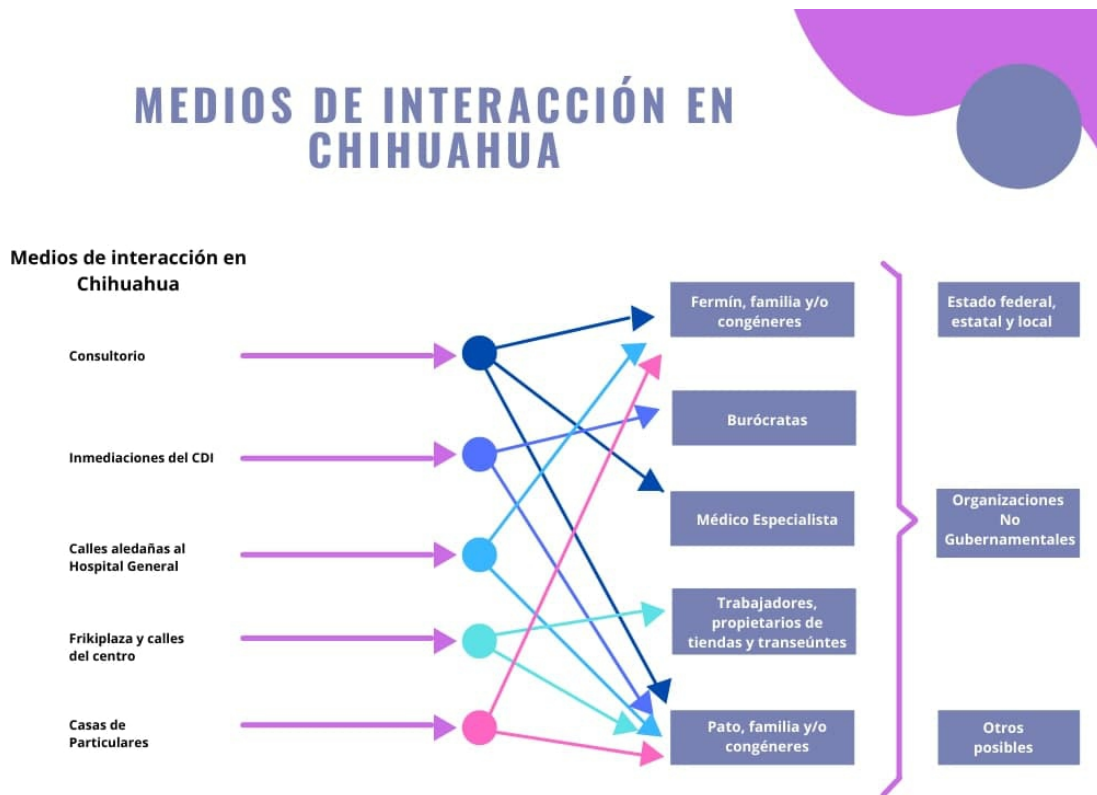
Se conoció a los interlocutores clave a través de su especialista, un varón que también ha sido considerado en los circuitos de prácticas masculinas de cuidado (Matamoros-Sanin *et al.*, 2019). Dado que Fermín, uno de los interlocutores, trabajaba en la calle, se comenzó a trabajar primero con él, pues era relativamente más accesible. En un principio, dicho interlocutor era esquivo y eventualmente, hacia el verano del 2015, se fue abriendo más con el investigador. Más adelante en la práctica se fueron conociendo otros aspectos y espacios de su vida.

A Pato, el segundo interlocutor clave, se le contactó primero por teléfono con la mujer que se había responsabilizado de él como menor de edad en Chihuahua. Luego conocí tanto a esa señora como a Pato en su domicilio, en compañía de su familia. Con él se acudió a lugares públicos y actividades de ocio, en donde se jugaron videojuegos en la Frikiplaza, ubicada en el centro de la ciudad.

Eventualmente se logró un grado de confianza tal con los dos interlocutores, e incluso en trayectos en vehículo se lograban charlas significativas respecto a su padecimiento, así como algunas entrevistas grabadas. Este contexto es el único de índole urbana, como se observará más adelante en las descripciones de los medios de interacción. Tomando en cuenta la problematización metodológica del *setting* como medio de interacción y en lo referente a *settings* cerrados/interiores/privados, se convivió en ambas casas de los interlocutores clave y esto permitió una mirada más íntima a su cotidianeidad. Así mismo, el consultorio de su especialista también fue un punto de encuentro e interacción en múltiples ocasiones. Otros medios de interacción que facilitaban confianza y comunicación fueron los dos vehículos del investigador, una camioneta Ford F-150 del 2009 y un Jeep CJ-7 de 1979. Dado que la ciudad de Chihuahua es particularmente extensa, hubo trayectos largos y compartidos, en donde los vehículos sirvieron como refugio del clima tan áspero de la ciudad y suscitaban situaciones de confianza entre los interlocutores.

En lo referente a espacios abiertos, exteriores y públicos, la calle y la banqueta de una papelería y fotocopiadora que se encontraba ubicada en la esquina donde uno de los interlocutores trabajaba como parquero (cuida carros), fueron de particular importancia. Dicha papelería y fotocopiadora pertenecía a uno de los amigos principales de uno de los interlocutores y en ella el susodicho podía resguardarse del clima, así como guardar bebidas en el refrigerador. Hubo otros espacios en donde la interacción era menos constante, algunos de los cuales serán retomados con brevedad más adelante.

Figura 2.7. *Medios de interacción en Chihuahua.* Fuente: Elaboración propia.



En la figura anterior se busca evidenciar no solo los espacios que se ocuparon durante el trabajo de campo sino las relaciones sociales con las personas que se suscitaron dentro de estos espacios, estas relaciones no solo remitían a personas, sino a otro tipo de actores institucionales.

Interlocutores clave en el contexto rarámuri y chihuahuense

Los interlocutores principales para este contexto son dos, Fermín y Pato, ambos fueron nombrados así por el investigador principal en honor al extinto grupo de rap regiomontano Control Machete. Aunque, como se verá más adelante, hay una diferencia significativa entre las vidas de cada uno y, de hecho, ellos se conocen poco entre sí, comparten muchas cosas en común, empezando por la enfermedad de la espondilitis anquilosante. Sin conocerle en realidad, según Fermín, Pato estaba “hecho garras”, lo que equivale a decir que está destrozado o en un mal estado, aunque clínicamente según el mismo doctor, era Pato quien tenía un mejor diagnóstico y pronóstico. Ambos se identificaban a sí mismos como rarámuris, al menos en ciertas circunstancias, también se identificaban como personas católicas con discapacidad.

Más allá de ese reconocimiento personal, aquellos con quienes convivían también los reconocían de esa forma, así como diferentes instancias de gobierno a nivel municipal, estatal y federal. Ambos nacieron en Témoris, un poblado remoto en la Sierra Tarahumara⁸⁶, y eventualmente migraron a la ciudad de Chihuahua en búsqueda de atención para su enfermedad. Como muchos rarámuris de la Sierra, ambos habían tenido dificultades para obtener distintos grados de escolaridad. Hacia finales del 2017, Pato aún no lograba terminar la preparatoria y Fermín apenas había obtenido su certificado de primaria, “Yo no terminé la escuela, me faltaron ladrillos, lámina y cemento”, me dijo alguna vez de manera cómica.

Fermín había manifestado urgencia en obtener el certificado de secundaria, de manera que pudiera entrar a estudiar en una preparatoria técnica para prepararse y trabajar en algo relacionado con la electrónica. Aunque meses después manifestó deseos de trabajar en el Vivebús y más tarde manifestó deseos de volverse un antropólogo, hasta el día de hoy no se tiene noticia de que haya podido concretar alguna de esas metas.

El médico especialista que trataba a ambos les ha gestionado atención especializada sin costo, o con bajo costo a través de los años, ya sea por medios públicos o privados, teniendo un impacto positivo y significativo en sus vidas. Su relación parecía ir más allá de la relación médico-paciente. Por ejemplo, el medicamento que usaban para tratar su enfermedad durante las primeras visitas de campo entre el 2014 y el 2016, tenía un costo de

86 Ver mapa 2.6 del Estado de Chihuahua.

20 mil pesos mensuales, y él veía la forma de facilitárselo. Asumiendo que en ese entonces ninguno de los dos ganaba más de 200 pesos al día, es comprensible que, de no ser por el doctor, difícilmente tendrían ese tipo de ventajas para acceder a un tratamiento. El tratamiento de ambos también era subvencionado por el gobierno Estatal. Aunque vivían lejos el uno del otro, las colonias a las que pertenecían compartían algunas características: eran geográficamente periféricas, ambientalmente riesgosas (deslaves y contaminación ambiental) y criminalmente activas. Así mismo, en ninguno de sus domicilios o alrededores existían adaptaciones para su incapacidad, de manera que pudieran desplazarse con facilidad. Lo pronosticado para el curso de la enfermedad en ambos era la progresión, aunque con diferente ritmo e impacto. Ambos utilizaban bastones para desplazarse y según su especialista, había circunstancias que experimentaron en su niñez y que agravaron el curso de su enfermedad, como el nulo acceso a un especialista.

Pasaron varios años de sus vidas en ambos casos, desde que comenzaron los primeros síntomas de la enfermedad, hasta que les fuera propiamente diagnosticada. Las familias de los dos recurrieron a otros métodos terapéuticos no biomédicos, particularmente con hueseros, los cuales, según ambos, terminaron causándoles más dolor e hinchazón en sus articulaciones, sin mencionar que muchas veces el costo de traslados y remuneraciones terminaba siendo muy alto y empobreciendo a sus familias. Según el doctor especialista:

“La estructura de salud [pública] no respondió debidamente en las primeras etapas de la enfermedad cuando se presentó en ellos. Fermín y Pato tuvieron un diagnóstico tardío, y eso tuvo un [impacto] evidente en la enfermedad. Conocí a Fermín después de su cirugía de cadera, y para ese entonces ya se habían perdido varios años de tratamiento. Esto es algo común con esos pacientes [pacientes en general con espondilitis anquilosante]. Curiosamente, ellos [el sistema de salud pública] tardan mucho tiempo en diagnosticarlos, aunque ellos [los pacientes] comienzan una búsqueda de atención tempranamente. Es culpa del sistema de salud porque no saben mucho sobre la enfermedad, y terminan dándoles tratamiento para otras cosas.”

Pato arribó a la ciudad con mayor prontitud que Fermín, y es por lo que este último exhibía mayor grado de discapacidad. Así mismo, Fermín era un menor de edad cuando llegó a la ciudad, y el Teletón, una organización no gubernamental que brinda apoyo y terapéutica a personas con discapacidad, le dio apoyo tempranamente. En general se podría decir que las circunstancias de Pato eran mejores que las de Fermín, desde el punto de vista clínico, hasta el punto de vista laboral y familiar.

Fermín

Él es quizás una de las personas con los que más se ha trabajado de cerca. Muchas de las categorías en uso, han surgido a partir de la interacción con él y dichas categorías emergentes se han traspolado efectivamente a los otros casos. Se identificaba así mismo como rarámuri, principalmente ante el gobierno, de quien recibía reconocimiento y apoyos mediante dependencias específicamente diseñadas para atender a grupos étnicos en el estado. Ante mí se refería a sí mismo como alguien con orígenes mixtos, “estoy cruzadón”.

Respecto al uso de la lengua rarámuri, decía que “se me olvidó hablar”. Tenía 34 años y desde los 12-13 años comenzó a tener espondilitis anquilosante, aunque le fue diagnosticada hasta los 16; tenía inmovilidad, dolor y deformación progresiva. En un principio “pensé que era un dolor pasajero nomás”, cuando el dolor persistió “pensé que era algo grave cuando comenzó el dolor más intenso”. Para obtener su diagnóstico tuvo que peregrinar entre varios doctores, diagnósticos y geografías. Esto implicó pérdida de dinero y alojamientos con distintos parientes. También implicó el probar con alternativas no biomédicas, las cuales no le rindieron fruto, pero si le representaron pérdida de recursos económicos, “estuve con un curandero en Témoris, de hecho, ya andaba malo de las dos piernas cuando acudí con él”, fue su madre quien lo llevo a un rancho lejano en la Sierra, más o menos a los 13 años. Era un brujo “mestizo”, “de hecho me estuve como un mes con él, y pos al último no pudo hacer nada por mí, y le dijo a mi mamá que yo ya no era de sobadas, que me trajera con un médico”.

Fermín peregrinó entre varias autoridades en salud no biomédica sin suerte alguna, “eran sobadas ligeras, así por encima, no eran lastimosas ni nada. Ah, recuerdo que también estuve con otro sobador antes de ir con él [el de las sobadas ligeras], otro sobador, que de hecho me lastimó la pierna derecha, él ya falleció, él venía de Sonora. En Témoris estuvo ahí, y mi mamá me llevó también con él”. Aunque una vez me presentó a su madre por teléfono, no hablaba mucho sobre ella. Además, en alguna ocasión me comentó que el esposo de ésta le pegaba, o le daba unas “chingas”. De niño parece haber sufrido carencias, incluso me llegó a comentar que “de morrito tenía piojos”. Aunque contaba con el diagnóstico y el tratamiento adecuados, el dolor seguía siendo parte de su cotidianidad, era un dolor constante, que se podía agravar por temporadas, durando de uno a varios días, o inclusive años. En esas épocas eso le había pasado más de una vez.

Pato

Pato tiene 25 años. Aparentemente algunas de sus circunstancias y dimensiones como persona son similares a las de Fermín, sus vidas en realidad contrastan bastante. Recibió atención y tratamiento de una manera más temprana y efectiva que Fermín, en el Centro de Rehabilitación Infantil Teletón (CRIT) donde recibió terapia y capacitación laboral.

La última vez que lo vi acababa de dejar un trabajo en una zapatería del centro y no tenía planes de terminar la prepa, además de que había desarrollado un gusto cada vez mayor por las bebidas alcohólicas. Mientras que en un principio el sostenía que beber le gustaba “muy poquito”, en las últimas visitas opinaba lo contrario. Esa actividad parecía vincularlo a él con sus amistades masculinas, principalmente vecinos de distintas edades, muchos de ellos participando en la industria local maquiladora.

Cuando tenían tiempo libre “pues todos ahí nos acoplamos, y ya nos ponemos de acuerdo para salir”. En la interacción, Pato era significativamente menos extrovertido que Fermín. Comenzó a tener espondilitis anquilosante a los 8 años. Antes de migrar a la ciudad, vivía con su tía y pasó un año en cama debido a los múltiples malestares en su cuerpo. Ya para los 10 años había sido correctamente diagnosticado por un especialista en Hermosillo, en el vecino estado de Sonora, donde también vivía con otra tía. Antes y después de ese diagnóstico migró a Témoris, antes de partir definitivamente a Chihuahua.

En su lugar de origen, probó en un principio con métodos alternativos para pallear su dolor, “Este, una vez fui con un curandero, de allá de Témoris para ver si me curaba los dolores. No funcionó. Él era como un brujo, me limpiaba con unos huevos, y los echaba en un vaso con agua y decía que estaba embrujado o algo así”, también probó con hueseros y eso le causaba aún más dolor.

Fue hasta los 14 años que migró a la ciudad de Chihuahua para recibir tratamiento. Solía recibir atención médica por el Seguro Popular. Dado que los beneficios de ese seguro no eran suficientes, el Centro de Rehabilitación Infantil Teletón (CRIT) -una organización sin fines de lucro que busca mejorar la calidad de vida de personas con discapacidad, autismo y cáncer-, jugó un papel muy importante en su vida. Pato recibió tratamiento en el CRIT en la ciudad de Chihuahua de los 15 a los 18 años. Pagaba una cantidad simbólica en comparación con los beneficios que recibió: terapia de rehabilitación y dos cirugías de cadera. Estas cirugías le redujeron el dolor crónico de manera significativa.

Figura 2.8. *Interlocutores en Chihuahua.* Fuente: Elaboración propia.



En esta figura, de nuevo se vincula a los interlocutores con sus relaciones. A diferencia del contexto de Chankom, parecen haber otras relaciones masculinas además de aquellas con un vínculo de parentesco.

2.4. Ecuador y sus sistemas de salud

Ecuador como nación parece tener conquistas sociales en torno a la salud al menos en el ámbito legislativo, sin mencionar que desde la última década el gasto público incrementó considerablemente (Lucio *et al.*, 2011). El sistema de salud es tanto público como privado y atiende una problemática de acumulación epidemiológica de enfermedades crónicas y transmisibles (OPS, 2008). El sector público cuenta con contribuciones de gobiernos, de los

trabajadores y de los empleadores. Los establecimientos de salud son predominantemente públicos, aunque también existen los privados (Lucio *et al.*, 2011).

A partir de la constitución de 2008 se creó el Sistema Nacional de Inclusión y Equidad social que incluye a la salud como derecho dentro de principios de universalidad y equidad, con una red pública integral de salud bajo el mando de una rectoría sanitaria nacional a través del artículo 32. Las políticas de salud del gobierno se efectúan a través del Ministerio de Salud Pública (MSP). Se ofrece cobertura en salud pública de manera diferenciada a milicia, trabajadores y desposeídos a través de del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS) (OPS, 2008)⁸⁷.

Miles (2013, p. 248) es bastante crítica tanto del MSP como del IESS y se refiere a ellos como entidades institucionales distintas con sus propias redes de consultorios y personal médico, además sugiere que no están coordinadas entre sí. Guevara-Pacheco *et al.* (2016) sostiene que la cobertura en servicios de salud ecuatorianos ha mejorado, pero sigue habiendo una población compuesta por adultos mayores, niños y empleados domésticos que no tiene cobertura. Destaca el hecho de que la población rural sea la que más busca atención médica. El antes mencionado autor afirma que la información epidemiológica de enfermedades reumáticas es escasa en el Ecuador, en especial para el caso de poblaciones indígenas.

En Ecuador se reconocen 14 poblaciones indígenas diferentes, que representan un 15 % de la población total, muchas de estas poblaciones son rurales (Radcliffe, 2014). Se ha trabajado con una de estas poblaciones: los saraguro. En el caso de la población en Saraguro, es evidente su fuerte identidad indígena y la incidencia que esto tiene en el Estado como tal.

⁸⁷ Respecto a leyes en torno a la realidad indígena y la salud, destacaría de entre varias en 1999 la creación de la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas: DNSPI y en el 2004 el desarrollo de Modelos Interculturales de Salud y Subsistemas de las Medicinas Ancestrales y Tradicionales (OMS/OPS, 2009).

Mapa 2.9. Ecuador y Saraguro. Orientación Sur. Fuente: Belote 2012, en: Syring 2014.



El presente mapa, orientado hacia el Sur, permite poner a la nación ecuatoriana en perspectiva respecto a América Latina, así mismo, permite ubicar la población de Saraguro en Ecuador.

Contexto saraguro en Ecuador

Los saraguro son un grupo étnico andino, con orígenes prehispánicos dentro del imperio Inca. Actualmente habitan en distintas partes del Ecuador, principalmente en la región andina y amazónica. Existen controversias respecto a las especificidades de su origen, habiendo dos posibilidades principales: una consiste en la idea de que llegaron con los incas como militares y la otra, sostiene que, aunque sí llegaron con los incas, no fue como militares, sino como agricultores. Ambas posibilidades remiten a una estrategia de colonización llamada mitimaes, propia del imperio Inca. Así mismo, se sostiene que

pudieron haber provenido tanto de Bolivia como de Perú, estando el poblado de Saraguro en un punto medio entre los dos, relativamente equidistante y conveniente para el extinto imperio Inca y sus dinámicas (De Salvador y Martínez, 2017).

Históricamente, este grupo étnico siempre ha migrado, siendo el cantón de Saraguro uno de sus actuales centros neurálgicos. De Salvador y Martínez (2017) dividen en cuatro etapas a la historia de los desplazamientos múltiples de los saraguro. La primera etapa se sitúa del siglo XV al XVI, y se caracteriza por viajes transnacionales desde Perú o Bolivia hacia la región interandina situada en el actual Ecuador. La segunda etapa comienza en el segundo tercio del siglo XIX, y se extiende hacia finales del siglo XX y corresponde a migraciones dentro de la nación ecuatoriana desde la Sierra en la región interandina, hacia el Amazonas, llevada a cabo por los saraguro en búsqueda de tierras. La tercera etapa comienza en la década de 1930, cuando comenzó la migración hacia centros urbanos ecuatorianos como Loja, Quito y Cuenca. Esto no significa que hayan dejado existir los flujos inaugurados en otras etapas, sino que comenzaron a diversificarse aún más.

Esta búsqueda de centros urbanos se debe principalmente a motivos laborales, entre otros motivos posibles la búsqueda de educación. La cuarta etapa comenzó a finales del siglo XX y se caracterizó por una migración fuera del continente sudamericano, dirigida tanto a los Estados Unidos como a España (Murcia en particular). Esta última etapa se da dentro del contexto de una crisis financiera internacional, la caída de precio del petróleo y los estragos causados por el fenómeno atmosférico de El Niño. La influencia de la migración a España se puede observar incluso en los repertorios de canciones para el karaoke que se pueden encontrar en bares de Saraguro, donde gente de distintas edades canta canciones de la década de 1990 en España.

También es palpable la influencia de Estados Unidos, para muchos de los saraguro con los que interactué, lo que más les llamaba la atención de que fuera mexicano era el hecho de que estaba cerca de “El Johnny”, uno de los apodos usados para referirse a la Unión Americana. Fueron más de tres personas quienes tan pronto se enteraban de que era mexicano, me preguntaban si conocía los Estados Unidos, el comentarles que sí y que de hecho mi lugar de origen estaba cerca de Texas, parecía dotarme de mayor prestigio ante ellos. Es en esta última etapa migratoria a los Estados Unidos y España, que Salvador y Martínez señalan que comenzó a crecer el uso de celulares entre los saraguro para tener

mayor comunicabilidad, sustituyendo otros medios de comunicación tradicionales, más androcéntricos y verticales, como el uso de la kipa (cuerno de vaca usado como instrumento comunicativo).

Los saraguro son *kichwa* parlantes, aunque el uso de esa lengua ha sido ampliamente remplazado por el castellano. Cuentan con una identidad fuerte y definida y han sido influenciados por la globalización, tanto de manera positiva como negativa (Pacheco Arévalo, 2007, Syring 2014). Son destacados artesanos, muchos de ellos se dedican a la pedagogía, hay doctores, dentistas, veterinarios, abogados y agrónomos (Syring 2014, 29); destaca su agricultura y cría y uso de animales domésticos (Chalán *et al.*, 1994). Migran dentro y fuera de su país, siendo las remesas uno de sus principales ingresos, quizás por ello los saraguro están en una mejor posición económica respecto a otras etnicidades dentro del Ecuador, predominando la influencia de lo económico en la construcción de identidades esto se manifiesta, por ejemplo, en la compra de terrenos (De Salvador y Martínez , 2017) o en la continua remodelación de sus casas, incluso en lugares relativamente remotos de la Sierra interandina como se pudo observar durante el trabajo de campo.

En el campo en Saraguro, ellos han sabido brindar respuestas adecuadas a la altitud en la que se encuentran y a las temperaturas relativamente frías, cuentan con terrazas, usan el azadón y siembran árboles que les sirven de rompevientos dentro de un sistema reconocido como bosque seco montañoso. Tienen una participación histórica en el mercado laboral de las principales ciudades ecuatorianas, como lo es Cuenca. Dicha participación es de poca cualificación y baja remuneración, como comerciantes, mediante labores agrícolas, construcción y servicio doméstico. Han tenido una relativa autonomía y presentan un descenso en su analfabetismo en los últimos años (Valcuende *et al.*, 2016).

Tanto Jim como Linda Belote han discutido la realidad de los saraguro desde las ciencias sociales en conjunto y por separado, a través del último cuarto del siglo XX. En la década de los setenta estudiaron los temas de ritualidad y parentesco (Belote y Belote, 1977a, 1977b); así mismo, han abordado temáticas etarias y de salud (Belote y Belote, 1984) y la relación de este pueblo con su entorno ecológico (Belote y Belote, 1985). Las voces de estos autores en conjunto han sido críticas en torno a la temática de género y globalización (Belote y Belote, 1989; 1993). Hacia finales del siglo XX, en medida que

fueron afianzándose bibliográficamente como autoridades en el tema (Belote y Belote (Comps.), 1994) fungieron como vínculo y como padrinos para una de las autoridades etnográficas contemporáneas y angloparlantes en torno a los saraguro, D. Syring.

David Syring en su texto *With the Saraguros: The Blended Life in a Transnational World* (2014), aborda la cosmología saraguro dentro del contexto mundial. Discute su migración internacional hacia España y nacional hacia otras partes del Ecuador con características más tropicales. Desde ahí formula un diálogo en el libro en torno al trabajo de los saraguro y su consonancia con el concepto de buena vida. Uno de sus capítulos centra esta discusión en torno a la labor femenina de artesanas saraguro. El libro sirve como una puerta hacia ese mundo para los lectores en inglés, además de ser una de las publicaciones recientes más ampliamente distribuidas (Fine-Dare, 2016).

En lo respectivo a la temática antropológica y de salud respecto a los saraguro, Finerman parece ser la autoridad anglosajona más destacada. Desde finales de la década de los setenta ha abordado el papel femenino de las curadoras, así como el padecimiento dentro del contexto local y en la familia (Finerman, 1979). A través de las décadas de los ochenta y los noventa siguió afianzándose como una especialista en temáticas de salud en lo respectivo maternidad y sistemas de salud (Finerman, 1982; 1983a; 1983b; 1984; 1985; 1990 y 1995). Su trabajo quedó consolidado en el texto *Encyclopedia of Medical anthropology. Health and Illness in the world's cultures* (Ember (ed.), 2004); así como su participación en conjunto con R. Sackett en *A Cultural Summary of Saraguro* en el texto: *Encyclopedia of world cultures* (Wilbert (ed.), 1994). Ya en el siglo XXI continuó escribiendo en torno a temáticas de salud y uso de medicina herbolaria (Finerman y Sackett, 2003). De manera más acotada, tanto Mandiberg (1970) como Armijos (*et al.*, 2014) han abordado el padecimiento y la medicina tradicional.

Según Finerman (1995), a través de los siglos este pueblo se ha sabido ir adaptando a los cambios y ha incorporado innovaciones en su medicina tradicional, aunque hay una persistencia en ser atendidos por la figura materna en el ámbito doméstico antes que ningún otro. La autora afirma que presentan enfermedades relacionadas con sus quehaceres en el campo y por la condición del agua, siendo las enfermedades gastrointestinales y respiratorias las más comunes. Finerman sostiene que las mismas condiciones geográficas de sus tierras de origen, así como su organización social, no dan lugar a que haya

problemas de nutrición entre su población. De sus alrededores también han aprendido a saber utilizar las plantas para casi todo tipo de malestares. En contraste con la biomedicina, sus conocimientos tradicionales médicos no separan al cuerpo de la mente. El estado de buena salud es para ellos como un referente, más que como algo que en realidad se puede alcanzar.

Finerman identifica como componentes esenciales para una buena salud a la capacidad de trabajo, la armonía comunitaria y familiar, y el no ser afectados por parte de agentes del padecimiento de origen natural y sobrenatural. Destaca la capacidad de trabajo como principal indicador de salud. La mala salud también está vinculada a malas relaciones familiares y a los malos sentimientos, así como las nociones de lo frío y lo caliente, y su balance con relación a la salud, como es el caso de muchos pueblos latinoamericanos.

Según la autora, los saraguro usan conceptualizaciones nosológicas típicas de Latinoamérica como el mal de ojo, el espanto y el susto, para describir ciertos padecimientos vinculados a agentes sobrenaturales. Cuentan con procuradores tradicionales de la salud clásicos del mundo latinoamericano, tales como los curanderos, los yerbateros y las parteras. Finerman sostiene que estos roles son bastante informales, la figura materna es en realidad la que atiende a los males por excelencia histórica. Para curarlos, las madres hacen uso tanto de la medicina tradicional como de la no tradicional (Finerman, 1995).

Así pues, a través de los siglos, los saraguro han incorporado innovaciones en su medicina tradicional, destacando la figura materna en el ámbito doméstico y otras figuras femeninas fuera del ámbito doméstico, como las *kakuyhampiyachak*, las cuales tratan trastornos óseos y articulares (Marín, 2015; Armijos *et. al.*, 2017). Llama la atención el que se reconozca a la capacidad de trabajo como el principal indicador de salud (Finerman 1995), ya que esto tiene consonancias con lo antes mencionado de los mayas-yucatecos en Chankom y los rarámuris en Chihuahua.

Introducción general al contexto saraguro en Ecuador: El lugar

La palabra saraguro no solo refiere a una etnicidad, también refiere a una geografía, es un cantón que forma parte de la Provincia de Loja, la cual a su vez es tan solo una de las muchas provincias que componen geopolíticamente a la nación del Ecuador. El cantón de Saraguro tiene una población aproximada de 31 992 personas, de las cuales 9524 son

identificadas como indígenas (Sistema Nacional de Información en Ecuador, 2014), esta proporción corresponde a la de la Provincia, ya que en el cantón lo que predomina es la etnicidad saraguro.

Loyola y Pauta (2016) realizaron un estudio para identificar los patrones alimentarios locales en el cantón de Saraguro, trabajando con 150 jefes de familia. Aunque dicho estudio no especifica la auto adscripción étnica, algunos de los elementos que refleja pudieran contextualizar los patrones alimentarios de dicha delimitación geopolítica. Aunque es un estudio centrado en gente mayor a los 55 años, en realidad también refleja los patrones alimentarios de espacios y grupos domésticos, muchos de los cuales, al menos proporcionalmente, deberían ser saraguros. El estudio identifica que el maíz, el queso y la leche son consumidos de dos a tres veces al día. Los autores reconocen la alimentación en el cantón como nutritiva y con balance. Entrando en mayor detalle, en la alimentación de aquellas familias del cantón Saraguro aparecen otros alimentos de consumo diario como la papa y el arroz (Loyola y Pauta, 2016, p. 39); también aparece el consumo de naranja y tomate de árbol. Llama la atención el hecho de que, aunque es común observar a familias criando cuyos, solo un 52% lo consume en casa, lo cual sugiere que la crianza de estos también responde a una comercialización del animal. Pese a esto, se le puede reconocer como una fuente de proteína común en el cantón.

Más adelante en la descripción etnográfica de los medios de interacción y sus dinámicas, se puede observar con mayor detalle algunos alimentos propios de la población saraguro. Continuando con el estudio de Loyola y Pauta (2017), se observa que alrededor de un 55% de las personas que participaron llegaron hasta la primaria y solo un 7,3% tenía una instrucción superior. Dicho estudio también señala que la mayoría de las familias tiene un “nivel medio” (Loyola y Pauta, 2016, p. 39) en lo referente a lo socioeconómico. Un 94,7 % de los participantes eran jornaleros con trabajo asalariado, así mismo “Se observa que el 100% (n=150) de los jefes de familia siembra en la parcela, consume los productos que cosecha y realizan la compra de los alimentos en el mercado” (Loyola y Pauta, 2016, p. 39).

La cabecera del cantón, contrario a pequeñas áreas rurales anexas, era un lugar donde las desigualdades típicas de los contextos étnicos latinoamericanos no se hicieron tan presentes durante el trabajo de campo. Contrario al contexto rarámuri y maya-yucateco en

México, en Saraguro son los saraguro quienes parecen tener el control político local, esto se vuelve palpable en el hecho de que el alcalde, un saraguro de apellido Sarango, realizaba festividades públicas de origen incaico, en donde la amplia comunidad saraguro tanto del cantón como de las comunidades, descendía a celebrar en los espacios públicos.

Estas aparentes victorias colectivas no han sido algo gratuito o simplemente otorgado a los saraguro, una revisión mínima histórica sobre la relación de los saraguro (y otros grupos étnicos del Ecuador) desde comienzos del siglo XXI (por no ir más atrás), nos indica que ellos, así como muchos otros grupos de la nación, se han ganado sus victorias y conquistas sociales a pulso, y no sin atropellamientos del gobierno a sus Derechos Humanos (Soliz, 2016). Desde la figura truculentamente carismática y verborrérica de Correa, hasta su sucesor (y en un momento su protegido) Lenin Moreno, los saraguro son críticos y no dudan en exigir sus demandas al gobierno de varias formas. Desde marchas y protestas que han terminado en altercados violentos, hasta el uso de plataformas digitales como Facebook® para denunciar y difundir críticas al gobierno, como lo hacía uno de los interlocutores con los que trabajé.

Durante el trabajo de campo realizado a finales del 2017, en el panorama político nacional destacaban noticias tales como acusaciones de corrupción de parte del gobierno ecuatoriano en contubernio con la compañía brasileña y transnacional Oderbrecht. Estas acusaciones vinculaban al expresidente Correa, aparente adversario del actual presidente Lenin, quien paradójicamente surgió en un primer momento como protegido por Correa. Una de las noticias que más llamó la atención fue la de unos indígenas de la Amazonía ecuatoriana que estaban realizando una marcha de 260 kilómetros a Quito, esperaban llegar para diciembre, todo era en torno a un conflicto ecológico y político.

Durante el trabajo de campo, Saraguro aparentó ser un pueblo relativamente apacible, tanto su cabecera como las distintas comunidades que también pertenecen a la demarcación, aunque con mayor detenimiento, uno puede observar problemas de alcoholismo y depresión. De cualquier forma, sin duda contrasta el contexto sociopolítico respecto a los otros dos contextos en la nación mexicana; en gran medida quizás, debido al mencionado alcalde saraguro, de nombre Abel Sarango, quien llegó al poder en el 2014.

Se observó propaganda política de él y otros más en el camino a las comunidades aledañas. Según Eusebio, uno de los interlocutores, hay unos siete partidos políticos, entre

ellos los "Roldocistas" y los de "Pacha Kuti", el partido en el poder. Antes había divisiones con los mestizos, pero actualmente "se llevan bien" y se "respetan". "Cuando mami era pequeña" (la mamá de Eusebio), llegaban los mestizos a quitarles cosas de las casas por no pagar impuestos. Uno de los principales actos sociales de cohesión durante el trabajo de campo era la celebración de origen incaico cada primero de mes, una fiesta cultural auspiciada por la alcaldía.

Un patrón de conducta que parece predominar en los tres contextos, pero en este en particular, al menos desde la observación etnográfica, no es tanto el consumo de alcohol en sí, sino el exceso de su uso en espacios públicos. En general, vi a más gente bebiendo en la calle que en los otros contextos, posiblemente debido a las fiestas decembrinas. Por ejemplo, a principios de diciembre, al salir de la casa de la tercera edad de Saraguro, contabilicé tres grupos de hombres, dos de dos y uno de seis, totalmente ebrios en las tres cuadras de distancia en que consistió el recorrido, esto fue muy común durante toda la práctica.

En lo referente a la salud, la información epidemiológica de enfermedades musculoesqueléticas es escasa, tanto para los saraguro como para la población en general. Como antecedente se cuenta con lo que se ha trabajado respecto a malestares musculoesqueléticos dentro de la Provincia de Azuay, principalmente en Cuenca, donde Guevara (2016), concluye que las áreas más afectadas son las rodillas, la espalda baja y las manos, lo cual va en consonancia con otros resultados epidemiológicos latinoamericanos de malestares musculoesqueléticos. Algo que difiere respecto a los resultados en otras partes de Latinoamérica, es que el dolor manifestado por este tipo de resultados es más alto que el resto. También se concluyó que hay una alta prevalencia de malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas tanto en las áreas rurales como urbanas lo cual sugiere que en Saraguro hay varios casos identificados y sin identificar. Así mismo, el estudio de Guevara establece una determinación clave por parte de la pobreza en ese tipo de malestar. Concluye que la edad, el sexo y el manejo de cargas pesadas se asocian con la presencia de dolor. Los estudios en dicha provincia no son con la población indígena con la que se trabajó, pero es uno de los antecedentes epidemiológicos en la región serrana e interandina del Ecuador. En otro estudio, Guevara (*et al.*, 2014) corroboran la existencia de mayor sensibilidad al dolor respecto a los estudios latinoamericanos de Peláez-Ballestas (2015) en poblaciones

indígenas de América Latina, por lo que el dolor y su comunicación se vuelven un tema de interés en particular.

La doctora Gumag, una de las médicas colaboradoras en el proyecto, con quién pudimos conversar en 2017 en la Universidad de Cuenca, comentó sobre comunidades en Saraguro que no quisieron participar por desconfianza a la hora de firmar el consentimiento, además de que pedían medicamento como paracetamol y complejo B, los cuales ellos no tenían. También dijo que, así como hubo comunidades reacias, hubo otras que querían colaborar, "Vimos muchos pacientes con artritis reumatoide, pero con demasiada discapacidad", dijo que aquellas personas no tomaban más que diclofenaco. Les habían conseguido "ficha en el hospital" en Cuenca, pero luego el MSP (Ministerio de Salud Pública) no los atendía, ya que estas personas solían tener Seguro Campesino del IESS (Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social). En ese sentido podríamos hablar de que hay problemas burocráticos por las dependencias y su ubicación. Continuó diciéndonos que hay mucha deformación en las manos de las personas. Según la doctora lo que más abunda es la osteoartritis.

Según comenta la doctora Gumag, hay una falta de clínicas de especialidad en lugares relativamente más lejanos como Saraguro, o incluso las pequeñas localidades que están más adentro en la serranía. Mencionó que a veces con darle medicamento adecuado a las personas estas se ponían "feliz, feliz". Gumag en conjunto con otros médicos que colaboraron en el proyecto mencionaron que, aunque ellos iban a investigar, la gente se enojaba si ellos como médicos no llegaban con medicamentos. Además, el hecho de que no trajeran "aparatos" les generaba desconfianza sobre su profesionalidad. Luego nos habló de un dilema por la cocina de leña que se usaba mucho en el campo; "todos" tienen leña, aunque no cocinan todo ahí, solo algunas cosas específicas o durante festividades. También dijo que "los niños tienen bastante desnutrición", algunos se ven "gorditos", pero ya con los exámenes de sangre aparecían con anemia.

La última semana de noviembre del 2017, durante una conversación con tres de los doctores del proyecto, comentaron que muchas de las comunidades que han visitado las describieron como cerradas y dispersas. Hubo una ocasión, en una de las comunidades que recorrieron en la que le ofrecieron al doctor principal un jugo con agua de una acequia cuya calidad de agua no inspiraba mucha confianza, pero por respeto aceptaron el vaso. Los

médicos fueron recordando otras anécdotas y datos de campo. Describían con cierto gusto, a la vez que tedio, las idas y venidas a las comunidades andinas con algunos estudiantes. Incluso una de las reumatólogas los llegó a acompañar, aunque ella decía no haberse involucrado tanto en los aspectos de campo.

La doctora Gumag comentó que niños de aproximadamente 4 a 6 años suelen quedarse solos en sus casas por mucho tiempo en lo que sus papás van a la ciudad a trabajar de estibadores en el mercado de la ciudad de Cuenca, el cual se llama Mercado Libre. Los niños que ella conoció en esa situación tenían un serio problema de piojos. Uno de ellos murió por razones no especificadas. Hay mucha migración de saraguros y otros grupos a la ciudad de Cuenca, por ejemplo, se observaron a varios afroecuatorianos que venían de áreas aledañas a Guayaquil pidiendo limosna en los autobuses de la ruta de la central al centro de la ciudad de Cuenca.

Esa migración se debe a que Cuenca es de las ciudades más prósperas en Ecuador, sin mencionar que queda relativamente cerca al cantón de Saraguro, además de la ciudad de Loja. En Cuenca el salario mínimo en ese entonces (2017) era de 360 dólares al mes, además, el gobierno de Ecuador daba bonos de 48 a 50 dólares a muchas personas en necesidad, y muchas de ellas solo vivían de ese bono. La doctora también comentó que en Saraguro no hay muchos inmigrantes, más bien la gente emigra a Cuenca, Loja, Guayaquil, Tambato y otros lugares más lejanos en Estados Unidos y en España. Sin embargo, durante el trabajo de campo se documentó inmigración en Saraguro, por ejemplo: comerciantes, académicos y activistas.

Cerca de la cabecera del cantón de Saraguro está la comunidad de Oñacpac, un lugar donde estuve bastante tiempo, ya que ahí había algunos casos de personas saraguro con malestares musculoesqueléticos. Antes de conocer el lugar, durante la última semana de noviembre del 2017, la doctora Gumag me comentó que era una "buena comunidad" y en ella había varios casos de malestares musculoesqueléticos. Uno de ellos era de espondilitis anquilosante. En un radio de no más de un kilómetro, durante el trabajo, di cuenta de al menos tres personas con malestares musculoesqueléticos, así como otro posible caso relatado por uno de los interlocutores.

Otra comunidad en la que se hizo trabajo de campo fue en Lagunas, la cual estaba contigua a Saraguro y se puede llegar a ella desde la calle principal. En entrevista durante la

primera semana de diciembre del 2017 con una dentista que trabajaba en el centro de salud de Lagunas, comentó que los problemas dentales son muy comunes, habiendo muchos saraguros sin dientes, principalmente la población de edad avanzada. Ella formaba parte de una campaña para el cuidado bucal, sin embargo, había veces que la gente no tenía dientes que cuidarse, así que lo que hacía es ponerse a darles charlas genéricas sobre las prótesis y su higiene. Finalmente, la dentista proveniente de Cuenca me comentó que en los varios meses que llevaba ahí se había percatado de la abundancia del fenómeno del embarazo adolescente y eso la tenía “impactada”, mencionó el caso de una niña de 17 años que tenía no uno, sino dos chicuelos.

Volviendo a la cabecera, la doctora Gumag mencionó que en Saraguro había una fundación para adultos mayores que trabaja de 9 a 15 horas, la administraba el municipio, ahí también había varios casos de artritis reumatoide. También parecían haber otros espacios destinados a gente con discapacidad. Ya en Saraguro, también durante la última semana de noviembre del 2017, la bibliotecaria municipal comentó que había un proyecto para personas con discapacidad, que operaba todos los días, en convenio con el IESS.

Mapa 2.10. *Saraguro y Ecuador.* Fuente: Belote 2013 en: Syring 2014.



El mapa anterior, permite observar de mejor manera el territorio del cantón de Saraguro y su cercanía con grandes ciudades ecuatorianas como Loja y Cuenca, así como con la nación peruana.

Descripción general de la etnografía y los medios de interacción para el contexto saraguro en Ecuador

El trabajo de campo realizado en el contexto saraguro en Ecuador ha consistido en una práctica de campo de noviembre a diciembre del 2017, donde se tuvo la oportunidad de observar y participar en fiestas decembrinas, así como acudir a una boda saraguro, entre otras actividades de índole más cotidiano como comer o pasear por el pueblo en familia.

Antes de arribar a Saraguro, se llegó primero a Cuenca por una carretera que le conectaba con Guayaquil, ciudad a donde llegó el avión en el que me encontraba. Una vez en Cuenca conocí a un reumatólogo e investigador llamado Dr. Ernesto, participante del grupo GLADERPO, quien a su vez me presentó con la doctora Gumag, una de sus colaboradoras. Pude exponer mi investigación ante estudiantes de medicina en una de las clases impartidas por el Dr. en la Universidad de Cuenca, él me apoyó con el hospedaje y desayuno, tanto en Cuenca como en la localidad de Saraguro. La doctora Gumag fue quien amablemente me llevó a las comunidades de Saraguro, Lagunas y Oñacapac, pertenecientes al cantón de Saraguro. Una vez ahí me enseñó el lugar donde pernoctaría y me presentó con la dueña de la casa.

También me presentó con los interlocutores y entre ambos explicamos los propósitos del proyecto. De ahí en adelante me conduje solo en la localidad, tratando de convivir y aprender lo más posible, aprovechando el contexto de seguridad y confianza que ahí existía. Fue a través del vínculo desarrollado en una de las dos casas para la tercera edad donde trabajé, que se dio la posibilidad de participar como danzante en uno de los desfiles decembrinos, cargando una enorme botarga. Por otro lado, el contacto y vínculo generado con uno de los interlocutores dio lugar a ser invitado a una boda saraguro, una experiencia cálida y vistosa, aunque solo se acudió a las formalidades eclesiásticas y no a la fiesta que se llevó a cabo en la noche.

El tipo de datos clínicos que tuve sobre las personas participantes fue más limitado que en los casos anteriores por varias razones, comenzando por el hecho de que yo no estuve en el contexto durante el levantamiento de encuestas culturalmente sensibles, ni durante el procesamiento de esos datos. Mucho del material correspondiente a fuentes escritas es distinto al de los otros contextos y, tomando en cuenta que aquí hubo menos visitas de campo, más escaso. Aun así, el material revisado en la biblioteca de la Universidad de Cuenca sobre estudios en la región fue ilustrativo y permitió identificar varias de las autoridades etnográficas en el tema, así como la calidad de los trabajos antropológicos realizados en la institución. Esto también permitió el acceso a varios mapas de la región serrana. El archivo histórico que se encontraba en la biblioteca pública de Saraguro también fue de utilidad.

El diario de campo es sin duda otra de las fuentes escritas de la que más se echó mano. Se consultaban periódicos y semanarios políticos con regularidad para entender el contexto más amplio, así como para identificar a sus principales actores sociopolíticos, remitiendo esto con regularidad a ciudades como Quito o Guayaquil.

En lo referente a la oralidad, las conversaciones casuales y espontáneas representaron una buena fuente de información, particularmente aquellas orientadas a temas de la investigación. Estas no fueron grabadas con una grabadora digital y para el registro de la información recabada, se usaron notas que terminaron en el diario de campo. El uso de redes sociales, particularmente con Eusebio y su uso de Facebook®, también sirvió como una fuente de información para conocerle mejor a él y a su contexto.

Tomando en cuenta la problematización metodológica del *setting* como medio de interacción y en lo referente a *settings* cerrados/interiores/privados, se convivió bastante en la casa de uno de los interlocutores principales, así como la de sus tíos, los cuales vivían en la misma cuadra. En dichos espacios se convivió, se comió y se charló de manera extensa y jovial. Otro espacio cerrado a considerar fue la casa donde se rentaba un cuarto, esto debido a que conjugaba una amplia gama de relaciones y actores sociales, incluyendo la dueña de la casa, quien conocía la vida de los interlocutores con los que se trabajó y, por lo tanto, aportó elementos para la interpretación de su padecimiento.

En lo referente a *settings* abiertos/exteriores/públicos, se convivió en las dos plazas principales de Saraguro, su iglesia y mercados principales, el huerto de uno de los interlocutores principales, las veredas interandinas que conducían de Saraguro a Oñacapac, así como dos casas de la tercera edad. En la plaza pública se atendieron varios eventos, incluyendo aquel desfile en el que se participó, vistiendo una enorme botarga. También se acudió a la celebración mensual de orgullo indígena, organizada por el alcalde y fue en la iglesia principal que se atestiguó la boda saraguro, así como la celebración de novenarios, en donde se regalaba chocolate caliente. En los mercados saraguro se sostuvieron conversaciones y almuerzos, particularmente sándwiches de queso, ponche y muchos tipos tamales.

En los trayectos múltiples que se recorrieron entre Saraguro y Oñacapac tomaron lugar toda clase de interacciones con transeúntes, así como elucidaciones sobre la investigación. Los huertos familiares son muy comunes en la región, por lo que en ellos

también se convivió de manera grata, ayudando a recoger lo que estuviera listo y aprendiendo de las múltiples variedades de papa. Dos puntos públicos clave para la interacción fueron sendas casas de la tercera edad, aquella que pertenecía a Lagunas y aquella que pertenecía a la cabecera del cantón. En ellas se convivió de manera significativa con gente de la comunidad y se abrieron muchas puertas a la interacción. También se colaboró en la preparación de alimentos y limpieza del lugar. De todos los contextos es quizás donde más se recibió cariño de extraños.

Mi intención siempre fue contactar con participantes masculinos con enfermedades musculoesqueléticas, por lo que le pedí a la doctora Gumag que me hablara de algunos de los casos con mayor deformidad y discapacidad causada por alguna enfermedad de las mencionadas. Fue así como eventualmente me presentó a Eusebio y a Don Andrés. Aunque fueron dos personas en las que me enfoqué, terminé conviviendo con muchas más, empezando por los familiares de esas personas. También desarrollé vínculos en la casa de huéspedes donde estuve, tanto con la dueña como con algunos de sus habitantes, la mayoría de ellos estudiantes de enfermería o medicina. Había múltiples actividades que llegamos a realizar en la sala, desde el canto hasta el baile y con el pasar de los días esa interacción permitió sentir calidez hogareña. También hubo otras personas que se conoció por azar y que también compenetraron conmigo en tanto había amistad, pero también por el hecho de que me permitieron entender las dinámicas de Saraguro mejor. Más allá de todas esas personas, la amabilidad en toda la gente era una constante, también la sensación de seguridad y la libertad para caminar.

En el trabajo de campo también estuvieron implicadas varias ubicaciones en Cuenca, desde bibliotecas, hasta hoteles y museos; todos lugares donde encontré información útil para comprender el contexto saraguro. Los últimos diez días de noviembre tuve libertad para ir y venir entre Saraguro y Cuenca un par de veces, eso me permitió estar en contacto con mi tutora, y gestionar la oportunidad de trabajar en un archivo histórico del centro, aunque al final esto último no se pudo concretar.

La ida y la vuelta entre ambas ubicaciones costaba de 10 a 20 dólares. El trayecto era largo y ascendía por la cordillera de los Andes, con múltiples paradas en pequeñas comunidades. Uno como tripulante del camión podía observar cómo se iba subiendo gente que en su mayoría iba vestida de negro y con sombreros y pelo largo, la vestimenta

distintiva de los saraguro, ellos parecían ser los dueños y habitantes del lugar. Los conductores de dichos transportes escuchaban mucha música mexicana, en los trayectos realizados escuché a los Temerarios, a Juan Gabriel y el Buki, entre otros.

El Dr. Ernesto cubrió mi estancia y el desayuno durante mi trabajo en Saraguro. Mi tutora me procuró efectivo en dólares para viáticos (entre muchos otros tipos de apoyo a través de los años) y sin la ayuda de ambos, mi proceso hubiera sido más complicado. Doña Claudia, la señora que me hospedaba en Saraguro, era un contacto tanto de la doctora Gumag como del doctor Ernesto, ya que antes había utilizado sus servicios para el proyecto. Gumag, por ejemplo, le rentaba un cuarto durante su “servicio rural”, así como durante su trabajo de campo para el proyecto GLADERPO.

Para ir de la cabecera del cantón de Saraguro a la comunidad de Eusebio se pagaban 60 centavos de dólar, el poblado se encuentra relativamente cerca. Conocí la comunidad el 26 de noviembre del 2017 en compañía de Gumag. Si la cabecera de Saraguro me parecía en las alturas, Oñacapac aún más, además de ser más rural, toda rodeada de verde y de montañas. Una vez ahí, nos pusimos caminar por la pequeña calle principal de terracería y preguntamos por Huxley, una de las personas con quien Gumag me quería presentar. Una señora saraguro salió de su tiendita y nos miraba con curiosidad, nos preguntó si traíamos medicamentos y al descubrir que no, se volvió a lo suyo.

Eventualmente unas personas supieron dirigirnos con alguien que identificaron con problemas para moverse. En nuestro afán de buscar a Huxley, preguntamos si conocían a gente en la comunidad que tuviera malestares musculoesqueléticos y discapacidad. En mi experiencia, la gente con discapacidad, evidenciada ante el ojo del otro a través de su movilidad espacial, siempre se queda en la memoria de aquellos que comparten con ellos la localidad. En cierto grado es una figura social comenzando por el impacto que causa en la vista y la posterior reflexión de su trabajoso andar, que es una de las señales mediante las cuales aquel que observa imagina el dolor en el otro. Una vez contactados algunos de los casos y habiéndome ella presentado en persona con varias de las personas de Oñacapac, decidimos volver a la cabecera. Eventualmente yo optaría por irme caminando a Oñacapac en la mayoría de mis posteriores visitas.

Otra comunidad en la que se hizo trabajo de campo fue en Lagunas. Estaba tan cerca de Saraguro que para llegar a ella se tenía que subir por una calle empinada, cruzar

una carretera y seguir caminando, hasta que eventualmente había una transición hacia un ambiente más rural. Conocí Lagunas el mismo día que conocí Oñacapac y aunque no encontramos a quien buscábamos, pudimos hacernos amigos de una señora saraguro de la tercera edad, quien eventualmente nos presentaría a su hermano y esposo. Era tan amable y dulce, que hasta nos enseñó el lugar donde criaba sus cuyos y me invitó a que asistiera a la casa de la tercera edad donde ella pasaba sus días entre semana, eso me representó una posibilidad de diversión e interacción muy valiosa para mi trabajo de campo.

La posibilidad de asistir a dos casas para personas principalmente saraguro de la tercera edad, tanto en el cantón como en Lagunas, me permitió convivir con otras personas, como los encargados de cuidarles. También me permitió interactuar con las personas de múltiples formas: comer, compartir los alimentos e interactuar con el habla, algo que a través del trabajo de campo en los múltiples contextos ha sido fructífero, tanto en lo humano como en lo profesional. La interacción durante la comida con los interlocutores es más útil de lo que en un principio pareciera. Las múltiples caminatas que realizaba por el pueblo también servían como excusa para la interacción, especialmente cuando había celebraciones públicas.

Figura 2.11. Medios de interacción en Saraguro. Fuente: Elaboración propia.



En esta figura se observan algunos de los espacios más relevantes durante el trabajo de campo y con qué personas y eventos se vinculaban dichos espacios.

Interlocutores en el contexto saraguro en Ecuador

El presente apartado busca profundizar en la figura de los interlocutores en la investigación, desde aquellos que tuvieron una función de porteros en el contexto, hasta aquellos en los que se enfoca la investigación, pasando por aquellos que, sin ser porteros, siguieron siendo importantes en el desarrollo del trabajo de campo. Interlocutores como Gumag, el doctor Castro, Doña Claudia, Doña Coco, la bibliotecaria, Karla, el personal de las casas de la tercera edad en Lagunas y Saraguro, entre otros, fueron cruciales para el desarrollo

satisfactorio de mi estadía. Se retomarán sus historias brevemente antes de profundizar en los interlocutores clave.

A la doctora Gumag la conocí el 23 de noviembre del 2017, fue mi portera principal para el contexto saraguro, no solo por haberme agenciado hospedaje o haberme presentado a gente, también porque procuró el introducirme en el contexto. Me dio algunos *tips* necesarios para adaptarme en el cantón. El domingo 26 de noviembre, ella y su padre me recogieron del hotel donde me hospedaba en Cuenca muy temprano por la mañana. Su padre, una persona muy amable nos llevó a la central camionera. De ahí, la doctora Gumag y yo fuimos hasta Saraguro. Ella y el Dr. Ernesto se aseguraron de que yo consiguiera hospedaje. La doctora se tomó el tiempo de enseñarme los alrededores y presentarme con personas. También me facilitó datos de muchas de las personas con las que trabajaría a partir de una base de datos del proyecto, siempre se portó con una enorme disposición, y aun hoy en día nos consideramos amigos.

Otro interlocutor clave y con propiedades de portero, estrechamente ligado a la doctora Gumag, es el doctor Ernesto. Le conocí el 23 de noviembre, pero platicamos a detalle al día siguiente. El doctor cubrió parte de mis gastos en Ecuador y me facilitó contactos. Ante de volver a México, pasé a despedirme de él en su consultorio de Cuenca, me recibió amablemente. Me pasó a su oficina y discutimos cómo me había ido en Saraguro, así como minucias sobre mi viaje de retorno. Me recomendó visitar el mercado Feria Libre en Cuenca, ya que estaba cerca de donde yo tenía que conseguir boletos para salir rumbo a Guayaquil y poder tomar mi avión. Me solicitó apoyo con dos párrafos de los saraguro no mayor a una cuartilla con diez referencias y me proporcionó un correo a dónde enviarle la información. Después de eso me siguió dando indicaciones sobre cómo llegar hasta el mercado. Tenía que salir a la calle a espaldas de la clínica y casi que seguirme todo derecho hasta que me lo topara.

Doña Claudia, como ha quedado evidenciado en el capítulo, fue otra figura de importancia, empezando por el hecho de que me hospedaba en su casa. Era muy amable y me servía desayuno, también procuraba que yo conviviera con ella, su familia y las demás personas que ahí vivían. Ella estaba relacionada con algunos de mis interlocutores, por ejemplo, ella fue quien casó a Eusebio con su esposa en el registro civil. Cuando me platicó eso, recalcó que estaba jubilada y recibía un apoyo para su retiro “gracias a Correa”.

Doña Coco es otra interlocutora para tomar en cuenta, principalmente porque gracias a ella pude acudir a la casa de la tercera edad en Lagunas, lo cual dio lugar a muchas otras cosas. La conocí el primer día que llegué a Saraguro, durante la última semana de noviembre. Tanto la doctora Gumag como yo, nos encontrábamos en Lagunas buscando a Don Andrés. Ella estaba sentada afuera de su casa, y nosotros, desde la calle, le preguntamos que qué andaba haciendo, y nos dijo "aquí cainando" (me dijeron que eso significaba entre pasando el rato y tomando el sol, me recordó a la palabra "*chilling*" en inglés). La señora, al ver que yo pregunté al respecto de la palabra, me enseñó otras palabras, como "*ñaña*", palabra que significaba hermana y "*taita*" significaba papá. Estuvimos con ella sentados un buen rato y la doctora Gumag sugirió que nos tomáramos una foto. Doña Coco accedió, aunque dijo que no estaba apropiadamente vestida para unas fotos, e hizo lo que pudo en ese instante para remediar su imagen, acomodando su indumentaria saraguro, la cual lucía algo empolvada. En aras de permitirme conocer sus tradiciones decembrinas, me invitó a la casa de la tercera edad de la comunidad. Mencionó que pondrían un árbol, entre otras cosas. Doña Coco nos pasó a un cuarto aledaño a su casa, en donde albergaba a los cuys, a los cuales les decía "cuys" y me hizo suponer que la palabra tenía un origen onomatopéyico, ya que los animalitos emiten un sonido que suena como si dijeran "cuy, cuy, cuy". La estructura donde albergaba a sus cuys se encontraba presente en otras casas de Saraguro, eran espacios de un tamaño y altura considerable, las puertas eran más chicas y en el piso uno observaba los múltiples cuys haciendo su particular sonido e intentando escabullirse; tanto la casa como la estructura para los animales eran de adobe.

Mientras estábamos ahí, llegaron dos hombres saraguro mayores, uno era Don Clemente, su esposo y el otro era Don Raúl, su hermano. Ambos, aunque saludaron con amabilidad, parecían estar reacios a convivir. Don Raúl se presentó con nosotros, y su hermana nos dijo que él era viudo, y que ni él ni su esposo acudían al grupo de tercera edad porque ambos se iban a trabajar al campo. Procedimos a despedirnos y nos dijeron que apenas habían sembrado el maíz en noviembre. Al despedirnos, la doctora Gumag me dijo sigilosamente que ambos "de ley" tenían artrosis. Al saludarles, yo palpé que las manos de ambos tenían deformidades.

Otro interlocutor que tuvo una importancia tras bambalinas fue Karla, proveniente de España. Ella me ayudó en situaciones adversas, fungió como interlocutora, detallando para mí partes del intríngulis burocrático-administrativo del poder local y también me sirvió como punto de contraste analítico en el trabajo de campo en tanto que su realidad en Saraguro y su estancia de varios meses en la localidad, eran distintos al de las otras personas con las que conviví. Aunque su condición étnica y económica la pudieran haber separado de la realidad de la mayoría de la gente en Saraguro, su colaboración cercana con el gobierno en cuestiones referentes al agua y su buena labor en ello, la evidenciaban como alguien particularmente abocada al bien de aquellos otros que tanto diferían de ella. Estaba haciendo su maestría en España en algo relacionado con ingeniería y agua, por lo que el ayuntamiento la había invitado a colaborar. Había estudiado en Salamanca, en una parte que no era su pueblo de origen, el cual se encontraba cerca de la Alhambra. En el pasado ella y sus amigos preparaban paella y la vendían para poder generarse ingresos extra y así poder asistir a festivales de música. Era una jugadora de Rugby y en general presta a actividades al aire libre. Pese a su fortaleza física y espiritual, los constantes sismos en la región habían hecho mella en su sentido de seguridad.

Gracias a ella supe que el cantón contaba con muchas fallas geológicas y los sismos no les eran ajenos a esa población. Así mismo, en una charla breve en diciembre, me informó que parte de las aguas negras del hospital desembocaban en el monte, justo al lado de gente que tenía vacas pastando, con las cuales elaboraban queso. Eso se había vuelto un problema que el gobierno quería resolver. En situaciones de emergencias me auxilió de manera desinteresada.

Aunque al final opté por centrarme en Eusebio y en Andrés, Huxley fue una persona que prometía ser un buen interlocutor. La doctora Gumag ya lo tenía identificado desde antes y dado que era joven, pensábamos que sería más fácil trabajar con él. Aunque él y su familia aceptaron colaborar, en los hechos, él era algo esquivo, por lo que no se pudo profundizar demasiado en su padecimiento. En una entrevista realizada el 26 de noviembre, su madre Doña Celia, nos dijo que él tomaba "teresona" (posiblemente prednisona), "diclofenaco" y otro medicamento que dijo no recordar. Describió algunos aspectos del malestar de su hijo, "cuando todo el día trabaja, siente mal". Huxley tenía entre 23 y 25 años.

Su madre dijo que él no tenía seguro médico alguno por que la inscripción para tener acceso era bastante cara. De cualquier forma, él podía ir al centro de salud y la consulta y el tratamiento eran gratis. Tomaba sus pastillas a las 5 horas y luego a las 12 horas, la última pastilla de la jornada la tomaba después de la merienda. El diclofenaco se lo compraban en Saraguro y costaba poco más de un dólar. Era relativamente contradictorio que dijera que compraban el medicamento, cuando justo antes había dicho que en el centro de salud se lo daban. La doctora Gumag me comentó que su “valor AR” le había salido “altísimo”. Doña Celia nos dijo que Huxley trabajaba arriba, en el cerro, en algo relacionado con la agricultura. Solía llegar a las 17:30 horas. Eusebio, su tío, me dijo que cuando su sobrino no tomaba pastillas, ni siquiera se podía levantar de la cama. Según su tío, los malestares de su sobrino iban y venían.

Como se puede observar, Eusebio no era el único con ese tipo de malestares en la familia, y eso tiene implicaciones. En primer lugar, facilitaba el posible flujo de medicamento. Es decir que, si uno de ellos no tuviera un medicamento de fácil acceso como el diclofenaco, quizás el otro sí; esto puede ser conveniente ya que vivían cerca. Además, la familia parecía estar más acostumbrada a estos males y sus implicaciones y por lo mismo, eran más tolerantes con aquellos miembros de la familia que sufrían de estos malestares.

Eusebio y Don Andrés son los dos interlocutores principales. A través de ellos se abordarán las categorías sobre cuidado de sí en prácticas masculinas de cuidado en los capítulos siguientes. La información aquí presente corresponde a encuentros con ellos y algunas personas de su cotidianidad. La información oral obtenida en dichas interacciones ha sido en algunas ocasiones triangulada con otra información y otras fuentes del trabajo de campo. La condición de Eusebio como padre y como hijo fueron particularmente esclarecedoras en los planteamientos teóricos sobre las masculinidades y el cuidado que pueden manar de estas, ampliando los horizontes de la investigación y contribuyendo a sofisticar el marco teórico, mismo que se encontró en constante retroalimentación con la información etnográfica de los tres contextos. Finalmente, aunque no se pudo interactuar demasiado con Don Andrés, se decidió dejar su historia porque auxiliaba a cerrar el capítulo del contexto Saraguro, aportando matices a la realidad saraguro desde su vida.

Eusebio

Eusebio tenía 39 años cuando le conocí. Sufría de malestares musculoesqueléticos desde los 13 años. Batallaba para moverse, caminar y tenía dolor crónico. Como se mencionó antes, vivía en el mismo espacio que sus padres y algunos de sus hermanos, pero él, su esposa y su hijo usaban una cocina distinta. Él llevaba y recogía a su hijo de 6 años de la escuela, una vez en casa le preparaba la comida y le lavaba la ropa, luego le ayudaba a hacer la tarea. En ocasiones su esposa los acompañaba, pero tenía un trabajo de costurera que le exigía estar fuera de la casa a menudo. Fue trabajando con él que emergió la categoría de “aquel que cuidan también cuida”, bajo la forma de configuración procesual con el entorno manifestado en la paternidad que él ejercía. Otro elemento en el cual se ha hecho énfasis es en el hecho de que su padre diseñó el área para cuyos de una manera que era conveniente para Eusebio. En vez de tenerla al ras de suelo, como la tenían las demás casas, le puso el suelo elevado, para poder tener acceso a ellos sin tener que agacharse.

Actualmente Eusebio se mantiene en contacto conmigo vía Facebook®. En ocasiones ha manifestado estados depresivos por su enfermedad. Su caso ha servido para reflexionar sobre prácticas de cuidado para con el otro, vía el lazo de la paternidad, así como la reconfiguración procesual manifestada en una adecuación espacial al entorno.

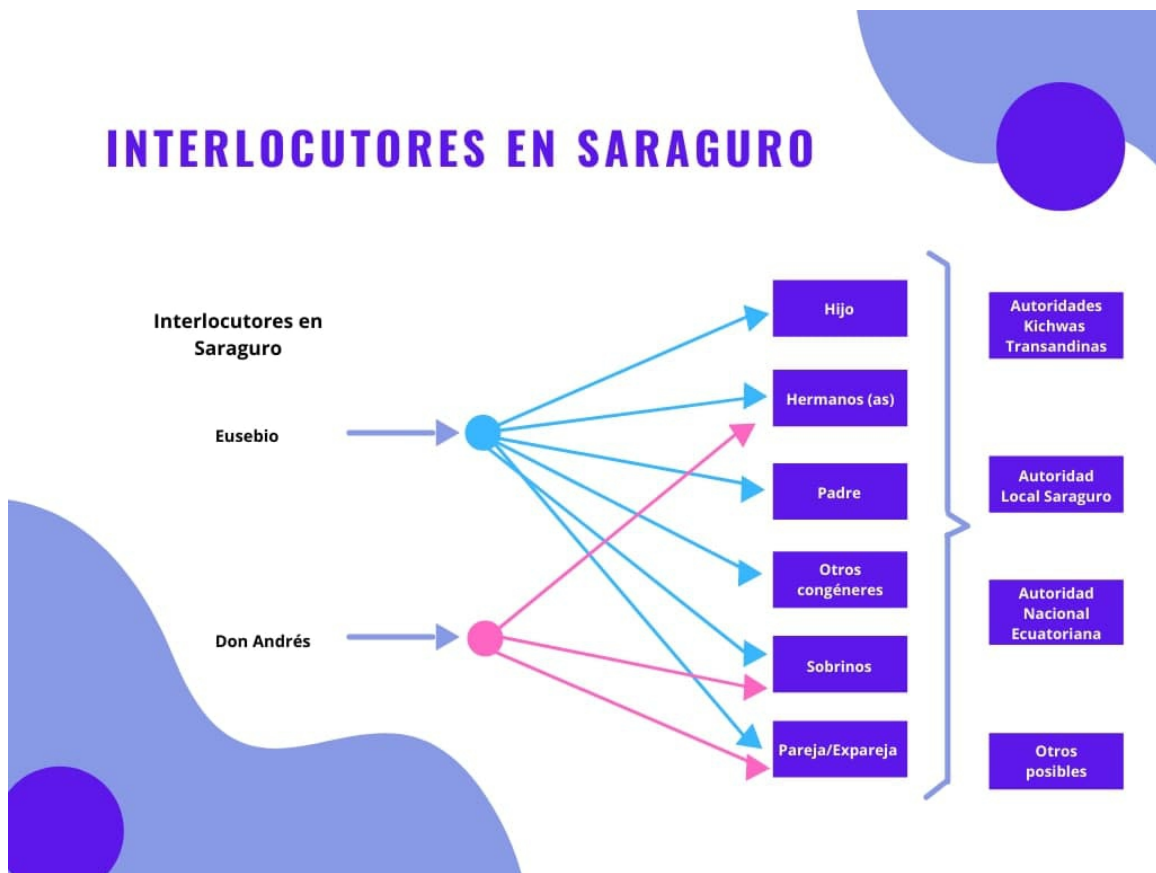
Don Andrés

Don Andrés tenía 76 años cuando le conocí. Según la referencia de la doctora Gumag, él sufría de artritis reumatoide y según el mismo Don Andrés, llevaba más de dos décadas con ese mal. Tenía una alta deformidad en sus manos y el moverlas se le dificultaba. Me dijo que eso se acentuaba cuando no se tomaba el medicamento. Don Andrés tenía el Seguro Campesino. Antes no tenía seguro alguno, pero se afilió con el propósito explícito de tener acceso a medicamento.

Él era un hombre viudo y aunque vivía solo, en las casas aledañas a la suya se encontraban distintos miembros de su familia, así que en absoluto estaba desahuciado. Aunque no es un caso que se haya trabajado en demasía, llama la atención el cuidado que le era proferido en la comunidad, particularmente en la casa para gente de la tercera edad de Saraguro, aunque curiosamente él vivía en Lagunas, solo que en una parte de la comunidad que terminaba estando más cerca de la casa de la tercera edad en Saraguro.

Lo fuimos a buscar a Lagunas el 26 de noviembre del 2017, la doctora Gumag lo había identificado en una base de datos, al igual que a Huxley. Dijo que lo último que había sabido de él era que estaba posiblemente molesto por que no se había podido atender apropiadamente debido a unas cuestiones de la cobertura de seguro entre el IESS y el MSP y se sentía perjudicado. El mismo Don Andrés me comentó que él había participado en el estudio y la realización de la prueba piloto, pero no parecía estar molesto.

Figura 2.12. *Interlocutores en Saraguro.* Fuente: Elaboración propia.



En esta figura se observan vínculos sociales relevantes de los interlocutores principales, tanto con parientes como con otros congéneres, así como ciertas instituciones.

2.5. La problemática en cuestión

Enunciación de la problemática de la investigación

A partir de los estudios epidemiológicos se ha visualizado no solo la existencia de malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas, sino su alta prevalencia e impacto en poblaciones latinoamericanas en etapa productiva. Existe un vínculo entre este fenómeno de la salud y factores sociales y culturales como lo son el género, la posición socioeconómica y la etnicidad. Se debe profundizar en las razones detrás de las variaciones epidemiológicas respecto a la manifestación de dolor en cada una de estas poblaciones.

Pese a que existen trabajos antropológicos en torno a estos grupos y sus prácticas de salud, no hay una que se centre de lleno en la reflexión corporal, espacial y de género en torno a estas enfermedades a partir de estas tres poblaciones en su conjunto. Tomando en cuenta su prevalencia y su impacto social, es importante tener una perspectiva transcultural de estos padecimientos en diferentes poblaciones indígenas latinoamericanas. Dado que los malestares reumáticos afectan el desenvolverse físico y social del individuo, en medida que el malestar evoluciona y degenera, el sujeto tiene que ir reconfigurando cómo se habrá de relacionar con el mundo al que pertenece.

Cabe destacar que, en las realidades indígenas de América Latina, marcadas por la pobreza y la discriminación, el uso del cuerpo para el desenvolverse cotidiano cobra mucha importancia en sus actividades de producción y reproducción cultural, política, económica y social, tanto en el ámbito rural como el urbano. Mientras que sus actividades estarán determinadas por el lugar que ocupan dentro de una determinada familia, éstas también estarán definidas por otros espacios aparte del doméstico y por otras relaciones aparte de las de parentesco, como las de género, o relaciones etarias, entre otras posibles. En este sentido, más allá del desempeño físico en sí, es necesario contemplar los eventos y espacios que los seres humanos ocupan cotidianamente en su localidad y en cómo los malestares reumáticos interfieren y modifican estas dinámicas.

Lo anterior permite reflexionar acerca del daño físico generado por malestares musculoesqueléticos, lo cual representa una afectación no solo física, sino familiar, comunitaria, laboral y simbólica. Las personas varones que sufren estos malestares tendrán que relacionarse con su espacio de manera diferente, en medida que los malestares evolucionen y causen posible discapacidad. En el lado de la interacción entre congéneres,

los malestares y sus consecuencias también afectarán las relaciones con otros hombres en su entorno.

Objetivos de la investigación

El objetivo general de la investigación consiste en interpretar el drama sociocultural del padecimiento a partir del cuidado de sí en varones con malestares musculoesqueléticos en el contexto maya-yucateco y rarámuri de México y el contexto saraguro de Ecuador. Por consiguiente, los objetivos particulares consisten en describir las prácticas de cuidado masculinas que toman lugar en estos contextos, así como describir las técnicas del cuerpo en el espacio con relación a las prácticas de cuidado consigo mismos y con los demás, en donde también se busca analizar la multidimensionalidad, particularmente la género-ethnicidad-cuerpo del padecimiento.

Justificación de la investigación

Entender las formas del padecimiento, con un énfasis en la relación de la persona consigo misma y con el otro, permite comprender mejor estas enfermedades y su afectación en un plano personal y comunitario. De esta manera, también se podrían ofrecer mejores soluciones terapéuticas integrales que busquen reestablecer las relaciones efectivas y afectivas de la persona con el mundo.

El énfasis en las interacciones de las personas dentro del padecimiento para su interpretación permite entender el sufrimiento que puede llegar a causar una enfermedad en el ámbito colectivo de una manera más profunda, con una mayor claridad respecto a cómo esto impacta a las sociedades en cuestión. La aproximación antropológica a este fenómeno de la salud desde el espacio y la masculinidad como puntos de partida arroja luz en torno a la salud de los hombres en general.

El presente estudio contribuye a la discusión de malestares que parecen tener un impacto considerable en las vidas de los interlocutores participantes y la gente involucrada en sus vidas. Todo el relato etnográfico que se ha generado desde el proyecto GLADERPO, incluyendo la presente investigación, permite un entendimiento mucho más amplio de padecimientos que involucran malestares musculoesqueléticos en pueblos originarios. El trabajo etnográfico aquí presente significa una contribución de material empírico y analítico

dentro una línea y equipo de investigación que en la medida que pasen los años habrá de conjuntar un *corpus* valioso y considerable respecto a esta problemática. Tomando en cuenta las antes mencionadas “variaciones regionales” de la existencia de malestares musculoesqueléticos, es necesario caracterizar mejor el peso de estas enfermedades en las poblaciones descritas.

El desarrollo de políticas públicas de salud puede enfocarse hacia los hombres y la idea de este estudio es ofrecer claves al respecto al desarrollo de un marco legal que lo promueva. *The Men Care Campaign* (2012) no solo promueve la investigación de prácticas de cuidado en hombres de distintos entornos, sino que se plantea la pregunta de ¿qué se está haciendo para promover estas prácticas en los hombres? El presente proyecto atiende ambas cuestiones. Del Río (*et al.*, 2016) sugiere la necesidad de desarrollar programas preventivos ante enfermedades que causan malestares musculoesqueléticos, por lo que este estudio puede coadyuvar a la resolución de esa necesidad mediante la identificación de prácticas y patrones de salud que tengan relación con esa prevención. La idea de hacer un trabajo comparativo en contextos múltiples puede coadyuvar al desarrollo de teoría antropológica que generaría un aporte académico respecto a la antropología enfocada en temas de salud abordados desde las ciencias sociales. El reconocer la existencia de prácticas masculinas de cuidado permite promoverlas más allá del ámbito personal, familiar y local.

Tabla 2.13. *Participantes, medios de interacción y fechas de trabajo de campo.* Fuente: Elaboración propia.

Contexto maya – yucateco		
Fechas de campo Junio- agosto 2012, octubre 2012, agosto 2018		
Interlocutores clave	Medios de interacción clave	
	<i>Settings</i> cerrados/interiores/privados	<i>Settings</i> abiertos/exteriores/públicos
1. Don Pepe	Casa de Latifah- Will	Parque principal Chankom
2. Don Delo	Casa de Pepe	Puesto de tacos Latifah
3. Dj Anthraxx	Casa de Julio	Centro de oración
4. Tino	Casa de Methiki	6 milpas
	Papelería Dj Anthraxx	Apiario
	Casa Tino	Carretera Ticimul
	2 casas del proyecto (2012 y 2018)	Carretera Chikindzonot
Contexto rarámuri		
Fechas de campo enero 2015, junio-agosto 2015, finales de diciembre 2017-enero 2018		
Interlocutores clave	Medios de interacción clave	
	<i>Settings</i> cerrados/interiores/privados	<i>Settings</i> abiertos/exteriores/públicos
5. Fermín	Casa de Pato	Cuadra donde Fermín “parqueaba”
6. Pato	Casa de Fermín	Calles del centro de la Ciudad de Chihuahua
	Consultorio del doctor	Frikiplaza (arcade)
	2 vehículos del investigador	Centro comercial
	Tienda de útiles escolares del amigo de Fermín	Antiguo CDI
	Granja del investigador	
Contexto saraguro		
Fechas de campo noviembre-diciembre 2017, interacciones intermitentes vía celular y Facebook ® 2017-2019		
Interlocutores clave	Medios de interacción clave	
	<i>Settings</i> cerrados/interiores/privados	<i>Settings</i> abiertos/exteriores/públicos
7. Eusebio	Casa de Eusebio	Plaza pública Saraguro
8. Don Andrés	Casa de Claudia	Iglesia Saraguro
	Casa de Wallace	Mercado Saraguro
		Huerto familia Eusebio
		Veredas Saraguro- Oñacapac
		Casa de la tercera edad de Lagunas
		Casa de la tercera edad de Saraguro

Capítulo 3. El cuidado entre varones como hilo conductor del estudio

El presente capítulo guarda coherencia con el capítulo teórico, esto se debe a que la elaboración de los puntos va en concordancia con el orden expuesto en dicho capítulo, con el objetivo de describir la relación entre las narraciones de los varones participantes y las categorías teóricas. A partir de las descripciones etnográficas aquí presentadas, se abordará un tipo de relación específica -dentro de las posibles formas de relaciones entre varones- que aplica al cuidado que pueden tener para consigo mismos y con los demás. Se evidenciará una intención humana en la búsqueda de bienestar y salud. Esto tiene que ser entendido más allá de lo biomédico, aunque sin dejar de reconocer la relación que guarda con ello.

Las prácticas aquí descritas buscan esclarecer las operaciones, interacciones y formas de relación humana que se dan en la cotidianidad, que permiten entender la cualidad configuracional de los varones cuyas vidas se abordan y que guarda relación con su masculinidad, su enfermedad y su discapacidad. Las configuraciones que se refieren a las prácticas de cuidado para consigo mismos, describen operaciones espaciales de ciertos cuerpos masculinos con discapacidad. Estas prácticas y el reflejo que representan del cuidado de sí son intelegidas e interpretadas mediante el seguimiento etnográfico que se hace del padecimiento en tanto drama sociocultural, abordando con mayor detalle a aquellas personas que se presentan como “interlocutores principales”.

Estas prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y para con el otro, son reflejo de un cuidado de sí que refiere a una relación con uno mismo, con el otro, pero también con el entorno, como ha sido expuesto en el capítulo uno. A partir de una revisión histórica de ciertos autores y textos, en su mayoría de europeos, el pensador francés M. Foucault, en sus libros “Tecnologías del yo” (2008) y “Hermenéutica del sujeto” (2002), problematiza el cuidado de sí, entendiéndolo como una suerte de diálogo de la persona (en su caso “el sujeto”) consigo misma: “Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura” (Foucault, 2008, p. 20).

Aunque incluye al lenguaje, este diálogo va más allá de él, ya sea en su forma escrita o hablada y enunciada hacia el otro, dicho diálogo refleja un autoconocimiento inacabado, en constante movimiento y en la relación con el otro y con el entorno. Son prácticas que reflejan un desciframiento del sí mismo, por medio de “tecnologías del uno

mismo” (Foucault, 2008, p. 35) usadas en el proceso. En resumen, es conocerse a uno mismo mediante el acto de ocuparse de uno mismo, nunca perdiendo de vista que esto se da inevitablemente por medio del otro y el entorno, y como se refleja en el presente capítulo, por medio del cuerpo, es decir mediante la corporeidad.

El concepto del cuidado de sí permite reflexionar y trazar un vínculo entre la acción y compromiso personales con el colectivo y sus intereses (Foucault, 2002, p. 7). Ese vínculo es moral en un primer momento desde la experiencia de la persona, es ético al momento de ser abordado en un segundo y tercer grado por un tercero, en este caso un investigador y académico. A partir del término “cuidado de uno mismo” (*epimeleia/cura sui*) Foucault sostiene que:

[el término] implica todo esto, es una actitud, una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo [...] es una determinada forma de atención, de mirada. Preocuparse por uno mismo implica que uno reconvierta su mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo[...] (Foucault, 2002, pp.34-35).

Esta “actitud” está vinculada al cuerpo de la persona, al espacio (sistemas de objetos y sistemas de acciones) y a las personas que le rodean y que forman parte de su vida “[...] del sujeto en relación con lo que le rodea, a los objetos de los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo [...]” (Foucault, 2002, p 48).

El presente capítulo es un desarrollo de la noción del cuidado de sí, a partir del despliegue teórico-conceptual lo que se pretende es entender cómo se lleva a cabo el cuidado de sí mismo con sustento en el dato etnográfico. Así pues, mientras que en un principio el capítulo se centra en la relación de la persona consigo misma, se intenta resarcir esta carencia haciendo énfasis en el otro en la segunda mitad del capítulo:

El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo de en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar resulta indispensable el otro” (Foucault, 2002, p. 57).

A partir de una relacionalidad entre varones desde el espacio y sus objetos, así como con otros varones, se evidenciará un cuidado masculino. El cuidado de sí visto a través de las prácticas de cuidado para con el otro, reflejan cuánto es que el otro es necesario en la vida

de la persona y, por lo tanto, cuánto es que la interacción y la relacionalidad están de por medio en la constitución misma de la persona en el mundo y en la forma en que se hace presente. La conciencia del otro forma parte de nuestro ser desde que nacemos y somos incorporados en el flujo cultural y lingüístico.

El cuidado de sí guarda una estrecha relación con el entorno y la relación que la persona establece con este. La creatividad como respuesta a la realidad surge desde y a partir del entorno y de las otras personas que también se hacen presentes física y simbólicamente. Por ejemplo, es en el entorno y a partir de este, que las personas elaboran objetos dándoles un uso para el que no fueron creados, el cual termina siendo tan efectivo que se vuelve la norma de uso. Así mismo, las personas con discapacidad hacen uso de sus cuerpos y de los múltiples objetos presentes en un entorno y medio de interacción. Las múltiples respuestas humanas a las situaciones emergentes en la realidad se dan en el entorno como “tecnologías del yo”, las cuales:

Permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2002, p. 48).

Las “tecnologías del yo” son vinculables al concepto de “técnicas del cuerpo” (Mauss, 1973) ya que estas últimas pudieran formar parte de las anteriores. Estas “técnicas del cuerpo” son operaciones en el espacio y, por lo tanto, en el entorno -como se mencionó en el capítulo uno-, que para ser efectuadas precisan de la existencia de uno o más cuerpos. Una de las formas en las que este estudio busca contribuir a la discusión sobre el cuidado de sí es a partir de las técnicas del cuerpo en el espacio, muchas de las cuales pueden llegar a coincidir con las prácticas masculinas de cuidado. La relación del cuerpo con el espacio y los sistemas de objetos y de acciones que le componen (Santos, 2009) permiten reflejar las múltiples formas que el cuidado de sí puede tomar, con relación a determinados entornos y relaciones sociales con los objetos y con otras personas.

Figura 3.1. *La intersección entre las masculinidades, las técnicas del cuerpo y las prácticas de cuidado.* Fuente: Elaboración propia.



En esta figura se pueden observar una serie de áreas de conjunción. Por ejemplo, hay técnicas del cuerpo que sirven de prácticas de cuidado, como sobarse un golpe. Por otro lado, hay prácticas de cuidado que corresponden exclusivamente a formas masculinas, por lo que son prácticas masculinas de cuidado. Así mismo, hay un área que representa una triple coincidencia; gran parte del énfasis introductorio del capítulo trata de centrarse en aquellas técnicas del cuerpo que son propias de la masculinidad y que a la vez sirven como prácticas de cuidado. Todas las áreas representan aspectos del cuidado de sí en tanto refieren a una relación de la persona consigo misma, con los otros y con su entorno.

Antes de entrar en detalle respecto a los interlocutores principales, se describirán algunos aspectos identificados durante estos años de trabajo de campo que ayudan a contextualizar elementos de aquello que pudiera ser caracterizado como un cuidado de sí en

tanto relaciones éticas de las personas consigo mismas, pero también con su entorno y contexto, así como aquellos otros que lo habitan. Se mencionarán algunos elementos sobre ciertas técnicas del cuerpo en el espacio, que parecen ser parte de este contexto, así como ciertos objetos materiales con los que se pueden vincular.

Los espacios de convivencia vistos de cerca están constituidos por objetos que se relacionan con los cuerpos de las personas y, por lo tanto, están mediadas por técnicas del cuerpo en el espacio. Por ejemplo, hay cierta importancia apícola en la región de Yucatán, los apiarios sin duda presentan esta constitución objetual-material y de relaciones humanas como las técnicas del cuerpo en el espacio. Otros espacios por destacar, en un sentido general, son los espacios domésticos y los espacios públicos tales como las plazas o las calles y carretera.

Dado que las técnicas del cuerpo se dan invariablemente en el espacio y el entorno, fueron vinculadas con la noción de espacio de Santos (2009), por lo que más que “técnicas del cuerpo” son “técnicas del cuerpo en el espacio”⁸⁸. Dichas técnicas son parte del entorno y por lo mismo también aquellos cuerpos que las llevan a cabo. Estas técnicas del cuerpo en el espacio serán analizadas en paralelo y en conjunto con una discusión sobre las prácticas masculinas de cuidado. Esto se debe en gran medida a que hay técnicas del cuerpo en el espacio que son parte de prácticas masculinas de cuidado, aunque no todas las prácticas masculinas de cuidado sean problematizadas como técnicas del cuerpo en el espacio.

A continuación, mediante la narración etnográfica, se exponen situaciones que evidencian una amplia gama de prácticas masculinas de cuidado, recordando que dichas prácticas son una intervención y un estilo de intervenir, así como una interacción entre la gente, y la gente y las materialidades (Nissen, 2017, p. 552). Estas prácticas involucran las técnicas del cuerpo en el espacio, pero en un sentido más amplio y general, representan favores, consideraciones para con uno mismo y los demás; anticipaciones y ejecuciones que mediante la perpetuación generada por la reiteración dan lugar a la formación de “patrones” (Bateson, 1979, p. 108).

Para desarrollar la noción sobre las prácticas masculinas de cuidado, se han vinculado estas prácticas con los flujos descritos en el “Ensayo del Don” de Marcel Mauss (1978) añadiendo algunas características, a saber: el hecho de que toda práctica masculina

⁸⁸ El espacio, de acuerdo con el mismo Santos (2009), una suma de sistemas de objetos y de sistemas de acciones; siendo las técnicas del cuerpo posiblemente un ejemplo de lo que el entendía como “sistema de acciones”.

de cuidado tiene una orientación, genera una distribución y, por lo tanto, una circulación, así como una coimplicación y finalidad moral entre las personas que toman parte en ellas.

Es importante hacer énfasis en la importancia de la orientación en la presente discusión, ya que se expondrán dos tipos de orientación en estas prácticas, aquellas de la persona para consigo misma, y una orientación de la persona para con otra persona. En tanto la orientación señala si dicha práctica se refiere a una relación con uno mismo o el otro, ambas orientaciones siguen siendo parte de un cuidado de sí, en el sentido más amplio, en tanto que exponen una relación con uno mismo, el otro y el entorno. En ese sentido, la orientación hacia el otro refleja una corresponsabilidad, un ocuparse de los demás.

3.1. Simpatía, imaginación y emocionalidad corporal en la ejecución y recepción de las prácticas masculinas de cuidado

Al desarrollar el concepto del cuidado de sí con relación a las técnicas del cuerpo en el espacio y las prácticas masculinas de cuidado en general, se puntualizó que estas prácticas tienen a la simpatía humana como parte de su motivación y generación, entendiendo la simpatía a partir del libro “Esencia y formas de la simpatía” (1952) de Max Scheler. En la medida que una persona encarnada en un cuerpo percibe mediante sus sentidos corporales a otra persona, se genera la simpatía como correspondencia.

La simpatía, en tanto correspondencia con el otro, también es una reflexión sobre la existencia propia y ajena. Este se puede manifestar como compadecimiento, pero también como congratulación, todo lo cual se encuentra implícito en el cuidado de sí. El hecho de estar ligada al cuidado de sí en tanto “acto social” (Scheler, 1952, p. 205) hace que tenga un vínculo con la cultura y la sociedad. La simpatía, aunque innata, también está condicionada por la cultura: se nos enseña a tener más simpatía por unos que por los otros mediante el uso de sentidos y técnicas del cuerpo. Cuando el dolor en el otro genera una acción o reacción por parte de la persona, entendemos a la simpatía como un acto social y una correspondencia entre dos personas en donde el uso de los sentidos es crucial. El uso de la “imaginación” (Scheler, 1952, p. 297) también es crucial para entender a la simpatía como

correspondencia y como acto social, por lo que toda práctica masculina de cuidado implica un acto de imaginación debido a que su motivación se sustenta en la simpatía.

El uso de la imaginación y de los sentidos es primordial en dichas prácticas, pero la simpatía como acto social también sirve como una identificación de la persona en el entorno. La valoración determinada que una persona en su entorno hace de otra persona, en este caso una persona con discapacidad significa o implica un uso de los sentidos mutuo, el cual genera esa correspondencia y acto social entendido aquí como simpatía. En un primer momento, el cuerpo de la persona se presenta como una "totalidad" (Scheler, 1952, p. 47) ante el otro cuerpo de la persona. Esta totalidad, en tanto animada, indica vida, es esa animación y movimientos los que son captados por los sentidos de la persona, en especial a personas con discapacidad física visible, las cuales son identificadas por las otras personas a partir de su movilidad como referente.

Recordemos que el cuerpo es el vehículo a través del cual suceden "sensaciones de movimiento y posición" (Scheler, 1952, p. 313), mediante el uso de la vista, pero también del oído, el tacto e incluso el olfato. Esto también nos ayuda a entender que quizás esta movilidad identificada en el cuerpo de las personas con discapacidad por las otras personas también es un indicador del dolor en el otro. Esto quiere decir que, al observar, oler, oír, sentir e imaginar la animación y el movimiento del otro, podemos hacer una interpretación de si sienten o no dolor. Un andar trabajoso, por ejemplo, puede sugerir un andar doloroso. Así pues, es que entendemos una de las formas en las que el dolor ajeno puede activar prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo y para con los demás.

En un principio del doctorado se buscó la relación de la simpatía con el dolor, entendiendo el dolor como una experiencia corporal cargada de emocionalidad. Sin embargo, en el marco del reconocimiento de las prácticas masculinas de cuidado, se necesitaba una perspectiva menos sombría, menos "algocéntrica" que diera cuenta tanto del dolor como de muchas otras formas de experiencias cargadas de una emocionalidad corporal. Efectivamente, el dolor está presente en el grupo de enfermedades reumáticas que sufren las personas que son los interlocutores principales en la interpretación del drama de padecimiento que hasta ahora se ha desarrollado. Sin embargo, no es solo el dolor el que está presente en el padecimiento, también otro tipo de emociones carnales como el hambre, el placer, el miedo, el valor, la ira, el júbilo, entre muchas otras posibles.

La emocionalidad, entendida como generalidad y posibilidad múltiple, vinculada a la simpatía, lleva implícita una corporeidad que es también anticipación e imaginación. Esto último remite al simbolismo planteado por Duch (2001, 2008) que se expuso en la parte teórica de esta investigación. La simpatía y su vínculo con la emocionalidad corpórea le sirve a la persona para imaginar y sentir algo que le relaciona con el dolor ajeno.

Se mantiene la idea de dolor ajeno porque es algo del otro, aunque la exactitud y unicidad de la experiencia no es transferible, sí se puede simpatizar con ella, justamente a través de una emocionalidad corpórea como la que aquí se quiere problematizar y entender como circunstancia precedente y mediadora durante las prácticas masculinas de cuidado y en gran medida, como aspectos de la relacionalidad humana. Esta simpatía relacionada con la emocionalidad motiva a que se ejecuten las prácticas de cuidado. Así mismo, durante su ejecución, esta emocionalidad media entre las personas involucradas en el drama sociocultural del padecimiento y esto también demuestra que es una forma de simbolismo.

La simpatía sirve para tomar parte en el dolor ajeno, pero también en el placer, en el amor e incluso la necesidad, entre muchos otros posibles, tantos que se ha preferido referir de forma general como una experiencia emocional y corpórea implícita en la simpatía. Esta simpatía y emocionalidad, como se revisará en los siguientes apartados, se instala en las relaciones de parentesco, de vecinazgo, médico-paciente y de amistad, categorías que no necesariamente tienen que ser excluyentes entre sí.

El drama sociocultural del padecimiento está determinado profundamente por la presencia o ausencia de simpatía respecto a la emocionalidad del otro, eso a la vez es un acto de emocionalidad en sí. Estas ideas de emocionalidad y simpatía podrían ayudar a entender mejor por qué se observan en el conjunto de esta investigación, hombres que ocupan escalas jerárquicas mayores y que, sin buscar dividendo alguno, deciden ayudar a otros varones en circunstancias de mayor subordinación, por ejemplo, el caso del alcalde dando empleo a una persona con discapacidad cognitiva y con limitaciones sociales para ganarse una vida.

Todo lo anterior se tiene que dar necesariamente en un mundo cultural donde queda evidenciada la naturaleza ambigua de la persona, la cual se vincula con la realidad mediante el simbolismo y el uso de los sentidos de su cuerpo:

A menudo, en esta Antropología, nos hemos referido a la *relacionalidad* como lo que caracteriza el convivir de los humanos. Hablar de relacionalidad es otra manera de referirse al carácter ambiguo de

toda existencia humana, es decir, a la <<no fijación>> por adelantado, de forma <<legal >> de los caminos que van del ser humano al mundo, y de éste a aquél. En cada espacio y tiempo concretos (la *espaciotemporalidad*), con el concurso de toda una retahíla de <<historias>> con escenarios cambiantes y, con frecuencia, sorprendentes, la relacionalidad se configura por medio de la *dotación simbólica* del ser humano (Duch y Mèlich, 2009, p. 15).

Las prácticas de cuidado, la simpatía y la emocionalidad entre hombres dotan de significado a esa relacionalidad. Desde esta perspectiva, la siguiente cita pareciera cobrar un sentido más íntimo, propio del padecimiento: “El cuidado es una intervención y un estilo de intervenir, una interacción entre gente, y entre gente y materialidades” (Nissen, 2017, p. 552). El estar pendiente, el conceder favores y tener consideraciones, son ejemplos de esta relacionalidad que lleva implícita la simpatía y la emocionalidad corpórea.

Dado que son prácticas no necesariamente aleatorias sustentadas en la historia, en la tradición y en la cultura que se manifiestan a través de relaciones primero de género y aglutinadas mediante relaciones de parentesco, amistad y vecinazgo, entre otras; se sostiene que pertenecen a un *ethos* masculino más amplio, que toma formas particulares en las vidas de los interlocutores y su contexto. Así mismo, dado que son prácticas que implican una reiteración que genera perpetuación (Bateson 1979, p. 108), pueden ser identificadas como patrones de prácticas de cuidado masculino. El hecho mismo de que sean patrones es lo que sugiere que pertenecen a las relaciones de género, en este caso de las masculinidades en un determinado contexto. Una de las principales ambiciones de este trabajo es plantear que las prácticas masculinas de cuidado son un fenómeno universal que cobra formas particulares e incluso irrepetibles y eso es lo que le da un alto valor antropológico al planteamiento, la discusión e interpretación etnográfica que aquí se expone y que responde a casi diez años de trabajo en tres contextos.

La simpatía y su emocionalidad están presentes, por ejemplo, en la relación médico-paciente, padre-hijo, entre amigos y entre las múltiples configuraciones de relacionalidad que puede llegar a existir entre dos varones. La simpatía y la emocionalidad son componentes esenciales del padecimiento sociocultural y de las prácticas de cuidado masculino. Las personas cercanas a los interlocutores principales con los que trabajé se preocupan, los cuidan y/o descuidan, a través de la interacción humana y mediante el uso de los sentidos del cuerpo y del *ethos* masculino.

Todos los componentes de sus dimensiones como personas intentan valorar el estado de emocionalidad corpórea del otro, entendida como el dolor mismo, pero también el placer, así como una infinita gama de posibilidades para definir la experiencia emocional en el hombre. Esta emocionalidad es reconocida y experimentada desde el cuerpo, es una emocionalidad corpórea, encarnada, sentida. La interpretación mediante la simpatía del dolor ajeno es también una experiencia desde el cuerpo.

La emocionalidad que está de por medio en la simpatía, permite conocer aspectos del otro. En Matamoros-Sanin (*et al.*, 2019) se han registrado prácticas de cuidado entre varones en relaciones compuestas por al menos un integrante con malestares musculoesqueléticos, donde se plantea que la procuración de cuidado presentaba patrones respecto a la existencia de prácticas con una tipificación determinada. En retrospectiva, estas categorías al parecer siempre cambiantes permiten dar cuenta de una realidad y buscan el bienestar propio y ajeno, anticipan la emocionalidad del otro desde el dolor y el placer, la vergüenza, el orgullo, hasta el hambre, el frío, la saciedad y el calor.

Figura 3.2. La relacionalidad entre el uno y el otro mediante las prácticas de cuidado.

Fuente: Elaboración propia.



La figura anterior sirve para evidenciar, en primer lugar, la emocionalidad y corporeidad subyacentes a cualquier práctica masculina de cuidado, ya sea antes, durante o después de su ejecución. En segundo lugar, esta figura permite entender que dicha emocionalidad y corporeidad están presentes tanto en uno como en el otro, es decir, tanto en la persona que realiza la práctica para con el otro, como con aquel otro que la recibe.

Esta emocionalidad y corporeidad se encuentran presentes también en las prácticas de cuidado con uno mismo. La múltiple gama de emociones que personas como DJA, Fermín o Eusebio pueden experimentar son muchas, y todas pertenecen a aquella “emocionalidad” que se ha planteado y que guarda relación con la simpatía. Por ejemplo, el dolor en una persona como Fermín al que conocí en un estado relativo de abandono por

parte de su esposa, hermanos e hijos, lo cual es una experiencia que implica aspectos sociales y culturales de su vida. Cuando despertaba con dolor en medio de la madrugada, también experimentaba desde su cuerpo, otras emociones carnales como el hambre o el frío.

Si acaso aquí se plantean estas emociones de forma analítica y fragmentaria es para poder esclarecerlas dentro del ejercicio de interpretación del padecimiento que representa este texto. El dolor del cuerpo pasa a ser un símbolo de todo eso y más. Es por lo que sus solicitudes económicas a otros hombres y la provisión generada como respuesta a esas solicitudes, se sitúan en el plano de prácticas de cuidado destinadas al alivio, prevención o paliación del dolor presente en su padecimiento, así como de otras emocionalidades posibles.

Fermín usaba esa emocionalidad, particularmente el dolor, como una forma de conectar con la simpatía del otro, como un elemento para exigir beneficios a sus congéneres. Esto es una forma de apelar al otro. Distintos registros en el diario de campo exhiben situaciones en las que Fermín me llamaba por teléfono y agudizaba su voz, usando esa tonalidad para acentuar su mensaje con el que quería comunicar el dolor que según él sentía en ese momento. Aunque sin duda su mensaje era legítimo, al menos en parte, su estilo de comunicación, en este caso telefónico y conmigo, seguía un patrón determinado.

En un principio, con la voz aguda me comunicaba su dolor, pausaba, esperaba una respuesta de mi parte, una palabra o incluso una exhalación, para luego pedirme dinero, usando su dolor como estrategia de negociación, apelando a mis sentidos a través de los oídos, el quebramiento de su voz era utilizado como una prueba del dolor que en realidad es intransferible como tal. Actualmente me sigue enviando fotografías de partes de su cuerpo inflamadas, también como estrategia para demostrarme la intensidad de su dolor.

En una ocasión, durante el 2015, me llamó por teléfono entre las dos y tres de la mañana. No pudimos comunicarnos hasta las diez de la mañana aproximadamente. Sonaba diferente, hablaba repetidamente de un “dolor”, dijo que era “mucho”, yo caminaba en ese momento por la avenida Tlalpan en la CDMX y no le entendía bien. Me dijo: “Necesito que me hagas un parote”⁸⁹, me pidió mil pesos. De nuevo estaba negociando para que le diera

⁸⁹ Pedir o hacer un paro, en el argot chihuahuense significa pedir o hacer un favor. Cuando él lo verbaliza como “parote”, lo refiere de manera ubérrima, en el sentido de que será un gran favor.

dinero. Ni siquiera me supo explicar bien para que requería el recurso, decía que lo iban a internar para una cirugía o algo parecido.

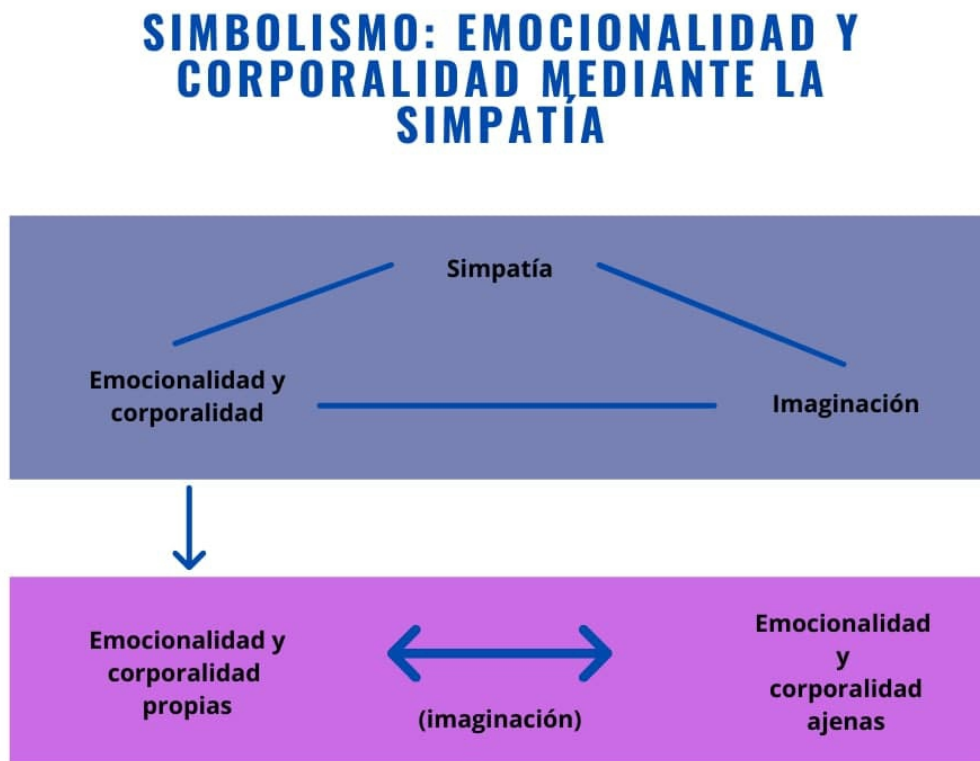
La enunciación del dolor como excusa para solicitar apoyo económico, comunicado con la voz y con imágenes desde la distancia, mediante medios electrónicos y redes sociales, ilustra sobre las múltiples formas que esta relacionalidad puede cobrar en el mundo. Mediante sus intentos de apelación a mis sentidos, específicamente la vista y el oído, Fermín no solo quería comunicarme su dolor sino solicitarme dinero para hacer algo al respecto. Fuera cierto o no su dolor, o las razones por las que me lo pedía, lo relevante aquí es la expectativa de un acto de cuidado en tanto simpatía de mi parte con su dolor, "Asegurar que se siente dolor, lo mismo que sentirlo de verdad, puede resultar muy útil en muchos sentidos {...} El dolor sobrepasa incluso al dinero en cuanto al poder que otorga a unos individuos sobre otros" (Dormandy, 2006, pp.604-605). La emocionalidad propia y ajena de las personas involucradas en el drama sociocultural del padecimiento, hace que sean partícipes de lo que sucede, más que espectadoras, incluso cuando esa emocionalidad ajena es negativa, como la ira o el dolor.

La emocionalidad ajena se vincula con la propia a través de la imaginación. Esto quiere decir que la imaginación está de por medio en la simpatía y no por ello la experiencia deja de ser una experiencia carnal. En la relación entre la simpatía y la emocionalidad existe la imaginación como un elemento necesario para entender cómo es que esta emocionalidad es compartida y comunicada entre las personas. Está presente en el uso de los sentidos y por lo tanto del cuerpo; la emocionalidad correlativa a la simpatía implica, inevitablemente, el fenómeno de la imaginación entre las personas. Quizás no es tan común hablar de la imaginación más allá del ámbito de las artes o de la experiencia individual, pero el hecho es que su existencia es necesaria no solo en la interacción, sino en la simpatía implícita en las prácticas de cuidado y en el ejercicio de la cultura propia. La imaginación está de por medio cuando una persona participa en el drama sociocultural del padecimiento⁹⁰, ésta es corpórea pues es ejercida desde un cuerpo y los sentidos desde los que se ubica en el mundo, formando parte del simbolismo implícito en la simpatía y, por lo tanto, en las prácticas de cuidado, antes, durante y después de su ejecución.

90 Esto parece haber sido reconocido indirectamente por Moscoso (2011) cuando, a partir de Burke (1989) y Smith (1997), sostiene que "En la obra de Burke o en la de Smith, la simpatía no se da bajo la forma de la empatía o del contagio emocional, sino a través de la imaginación al mismo tiempo performativa y reflexiva" (Moscoso, 2011, p. 103).

La siguiente figura busca explicar, en un primer momento, que el acto de simpatía implica invariablemente, una doble relación con la emocionalidad y corporeidad por un lado y la imaginación por el otro. Así mismo, la imaginación se encuentra presente en el vínculo entre la emocionalidad y corporeidad propias y ajenas. Toda noción desde el sí mismo sobre la emocionalidad y corporeidad ajenas implican invariablemente un ejercicio de la imaginación. Todo lo anterior explica, al menos en parte, aquello que aquí ha sido referido como simbolismo, con fundamento en la obra de L. Duch, aunque con adecuaciones propias.

Figura 3.3. *Simbolismo: Emocionalidad y corporeidad mediante la simpatía.* Fuente: Elaboración propia.



Fermín, de una u otra forma parecía estar consciente de esta condición en el otro y utilizaba eso para interpelarlos. Sabía que ciertas situaciones suscitaban una cierta simbolización, que él capitalizaba para sus fines. Consciente de su vulnerabilidad y subordinación, por momentos medraba con ello.

En una ocasión, durante el verano del 2015 nos encontrábamos él y yo en la papelería de su amigo Alan; yo me encontraba leyendo el periódico, leía sobre cómo el día anterior había sucedido un tiroteo a escasos metros del área en donde nos encontrábamos. Fermín y Alan discutían el suceso, mientras todos nos resguardábamos de una lluvia moderada. Pese al ruido de las gotas y de los alrededores, se podía distinguir un motor que arrancaba y estaba por partir, Fermín fue el primero en darse cuenta. Mientras él se disponía a salir, yo le dije: “te vas a mojar”, y él inteligentemente me contestó: “Si me salgo así a cobrar me van a dar más”.

La anterior descripción parece evidenciar la existencia necesaria de la imaginación entre la emocionalidad y la relacionalidad propias de la simpatía, ya que Fermín como persona, no solo hace uso de sus sentidos, sino que hace una estimación del uso de los sentidos de los demás. Es entendible que él se imagine que aquella persona que está estacionando su carro bajo la lluvia, lo vea mojarse y entienda esto; si además añadimos el uso del bastón, podemos entender que Fermín estime que toda esta apelación al tacto y a la vista del otro le reditúe en una mejor paga que si no estuviera lloviendo o incluso que si no usara un bastón.

En ese sentido, mediante el uso de la imaginación propia y ajena, una condición negativa como la lluvia sobre los cuerpos o la condición de discapacidad, puede ser simbolizada con otros fines. No hay que perder de vista que Fermín y sus circunstancias, más que la de los otros interlocutores principales, lo han vuelto particularmente consciente de estos factores. A través de los años, desde sus múltiples dimensiones personales y peregrinaje, él ha aprendido a apelar al otro de esta forma. Justo por eso es traído a colación, ya que permite evidenciarlo con más claridad.

El dolor que conlleva una determinada enfermedad musculoesquelética es principalmente adolecido por el acreedor del diagnóstico, pero al menos en parte y ciertamente de manera diferente también por sus allegados, todos ellos actores partícipes del drama que representa el padecimiento. Esto se debe a la simpatía y a la emocionalidad e

imaginación que ella implica. La imaginación es un acto desde el cuerpo y con el cuerpo, "¿Y de qué otra cosa es la imaginación sino la capacidad de representarse a voluntad las imágenes de las cosas, ya sea en el orden o en la manera en la que fueron recibidas por los sentidos o combinadas de una nueva manera y en distinto orden?" (Moscoso, 2011, p. 108).

A través del presente apartado se ha problematizado la simpatía como un punto de partida básico entre la interacción de las personas y por lo tanto de los cuerpos. Anteriormente también se planteó que el cuidado masculino puede ser entendido desde sus prácticas, las cuales se pueden llegar a tipificar o clasificar. Sin embargo, también se refirió el cuidado, al menos en una de sus manifestaciones generales, como una forma de “estar ahí al pendiente”. Esto quiere decir que el cuidado también implica el sentir de la persona participe en el padecimiento, por ejemplo, aquel que ejerce un cuidado determinado. La simpatía, su emocionalidad e imaginación corpóreas también permiten escapar la trampa de concebir al cuidado masculino como una mera provisión o respuesta mecánica y funcional ante una determinada necesidad o carencia. Procurar cuidado al otro no solo significa darle algo, particularmente algo material, implica un compadecimiento, un acompañamiento en el drama.

Por ejemplo, en diciembre de 2017 Eusebio me platicó de Laureano, un amigo cercano a él en Oñacapac, el cual se encontraba postrado en su cama desde hacía 15 días. Antes vivía en Cuenca, pero se había regresado a su comunidad debido a las molestias físicas que estaba sufriendo. Aunque no contaba con un diagnóstico biomédico, dadas las similitudes que su amigo le compartía sobre su condición, Eusebio sostenía: "tiene lo mismo que yo". A él no lo había revisado el doctor especialista en aquella consulta multitudinaria que el proyecto GLADERPO había realizado, ya que cuando sucedió, Laureano todavía se encontraba en Cuenca.

Según Eusebio hubo varias personas que no “bajaron”⁹¹ ese día a consulta. Eusebio continuaba afirmando que su amigo tenía “reumatismo” y era a raíz de todo lo anterior que su mujer le había abandonado, dejándole solo con sus tres hijos. Su hermana en Oñacapac le estaba ayudando a cuidarlos. Él era más joven que Eusebio, tenía 29 años. “Él no ha cobrado el bono”, según Eusebio su amigo no había querido solicitar el apoyo que el gobierno nacional le podía otorgar por ser discapacitado y la razón era “timidez”.

91 Muchas casas se encuentran en montañas y llegar a la escuela donde se llevaron a cabo las consultas literalmente implicaba descender o bajar.

Me pidió que le ayudara para conseguirle atención médica. Usaba muletas para levantarse y desplazarse. “Llora mucho” me dijo, y admitió haber llorado con él, debido a la misma situación. Ver a su amigo le hizo sentir miedo de verse a sí mismo en esa misma situación de abandono y de enfermedad. Insistió en que le ayudara, quería que le consiguiera su bono de discapacidad.

En el acto de llorar se cristalizan varios de los elementos sobre la simpatía que hasta ahora se han venido planteando, ya que es un acto corpóreo que puede interpelar al otro y su cuerpo. Como hombre que trabaja entre hombres, es poco común que algunas de las partes lloren durante una interacción casual o una entrevista formal o semiformal. La primera vez que alguien rompió en llanto en mi presencia fue en Chankom, durante la entrevista a una mujer maya que tenía fibromialgia. La entrevista se llevó a cabo con la presencia de sus familiares, quienes se encontraban en la casa, transitando y haciendo sus cosas, incluso la televisión estaba prendida; no era algo que ella y yo esperáramos. El tono de la conversación fue menguando en medida que abordábamos ciertos temas y poco a poco fue tomando matices cada vez más dramáticos. Pareció estremecerse sobremanera al hablar del apoyo de su familia, destacando a su hija y a su esposo. Su punto de quiebre fue cuando mencionó que su esposo no parecía haberle reprochado mucho a través de los años sus repentinas indisposiciones a realizar colaboración doméstica alguna. El traer brevemente a colación la situación de llanto con un interlocutor, en este caso una mujer, antes de discutir lo mencionado por Eusebio es un intento de contrapuntear algunos elementos de género que nos servirán para abrir esa misma discusión. El acto de llorar es un acto corporal que no le es ajeno a humano o persona alguna. Sin embargo, es menos común entre hombres que entre mujeres, al menos en los tres contextos en los que se realizó la investigación.

Por esta y otras razones propias de la interacción sociocultural, es que el acto corporal del llanto tiene varias de las características propias de las técnicas del cuerpo, empezando por el hecho de que, al menos en lo referente a los resultados de campo, es un acto corporal regido por las relaciones de género y está regido por la cultura y la sociedad; es a través de ésta que se aprende a llorar en ciertos momentos y espacios, y no en otros, sin mencionar que hay varios elementos propios para reconocerla, al menos cuando se realiza entre más de una persona, como una técnica del cuerpo en coejecución, algo que se discutirá más adelante.

El relato de Eusebio, por ejemplo, hace referencia a una situación íntima entre varones que se tienen alta confianza y estima. Es esta confianza y estima la que alentó al amigo de Eusebio a abrirse con él. Una forma en la que se puede verificar que dicha confianza no fue en vano, es a través del hecho de que Eusebio lloró con él. Sería difícil determinar esto como una práctica masculina de cuidado en sí, sin embargo, es una forma de “estar ahí” y “estar al pendiente”, es una forma de participar en el padecimiento de la otra persona.

Así mismo, es una de las formas más útiles para ejemplificar no solo la simpatía, sino la corporeidad y emocionalidad que puede existir tanto en el uno como al otro. En lo respectivo al ejercicio de la imaginación, no parece ser una coincidencia que Eusebio, en una relativa intimidad generada conmigo durante la interacción, decidiera confesar, no solo el hecho de que su amigo lloró, sino de que él lloró también con él.

Dentro del marco de una relacionalidad simpática que involucra una emocionalidad corporal, parece ser un intento de interpelación a mis sentidos; un argumento que basa gran parte de su efectividad comunicativa en el hecho de que me está relatando algo que espera que yo me imagine y que, de una u otra forma, yo también sienta⁹².

Hay otros aspectos del relato de Eusebio que ameritan un detenimiento en la presente discusión sobre la relación entre la simpatía y la emocionalidad propias del cuerpo. Primeramente, el hecho de que Eusebio asumiera que su amigo tenía lo mismo que él, con base en lo que vio, escuchó de su boca, de su llanto y quizás de sus quejidos causados por la movilidad. La manera en la que Eusebio se relaciona con lo que le sucedió a su amigo es mediante el uso de la vista y el oído, desde ahí extrajo los elementos necesarios para determinar que había una similitud entre lo que sentía el cuerpo propio y el ajeno (de su amigo). Siempre desde su cuerpo y, en este caso, mediante un ejercicio de imaginación, Eusebio identificaba similitudes no solo en la sintomatología general, sino en aspectos socioculturales. Desde la imaginación con el vínculo sociocultural de las similitudes, Eusebio sentía miedo y temor, pues al igual que su amigo también era esposo y padre, y me manifestó su miedo ante la posibilidad de que su esposa le abandonara.

92 Pese a que en los párrafos se utilizó el acto de llorar como un recurso explicativo de la presente investigación, es difícil determinar de una manera tajante lo que significa en sí lo mismo sucede cuando, mediante el llanto, hacemos llorar a los demás. Este desconocimiento no es exclusivo de las ciencias sociales.

Un último elemento por considerar en la narración de Eusebio es el hecho de que su amigo no acudiera con el doctor para solicitar su bono debido a la “timidez”. Su amigo no quiso hacerlo por una razón social, no quería que la gente se enterara de su condición. Desde su imaginación estimaba que el hecho de que las demás personas se enteraran iba en detrimento de su persona, quizás de su honorabilidad como varón. A través de la anticipación, propia de la imaginación sobre lo que los demás pensarían, tomaba una decisión en contra de su bienestar. Esta vergüenza o timidez es social en el sentido general antes descrito, pero también en un sentido que quizás se vincule con el género, específicamente con las masculinidades. Desde un planteamiento muy amplio y general, sujeto a críticas y tamizajes, se entiende que la independencia y la fuerza son atributos masculinos por antonomasia. Esto puede haber causado gran parte de esa timidez, en tanto Laureano sentía que su condición de hombre se vería disminuida ante los demás.

La timidez, entendida como una emocionalidad propia de la relacionalidad simpática, le ha privado de hacer algo que pudo haber tenido un gran impacto en su salud. A partir de esa decisión como varón, parecen haberse generado una serie de eventos o hechos, que perpetuaron su condición negativa, empezando por el hecho de que no obtuvo un bono económico para ayudarlo a tratar su condición, mucho menos un diagnóstico ni un tratamiento. Todo por tener “timidez” de que las demás personas se enteraran.

Se ha intentado retomar lo planteado en un principio, en el capítulo teórico, sobre la simpatía implícita en las prácticas masculinas de cuidado. De manera más amplia, esto forma parte de una discusión sobre el cuidado de sí, ya que se están interpretando aspectos de las personas en lo que refiere a su relación con el otro y el entorno.

Durante el padecimiento hay una crisis de la presencia, en tanto hay una crisis en las relaciones de la persona enferma con el mundo, pero también de aquellos que le acompañan en ese drama. Desde esta perspectiva que retoma la importancia de la simpatía como parte de la relacionalidad humana, va tomando lugar este drama en conjunto con participaciones humanas. Esta discusión tiene un sustento primordial en la noción de la crisis de la presencia según Ernesto De Martino (2004), quien sostiene que consiste en un drama sociocultural, en donde las relaciones de la persona con su mundo, es decir su presencia (ser en el mundo) entra en crisis debido a una pérdida o riesgo de pérdida de esta. La presente investigación vincula a esta noción crítica de la presencia con el padecimiento, en

tanto consiste en una crisis de la presencia, en donde la relacionalidad de la persona con los demás y con el mundo toma lugar mediante formas tales como la simpatía.

Por otro lado, lo que aquí se plantea sobre la simpatía pareciera ser un desarrollo del concepto, fruto del trabajo de campo y revisión de los diarios de campo. Sin la intención de desviar el énfasis en las prácticas masculinas de cuidado en sí, se ha procurado hacer notar la importancia de la simpatía (y lo que ella implica) en el drama sociocultural del padecimiento. La simpatía está implícita en fenómenos de sufrimiento social, es una apelación a los sentidos del cuerpo propio y ajeno, es significar cuando alguien agudiza la voz, es mojarse bajo la lluvia y saber que le observan que se moja bajo la lluvia, es llorar y que lloren contigo como respuesta. La simpatía está implícita en la puesta de movimiento de lo que puede llegar a suceder en situaciones en donde las causas de sufrimiento de la persona tienen una raigambre sociocultural.

Se ha reiterado que, en los resultados de la investigación en el plano teórico la simpatía guarda una relación con una emocionalidad que es profundamente corporal; así mismo, guarda relación con el uso de la imaginación desde esa misma condición corporal de la persona. Esto explicaría por qué las experiencias personales son compartidas como parte del drama sociocultural, sin decir con esto que no haya unicidad en las respectivas experiencias personales. Esta unicidad irrepetible de la experiencia de la persona no significa que no se compartan significados e interacciones comunes. Estas interacciones y significaciones no están necesariamente preconcebidas, sino que se van generando con el desenvolverse de los eventos en el mundo y la participación de las personas. Esto se genera mediante una cercanía entre las personas, en la cual la espacialidad es muy importante, pues suele ser en ese medio que se generan los sentidos de las cosas, aunque puede haber interacción sin la espacialidad, como cuando Fermín me llamaba por teléfono o enviaba mensajes por internet.

La proximidad necesaria para la relacionalidad desde la cual toma lugar la simpatía no es solo espacial, es una proximidad simbólica, referente a vínculos tales como el parentesco, la amistad, lo laboral, lo local, entre otras configuraciones posibles, mismas que se hacen presentes en el cuerpo de la persona mediante sus técnicas del cuerpo, su gestualidad y todo lo que tenga a la mano para comunicar. La simpatía y su emocionalidad e imaginación corpóreas se suelen dar mediante la convivencia en lo cotidiano. Gran parte

de las descripciones etnográficas que aquí se argumentan hacen referencia a la convivencia, a la cotidianidad, e incluso a la intimidad, todo con un hilo conductor que se reconoce como padecimiento. Ser padre, ser amigo, ser espectador son condiciones generadoras de relaciones sociales que se llevan en el cuerpo y que tienen una enorme influencia en la manera en que experimentamos el mundo.

Lo anterior se ha decidido presentar previo a la exposición de las prácticas masculinas de cuidado, ya que esta noción permite entender mucho mejor desde la teoría por qué un varón decidiría cuidar de otro varón, o por qué las personas en general se cuidan entre sí. Algunos de los ejemplos no hacen referencia necesariamente a los interlocutores principales, pero se decidió mencionarlos ya que ejemplifican la simpatía que se encuentra presente en toda práctica masculina de cuidado. La simpatía está presente en la interacción de las personas con el otro y con su mundo, pero también consigo mismas. Por otro lado, este tipo de relacionalidad se puede dar en menor o mayor medida entre personas, en este caso varones, aunque ocupen distintas posiciones dentro del espectro entre la hegemonía y la subordinación. Es así como una determinada emocionalidad es experimentada por uno mismo y el otro mediante la simpatía, la cual surge mediante la presencia ante el otro, en el uso de los sentidos en el espacio mediante las técnicas del cuerpo, pero también en el uso de la imaginación. De esa manera, se percibe e imagina la incomodidad, el dolor, el placer e incluso el confort, entre otros posibles. La simpatía parece ser la condición de relacionalidad *sine qua non* para que tome lugar el cuidado entre las personas, entre las sociedades y sus instituciones.

Otro hilo conductor del fenómeno de la simpatía es el cuerpo propio y ajeno. Por ejemplo, en muchos de los casos el dolor es un factor clave en la vida de las personas con un malestar musculoesquelético determinado; ese dolor es experimentado inevitablemente en primera instancia por quién sufre de la enfermedad diagnosticada, pero en segunda instancia también es experimentado por sus allegados. En el drama sociocultural del padecimiento, el dolor como experiencia cargada de emocionalidad se desenvuelve en tanto correspondencias entre sus participantes, a partir de lo que he intentado definir como simpatía. El dolor es una de las emocionalidades más comunes a discutir en el padecimiento, por ejemplo, la noción de un cuerpo fallido con relación al espacio que ocupa, así como su movilidad, visto desde unos ojos humanos, tiende a asumirse como

dolor. Sin embargo, el dolor como emocionalidad corporal no es la única emocionalidad presente en el padecimiento. También están el placer y el júbilo que puede conllevar una práctica de cuidado, está la timidez que puede contener a una persona de hacer lo que mejor le convenga y también están el llanto y la tristeza producto de la frustración característica de los conflictos que se ven involucrados en un padecimiento.

Esa emocionalidad propia del cuerpo y que da lugar a la simpatía, tiene un valor comunicativo y receptivo de información, y es a partir de esta relacionalidad que toman lugar las prácticas masculinas de cuidado. Pese a que existen múltiples prácticas de dominación entre los hombres en general, los presentes relatos etnográficos pretenden rescatar otras prácticas positivas que coexisten con las demás. La emocionalidad y la imaginación juegan un papel muy importante en esto, porque ayudan a evidenciar al varón como un ser humano que siente, y la noción y reconocimiento de esa emocionalidad propia y ajena detona y motiva las prácticas de cuidado. En ese sentido la problematización del dolor y otras formas de emocionalidad permiten evidenciar esto.

Las prácticas masculinas de cuidado son positivas para el bienestar humano en general y son en sí, un acto de la imaginación (por ejemplo, mediante la adecuación espacial) ya que exhiben una conciencia del otro, dicho reconocimiento no se da necesariamente dentro de un marco de dominación, por lo que es preciso rescatarle en la discusión. Para que ese reconocimiento del otro se dé, pueden existir varios fenómenos que lo susciten, el imaginar el dolor en otro y sentirlo son justamente algunas de las formas en las que se evidencia esta posibilidad del hombre de dolerse, pero también de dolerse ante el otro y ser atendido. Lo mismo puede aplicar para el llanto y para la risa, la capacidad de sentirlas y contagiarlas, recuerdan que se comparten significados dentro de una misma cultura y en algunos casos, entre distintas culturas.

Desde una perspectiva masculina, los hombres son guiados por la emoción en el ámbito cultural, en oposición al estereotipo de la afirmación aceptada de que los hombres son guiados por la razón, en oposición a la emoción (Ramírez, 2020). Esta emocionalidad entendida desde el drama se da con relación al otro como actor, "El otro es entonces aquel que, mediante la comunicación, permite la aprehensión de una serie de prácticas, comportamientos, actitudes, creencias y valoraciones que se introyectan y reelaboran, para constituir un mundo compartido que posibilita la vida social (...)" (Muñoz, 2006, p. 86).

Este tipo de comunicación va más allá de lo verbal, es corporal, comunicada siempre de manera explícita e implícita y suele generarse a partir de la interacción de los sentidos del cuerpo.

La emocionalidad e imaginación propias de la simpatía pueden fungir como un *switch* (Bateson, 1978, p. 181) detonador de las prácticas de cuidado; la emocionalidad se vuelve pública desde la simpatía, es un factor común que por lo tanto comunica. Permite la relación con el otro, incluso más allá de las diferencias étnicas, de edad, de género o de estrato socioeconómico. La simpatía implica el uso de los sentidos y se da a través de éstos, no es gratuito que las estrategias de negociación a partir del dolor busquen generar impacto en sentidos tales como el oído o la vista. Aunque no es una regla ni un patrón que refiere a la totalidad de la humanidad, la simpatía con el otro a partir de la experiencia del dolor y otro tipo de emocionalidad permiten vínculos profundos entre los seres humanos. La naturaleza de esos vínculos estaría mediada por el género, por la etnicidad, la edad, la salud y la capacidad socioeconómica, entre muchas otras circunstancias y dimensiones de la persona.

3.2. La importancia de la paternidad en las prácticas masculinas de cuidado

La paternidad como aglomerante de prácticas masculinas de cuidado

Aunque exista una variedad de prácticas masculinas de cuidado, hay ciertos tipos de relaciones entre varones que conservan cualidades tales que aglomeran estas prácticas. Esto quiere decir que las determinadas formas de vinculación entre hombres pueden llegar a agrupar varias de estas prácticas. Un padre no solo proveerá cariño o dinero, sino que tal vez también cocine y realice adaptaciones espaciales. Cuando una persona necesita un favor y piensa en alguna amistad a quien pueda pedirselo, al hacerlo y antes de hacerlo, asume que la persona estará dispuesta a cumplir dicha petición, y que dicha petición se ubicará en un rango de posibilidades mediante las cuales se pueda cumplir ese favor.

En la presente investigación, desde una perspectiva general, persisten al menos dos aglomerantes de estas prácticas, dos tipos generales de relación entre varones que parecen dar lugar a prácticas múltiples de cuidado: la paternidad y la amistad. Esta última puede conllevar otro tipo de relaciones como las laborales, o también se puede dar hasta cierto

grado en la relación médico-paciente. En la mayoría de los casos aquí abordados, la relación médico-paciente o profesional de la salud-persona con enfermedad, es un marco desde el cual se dan prácticas de cuidado que exceden dicha relación y que son un reflejo del compromiso moral de aquel que da ese cuidado. El relato etnográfico de la investigación favorece la discusión sobre paternidad, de manera tal que se procederá a hacer algunos análisis en torno a los hallazgos encontrados en este tipo de relaciones de género y de parentesco.

En la figura siguiente, se pueden observar determinadas áreas de confluencia entre las prácticas, estas áreas para fines explicativos corresponden a relaciones sociales determinadas entre varones, desde las cuales manan las prácticas masculinas de cuidado.

Aunque se usó el ejemplo de tres tipos de prácticas masculinas de cuidado, estos aglomerantes incluyen otras prácticas posibles. Así mismo, aunque aquí se retome a la paternidad y en menor grado la amistad, otro tipo de relaciones masculinas como las de avunculado o el vecinazgo también pueden aglomerar varias de estas prácticas.

Figura 3.4. *Relaciones aglomerantes de prácticas masculinas de cuidado.* Fuente: Elaboración propia.



Mientras que en el capítulo uno se planteó un marco teórico sobre la posibilidad de prácticas masculinas de cuidado entre varones, el vínculo más específico que representa la paternidad amerita una breve introducción teórica al respecto, así como una exposición de su relación con la investigación, todo en concordancia con lo antes planteado. Gutmann (2000) cuenta con una buena aproximación antropológica al tema, ya que ha hecho hincapié tanto en la diversidad como en modelos no estereotípicos del hombre:

...la noción que apuesta por una identidad masculina mexicana uniforme y eterna carece totalmente de mérito. Lo que se necesita es un análisis revisionista que haga hincapié en la complicidad de la antropología en la creación de estereotipos como el del macho mexicano. Dar por cierta una forma de masculinidad mexicana o latinoamericana ubicua significa básicamente recurrir al arcaico marco de los rasgos de carácter nacional (Gutmann, 2000, p. 353).

Lo anterior significa que hay distintos tipos de masculinidad que escapan al estereotipo, mismo que corre el riesgo de ser reduccionista y generalizante. Es necesario entonces, desde la antropología, considerar distintas formas de paternidad dentro del contexto mexicano, latinoamericano e internacional; en tanto haya varias formas de ser hombre habrá varias formas de ejercer la paternidad, así sea dentro de un contexto relativamente homogéneo:

Por ello, no puede pensarse en un universal de la forma de ser hombre [y por asociación lógica un padre], es necesario develar las construcciones específicas a través de las cuales se edifican los procesos identitarios en torno a lo masculino y lo femenino (Muñoz, 2013, p. 58).

Una idea monolítica respecto al ser hombre le perjudica al varón tanto como a las mujeres, ya que el varón queda marginado respecto a ciertos procesos de conocimiento (*Ibid.* 60) y por lo tanto de formas de vida. Gutmann demuestra cuán frágil es la definición de macho cuando se aplica a un hombre. Lo que es extraño, es que esas mismas personas que retan nociones típicas de la masculinidad mediante el ejercicio de la paternidad, terminan reproduciendo el patriarcado y la dominación de otras formas, lo cual sugiere que el género y, en este caso los varones, no solo son ambiguos sino contradictorios.

Un aspecto importante del ejercicio de la paternidad en tanto práctica de cuidado es la provisión o proveeduría. Figueroa-Perea (2015) apoyado en Tronto (1993), sostiene que proveer es una forma de cuidar, algo que no ha sido plenamente reconocido por la sociedad, aunque el hecho siempre ha estado ahí. Se considera a partir de lo observado en el trabajo de campo que además de la proveeduría hay otras formas de cuidado masculino, manifiestas en el ejercicio de la paternidad, algunas de las cuales serán abordadas más adelante:

El sostenimiento de la familia fue el sustento de la paternidad y, por tanto, un campo de dominio masculino que garantizaba la dependencia y el control familiar. Este hecho invisibilizaba y coartaba la posibilidad de participación de los varones en la crianza de los hijos e hijas y en el desarrollo de las responsabilidades derivadas del hogar (Muñoz, 2013, p. 189).

Aunque la anterior cita es certera, hay elementos para suponer que, contrario a lo que Muñoz sostiene, sí existen posibilidades de participación de los varones en la crianza de sus hijos e hijas. Así mismo, sí existe el desarrollo de las responsabilidades derivadas del

hogar. Al menos en los tres contextos donde se pudo realizar trabajo de campo, se pudieron observar prácticas de crianza, algunas de ellas incorporando el afecto corporal, así como la participación por parte de varones en labores domésticas. Es verdad que el desarrollo del drama del padecimiento puede llegar a suscitar esto por parte de los varones, sin embargo, también se observaron casos en general no vinculados a enfermedades reumáticas, en donde existían ejercicios de paternidad, los cuales conllevaban cuidados afectivos y de índole doméstica.

Varios de los hombres en la familia de Latifah, así como Don Delo, Don Pepe, el padre de DJA, Fermín y el mismo Eusebio, demostraron la existencia de ejercicios de paternidad menos discutidos, que contradicen estas ideas de paternidad no cuidadosa, o con un cuidado limitado a la provisión económica. Estas formas de dar cuidado y afecto, muchas veces mediante el cuerpo, no son formas que parecieran ser particularmente nuevas. En tanto rasgos y no totalidades (ya que estas prácticas se mezclan con otro tipo de prácticas contradictorias), pudieron haber estado siempre ahí, dentro de un cúmulo heterogéneo de hombres dentro de comunidades supuestamente homogéneas, como el contexto saraguro o el maya-yucateco. Si esto que se acaba de establecer fuera cierto, entonces nos encontramos ante rasgos históricamente invisibilizados dentro de asunciones generales y estereotipantes sobre lo que significa lo masculino⁹³.

La paternidad como ejercicio aglomerante de prácticas de cuidado es un campo fértil de interpretación, "El ejercicio de la paternidad se constituye como un elemento central en el cuidado de la salud masculina, considerando que esta posibilita aprendizajes en la expresión de emociones como la ternura y el afecto" (Muñoz, 2013, p.191). La paternidad ha formado parte, en menor más que en mayor medida, del estudio de las ciencias sociales, particularmente de la disciplina antropológica, siendo abordada por pioneros como Malinowski⁹⁴. Para Perujo (2015) el género como práctica, entra en involucramiento con diferentes sistemas, tales como el parentesco y el derecho. La

93 Aunque pareciera haber una invisibilidad bibliográfica general sobre el tema del ejercicio de cuidado por parte del padre, existen excepciones. Prueba de ello es el registro de Velaminof en las islas Aleutianas, Pribilof, y Shumaggin, al occidente extremo de Alaska, con los aleutas. Partes de su testimonio fue rescatado por Kropotkin, en donde queda constancia de actos de cuidado por parte de los padres para con sus hijos, tomando en cuenta que muchos de estos registros son androcentristas podemos asumir que habla de varones en particular: "Si sobreviene una escasez de alimento, el aleuta se ocupa, ante todo, de sus hijos; les da todo lo que tiene, y él mismo ayuna" (Kropotkin, 2005, p. 104).

94 Al respecto, revisar capítulo uno.

paternidad es parte de las relaciones de parentesco relacionadas con el género: a dichas relaciones se les atribuye tanto una nomenclatura como una expectativa respecto a su actitud⁹⁵. Tomar en cuenta a la paternidad en el estudio permite construir la descripción de la vida de los varones como sujetos de estudio dentro del carácter dinámico y contradictorio del género.

A partir de Lévi-Strauss y Schneider, Perujo (2015, p. 12) sostiene que el parentesco está compuesto por la “sustancia, el código y la distancia”. El flujo de esa sustancia y los acuerdos que se hagan respecto a ese flujo de sustancia, se entrelazan en la consanguinidad; la relación paternofilial es un claro ejemplo. Al hablar de compartir un flujo de sustancia, no se dice en el sentido biogenético. Para ejemplificarlo, se apoya en Lestage y Olivarría (2011) para hablar de parentesco simbólico y sus elementos generadores de vínculo. Estos elementos generadores de vínculo consisten en compartir residencia, comida, educación e ideas (Lestage y Olivarría, 2011, p. 13). La idea de filiación a partir de ese vínculo es un punto central para la interpretación de la paternidad, por ejemplo, a partir de la descripción de cómo se las arregla una persona para preservar ese vínculo y ese flujo, producto y productor de la filiación y el vínculo simbólico.

A partir de Figueroa-Perea, Jiménez y Tena (2006), Perujo (2015, p. 19) sostiene que las identidades masculinas no son identidades paternas en sí. Además, son vulnerables dentro del marco de algunas situaciones reproductivas como los embarazos, crianza, divorcio y recomposición familiar, ya que carecen de estrategias para poder acceder a dichos eventos, siendo actores secundarios en los eventos reproductivos. Algo de esto ha quedado evidenciado y a la vez contradicho en el diario de campo durante el natalicio del bebé de Rebecca, una de las hijas de Latifah, como se verá más adelante.

Mediante la descripción de algunas partes del evento se puede observar el papel que juegan tanto Latifah y su nuero, en el Hospital General de Valladolid, mientras su hija le traía al mundo una nieta. Sucede que, al padre de la recién nacida, es decir el nuero de Doña Latifah, no le habían permitido acompañar a la madre de su hija durante su parto. Él se encontraba afuera del quirófano y la enfermera no lo quería dejar entrar, ya habían

95 Es como decir, en términos generales, que se otorga la nomenclatura de paternidad a un cierto tipo de prácticas específicas de género, o que, en tanto se otorga esta nomenclatura, se esperan un cierto cúmulo de prácticas por parte de la persona acreedora de la nomenclatura.

pasado varias horas, y él permanecía afuera. Fue entonces que Latifah decidió intervenir, confrontó a la enfermera y logró que el hombre pudiera entrar y conocer a su bebé.

Tomando en cuenta que el contexto cultural determina modelos de paternidad a partir de los compromisos de género, la persona reproduce esos modelos y los encarna o los transforma. La paternidad, dentro del sistema más amplio del parentesco, dicta actitudes culturales en torno a un cuidado de sí. Esto se debe a que, por ejemplo, la paternidad representa una forma determinada, aunque cambiante, de relacionarse con otro, en este caso el hijo o la hija. Dado que esto forma parte de nuestras relaciones generales con el otro, forma parte del cuidado de sí. Así mismo, dicta aspectos de la relación que una persona pueda tener consigo misma y con su entorno, por ejemplo, en lo que refiere a las expectativas con uno mismo o en la forma en que el espacio que habitamos da lugar a ciertas situaciones y relaciones de género, específicamente hablando de la paternidad.

Por otro lado, tomando en cuenta que en el drama sociocultural del padecimiento toman lugar coparticipaciones de los múltiples actores, se entiende que la paternidad pueda conformar parte de la multidimensionalidad de la persona, y es desde la configuración determinada que haga de ella, que se generarán vínculos de simpatía y prácticas de cuidado tanto en lo referente a su dotación como a su recepción. La paternidad, como parte de las relaciones de género y también de parentesco, aporta las características necesarias para matizar en qué consisten las prácticas de cuidado, por qué y cómo surgen, al menos en los casos revisados. Durante el trabajo de campo se observaron ejercicios de paternidad múltiples y variados, algunos de ellos, ejercidos desde la misma persona, llegaban a ser contrastantes, por no decir contradictorios.

El ejercicio de la paternidad en el contexto maya-yucateco en Chankom

Chankom, desde esta perspectiva, fue un lugar en donde se encontraron varios ejemplos de un ejercicio de paternidad en un tenor de cuidado. Por ejemplo, cuando acompañé a Nasir con sus abejas tuve que ir a encontrarlo a su casa y era temprano en la mañana; él me estaba esperando y en lo que yo llegaba, se encontraba curándole una herida a su hijo, ya que se había caído de su bicicleta. Le untó un poco de alcohol y el hijo no manifestó mayor molestia, había bastante naturalidad en la escena, como si no fuera la primera vez que sucedía. Mediante la interacción con la familia de Latifah, con quienes pude tener cierta

cercanía, pude atestiguar y oír referencias a múltiples ejercicios de paternidad, tanto su esposo como sus hijos y nueros permitieron comprender mejor este fenómeno masculino. Latifah experimentó ese tipo de prácticas masculinas desde su seno familiar, cuando era pequeña y cuidaba de ella su padre.

En una ocasión, desde la comodidad de su cocina, Latifah me compartió un poco de su propia historia: a los nueve años murió su madre, en ese entonces quien más las cuidaba aparte de su padre era su hermana mayor, la cual tenía 12 años. Según ella, su padre las tuvo que criar él solo, su papá les solía decir: "soy papá y soy mamá", él les cocinaba y les procuraba todo lo necesario para que salieran adelante. Era tal su compromiso, que no considero casarse hasta que ellas ya estuvieran grandes y casadas. Para el momento que ella me platicaba eso, él tenía 80 años y se mantenía activo; sin embargo, en esos días había tenido un accidente, se había cortado una vena intentando "castrar un marrano". Latifah estaba desesperada por generar dinero para mandarle y estaba buscando formas. Yo acordé pagarle por adelantado unas comidas con la esperanza de coadyuvar a su propósito. Me dijo que ella mandaría el dinero ese mismo día o al siguiente con su hijo mayor. Entre ella y sus hermanas se habían puesto de acuerdo para hacer una coperacha y con ese dinero llevarlo a un buen doctor.

Will, el esposo de Latifah también ejercía su paternidad de una forma que iba en concordancia con lo planteado, en tanto dicho ejercicio aglutinaba más de una de las prácticas, no sin sus contradicciones. En una conversación en el 2018, me compartió algunos de los esfuerzos que él había realizado para sacar a los suyos adelante. Durante los primeros años de matrimonio, cuando todos sus hijos eran pequeños y algunos no habían nacido, vivían en Muxucuxcah y eran muy pobres. Como no tenían trabajo ni qué comer, Will fue con el señor de la tienda y le propuso que, a cambio de una despensa básica de alimento para su familia, le permitiera hacer trabajos para él. El señor aceptó y así es como Will resolvió la situación.

En varias ocasiones durante la última práctica de campo, aunque la conversación no tuviera nada que ver con ello, Will siempre traía a colación a su hijo Elton, el menor de los hombres, quien tenía menos de 25 años. Yo le conocí cuando estaba estudiando el bachillerato, ya para ese entonces realizaba su última fase de estudios profesionales de turismo en Valladolid. Reiteradamente Will hacía énfasis en el esfuerzo que les

representaba apoyar a Elton. Me hablaba mucho de él, quizás porque hasta ahora era el único de sus hijos que había realizado estudios superiores. Will era presto a describirme las redes de apoyo que su hijo tenía en Valladolid, en particular con un “cuate”, quien actualmente le facilitaba una vivienda.

Él y Latifah le enviaban dinero periódicamente, 700 pesos por semana. Una de las formas más comunes de hacerlo era mediante un taxista, el cual les cobraba por el envío. Ese era uno de los sistemas de entrega en Valladolid, dado el relativo aislamiento en comunicaciones de Chankom. Respecto al momento que Elton se fue de la casa, Will dijo, "no me importa que [yo] sea hombre, yo lloré". Volvió a mencionar el esfuerzo que había sido tanto para ellos como para el mismo Elton. En un principio Elton vivía en una de las casas de Benno en Valladolid⁹⁶. Según Will, Benno era muy "pesado" en la convivencia y Elton optó por salirse de esa casa. Un día Elton llegó con compañeros para hacer un trabajo en equipo, y Benno se molestó mucho. Elton le habló esa misma noche a su padre, manifestándole que quería irse de ahí. Para resolver eso se apoyó en dos amigos que tenía en Valladolid.

Will se refería a sí mismo en una suerte de tercera persona, desde la cual me compartía una opinión sobre sus hijos. Me dijo que “hay veces” que “los padres” quisieran que sus hijos estudiaran, pero eso no significa que los hijos quisieran estudiar, había veces en las que eran ellos quienes “no quieren”. Me dijo que también había otras ocasiones en las que eran “los hijos” los que querían estudiar, pero eran los padres quienes “no quieren que lo hagan”. Él, por su parte, ya refiriéndose más en primera persona, sí quería que, al menos Elton concluyera sus estudios exitosamente; además dijo que “Dios” proveería. Constantemente Will se refería a sí mismo como un "pobre campesino". Ya no era un policía como cuando le conocí en el 2012, trabajaba en unos sembradíos ajenos, y era quizás por eso se veía más musculoso que antes, aunque en general estaba más viejo y canoso. Más adelante en la conversación confirmó su estatus laboral, trabajaba para un "patrón" y tanto la cosecha de su jefe, como la suya propia habían sido relativamente buenas ese año.

96 Benno era un italiano que vivía en la región, y bajaba fondos para trabajo comunitario a través de una ONG. A través de los años parecía haberse vuelto como una figura prominente en Chankom y poblados aledaños. De él se hablaban tanto cosas buenas como cosas malas.

En una ocasión, mientras comía chilmole con piezas de pollo y pepitas tostadas de calabaza en casa de Doña Latifah con su familia, los presentes me hacían muchas preguntas y parecían observarme con demasía. Will inquiría sobre la existencia de grupos originarios en Chihuahua mientras la pequeña hija de Julia me veía con curiosidad. Will continuaba con su inquisición y comenzó a preguntarme cosas de índole personal. Criticó el hecho de que el día anterior había sido el cumpleaños de mi hija y yo no me encontrara conviviendo con ella en Saltillo, Coahuila. Sostenía que uno no podía olvidarse de los hijos y volvió a llamar "cabrón" al padre de la primera hija de Rebeca.

No sería posible determinar, mucho menos juzgar la totalidad del ejercicio de paternidad de alguien como Will. Lo que sí se puede afirmar con base en lo anteriormente descrito, es que en efecto hay un ejercicio de paternidad por parte de los varones antes mencionados. Tanto en esta familia como en el contexto maya-yucateco en Chankom en general, el ejercicio de la paternidad ha estado trastocado por fenómenos negativos y perjudiciales e interrelacionados entre sí como la violencia y la pobreza.

Así mismo, cabría cuestionar, por un lado, por qué hacer tanto énfasis, al menos en lo dicho, en que había un deseo extremo de que su hijo terminara estudios superiores y no existiera el mismo tipo de actitud respecto al futuro de alguien como su hija Matilda, quien quería continuar estudiando, pero no tenía ese apoyo. Ese énfasis suyo en el apoyo que él mismo realizaba pareciera esconder algo, el hecho de que es en realidad su esposa Latifah y sus múltiples emprendimientos fuera, lo que en realidad generaba la mayoría de los ingresos generales de la casa, desde los cuales se destinaba ese apoyo que le daban a Elton para que viviera en Valladolid.

Aunque perteneciente a otro espacio doméstico, Julia era una persona que seguía acudiendo con regularidad a la casa de su madre Latifah; siendo la cocina de Latifah un punto neurálgico de ese espacio doméstico; Lucas, su esposo, era un recurrente y comensal. Él era una persona taciturna, con poca disposición a hablar en castellano y en general se desenvolvía con seriedad y silencio. Debido a lo anterior podría pensarse que era alguien hosco y frío; sin embargo, al menos en lo respectivo a su ejercicio de paternidad y cualidad de tío, él era todo lo contrario. Cuando me tocaba convivir con él, más en casa de Latifah que en la suya propia, en algunas ocasiones se animaba a compartir algún parecer respecto a la conversación familiar. La cadencia de su uso del maya me parecía veloz, además, lo

hacía en un tono bajo y sin establecer contacto visual ni usar su rostro y vista para enfatizar su mensaje.

Un día, durante el verano del 2018, Latifah y algunas de sus hijas se encargaban de la preparación y repartición de comida, eran empanadas con una rica salsa de aguacate. Las estaban haciendo para consumo propio y para venta. Julia y Latifah estaban en la casa, también Lucas (quien se encontraba en su día libre de su trabajo con la policía), Matilda, Chuchín y Rebeca. De repente, Lucas se levantó porque se percató que su hija tenía los pañales sucios. Mientras él se encontraba cambiando el pañal atrás de la cocina, Julia me dijo que él era un "buen hombre", según ella, él detestaba saber que su niña anduviera sucia y en cuanto podía, lo intentaba resolver él mismo. También me dijo que, por las noches, su hija siempre exigía dormirse sobre la barriga de su padre. Si eso no sucedía, la niña se ponía a llorar y era difícil lograr que conciliara el sueño. Julia trajo a colación el acto de "hacer loch" para referir actos corporales de afecto entre personas, en este caso padre e hija. Su explicación del acto era similar a la definición de "apapachar" físicamente. Julia dijo que a la niña le gustaba mucho hacer loch con su papá. En otra ocasión me tocó observar por mí mismo a su hija haciendo loch, pero con Julia, ambas estaban en la hamaca.

Lucas parecía tener un cierto grado de participación en labores domésticas. Por ejemplo, en una ocasión, al terminar una celebración familiar en el espacio adjunto a la casa de Latifah, observé que él era de los varones que más auxiliaba a las mujeres en el acto de recoger, limpiar y organizar el espacio. Dado que era una celebración religiosa, estaba vestido de manera distinta a la costumbre, su ropa lucía nueva y traía unos huaraches negros, también nuevos. Mientras recogía una cosa o la otra, sostenía a su niña en brazos y de cuando en cuando, pausaba de sus operaciones y se ponía a hacerle cariños y apapachos a su hija.

Tanto Don Pepe como Don Delo eran padres y ejercían o ejercieron su paternidad. A ambos los conocí en una etapa ya avanzada de sus vidas, con hijos ya mayores. Seguramente a través de los años su ejercicio fue cambiando, las formas y los sentidos también, por lo que sería mejor no especular de manera general y remitir la interpretación hacia ciertos hechos observados durante el trabajo de campo, los cuales puedan arrojar al menos un poco de luz. El primer contacto con Don Pepe fue en el 2012, cuando uno de sus hijos aún era relativamente joven y no había terminado de estudiar el bachillerato. Su padre

parecía estar al pendiente de él, no solo en el hecho de procurarle al menos un lugar donde dormir y comer, aunque muchas veces pernoctaba en Mérida con su tía, estaba al pendiente de él, preocupado por su seguridad e integridad física. Cuando se mencionan ciertas prácticas de cuidado para consigo mismo por parte de Don Pepe, como la elaboración del “sancochado” que se preparó para sus molestias, se observa que parte de los logros y beneficios de esa decisión suya fue que le permitió desplazarse de manera más fácil y menos dolorosa. Sin embargo, eso no es todo, intentando relacionar el hecho con aspectos concretos de su vida, también se puede dar cuenta que parte del júbilo que le generaba haber tomado eso, era que no solo podía visitar a su hija y estar con ella, lo cual es un ejercicio de paternidad en sí, sino que, al estar ahí con su hija, podía estar al pendiente de su hijo. Mientras veía tele con su hija dentro de su tienda de abarrotes, velaba por la seguridad de su hijo, quien se encontraba en una fiesta de graduación en el palacio municipal, a escasos metros de la tienda. La cuestión era que, según Don Pepe, los policías habían estado molestando a su hijo dada su filiación partidista.

Don Pepe no era ajeno a un ejercicio de paternidad que implicara cuidar, sino que, incluso los actos de cuidado para consigo mismo tenían el beneficio de permitirle cuidar por los demás. Este no sería el único ejemplo de este tipo de relacionalidad con sus hijos, había muchas muestras de dicha dimensión de su persona. El cuidado también es afectividad, es un involucramiento que le genera bienestar no solo al que cuida, sino al que dota o dona⁹⁷ ese cuidado. Don Pepe me llegó a platicar un incidente mientras se dibujaba una sonrisa en su cara, era una anécdota sobre Wilfredo, su hijo menor a quien había mandado a cortar leña, pero como vio que se tardaba en llegar, se preocupó por él y fue a buscarlo, con todo y sus limitaciones de movimiento.

Para Don Pepe el haber ido a buscar a su hijo a la milpa representaba un verdadero esfuerzo físico, particularmente para sus rodillas. Fue por él y lo encontró cortando leña, al parecer la actividad le gustaba tanto, que se había quedado más de lo esperado, eso a Don Pepe le parecía causar una sonrisa, como si le causara gusto que su hijo quedara absorto en dicha labor. Cuando su hijo vio que había ido por él también sonrió y prontamente le preguntó si le había traído agua. Don Pepe le dijo que como ya lo conocía, obviamente se

97 Por donación se está haciendo una referencia directa al “Ensayo del Don” de Marcel Mauss que tanto se ha citado en esta investigación. Dicho ensayo ha permitido problematizar a las prácticas de cuidado realizadas por varones de una manera más simbólica, con un énfasis tanto en sus implicaciones materiales como simbólicas, entendiendo a estas interacciones como un flujo.

había ido preparado con un bote de agua, eso también lo dijo con una sonrisa. Él parecía tener vínculos afectivos y de cuidado con sus hijos, y estos parecían formar parte importante de su vida.

Don Delo por su parte, tenía varios hijos e hijas; uno de ellos murió por alcoholismo, el otro había ido y venido de la Riviera maya, en donde había trabajado de albañil y se había casado, para más tarde divorciarse y volver a Chankom para vivir con su padre. Lupercia, una de las hijas de Don Delo, habitaba en Chankom con su esposo e hijos. Hubo una disputa entre el hijo e hija de Don Delo, aquellos que vivían en Chankom. Ellos aparecían en las pláticas que tuve con él, solía mencionarlos y referenciarlos, de una u otra forma estar al pendiente de ellos. Una de las primeras veces que fuimos a su milpa, estuvimos dando el recorrido por su terreno un buen rato; terminado eso nos disponíamos a partir de regreso, sin embargo, en el trayecto Don Delo vio la bicicleta de su hijo, indicando que este andaba por alguna parte del terreno. Me pidió que lo esperara, ya que iría en su búsqueda para ver si no necesitaba el triciclo con el cual habíamos llegado.

Aunque esto no es necesariamente trascendente, indica que Don Delo tenía presente a su hijo y anticipaba, en este caso, el hecho de que llegase a necesitar el instrumento u objeto que él mismo padre estaba usando, el triciclo. Dado que vivieron juntos por mucho tiempo, hay elementos para suponer que él seguramente vio por ellos en muchos sentidos e incluso coadyubó junto con su difunta esposa a sacarlos adelante. Parte de las prácticas de cuidado que él aplicaba para consigo mismo pudieron haber sido implementadas con una orientación hacia ellos, al menos en parte, durante los años en los que ellos eran más pequeños y vivían en su casa.

DJA no era papá, sin embargo, tuvo un padre que estaba presente en su vida. Dado que su madre había muerto varios años atrás, vivía con él ya de adulto, cuando estaba en Playa del Carmen. También vivieron juntos en Chankom, cuando era niño y adolescente, y le dejó de ver por un tiempo, en lo que encontraba trabajo en la Riviera maya. La presencia del padre en lo dicho por DJA durante entrevistas y conversaciones, sugiere una cierta o gran importancia en el vínculo. Por otro lado, el hecho de que hayan compartido residencia por varios años y en distintas locaciones, de nuevo sugiere la presencia material y simbólica del padre. Fue su papá quien le sugirió dos cosas de gran importancia de su vida, dos decisiones que conllevan visiones y misiones en el mundo.

La primera fue encomiarlo a que se mudara de Chankom a la Riviera maya en búsqueda de trabajo, lo cual es algún muy común en el pueblo, casi un hito de transición hacia una masculinidad adulta. Aunque dicha decisión y su ejecución conllevaba un rango variado de resultados y consecuencias, a DJA le cambió la vida por completo, cambio su mundo, sus relaciones y sin duda sus experiencias. Otra decisión de gran calado en su vida sobre la que su padre influía o quería influir, era en la selección de pareja; siendo DJA ya un adulto con un grado de discapacidad avanzado, su padre le dio un consejo respecto al ámbito de la pareja.

DJA tenía una pareja que también fungía como cuidadora y auxiliar en procesos de papeleos burocráticos para solicitud de apoyos gubernamentales. Ella tenía una hija y según DJA, tenía la suficiente corpulencia para maniobrar con él, tomando en cuenta su condición de discapacidad. El padre de DJA le sugirió que ella podía ser una buena pareja, no necesariamente desde un plano romántico, sino justamente por esa corpulencia y también por su habilidad para darle acompañamiento en procesos de papeleo y burocracia para lidiar con los apoyos del gobierno. En ese último ámbito había un grado de mutualidad. Así pues, aunque fuera desde la perspectiva del hijo, DJA le daba importancia a la relación con su padre, misma que desglosaremos desde otro ángulo más adelante. Para DJA fue doloroso separarse de su padre una vez que decidió moverse de Playa del Carmen y de vuelta a Chankom. Esto no significó que él haya dejado de estar en contacto con él, pero sin duda cambiaron las cosas.

Tanto en el caso de DJA como el de todos los interlocutores en general, hay más elementos no explorados sobre su paternidad, por ejemplo, en el caso de DJA, es fácil sospechar que su padre estuviera presente en otras tomas de decisiones vitales de gran relevancia. Así mismo, esa relación debió haber supuesto una aglomeración de otras prácticas de cuidado no registradas. El hecho de que haya coincidencias entre el parentesco y las prácticas de cuidado, así como la existencia de estas prácticas entre diferentes familias, coincide con el planteamiento de un *ethos* masculino, ya que la condición masculina parece prevalecer más allá de ciertas relaciones de parentesco y el parentesco en general, además de que el fenómeno se repite dentro y fuera de ciertas familias. Para lo que refiere a relaciones de parentesco desde las cuales se dan las prácticas de cuidado, estas se dan como un reflejo de relaciones entre distintas generaciones, tío-sobrino, nuero-suegro,

hijo-padre, etc. Sobre Tino no hay demasiada información al respecto, así que se procederá al contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, continuando con la secuenciación por contexto.

El ejercicio de la paternidad en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua

En este contexto también emergió la paternidad como un tema relevante y útil en lo referente a la discusión sobre prácticas masculinas de cuidado. Esta temática ayudó a evidenciar a Fermín, un interlocutor principal, como una persona con la capacidad de configurar su mundo y a sí mismo, así como las relaciones con las personas en su vida, en este caso sus hijos. Esta forma de configuración, aunque será retomada hacia el final del capítulo, evidencia la capacidad masculina para dar cuidado al otro.

Mientras que la mayor parte del trabajo de campo y de la interacción corresponden al año 2015, el contacto y los registros en el diario de campo han persistido desde entonces. El tiempo transcurrido ha permitido comprender mejor la multidimensionalidad de Fermín como persona y en cómo estas dimensiones cobran menor o mayor importancia, dependiendo la circunstancia. A continuación, se retomarán algunos encuentros e interacciones relevantes en tanto cristalizan los temas que se han discutido en este apartado.

A finales del 2017, faltaba una semana para Navidad y había bastante contacto con Fermín a través del internet y con el teléfono. Quedamos de vernos en aquella cuadra en la que habíamos compartido tanto tiempo bajo el sol; él seguía trabajando ahí de parquero. El propósito del encuentro era saludarnos y auxiliarlo con el transporte de ciertas cosas que no me especificó previo al encuentro. Fui a encontrarme con él en la papelería de Alan, pero estaba cerrada, di una vuelta para reconocer el lugar e identifiqué a dos parqueros nuevos en unas calles cercanas. Fermín llegó eventualmente, caminando desde el este, por aquel punto donde se solía bajar del camión. Para mi sorpresa llegó con su hija Larissa, de 9 años. Cuando le pregunté al respecto me dijo "vino y me los dejó", en referencia a su esposa, quien aparentemente lo había dejado con la responsabilidad de cuidar de sus hijos sin previo aviso. Tomando en cuenta las limitaciones de Fermín, eso era todo un reto.

La mañana estaba fría, hacían entre cinco y diez grados, tanto él como su hija estaban bien abrigados. Me dijo que pasáramos a la papelería de Alan, ya que le iba a pedir dinero, y supuse que, para ese entonces tal vez ya estaría abierta. Fermín me confesó en el

trayecto de manera discreta que íbamos a recoger regalos para sus hijos. A los pocos minutos de vernos estábamos bromeando como solíamos hacerlo durante mi trabajo de campo en maestría. Era aquella familiaridad que resurge con algunas amistades pese a no haberlas visto en meses o años, de manera que al poco tiempo del reencuentro uno vuelve a sentirse en confianza, Fermín me dijo "no has cambiado tú", mientras nos reíamos.

Todo parecía igual que antes, incluso la fisionomía de la papelería, salvo por una fotografía tomada con una cámara de celular e impresa en una hoja de papel, acompañada de una leyenda que decía: "se busca por ratero". Al preguntarle a Alan al respecto, me dijo que alguien se la había traído. Antes de mi pregunta, Fermín nos había platicado que había estado en "La Villita", una zona cercana de la ciudad y estuvo ahí porque una señora "del hospi" (del Hospital Central) le vendió un celular a buen precio, el cual nos mostró y Alan se puso a revisarlo, no lo pudimos prender por una cuestión de la pila. Eventualmente la esposa de Alan se nos unió, me reconoció y saludó con amabilidad. Después sacó unos vales para zapatos que le dio a Fermín. Fermín los tomó y la señora comenzó a presionar a Alan para que le pagara 100 pesos; no quedaba claro si era una deuda de Alan con Fermín o simplemente un préstamo. Eran las 9:40 de la mañana. Mientras todo eso sucedía, su hija se movía para aquí y para allá, hasta que en un momento Fermín le dijo autoritariamente que se volteara, de manera que no pudiera ver cuando él sacó una caja con regalos para Toño, uno de sus hijos: era un Xbox®, una consola de videojuegos. Aunque no era un modelo reciente y era un aparato usado, no dejaba de presentar varias posibilidades de entretenimiento para el joven.

La relación entre Fermín y Alan parecía ser la misma de antes; en un momento dado Alan le dijo "pendejo" a Fermín, continuando con aquella dinámica cansina de pendejearlo de vez en cuando, aunque Fermín era altivo y también se las contestaba. Por alguna razón hablamos de comida y le pregunté que cómo se las estaba arreglando últimamente para comer durante sus horas de trabajo en la calle y me confesó que actualmente, la gran mayoría de las personas que vendían comida en el área le daban descuentos, de manera que en ocasiones comía con no más de 20 pesos; no especificó qué tipo de comida.

Fotografía No. 1. *De paseo con Fermín y su hija. Chihuahua, Chihuahua. México, 2017.* Elaboración propia. Esta foto sucedió en eventos que vienen descritos en el presente capítulo. Al momento de tomarla nos encontrábamos camino a su casa, todos parecíamos estar cómodos y con buen humor.



Una vez que Fermín preparó todos los regalos y los recubrió de manera que su hija no supiera qué eran, abordamos mi camioneta, su hija, él y yo. Antes de llegar a su casa paramos a comprar unos burritos del centro, cerca del área del mercado El Pasito; costaban siete pesos y compré dos para cada uno de nosotros. Larissa no se terminó uno y lo guardó. En el camino vi como ella se recostaba cariñosamente en el hombro de su padre, con naturalidad y ternura. Fermín me contó en el trayecto que “El Güero” ya no ocupaba el local al lado de Alan para elaborar bolas de arroz. Esto suponía que ya no estaba Vanessa, aquella señora con la que Fermín tanto platicaba. Una vez que llegamos a su casa, aunque sus dos hijos estaban en la casa y se asomaban, nos pusimos a hablar primero con su vecina, afuera en la calle. Era aquella vecina que vivía enfrente y a quien había conocido años atrás. La vecina me saludó con gusto y nos pusimos a hablar entre los tres.

Fermín volteó a ver a su hija y le dijo de manera bastante imperativa que se metiera en la casa, y luego me mostró la muñeca de Frozen® que tenía planeado regalarle. También me enseñó unos tenis para sus niños, junto con el celular y el Xbox®. La vecina se ofreció a envolverlos. La señora mencionó algo que me hizo pensar que le seguía lavando la ropa, ya que ella habló sobre entregarle algo. Fermín nos dijo que el ocho de enero vendría la madre por sus hijos.

Después de la conversación entramos a su casa y me presentó a sus otros dos hijos, Alessandro, el mayor, tenía poco menos de 15 años, Toño, el menor, no más de 11 años, este último tenía la dentadura en un mal estado y una playera con imágenes sobre la marihuana. Ambos eran bastante tímidos. Fermín les hablaba con la autoridad de un padre, por ejemplo, cuando entramos les dijo: "salúdenlo" y les iba dando comandos de esa índole, diciéndoles cosas que dicen los padres para dirigir a sus hijos en circunstancias sociales. Por momentos los jóvenes exhibían vivacidad.

Vi que Fermín aún conservaba el refrigerador que le habíamos conseguido, así como la estufa, aunque el tanque de gas ya no estaba ahí, tampoco el equipo de sonido con el que ponía música de los Temerarios a todo volumen. Le avisé que ya me iba y me dijo que él también ya estaba próximo a salir; dijo a sus hijos "alístense plebes que vamos al centro". Me encaminó a mi camioneta y aprovechó para quejarse de la madre de sus hijos una vez más por habérselos dejado.

Fotografía No. 2. *Fermín y su casa. Chihuahua, Chihuahua. México, 2017.* Elaboración propia.



Pasaron varias semanas, entre navidad y año nuevo me volví a encontrar con él para entregarle algunos regalos y para que mi hija lo conociera a él y a sus hijos; al poco tiempo él se volvió a desaparecer de mi vida, en el sentido de que dejó de buscarme o seguir en contacto conmigo. Una semana después de año nuevo, en el 2018, vi que en Facebook® subió foto de sus hijos en el centro, así como fotos donde estaban comiendo la rosca de reyes, en una de las imágenes salían al lado de una pizza. Dichas publicaciones por internet parecían ser una enunciación explícita de que se encontraba bien con sus hijos.

Lo antes descrito puede leerse o interpretarse de muchas formas: en primer lugar, está el hecho de que son varios hijos, con más de cinco años y de distintos géneros. Esto quiere decir que Fermín no es nuevo en el ejercicio de la paternidad. Aunque en esa ocasión estarían con él unos pocos días, él sostiene haber participado en su crianza desde la intimidad del espacio doméstico, previo a que su pareja decidiera llevárselos a Cárdenas. Él tenía la casa pintada en una parte de color rosa para su hija. El que tuviera una hija y dos varones, sugiere que, al menos en un nivel muy básico, Fermín tenía una cierta conciencia

y forma diferenciada de relacionarse con ellos a partir de las relaciones de género, y de lo masculino y lo femenino como dominios simbólicos. Por ejemplo, a su hija le regaló una muñeca, al hijo menor un videojuego y al mayor un celular. Aunque estos últimos dos regalos pudieran haber sido entregados a cualquiera de ellos, la muñeca de Frozen® no, una muñeca tiende ser un regalo destinado a una mujer.

En el relato antes descrito también queda evidenciado el hecho de que el acto de darle esos regalos a sus hijos lleva de por medio todo un entretrejido de las relaciones de solidaridad que sostiene con varias personas, por ejemplo, Alan y su familia, algunas personas de otros locales, sus vecinos e incluso yo mismo como investigador. Aquellos regalos son sin duda parte del esfuerzo y el ingenio de Fermín, pero también conlleva un poco de todas las personas que le ayudaron a concretar ese plan. Así mismo, a través de ese acto vemos la continuidad de su relación con Alan y su familia, lo mismo que con todas las partes involucradas.

Es a través de los años que dichas relaciones se han cimentado y mientras más pasa el tiempo, más de las dimensiones de las personas se entrelazan y más se conocen a sí mismas, a través de sus circunstancias y ciclos. Por ejemplo, de ese último encuentro al 24 de noviembre del 2020, las vidas de estas personas han sido atravesadas por la reproducción, por ejemplo, Fermín se volvió tío un par de veces, pero también por la muerte, Alan perdió la vida unas semanas previas a esta última fecha, debido a un infarto. Las prácticas de cuidado masculinas tejen y se tejen a través del transcurrir de tiempo en el espacio y en el cuerpo, marcando ritmos, ciclos y trayectorias.

Volviendo a sus hijos, está aquella forma de hablarles a sus hijos mediante comandos; ese estilo imperativo de comunicar órdenes a sus hijos hace referencia a un ejercicio de paternidad y de enseñanza de “modales”, lo cual guarda una relación muy estrecha con el cuidado de sí, en tanto esos comandos sugieren formas de relacionarse con los otros y con el entorno. La paternidad también puede instaurar proyectos de vida desde lo cotidiano, por ejemplo, mediante la enseñanza de modales como saludar, o portarse bien en general. Hay distintas formas de ejercer la paternidad, pero el estilo particular y autoritario que él ejerció en esos momentos parece ser uno de ellos.

El ejercicio de paternidad de Fermín a través de los años conglomeraba prácticas múltiples de cuidado, en lo antes descrito, se observan o intuyen más prácticas además de la

dotación de regalos. Por ejemplo, para que yo me haya podido encontrar con Fermín ese día con su hija, había de por medio toda una elaboración de actos matutinos que lo llevaron hasta ahí. Esto incluye asegurarse de la vestimenta y alimento de sus hijos. También implica el incluirlos en un régimen de horarios, una hora para despertarse, ciertos procedimientos para alistarse, incluyendo la procuración de alimentos, entre varias actividades que él tenía que orquestar y ejecutar en conjunto con ellos.

Previo a la discusión sobre técnicas del cuerpo en coejecución que se encuentra más adelante en el capítulo, cabe recalcar el acto por parte de su hija, de recostarse en los hombros de su padre durante el trayecto. Muchas veces los adultos son premeditados en sus acciones y llevan a niveles ubérrimos su performatividad social en frente de otros adultos, por ejemplo, pueden realizar ese mismo acto realizado por ella, solo que con un mayor grado de conciencia e intención de la mirada del otro. Los niños, por su parte, parecieran ser un tanto más ajenos a esta intención en la mayoría de las ocasiones; con base en la observación, es posible sostener que fue un acto de espontaneidad y de afecto genuino. Para haberse realizado dicho acto por parte de ella como hija, requería del hombro de su papá y solo mediante el contacto físico en conjunto se concretaría; una vez más nos encontramos con actos llevados a cabo por dos o más cuerpos para mostrar, o quizás compartir el afecto desde un aquí y un ahora; el acto de recostarse en un hombro no puede durar para siempre.

Por último, hay que recalcar el acto de compartir fotos de sus hijos a través de su Facebook®. Sin la necesidad de entrar en la discusión más amplia sobre las plataformas digitales, entendiendo que en Facebook® uno desarrolla una más de sus dimensiones como persona, compartir fotos de sus hijos es un acto eminentemente público en tanto será visto por sus contactos. Esto puede significar muchas cosas, las cuales no se pueden agotar. Lo que aquí se quiere recalcar es el carácter público de dicho acto, ya que, de una u otra forma, al menos desde su significado más básico, dicho acto enuncia un “soy un papá” y esto quiere decir que, al menos en parte, se reconoce como tal ante los demás, es una dimensión de su persona que se engarza con todas las demás en un ámbito digital.

Antes de pasar a la discusión sobre paternidad en el contexto saraguro en Ecuador, es menester mencionar por qué no se retomará el caso de Pato, quien no tenía hijos. Esta decisión se debe a que no hay demasiado material al respecto con él. Nunca fue presto a hablar de su padre biológico, no parecía tener una relación estrecha con él. Tampoco

parecía tener una relación estrecha con la pareja de su tía. Pareciera que estas ausencias eran mínimamente solventadas mediante sus relaciones de amistad y de vecinazgo con otros varones.

El ejercicio de la paternidad en el contexto saraguro en Ecuador

Conocer sobre el ejercicio de la paternidad de Eusebio permitió reformular la mirada antropológica de la investigación en los otros contextos, tanto en retrospectiva (respecto a los diarios de campo, por ejemplo) como en visitas posteriores realizadas en Chankom y Chihuahua. Su vigoroso ejercicio de la paternidad fue lo que permitió entender esa dimensión de las personas, en específico las personas presentes en el texto. A continuación, se retomará el relato etnográfico para después discutir cómo es que esto abona a la discusión.

Durante la visita a Saraguro, entre noviembre y diciembre del 2017, se pudo conversar con Eusebio en su casa por periodos relativamente prolongados de tiempo. Durante el transcurso de esa interacción había momentos de privacidad entre él y yo, y también momentos en los que distintos miembros de su familia se encontraban presentes. Ambas situaciones eran generadoras de información relevante en la investigación, en particular para la cuestión de la paternidad. Durante la época que conocí a Eusebio, él estaba bastante involucrado en la crianza de Dylan, su hijo, quien en ese entonces tenía siete años.

De visita en Oñacpac, salí a caminar a la montaña para conocer una cascada cercana. Antes de eso había estado platicando con Eusebio y había quedado de volver a su casa en algún momento, aunque no establecimos a qué hora con exactitud, de manera que ni él ni yo sabíamos con precisión cuándo volvería. Dado que la cascada se encontraba cerca y tomé un atajo, pude volver antes de que se cumpliera la hora de mi partida. Pasé directo a su patio, ya que eso era posible desde la entrada y lo vi a unos metros, se encontraba lavando ropa en una construcción al frente de la cocina casi llegando a los huertos. Me comentó que él era quien usualmente lavaba la ropa en la casa. A través de sus labores domésticas y sus responsabilidades de padre, caí en cuenta que aquél que es cuidado también cuida de otros y esto fue un descubrimiento relativamente importante, en

especial cuando lo concatené con Fermín en Chihuahua y con una pléyade de varones en Chankom, como se puede observar en los párrafos anteriores.

Eusebio era quien se encargaba de Dylan en el día a día. Por ejemplo, se levantaba de lunes a viernes a las 5:30 a.m. para prepararlo para la escuela. Después del medio día y en fines de semana le ayudaba con las tareas. El pequeño se encontraba cursando “tercero básico”, Eusebio recalcó que antes se decía “tercero de primaria”, pero ya no. Él por su parte, solo había cursado hasta segundo de primaria. Solo llegó hasta segundo porque la irrupción de la enfermedad le obligó a dejar la escuela.

Lavaba la ropa y cocinaba para su hijo, por ejemplo, le preparaba "sopita o arroz", y hacía uso de varias cosas en su huerto, así como del maíz que tenía almacenado. Otros alimentos que solía cocinarle eran el "frejol" y también “poroto”. Estos alimentos eran preparados en una de las cocinas de la casa. Aquella cocina era más chica y moderna que la otra y era usada por Eusebio, su esposa e hijos, mientras que la otra cocina era utilizada por sus padres y posibles visitas, siendo más antigua y oscura, y utilizaba leña en lugar del gas.

En una ocasión, mientras conversábamos en la cocina, su esposa estaba por ahí y eventualmente llegó su hijo de la escuela. Era pequeño y tierno, lucía saludable, también tenía el pelo largo. Dylan procedió a darle un cambio en monedas a su padre, quizás lo que le había sobrado del día. Entre él y su madre le dijeron que se cambiara el uniforme de su escuela y él obedeció sin mayor reparo.

Para Eusebio, su ejercicio de paternidad también implicaba una suerte de consideración de un proyecto de vida o de crianza para su hijo. Su compromiso era diligente e implicaba, más allá de la inmediatez de las prácticas, una orientación de vida para él y su hijo. Esto se manifestaba, por ejemplo, en decisiones como la selección de la escuela a la que atendía. Mientras que hubiera sido más fácil para él dejarlo ir a la escuela más cercana, optó por una que quedaba más lejos; esto a su vez implicaba una serie de consecuencias que significaban un mayor compromiso y dedicación por parte de Eusebio, lo cual hacía con gusto. Prefería mandar a su hijo a la escuela en Saraguro porque en Oñacapac los profesores no "dan las horas exactas", es decir que no daban las lecciones completas.

Durante los últimos días de visita en Saraguro, antes de partir a Cuenca, me encontraba en el pueblo haciendo diligencias personales. Camino al FIIS (Federación

Interprovincial de Indígenas Saraguro) me encontré sorpresivamente con Eusebio, quien iba sentado en el asiento de copiloto de los transportes hacia Oñacpac. Descendió, nos saludamos y me dijo que había venido a una junta de padres de la escuela de su hijo. Ese encuentro permitió comprobar, al menos en parte, el nivel de dedicación y participación de Eusebio en la crianza de su hijo, aún más tomando en cuenta que él mismo había manifestado la incomodidad que le representaba el transporte público en esas inclinadas, y en ocasiones escarpadas superficies de la región.

La idea general de “labores domésticas” o “trabajo doméstico” puede ser entendida como una práctica de cuidado, sin embargo, se debe tomar en cuenta que implica varios actos o prácticas, las cuales, aunque le componen, tienen un valor ajeno a ese todo, un valor que es propio de sí mismas, por lo que también podrían ser tipificables. En ese sentido, vemos como para Eusebio dichas labores domésticas implicaban una amplia gama de actos, los cuales a su vez pueden ser concebidos como prácticas de cuidado en sí, prácticas masculinas de cuidado orientadas hacia su hijo Dylan: el cocinar, lavar, limpiar, recogerlo de la escuela, prepararlo para ir a la escuela, entre varios actos más.

Así mismo, no se debe perder de vista el hecho de que, más allá de estas prácticas, hay un proyecto de crianza en sí, abstracto y concreto a la vez, que se basa en dichos actos para seguir un determinado curso. Ese proyecto de crianza se refiere invariablemente a lo que se ha planteado como un “cuidado de sí”, en tanto la relación de Eusebio con su hijo y con su entorno (institucional, espacial, etc.), y también como padre y como esposo, así como miembro de la comunidad más amplia en Saraguro. La toma de decisiones sobre dónde y en qué institución específica habrá de estudiar, nos recuerdan que Eusebio es un miembro de su comunidad, en donde toma decisiones buscando lo mejor para su hijo. Este cuidado de sí también puede ser observado desde el proyecto general de crianza que Eusebio tenía para su hijo, un proyecto amplio que implicaba tanto las labores domésticas como aquellas labores y decisiones relacionadas con la educación formal e institucional de su hijo.

Hay quizás una infinidad de elementos a considerar respecto a su ejercicio de paternidad y de cómo este ejercicio se relaciona con otros aspectos de su vida, por ejemplo, parte de lo que le cocinaba hallaba sustento en el huerto familiar, por lo que, al alimentar a su hijo, Eusebio también establecía una relación entre él y la tierra, pero también entre su

hijo y la tierra. Así mismo, el maíz o frijol que le preparaba remiten a una relación histórica de su grupo étnico con tradiciones determinadas en lo que refiere a la alimentación.

Volviendo a la reflexión sobre su ejercicio de paternidad en general, más allá de los actos particulares, esta refleja una actitud de estar al pendiente de su hijo, de lo que vaya surgiendo, por lo que se abre la posibilidad a configuraciones nuevas de su persona que, a la vez, pudieran derivar en nuevas prácticas masculinas de cuidado que se imbrican con el paso del tiempo y de las circunstancias que vayan emergiendo. Este ejercicio implica un grado de intensidad que denota compromiso y responsabilidad. Este no es un proyecto exclusivo de él, es un proyecto en conjunto con su esposa. También me tocó verla a ella participar en labores domésticas, como cocinar, así como oírla ayudándole a su hijo a hacer la tarea de matemáticas.

Por otro lado, a través de su ejercicio de la paternidad, Eusebio pone en duda presuposiciones generales de un varón con discapacidad perteneciente a un grupo étnico. La tenencia de una discapacidad en conjunto con la pertenencia a un grupo étnico en Latinoamérica remite a aspectos que en teoría generan marginalización y subordinación. Sin embargo, en su caso esto queda matizado, ya que él, desde su condición multidimensional y circunstancial, genera nuevas posibilidades para sí mismo que no tienen nada que ver con la subordinación, pero tampoco con la hegemonía; incluso cuando Eusebio recibía el dinero sobrante del día por parte de su hijo o le daba comandos como: “levántate” o “cámbiate el uniforme”, más que un acto de autoridad que subordine es un acto de responsabilidad y amor hacia su hijo.

Esto sugiere que en los ámbitos del cuidado y del afecto, las relaciones autorización-marginalización y subordinación-hegemonía salen sobrando o quedan rebasadas como categorías para entender estos aspectos de la realidad y relacionalidad humana. Uno de los elementos que sugerirían que esta actitud por parte de Eusebio forma parte de un *ethos* masculino que incorpora el cuidado, es el hecho que, en el contexto doméstico, también había otros niños presentes con los que Eusebio era amable y también estaba pendiente de ellos. En una ocasión había un niño de no más de tres años, mientras hablaba con Eusebio él pequeño se acercaba a mí con bastante curiosidad y de una manera que se fue volviendo ligeramente molesta en tanto invasiva. Esto causó que Eusebio le dijera que no se me acercara tanto, interviniendo en la situación e intercediendo por mí

mediante un comando guía al infante. Luego le sirvió un cereal para que se entretuviera comiendo.

No hay muchos elementos para abordar a Don Andrés de la misma manera para el contexto saraguro. Por un lado, él nunca tuvo hijos, por otro, no tuve más información sobre su padre. Quizás en el ámbito de la relación con sus nietas y nietos habría elementos al respecto, pero esto no apareció durante el trabajo de campo, por lo que, al igual que con Tino y con Librado, ha sido puesto de lado para la presente discusión, aunque sin duda aparecerán en otras secciones del texto.

Consideraciones sobre el cuidado de los hijos para con sus padres

Otra forma de considerar la figura del varón dentro de las relaciones de parentesco, específicamente las relaciones entre padres e hijos, es mediante el énfasis en el varón como hijo, ya que desde esa posición también se puede ejercer cuidado con orientación hacia los padres. Esta cualidad de las relaciones hijo-padre puede cobrar mucha importancia en ciertos momentos de la vida, por ejemplo, cuando los padres son ancianos, aunque también en otras ocasiones como en el padecimiento, cuando el padre tiene alguna enfermedad. A continuación, se revisan algunos de estos ejemplos.

Doña Latifah me platicó que, en el día de las madres del 2018, su hijo Elton y el amigo con el que actualmente vivía se las arreglaron para darle un regalo; la llevaron a Coppel® para que escogiera una prenda, ella quería una camiseta, pero le quedaban chicas, así que mejor le compraron unos huaraches. También la llevaron al salón de belleza para que le hicieran cosas varias. El mismo Elton tuvo oportunidad de platicarme algunos de los detalles que tenía para con su madre, como el ejemplo recién mencionado. Durante la celebración del cumpleaños de su madre, él había regresado de Valladolid a celebrarla. Me manifestó que le representaba un gran esfuerzo venir a verla, pero que siempre que podía, lo hacía. Volvía cada dos o tres meses aproximadamente. También mencionó que en Valladolid tuvo la fortuna de tener gente en su vida que lo apoyó, así que recibió múltiples favores de personas, principalmente de dos amistades, un hombre y una mujer. Ellos se habían vuelto el equivalente a su familia en Valladolid y también eran mayahablantes. Elton ya no había ido a trabajar a la Riviera maya ese año porque se encontraba haciendo una especie de interinato relacionado con su profesión, en el Hospital General de

Valladolid. Me contó que tenía un nueve de promedio y lo encomió a buscar becas. Su hermano mayor, Samuel y su esposa se retiraron antes que yo. Samuel se despidió de todos los presentes y la forma en que se despidió de Elton fue particularmente fría, en comparación con la forma que se despidió de los demás.

Esto tan solo fue un ejemplo de uno de los hijos de Doña Latifah. Tomando en cuenta todos los hijos que tenía y lo relativamente unidos que habían sabido permanecer a través del tiempo, con todo y altibajos, así como cambios, es probable que cada uno de ellos tuviera distintas formas de darle cuidado. Por ejemplo, como ya se había mencionado, Lorgio le cooperaba semanalmente para los gastos de la casa. Dos de sus tres hijas, por su parte, siempre le habían ayudado con todo lo necesario en su negocio de tortas y tacos en el centro. Samuel, el hijo mayor, también cuidaba de ella de muchas formas, una de las que se pudieron observar fue organizándole su celebración de cumpleaños. También pude observar a Samuel, años atrás, ayudando a su papá en la milpa. Tanto Samuel, como Elton, Luigi y los demás hijos varones de Latifah ejercían prácticas de cuidado orientadas hacia su padre, y entre ellos y los suyos también.

Don Pepe también era receptor de prácticas de cuidado por parte de sus hijos, aunque definitivamente parecían ser menos que las que se encontraron en el caso de la familia de Doña Latifah. Aunque sus hijos se encontraban haciendo sus vidas, ellos seguían presentes la vida de Don Pepe y una de las formas en las que esto se hacía evidente era mediante lo que él decía o platicaba conmigo, siempre terminaba hablando de ellos. Wilfredo era el hijo que más los veía durante el periodo de las primeras prácticas de campo, en gran medida debido a que era el menor y aún no terminaba de estudiar el bachillerato. Según él y su padre, poco antes de conocerlos, él aún le ayudaba a su papá en la milpa durante las vacaciones; nunca lo pude constatar. Estuve presente en varias temporadas vacacionales y la ayuda no era mucha, era más bien escasa, si acaso ocasional.

Don Delo, por su parte, también parecía ser receptor del cuidado de sus hijos, tanto de aquellos que aún permanecían en la Riviera maya, como los que vivían en Chankom. Al menos una de sus hijas, la cual residía en Cancún, iba a visitarlo periódicamente en compañía de sus sobrinas. Lupercia, la hija que tenía en Chankom, también veía por él, estaba al pendiente en conjunto con su esposo. Así mismo, Bartolomeo, el hijo en Chankom, cuidaba de él de múltiples formas, en particular cuando vivían juntos. Como se

mencionó antes, parecía haber una disputa entre dos de sus hijos, ya que Lupercia acusaba a Bartolomeo de maltratar a su padre, cuando según otros testimonios, eso no era verdad, ni parecía serlo.

Con base en la etnografía, ese hijo varón más bien cuidaba de él, aunque fuera de cierta forma y en ciertos aspectos que no generaban un impacto considerable en su calidad de vida. Por ejemplo, Bartolomeo le había pintado la bicicleta a su padre, y esta lucía mejor después de ello. Según ciertos testimonios, también le lavaba la ropa. Le preparaba alimentos, aunque fuera únicamente en ciertas ocasiones. Cuando los tres coincidimos en la milpa durante el verano del 2012, me pude dar cuenta, en primer lugar, que Bartolomeo, aunque fuera de vez en cuando, le llegó a ayudar a su padre en el trabajo de la tierra.

Así mismo, me tocó ver como compartía alimentos con su padre. En una ocasión, cuando habíamos concluido la visita a su milpa, nos encontrábamos los tres en una cierta estructura de resguardo que tenían, contaba con paredes y un techo, en ese entonces todavía era mínimamente utilizables. El hijo tomó un bote de Coca-Cola® que se encontraba tirado, parecía que llevaba ahí bastante tiempo, pues por dentro tenía un poco de agua color verdoso. El hijo agarró el contenedor, lo sacudió y luego le tiró el agua. Después cortó el envase a la mitad y se quedó con la parte de abajo. Esa mitad la llenó de agua que guardaba en un envase de Cloralex® bastante grande que el personaje tenía en su posesión. Una vez hecho esto, sacó una bolsa de Maseca® que contenía un polvo café, el cual vertió sobre la botella degollada. Con un palito de madera que había encontrado en el suelo lo revolvió hasta diluir el polvo fino y luego se lo pasó a su padre para que lo bebiera. Era una bebida que contiene maíz y es energética, llamada “pozol”.

Durante la interacción con DJA, también pude ver la importancia de la relación con su padre, como se mencionó con anterioridad. Hay elementos para considerar en el pasado cuando vivían juntos y DJA tenía mayor vitalidad en su cuerpo, él como hijo ejercía prácticas de cuidado con su padre. Algunas de las que llegó a comentar conmigo fue que, además de darle compañía, también usaba su carro para llevarlo a los lugares que su padre necesitaba que le llevara.

En el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, aunque los hijos de Fermín eran jóvenes cuando los conocí, parecían ser afectuosos con él, como quedó evidenciado anteriormente cuando mencioné que su hija se recostó en su hombro. Tomando en cuenta

las limitaciones físicas de Fermín, hay muchas formas en las que ellos, inclusive infantes, pudieron haberle cuidado, particularmente cuando vivían juntos. Él en alguna ocasión, en enero del 2016, me confesó que uno de sus hijos era lo suficientemente considerado como para ayudarlo con sus pies cuando se sentaba, levantándose y acomodándolos en una superficie más alta. Fermín, por su parte, también era un hijo y aunque no conocí a su madre y vivían lejos el uno del otro (ya que ella estaba en la sierra), él la tenía presente en su vida. En el verano del 2015 nos encontrábamos conviviendo y él la llamó por teléfono, solo para saludarla y para presentarme.

Los casos antes mencionados, aunque escasos y relacionados con dos contextos en México se consideraron relevantes para recuperar el hecho de que el varón puede estar caracterizado de formas múltiples y variadas, de padre, de hijo, de tío, de hermano, de amigo, etcétera. En este caso se mencionaron brevemente formas en las que los hijos varones pueden llegar a cuidar de sus padres.

3.3. Prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo

En el posicionamiento teórico-metodológico del capítulo uno para entender la relación entre masculinidades y salud, se estableció la primera de las divisiones erigidas para interpretar la naturaleza múltiple de las prácticas masculinas de cuidado: aquellas orientadas hacia uno mismo y aquellas orientadas hacia los demás. Las prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo, difieren por su auto orientación. Estas prácticas, muchas veces se generan con el cuerpo y a través del espacio (un compuesto de sistemas de acciones y sistemas de objetos (Santos, 2009)).

Los objetos son receptáculos del actuar corpóreo de las personas. Dentro de esta problematización, también se ha retomado a Goffman (1977) y su idea de que, los objetos y los espacios que contienen esos objetos dan lugar a situaciones que pueden articular una demostración de identidad de género. Como se ha descrito en los párrafos anteriores, parte de la discusión sobre los objetos solamente cobra sentido a partir de la existencia de los cuerpos de las personas, mismos que operan a través del espacio. Mientras que es fácil establecer un vínculo directo entre ciertos objetos y la masculinidad, o ciertas técnicas del cuerpo y la masculinidad, estos conceptos se amplifican al vincularlos a cuestiones más allá

del género, por ejemplo, con la etnicidad o la economía, mismas que históricamente también han influido en estas relaciones de género. Dentro, desde, a partir y a pesar de estas múltiples relaciones más amplias entre determinadas técnicas y sistemas que las engloban, la persona procesual y configuracional encuentra la forma de improvisar desde la técnica en conjunto con la reiteración, trastocando esas relaciones históricas en apariencia naturalizadas e inmutables.

Estos actos de heterodoxia, tanto en las técnicas del cuerpo como en los objetos, dan lugar a nuevas relaciones espaciales y con el entorno en general, impactando también la existencia del cuidado de sí. Muchos de estos actos facilitan las cosas, pero también alivian el dolor de las personas. Esto se debe a que el dolor se da inevitablemente con relación al espacio y por lo tanto su alivio también.

Lo anterior invita a reconsiderar lo que a partir de ahora se denominará la dimensión espacial de la persona, la cual evidencia su importancia con relación a aquellas otras dimensiones de la persona, tales como la etnicidad, la edad y, por supuesto, la masculinidad. Es a partir de las situaciones -que toman lugar en el espacio-que la persona se hace presente. Los varones, dentro de una lógica del cuidado de sí, pueden procurarse cuidado a sí mismos y a los demás a partir de varias formas. Una de ellas es su relación con el espacio, específicamente hablando: los sistemas de objetos.

Las posibilidades de los usos del objeto son capitalizadas por las personas de muchas maneras que cobran forma en el contexto local y con relación a prácticas de cuidado para con uno mismo, los demás y el entorno. Las operaciones espaciales del cuerpo con el objeto en estos casos requieren de una inventiva propia de la imaginación, que entrevé posibilidades nuevas de uso a un objeto dado. Un objeto que, dicho sea de paso, pertenece a todo un sistema más amplio. Ejemplos de esto son tan comunes y mundanos como cuando las señoras o señores usan el triciclo como andador, sin la necesidad de montarlo. Al hablar de un triciclo nos referimos a un vehículo que es ampliamente usado en distintas partes de la península yucateca. Chankom no era la excepción. En un contexto más urbano esto es observable en la manera en que hombres y mujeres usan los carritos de supermercados para descansar el cuerpo mientras se desplazan. Otro caso contextual de la posibilidad en el uso del objeto es el referente a las hamacas. Si bien no son un objeto necesariamente terapéutico, se registró que podía ser una opción más apta que la cama para

personas con ciertos tipos de discapacidad. A partir de esto, se sostiene que las prácticas de cuidado y las técnicas del cuerpo en el espacio observadas y referenciadas no son actos fortuitos, sino que responden a un cuidado de sí masculino.

3.3.1. El contexto maya-yucateco en Chankom y las prácticas de cuidado para con uno mismo

Técnicas del cuerpo en el espacio para el contexto maya-yucateco en Chankom

Desde un plano general y contextual para Chankom, la milpa guarda una gran importancia tanto para los interlocutores principales como para las otras personas habitantes de Chankom. Sin embargo, aquí se quiere recordar la importancia de ese espacio para algunas de las técnicas del cuerpo y su relación con objetos. Por ejemplo, “desmontar”, como el término lo sugiere, consiste en “quitar el monte”, principalmente con un machete, el cual, mediante movimientos repetitivos del brazo, va cortando la maleza que por esos lares crece con tanta facilidad y que termina restándole nutrientes a la tierra, lo cuales pueden ser usados por la milpa. “Desyerbar” es otro acto que requiere una determinada técnica del cuerpo. Con base en lo observado, esta actividad es similar a desmontar, pero en este caso se usa la mano para ir arrancando las plantas que han emergido después de desmontar y sembrar el maíz, el frijol, la calabaza y otras tantas frutas y vegetales, tales como el plátano, la papaya, o la sandía, por nombrar otros ejemplos. Estos dos actos en particular, entre muchos otros implicados en la labor de la milpa, parecen volverse imposibles para ciertas personas con malestares musculoesqueléticos y crónico degenerativos.

Además de la milpa, los apiarios parecen ser un espacio masculino de relevancia. La apicultura se lleva a cabo dentro y fuera de los apiarios, e implica una serie de operaciones físicas, usualmente masculinas. También implica una amplia serie de objetos. Se quisieran retomar algunas de las técnicas del cuerpo y objetos en los apiarios que parecen abonar a la discusión sobre técnicas del cuerpo en el espacio. A continuación, describiré un fragmento de la etnografía que relata aquellas ocasiones en las que visité uno de los apiarios de Nasir. Para empezar, procuré cubrirme con la indumentaria adecuada, de manera que mi cuerpo estuviera protegido de las abejas. Ya para el final de la jornada, Nasir me hizo una recomendación para quitarnos los uniformes, los cuales eran algo parecido a un overol, pero con un casco de tela; me sugirió que llevara a cabo el acto de "aconcharme" contra un

árbol, dicha técnica consistía en recargarme y apoyar mi trasero contra el árbol, para tener la posibilidad de irme quitando el atuendo, de arriba abajo.

Esta indumentaria estaba compuesta por varios elementos, todos destinados a cubrir el cuerpo en general, particularmente la cara, el torso y las piernas; hasta el final se debía poner uno los guantes. Me llamó la atención que, durante el trabajo con las abejas, Nasir prescindía de gran parte del equipo, incluidos el overol y los guantes. Mientras estuvimos ahí operando las cajas donde se alojaban las abejas, vi cómo le picoteaban la mano constantemente y a él esto no parecía molestarle. Mas tarde me explicó que el contacto prolongado con las abejas le otorgaba un grado de inmunidad su veneno y por lo mismo, ya no le dolía. Él optaba por quitarse los guantes porque era más cómodo y podía mover sus manos con mayor facilidad. Cuando dichos insectos lo atacaron, su piel no se inflamó. Me dijo que dolía más cuando le picaban donde había "grasita", o abajo de la uña. Una de las posibilidades más dolorosas era que picaran en el pene: "allá en el maestrín", me dijo con humor.

No es el objetivo de este capítulo enumerar los objetos involucrados en la apicultura, sólo mencionar algunos de los que aparecen en el diario de campo y parecen ser relevantes, como la vestimenta involucrada. También estaba aquel objeto metálico, al cual se le introducía una madera parecida al ocote, la cual se prendía para generar humo. El apicultor carga con este instrumento generador de humo mientras trata con las abejas, las cuales se dispersan ante la presencia del humo. Uno de los propósitos principales de interactuar con las cajas destinadas para que las abejas habiten y produzcan miel, es el alimentarlas. Vertíamos en alimentadores un líquido que tenía jarabe de azúcar, agua y vitaminas. También les dejábamos una especie de alimento más sólido.

Otra relación con objetos involucrada en la apicultura que se quisiera retomar es aquella relacionada con los dosificadores de alimento líquido para las abejas. Nasir utilizaba botes de Coca-Cola®, a los cuales les hacía hoyos para que sirvieran como dosificadores del líquido para las abejas. Cuando le pregunté al respecto, me dijo que era de los pocos dosificadores que tenía de ese estilo. Así se hacían antes, y muchos productores de miel de la región los siguen usando así, aunque ahora también se venden dosificadores especiales para eso.

Lo que interesa recalcar aquí es que, al igual que en la milpa, la labor con las abejas es extenuante, esto se agrava por el hecho de tener puesta toda la protección, lo cual hace todo más desgastante, tomando en cuenta que Chankom es un lugar particularmente caluroso y húmedo. Un apicultor como Nasir come "bastante tortilla para aguantar", así como galletas. A diferencia de otros productores de miel, él andaba en bicicleta o triciclo y eso le ayudaba a conservarse más delgado que el resto de sus pares, aunque seguía siendo robusto. Él sostenía que aquellos que producían miel y tenían carros o camionetas estaban "gordos".

Nasir, en tanto apicultor, decía diferenciarse del resto de productores no solo en aspectos de constitución física. Dado que era uno de los más jóvenes, reflexionaba sobre formas de mejorar sus técnicas y las herramientas y objetos que utilizaba. Investigaba en libros, pero principalmente en internet. Se relacionaba bien con otros varones que tenían abejas, formaban parte de una organización de apicultores local, la cual contaba con diez miembros. Todos habían recibido la misma capacitación de distintas organizaciones y distintas formas de apoyo. Sin embargo, los resultados de cada uno habían sido distintos. Nasir era uno de los que mejor había aprovechado todas esas capacitaciones y sostenía que todo se debía en gran medida a su dedicación. La gente bromeaba con él, particularmente algunos de esos apicultores, quienes le decían: "tu duermes en tu apiario".

Según Nasir, ese tipo de dedicación lo había aprendido de su padre y de su abuelo. En el caso de los demás apicultores, decía que existían envidias entre ellos. Por ejemplo, cuando llegaban las posibilidades de apoyo económico de organizaciones, los apicultores no pasaban la voz y se guardaban la información. Él trataba de no hacer lo mismo, al contrario, cuando se daban oportunidades que él no necesitaba, trataba de que alguien más las aprovechara. Años atrás había participado en un programa de apicultura, al cual fue invitado por otras seis personas. Cuando echó a andar el proyecto colectivo, Nasir aprendió lo necesario y dejó el proyecto para trabajar por su cuenta. Todo lo anterior le permitió ir incorporando nuevas técnicas y objetos en su quehacer. Sin embargo, había elementos de cómo se hacían las cosas en el pasado, las cuales él seguía haciendo igual, como el dirigirse a sus apiarios en triciclo y bicicleta en vez de andar en un vehículo motorizado. A pesar de que, cuando se incorporó la apicultura en Chankom, alrededor de la década de 1950, los

vehículos ya existían en el mundo, en la península yucateca tardó en incorporarse a la cotidianidad de los mayas.

Dentro del mundo de los apicultores existen significados compartidos y también tradiciones que se pueden vincular a prácticas masculinas de cuidado. Por ejemplo, Nasir me contó una anécdota sobre uno de los señores apicultores que tenía “reumas”. Para aliviar su malestar, en una ocasión se dejó picar 13 veces, le generó mucha inflamación, particularmente en el área de sus extremidades superiores. Intentar aliviar malestares reumáticos, los cuales incluyen inflamación, parecen oponerse al dejarse picar múltiples veces por insectos que causan inflamación. Empero, según Nasir, después de unos tres días se le quitó la inflamación y comenzó a sentirse mejor. Me especifico que los 13 piquetes habían sido en una de sus extremidades.

Retomando el hecho de que un apicultor como Nasir anduviera en triciclo y bicicleta para llegar a sus apiarios, en una ocasión me dijo que las rutas que él usaba las tenía guardadas en su memoria y nunca se había tomado el tiempo de plasmarlas en un mapa. Cuando me explicó algunas de ellas, caí en cuenta de que eran rutas variadas y complejas. Además, esas rutas irían creciendo y evolucionando, tomando en cuenta que esperaba poder llegar a tener 30 colmenas en cada uno de sus apiarios. Ese era un cálculo que tomaba en consideración tanto a sus abejas como la de sus vecinos, de manera que ese crecimiento calculado era proporcional al "monte". Con esto se refería a que tenía que calcular tomando en cuenta sus alrededores, de manera que dicha actividad siguiera siendo sustentable. Muchos de los terrenos por los que circulaba eran ejidos.

Fotografía No. 3. *En el apiario. Chankom, Yucatán. México, 2012.* Elaboración propia. En la fotografía se puede observar a Nasir depositando alimento para las abejas.



Los apiarios estaban a varios kilómetros de su casa, en medio del monte y, por lo tanto, permanecía solo por muchas horas. El hecho de que no hubiera acceso vehicular a sus apiarios era una estrategia implementada por Nasir para disuadir posibles intentos de robo. El robar las cajas donde se alojaban las abejas, así como los múltiples instrumentos utilizados, se volvía más difícil si se tenía que seguir un sendero estrecho para llegar.

Aquellos apicultores que tenían entradas para vehículos y fáciles de localizar, era a quienes les habían robado. Si alguien planeaba robarle a un productor de miel, era mucho más redituable hacerlo con un vehículo. Con o sin entrada vehicular, había varios objetos de pequeño tamaño que podían ser hurtados. Nasir era precavido de llevarse todas las cosas con las que llegaba, para no perderlas: "La gente se agandalla si uno deja sus cosas por ahí, especialmente los cazadores", ya que son ellos quienes andan merodeando en el bosque y se solían encontrar con la oportunidad.

Siempre me llamó la atención que su triciclo tenía una adaptación que ya había observado en múltiples ocasiones en distintas localidades yucatecas. Esta adaptación

consistía en acomodar y ajustar una silla en el área de carga de triciclo. He visto en más de una ocasión a señores transportar a sus esposas en dichas adaptaciones.

Así como estos espacios parecen guardar una estandarización más o menos relativa, en tanto quien ocupa la milpa para fines de cultivo o el apiario para fines de recolección de miel, seguramente tiene que hacer uso de dichas técnicas y objetos; también hay ciertas técnicas y mecanismos de comunicación mediante el uso del cuerpo que ocupan estos espacios o se hacen presentes en ellos de manera diferente, tanto en espacios abiertos y públicos, como cerrados y privados. Dejando atrás la descripción general sobre el apiario, abordaremos un ejemplo de una persona que, contrario a los anteriores ejemplos, no se situaba del todo en un sistema más amplio de relación con el cuerpo y con los objetos.

Por ejemplo, Lorgio, el hijo sordomudo de Latifah, se comunicaba con ella y otras personas mediante gesticulaciones explícitas y ruidosas, casi teatrales. Él nunca pudo atender una escuela en donde le enseñaran lenguaje de señas. Parientes cercanos como su madre o hermana le entendían con mayor precisión, el flujo del tiempo y la repetición había estandarizado esa comunicación entre ellos. Sin embargo, él se daba a entender con otras personas (como yo) de manera relativamente efectiva. Así mismo, sabía hacer uso de símbolos y gesticulaciones estandarizadas, tales como una sonrisa, un pulgar arriba o una palma de un lado a otro, en señal de adiós.

La intención aquí no es enumerar exhaustivamente la totalidad de técnicas del cuerpo en el espacio de índole principalmente masculino. En el caso de Chankom, no nos hemos detenido en otros espacios que involucran otras técnicas del cuerpo, como ir a cazar al monte o jugar beisból, la ganadería, entre otros posibles. Una gran variedad de actitudes en el exterior, particularmente productivas, están destinadas a ser llevadas a cabo por los varones, como lo puede ser el trabajo en la milpa, trabajos de albañilería y construcción, ganadería, entre otros. Esto no significa que las mujeres no puedan participar en estas actividades, sin duda hay casos como el de Latifah, quien durante gran parte de su vida trabajó la milpa de su familia. Sin embargo, los varones son quienes suelen hacer estas actividades con mayor frecuencia. Por ejemplo, si una mujer saliera sola por la mañana a la milpa o por la tarde, casi antes del anochecer, a cortar y recolectar leña (la cual implicaba el uso de múltiples técnicas del cuerpo que forman parte de “leñar”), esto sería visto con algo de desconcierto y hasta desconfianza. Solo se necesita salir a caminar en esas horas, como

se hizo en repetidas ocasiones, para identificar fácilmente el hecho de que son los varones quienes pueden ocupar los espacios públicos de esa forma con mayor libertad, en distintas horas del día.

Con esto no se quieren invisibilizar la capacidad femenina para ocupar estos y otros espacios, además, ellas también participan en la vida pública y se les puede ver ocupando las calles y la plaza pública, pero en menor medida o en algunos casos de manera diferenciada. Por ejemplo, esto se hacía patente cuando las mujeres salían a moler su maíz en los molinos públicos, o a recoger los apoyos del gobierno federal en el palacio municipal. El fin de la presente tesis no es enumerar exhaustivamente estas cuestiones, lo que interesa aquí es señalar estas diferencias internas y volcar el análisis y la mirada del lector a las diferencias de género dentro de la sociedad y algunas de sus implicaciones más cotidianas. Antes de pasar a las respectivas prácticas masculinas de cuidado realizadas por los interlocutores principales para consigo mismos, cabría mencionar brevemente algunas otras prácticas de esa índole que se observaron de manera generalizada durante el trabajo de observación y en la etnografía en general.

Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto maya-yucateco de Chankom

Se comenzará describiendo prácticas masculinas de cuidado en el contexto maya-yucateco en Chankom desde lo general, ya que el trabajo de campo y la interacción que implica permitieron identificar ciertos actos de varones que, aunque no eran interlocutores principales, llaman la atención y permiten una discusión sobre las masculinidades y el cuidado que los varones pueden tener para consigo mismos.

Anteriormente se mencionó a Lorgio y su corporeidad como un vehículo comunicativo *sui generis*. Había otros aspectos de él que llaman la atención en tanto pueden diferir de generalizaciones externas y abstractas sobre la masculinidad. Pese a que le molestara que no le tuvieran la comida lista, eso no significaba que él no supiera ver por sí mismo. Por un lado, solía llevar Maseca® al trabajo, y una vez ahí el gestionaba en conjunto con otros varones trabajadores para que una mujer les preparara alimento con Maseca®. Ya en casa, particularmente al anochecer, si se encontraba con esas mismas

actitudes por parte de los cohabitantes de su espacio doméstico, simplemente se salía comer a algunos de los lugares que vendían comida a esa hora.

Se puede pensar o reflexionar sobre ello de varias formas. Por ejemplo, su molestia puede que no solo residiera en que no le tenían la comida lista. Sino que, habiendo ellos recientemente preparado comida, podían haber reservado un plato para él, particularmente si era alguien que aportaba con aproximadamente 500 pesos semanales a su madre, una cantidad considerable dado el contexto maya-yucateco en Chankom en lo referente a costos, gastos e ingresos.

Aunque en términos generales, es indiscutible que en Chankom existe un orden patriarcal muy particular, enraizado en relaciones caciquiles, paternalistas, capitalistas, etcétera; tampoco fue difícil identificar prácticas masculinas que no necesariamente reproducían ese orden. Por ejemplo, dentro de una lógica patriarcal es entendible que la mujer realizara las labores domésticas, como sucede en el contexto maya-yucateco de Chankom. Sin embargo, había ocasiones en las que algunos varones en particular también realizaban esas labores. Por ejemplo, en el hogar de Karime, tanto su esposo como su hijo se ocupaban de sí mismos en lo referente a lo doméstico en caso de ser necesario; en algunas ocasiones ella refirió que su hijo se encargaba de lavar lo trastes o recoger tras de sí mismo. Actividades y técnicas corporales tales como “tortear” (volver la masa en forma de tortilla) parecen ser fronteras poco franqueables para el género masculino dentro de la cocina.

Entrando en materia en lo referente a personas corpóreas que padecen malestares musculoesqueléticos y crónico degenerativos, hay dos elementos que se quisieran mencionar de forma general e introductoria. Se observaron y referenciaron objetos que facilitan la movilidad, como ciertos hilos que cuelgan de los techos justo arriba de los cuerpos sobre las hamacas colgantes. Es hilo facilita el movimiento de la hamaca mediante el uso del brazo y la mano. Por otro lado, para personas con malestares como los antes mencionados, esos hilos le permiten al cuerpo apoyarse y descender con mayor facilidad de la hamaca, además de usarla para mecerse. Esto no quiere decir que todas las personas con ese tipo de malestares usaran esos hilos, pero si se llegó a observar y oír su uso referenciado por otras personas, concluyendo así que esos hilos también son útiles para que

personas con poca y dolorosa movilidad desciendan de la hamaca y puedan balancearse en ella. Incluso una doctora participante en el proyecto dijo haberlo observado también.

Otra generalidad que se quisiera mencionar es el uso extendido de cremas y ungüentos para el dolor. Además de las personas con malestares reumáticos y musculoesqueléticos, la gente del pueblo en general consume estos productos. Tanto así que pareciera haber un mercado lo suficientemente redituable como para mandar a vendedores de puerta en puerta, como se pudo observar en varias ocasiones. También era común ver estos productos en las múltiples casas que visitamos y su uso aparecía constantemente en las entrevistas. Incluso hay relatos parecidos a leyendas urbanas (en este caso “leyendas rurales”) sobre unos vendedores de ungüento que intoxicaron a varios habitantes de casas y una vez que los propietarios perdieron la conciencia, los vendedores entraron a las casas para robarles. Siempre llamó la atención los miles de pesos que se llegaban a gastar en estos productos.

Don Pepe

Comenzaremos la descripción de algunas prácticas de cuidado de Don Pepe para consigo mismo. Esta práctica se sustenta en gran medida en el recuerdo, y en la relación que ello implica con su difunta madre. Dentro de la cronicidad de los malestares de Don Pepe había una variabilidad en la intensidad, y a veces las cosas se salían de control, en el sentido de que el dolor, la inflamación y la inmovilidad no le permitían hacer nada.

En el verano del 2012 me encontré con Don Pepe una mañana, me platicó que el día anterior su malestar había empeorado mucho y recurrió a un recurso mnémico, se preparó un “sancochado” que de niño había visto hacer a su madre cuando tenía “reumas”. Se valió de yerbas de su terreno, cinco o seis “clases de yerba” entre las que se encontraban la hoja de naranja, el tronco machacado y la hoja, el “árnica”, el chile habanero y una cierta matita de nombre “chh” para “cuando se hincha”. Todas estas yerbas fueron hervidas en una “vaporera” y una vez calentado todo, Don Pepe metió sus piernas en el contenedor y luego se lo iba untando. Doña Sofía, una enfermera y conocedora de yerbas locales, quien vivía cerca de Don Pepe, en otra ocasión mencionó varias de esas yerbas e incluso me dio a probar una raíz endémica que tenía un enorme poder como anestésico local. Ella también mencionó un método para aliviar malestares musculoesqueléticos, aunque ella sugería

calentar la hoja de ortiga, en conjunto con la albahaca y “ruda” en el comal para luego untarla en la zona con malestar directamente.

Al otro día, me asomé al “tendejón” de su hija, al filo de las diez de la noche. Para mi sorpresa, Don Pepe se encontraba con su esposa viendo televisión en compañía de su hija y nieta, quienes me atendieron. Se encontraban viendo una telenovela protagonizada por Jaime Camil y Lucero. Don Pepe estaba muy feliz ya que me indicó que por primera vez en mucho tiempo él se había podido venir caminando desde su casa, todo debido a que sus rodillas se lo habían permitido, él atribuía esto a los beneficios obtenidos de su “sancochado”. Aunque las construcciones estaban enfrente una de la otra, para llegar de su casa a la de su hija, tenía que cruzar el parque, un equivalente a unos 250 metros, lo cual era bastante complicado de realizar para Don Pepe.

Uno de los doctores que le había tratado y ofrecido terapia de rehabilitación en el 2012, le dijo lo que otros doctores le habían comentado con anterioridad, el hecho de que probablemente lo único que pudiera mejorar sus rodillas fuera una operación. Don Pepe se mostraba reacio a tomar ese camino, parecía no querer molestarse con las gestiones necesarias para lograrlo. De hecho, él desconocía si el Seguro Popular le cubría o no para ese tipo de cosas. Además, parecía conflictuarle la idea de que lo penetrara un bisturí. Él no estaba muy deseoso de que le “corten” [cortaran] la pierna, eso era una de las cosas que lo orillaban a negarse al procedimiento quirúrgico. La cirugía para él significaba que le cortaran la pierna. Al igual que muchas otras personas en Chankom, Don Pepe gastaba mucho dinero comprándose ungüentos poco efectivos y muy costosos. Su hijo Wilfredo me comentó alguna vez que su padre estaba dispuesto a gastar entre 200 y 250 pesos por bote, porque “ni modo...le deja de doler.” Aunque ese alivio solo fuera por unos pocos segundos, en lo que el mentol refrescaba una determinada área de su cuerpo. Wilfredo parecía tener memoria de su padre con molestias reumáticas desde hacía unos 10 años, lo cual concordaba con mi información.

Otra práctica de cuidado realizada por Don Pepe para consigo mismo es una referente al uso de objetos para obtener mayor movilidad con menos dolor. Yendo a la milpa con Don Pepe pude darme cuenta de que él usaba el triciclo para transportarse, pero de una manera diferente, en tanto su inmovilidad no le permitía montarse en el triciclo y pedalear. Lo que él hacía consistía en usarlo básicamente como un andador. Su uso le

facilitaba transportarse con rapidez. Además, dado que era un triciclo y no una bicicleta, no tenía que desplazarse rápido para que el objeto conservara su equilibrio. Las dos ruedas delanteras le permitían conservar una posición relativamente erguida. Don Pepe se valió de un objeto dentro de su mundo para fines que, aunque eran de movilidad, no correspondían a la técnica correcta para montar una bicicleta o triciclo, el mantener el balance y pedalear, sino que lo reutilizaba de una manera práctica y simple, como un andador.

Aunque, evidentemente los triciclos, tan típicos en Yucatán, están hechos para transportar, en realidad su propósito es proporcionar un área de carga frontal considerable que permite transportar cosas medianamente pesadas. Lo aquí expuesto representa una heterodoxia, no solo en la técnica del cuerpo en el espacio, sino que implica una resignificación en la función original del objeto. Dicha resignificación le permite hacer una típica acción masculina en su localidad: ir a la milpa. Esto le representa bienestar y entretenimiento, además de que parece darle un sentido a su vida.

La preservación de su relación con la milpa, mediante su visita y también mediante un ligero trabajo de chapoleo y desyerbamiento, él restituye al menos parcialmente la hombría que simbólicamente pierde con la disfunción de su cuerpo y posterior imposibilidad de moverse con facilidad. El triciclo, mediante resignificación es pues, no solo un medio de movilización antiálgico, sino también un medio de restitución de masculinidad maya- yucateca.

Este tipo de soluciones no tienen un carácter sempiterno. El dolor e inmovilización degenerativos en Don Pepe lo fueron recluyendo en su casa cada vez más, previo a su deceso. La imposibilidad de salir también se traducía en pérdida de dinero. Además, la dificultad para moverse a su milpa y sus tierras también significaba un detrimento en las relaciones que guardaba con su ganado y eso evidentemente dificultaba su venta, ya no reconocían la presencia ni de él ni de otros varones. El no salir a trabajar su milpa, ni a relacionarse con su ganado, ni con congéneres y parientes en general, le representaba una pérdida del ser en el mundo y muchas de estas prácticas de cuidado para consigo mismo jugaban como un contrapeso temporal a esa pérdida, buscando como fin último una restitución positiva y reconfigurada de la presencia.

Fotografía No. 4. *Frente a casa de Don Pepe. Chankom, Yucatán. México, 2018.* Elaboración propia. Don Pepe pasaba una buena parte del día en ese límite entre su hogar y la calle. Desde ahí solía socializar con otros varones.



Don Delo

El hecho de haber trabajado con Don Delo a través de los años me permitió conocer el aspecto crónico degenerativo de su condición, un aspecto que no solo afectaba su cuerpo, en muchos sentidos también implicaba la degeneración o degradación presente en su relación con el mundo, con los otros y con su entorno, en gran medida a partir de su cuerpo. El plantear las cosas así puede invisibilizar otros aspectos de su vida que se mantenían positivos, particularmente porque son hechos y prácticas que reafirman al ser en su mundo, pese a esa cronicidad de los malestares y del paso del tiempo en general.

La relación de Don Delo con su milpa es un buen ejemplo de esto. A continuación, algunas de las cosas que se pudieron interpretar y describir a partir del trabajo de campo. El trabajo en la milpa, como se ha mencionado, implica una amplia variedad de técnicas del cuerpo en el espacio y con ciertos objetos y utensilios. El “tirahule” o resortera no sería el más obvio de ellos, en especial si se compara con un instrumento como el machete. El

tirahule puede servir como un arma, ya que sirve para arrojar piedras. Tomando en cuenta que Don Delo no tenía una visión buena, el hecho de que él cargara con ese objeto parecía ser por otra razón, una razón denotativa y, por lo tanto, simbólica más que práctica. Si él ya no contaba con la pericia física y visual para usarla, la seguía portando consigo mismo cuando iba a su milpa. Según Don Delo, a él le servía para cazar animales pequeños, como ciertas aves.

En ningún punto del trabajo de campo, ni en referencias por parte de él o gente cercana supe de una ocasión específica en que la haya usado para esos fines de cacería. Su relación simbólica con el tirahule sugiere que, en algún momento de su vida, seguramente si se encontró en las condiciones físicas necesarias para sacarle provecho, implementando una cinética determinada, propia de las técnicas del cuerpo en el espacio.

Por otro lado, había otras técnicas del cuerpo que para Don Delo eran ineludibles y para bien o para mal, con una ejecución buena o mala, él realizaba en su día a día, hasta que en algún punto su cuerpo no le permitiera hacerlo en absoluto, ya fuera por los malestares reumáticos o por el empobrecimiento del uso de sus sentidos, como la vista y el oído, los cuales se encontraban en un franco deterioro durante la última visita a campo en el 2018. Él seguía encargándose de las tareas inmediatas mínimas necesarias en una milpa, más allá de desmontar o desyerbar, como “rociar la milpa” o distribuir el glifosato por sí mismo, que se le dificultaba por sus rodillas, sin embargo, él lo seguía haciendo. Estas tareas iban más allá de una relación directa con el espacio mediante técnicas del cuerpo, implicaban una relación con el entorno en donde se hacían manifiestas otras capacidades simbólicas del hombre, como la imaginación y la anticipación:

“[...]me platicó que cuando llovía, para ir a la milpa al día siguiente, tenía que esperarse a que el sol levantara de manera que las matas del maíz no estuvieran tan mojadas; ya que esto hacía que se le humedecieran sus rodillas al pasar entre ellas; según él, esto le desencadenaba sus “reumas”. [seis de julio del 2012]

Esto era una forma de anticipación con base en la experiencia y en su observación, una anticipación destinada a prevenir malestares reumáticos. Dicho acto también involucraba otros aspectos de su entorno. Don Delo se fijaba en el clima y en los astros. Él, al menos durante las primeras visitas de campo, se mantenía atento de las fases lunares. El conocerlas le permitía saber cuándo era el mejor momento para sembrar algo o incluso para

leñar. Por ejemplo, decía que cuando la luna estaba “grande” era un buen momento en ir a recolectar leña, ya que el cortarla en esas fechas hacía que tardara más en pudrirse.

En general, la leña se pudría rápido, tardaba alrededor de una semana en hacerlo, en especial cuando la luna sobre el cielo estaba “chica”. Para prevenir esto, cuando había luna “chica” era menester cortar la leña un viernes o un martes. Durante varios años él solía recolectar la leña en su milpa, ya que ahí el combustible nunca escaseaba. La luna también está involucrada en la plantación del plátano. Según Don Delo, diferentes variedades del plátano debían ser plantadas en diferentes fases de la luna para poder rendir el máximo y dar un buen fruto.

Además de guardar una relación con su entorno mediante la observación, la experiencia e incluso la anticipación, Don Delo también intervenía en él; sus cosechas de maíz sin duda serían un claro ejemplo de esta relación e intervención, el maíz siendo una de sus consecuencias. Sin embargo, dentro del ámbito de la adecuación espacial, Don Delo había intervenido en su milpa de muchas formas, desde el establecimiento de fronteras con sus vecinos mediante rejas, hasta la elaboración de una estructura de resguardo, una especie de kiosco en donde, al menos durante los primeros años posteriores a su construcción, se podía descansar y refugiarse del sol. Cuando yo conocí esa estructura en el 2012 ya mostraba deterioro, sin embargo, ya para el 2018 había llegado a un estado material aún peor. Dentro de la estructura, se encontraban unos botes de plástico recortados que colgaban de unos alambres que estaban sujetos al techo hacia arriba, en forma de gancho en su punta inferior, de manera que los botes estaban atorados en la parte que tenía forma de gancho. Desde el alambre hasta el bote de plástico intervenido, vemos una serie de resignificaciones de ciertos objetos, los cuales, al igual que el tirahule, no serían los primeros elementos que a uno se le ocurrirían al pensar en una milpa. La intención de estas elaboraciones era que se podían depositar cosas en ese bote. Para una persona con malestares reumáticos como Don Delo, aquellas estructuras colgantes le facilitaban el acceso a lo que fuere que estuviera guardado en ellos, ya que así eran más alcanzables. Si estuviera en el piso o en una repisa, para él sería más difícil. También servía para mantener una distancia del suelo y, por lo tanto, de animales que pudieran alcanzar cosas tales como un alimento.

Además de los botes de plástico recortados y los ganchos, en algunas ocasiones llegaron a haber dos cubetas suspendidas en el aire, sujetas a un material blanco amarrado al techo. Esto también generaba que la cubeta no tocara el piso y le quedara a una altura conveniente, sin tener él que agacharse. En varias ocasiones le pregunté si eso había sido una idea de él o de su hijo, o si acaso era algo que se acostumbrara a hacer en las milpas; Don Delo insistía en que era algo que se le ocurrió a él, sin embargo, días después alguien me dijo que eso se solía acostumbrar en las milpas. Independientemente a esto, era un elemento espacial de interés, en tanto era una elaboración y adecuación del espacio realizada por él mismo, que incidía en sus malestares o mejor dicho en su padecimiento.

Fotografía No. 5. *Estructuras colgantes de Don Delo. Chankom, Yucatán. México, 2018.* Elaboración propia. Aquí se puede observar la manera en la que ciertos objetos colgaban del techo en una construcción dentro de su milpa.



También me dijo que él había aprendido a hacer eso en su hogar, aunque no me tocó ver esas modificaciones implementadas en su casa. Un factor común en ambos espacios y en muchas casas que conocí, era el hecho de que no se dejaban ciertos objetos al ras de suelo. Cuando le pregunté la razón de tener ese bote sostenido en el aire, me dijo que no era para

evitar dolor o para facilidad de alcance, sino para que no se acercaran los animales o los bichos.

Ya para el 2018, que fue la última visita, aún conservaba su milpa, aquella estructura de resguardo se encontraba venida a menos. Estaba deteriorada, partes del techo ya se habían vencido, como era época de lluvia, había charcos adentro, así como mosquitos. La relación con su milpa para ese entonces era mucho menos vigorosa, eso era observable tanto en la cantidad y calidad de las cosechas, como en el espacio en general, exhibiendo un abandono casi tético:

Mientras recorríamos el espacio, observaba que estaba mucho menos cuidado que antes. Había mucha mala yerba crecida. "Solo a veces voy a la milpa", porque "los elotes no están listos", recalca que la variedad de cosas sembradas era menor, "solo elotes, calabazas, frijol...", su castellano se mantenía trunco, como cuando lo conocí. Para ese entonces visitaba su milpa cada ocho días, "solo solitas", creo que con eso último se refería a que iba él solo. "Está chica mi milpa...por eso pobreza". En algún momento, cerca de su precario sembradío de calabazas, agarró una que se veía en su punto para cosechar, sin embargo, tenía algunas mordidas, él la tomó y dijo que se la llevaría a casa, me dijo que los "chi'ik" se las habían estado comiendo, creo que se refería a un mamífero, quizás una zarigüeya o un tejón. [16 de agosto del 2018]

Para ese entonces ya no tenía ganado, solo le quedó el "cerco" erigido para ello años atrás, ya vacío. Había vendido "el ganados" por los costos de salud previos a la muerte de su esposa. Eso había sucedido antes de mi primera visita en el 2012, para ese entonces aún le quedaban vacas. Era extraño pues, que siguiera aduciendo esa misma razón ya que debía existir otra, si cuando yo le conocí ya habían pasado años desde la muerte de su esposa y el gasto que ello implicó, para el 2018, seis años después, el hecho de que vendiera su ganado se debería a otra razón. Al preguntarle sobre el ganado que antes tenía me dijo que eran dos, "Ahorita está caro la vaca, y más los becerritos, hay becerros de seis mil pesos...Ahorita ya no tengo ninguno...No tengo dinero más, nada de animales"; nunca logré dilucidar que fue de al menos dos vacas que yo le llegué a conocer.

Según Don Delo, algunos de sus hijos querían que siguiera teniendo ganado. Sin embargo, su hija, la esposa del señor apicultor, prefería que su padre ya no tuviera ganado por los riesgos que ello implicaba. Es como si su rancho fuera un eco empolvado y mal habido de lo que antes fue. Mientras caminábamos por su milpa durante una de las distintas visitas que realicé al lugar, me comentó que le habían hecho varias ofertas para comprarle

ese terreno. Sin embargo, él se había rehusado a venderlo. Según él, la gente le decía: "¿Por qué? si no tienes nada", y él respondía: "No le hace, tengo hijos y nietos".

El hecho de que ya no tuviera ganado le permitía más libertad a la hora de cerrar cercos, porque no había riesgo de que se le escaparan. Por momentos me platicaba que su rancho es aledaño al de G., quien tenía 100 cabezas. El estado de las cosas para ese entonces, era producto de cosas propias y ajenas al mismo Don Delo; no solo era la progresión de su enfermedad, su edad avanzada, la muerte de su esposa, posibles conflictos con y entre sus hijos, era la suma de todas esas cosas, una suma que presentaba sus propias cualidades, distintas a las cualidades de cada uno de los elementos de esa suma: era un todo que se podía entender como una verdadera pérdida de ser en el mundo, una pérdida que no es solo del ser, sino del mundo mismo.

Más allá que ser una mera adquisición antropológica o filosófica, esa pérdida del mundo sirve para entender factores ambientales que aportaba a esa suma de elementos. Según Don Delo, la lluvia no había llegado como ellos querían, decía que hubo una sequía, por lo que todas las cosechas tomaron más tiempo. Esto también causó que varios animales invadieran cosechas por el hambre y eso afectó su cosecha de calabaza.

Fotografía No. 6. *Entrada al rancho los Tres Reyes de Don Delo. Chankom, Yucatán. México, 2018.* Elaboración propia. En esta foto se puede observar la entrada a la milpa de Don Delo. Como se mencionó en el escrito, era necesario contorsionarse lo suficiente para entrar por debajo de la cerca. No existe una razón clara de por qué no abría la puerta de una manera más formal.



Pese al paso de los años y de su deterioro físico, la curiosa forma físicamente incómoda de entrar a su milpa seguía siendo la misma. La primera vez que volví a su milpa en el verano del 2012, después de una media hora de caminar desde su casa, la puerta para entrar al rancho no fue abierta por nosotros, sino que Don Delo retiraba las vigas transversales inferiores, de manera que entramos en cuclillas. Para ese entonces él tardaba un poco más en realizar esa contorsión. A través de los años se mantuvo ahí una especie de anuncio de madera que decía "Rancho los tres reyes". Ese día en particular me comentó que no le dolían las rodillas, lo cual explicaría por qué no manifestó molestia alguna cuando entramos de cuclillas a su terreno.

En general, su manera de caminar evidenciaba un deterioro, ya que caminaba con las piernas arqueadas y cojeaba ligeramente, por momentos eso era muy evidente. Como se mencionó antes, su visión estaba bastante deteriorada, también su oído. Por ejemplo, una vez estábamos regresando de su milpa y oímos un toro a lo lejos. Al escucharlo, él volteó

algo asustado pensó que era un camión que venía por la carretera. Él mismo admitió estar "medio sordo". El deterioro de sus sentidos sugiere una pérdida de ser en el mundo, en tanto vive en un mundo de sombras sensoriales. A menudo llevaba la conversación al tema de su difunta esposa, en esa ocasión recalcó que Don Vito, antiguo presidente municipal, había pagado por sus gastos funerarios.

Además de la milpa, el espacio doméstico de Don Delo también era un ámbito donde se encontraron prácticas de cuidado consigo mismo y, en general, aspectos relacionados a su cuidado de sí en tanto reflejaban una relación no solo consigo mismo, sino con el entorno de Chankom, con sus familiares y amigos. En ese espacio tanto o más íntimo que la milpa, existen una serie de operaciones corporales que solían involucrar objetos y relaciones sociales que a continuación se retomaran. Cuando le conocí en las visitas de campo correspondientes al 2012 vivía con su hijo, ya para el último cuarto del 2018 vivía completamente solo.

A continuación, se abordarán algunos aspectos de su hogar a detalle, en su casa tomaban lugar la mayoría de sus prácticas alimenticias, las cuales son prácticas de cuidado para consigo mismo. Estas prácticas incluían la preparación de comida, pero también implicaban aspectos previos a, así como actos posteriores, como puede ser el acto mismo de alimentarse con aquello que se preparó. Junto a su refrigerador, Don Delo almacenaba pepitas de calabaza, de las cuales me llegó a convidar con entusiasmo. También tenía almacenados granos de maíz, mismos que molía con su "compadre", Nasir. Solía tener arroz almacenado. El piso de su casa estaba cubierto por polvo y suciedad, aunque, hasta cierto punto, la poca luz los invisibilizaba.

Antes de irse a la milpa en su bicicleta o en su triciclo, solía desayunar entre las cinco y las seis de la mañana, volviendo a comer cerca del mediodía. Ya para las 17 o 18 horas era su última comida del día. Su refrigerador estaba conectado y en funcionamiento, ahí guardaba alimentos en algunas ocasiones, porque también dejaba comida en una cocina que tenía adaptada al exterior. Todos los antes mencionados horarios reflejaban un régimen de Don Delo para con su cuerpo y sus apetitos. Mediante esa administración de tiempo y labores (despertarse-desayunar-ir a la milpa-comer-cenar) y otras posibles, como limpiar la casa, ver la tele, ir al baño, Don Delo se profería cuidado a sí mismo, se ocupaba de sí mismo, y al hacerlo también se hacía presente en el mundo.

Se podría decir que su casa estaba en un estado de decadencia estructural, lo cual tan solo se había acentuado con el paso del tiempo. La fachada era decadente y con pintura vieja. Remediar eso requeriría una labor física que Don Delo, casi a sus 80 años (2018), no estaba en posibilidad de realizar. A menudo me encontré a mí mismo observando la fachada de su casa, él siempre tardaba mucho en abrirme cuando iba a visitarlo, había ocasiones en las que nunca llegaba a abrir. Creo que esto se debía a una serie de razones, desde el hecho de que no oía bien, hasta el hecho de que, según él, se encontraba dormido en muchas de las ocasiones. Hubo ocasiones donde tuve la suerte de que me abriera:

[...]esperé con paciencia, eventualmente me abrió, me puse de acuerdo con él para platicar un rato y corrí a la tienda de DJA por unas Coca-Colas, volví a la brevedad. Al entrar me percaté de los motivos religiosos que tenía en una sección de la casa, junto a fotos y recuerdos de su esposa. Ese espacio estaba lleno de telarañas y polvo. Tenía un ídolo de madera que parecía ser bastante antiguo, a tal punto que el rostro de la figurilla estaba erosionado. Me dijo que era un San Xavier, también me enseñó una figurilla de San Juan Bautista más moderna, al explicarme sobre esta la referenciaba a su "pobre esposa finada". Me dijo que seguía yendo a misa los sábados de 18-18:30. Según él, quien oficiaba la misa era un padre de Chikindzonot. [16 de agosto del 218]

Don Delo guardaba distintos tipos de relacionalidad en distintas áreas de su casa, contrario a la descripción anterior, centrada en áreas como la sala, también había espacios domésticos que eran más exteriores que interiores, como el patio o el área frontal de la casa. Particularmente en las primeras prácticas durante el 2012, pero también en el 2018, Don Delo chapeaba el patio de su casa. Aunque había lugares en donde era evidente que no había un mantenimiento de esa índole. En muchas ocasiones yo le pedía que me diera un paseo por su casa y me fuera explicando los distintos espacios. Para salir al patio y el área de la cocina pasábamos por su cuarto, el cual también pareciera estar en un estado de abandono. Recordó que, en ese espacio años atrás, se encontró con una víbora, cuando le pregunté hacía cuánto tiempo de esto, él me respondió "Mare, hace como ya como cinco años."

Ya en el exterior, se podía observar unos botes donde almacenaba agua en el área trasera que conducía hacia la cocina, donde había un fogón y mucha suciedad, pero más que nada había evidencia de uso constante. En ese espacio él se cocinaba cosas tales como frijol, en ocasiones acompañado de chayas con cebolla y "mantecas", "es buenas", me decía con gusto.

Fotografía No. 7. *Don Delo desde su hamaca. Chankom, Yucatán. México. 2018.* Aquí podemos observar ciertos espacios íntimos en la vida de Don Delo, al fondo se ven algunos objetos católicos que han sido referenciados en el texto.



En otra ocasión, también correspondiente al mes de agosto del 2018, después de esperar alrededor de unos diez minutos, Don Delo me abrió la puerta y me pasó hacia su cocina. Ese día en particular rengueaba bastante. Me dijo que la razón por la que se tardó tanto en abrirme era porque se encontraba llenando de agua un tanque, entonces caí en cuenta que aquello que yo escuchaba al fondo era un chorro de agua correr. También vi por ahí que tenía lista la cal para nixtamalizar antes de moler. Al igual que en el pasado, aunque quizás ahora de una manera más precaria, seguía sabiendo cuidar de sí mismo, por ejemplo, en aspectos de alimentación, insertándose en las prácticas propias de su contexto, maleaba su género, por ejemplo, asumiendo facultades de cocina. No solo en lo referente a recetas o formas determinadas de cocinar, sino en aquello concerniente al mantenimiento mínimo de la casa, como lo era el proveerse de agua.

Para Don Delo, el dolor de rodilla se había acentuado con el paso de los años, por lo que mantenerse parado o desplazarse, tanto en el hogar como la milpa, era algo que cada vez le costaba más trabajo; eso le generaba querer estar acostado en su cama, una vez ahí acostado, tendía a quedarse dormido. Lo anterior no significaba que Don Delo no hiciera cosas en su casa. El hecho de que se cocinara a sí mismo también le representaba una serie de actividades, por ejemplo, almacenar la leña (lo cual a su vez implicaba ir a leñar), y también usarla para generar calor. En varias ocasiones, en las diferentes prácticas de campo, me tocó llegar a su casa y ver la leña incandescente. En hogares donde hay varias personas viviendo, esta candela suele permanecer encendida a través del día.

Alguna vez en el verano del 2012 le pregunté sobre algunos de los platillos que sabía hacer y me dijo que sabía hacer “ibes”, “frijol cabash”, frijol molido, “pipión de frijol” (para ese último se requería moler la “pepita” y luego ponerla en agua para luego agregarle el “colado”). Don Delo había incorporado una amplia gama de formas mayas de cocinar, como las antes mencionadas, muchas de las cuales había aprendido mediante la convivencia con su esposa.

La cocina que tenía adaptada en su patio no permanecía particularmente aseada, tampoco los alrededores, mismos que correspondían a una amplia extensión al aire libre. Ese lugar era exuberante en vegetación, no había recibido mantenimiento en años y el monte estaba muy crecido. También había basura tirada, seguramente era de Don Delo; me tocó verlo tirar cosas ahí después de usarlas, en una ocasión se limpió con una servilleta y luego la tiró, como si nada, como si su patio fuera un basurero. No parecía molestarle mucho el hecho de que estaba contaminando su propio entorno.

Desde el trabajo de interacción y convivencia, hay algunos aspectos que se pueden resaltar respecto al cuidado y relación de Don Delo consigo mismo. Como se podrá observar, aunque hay algunas cosas que en efecto reflejan prácticas de cuidado con uno mismo, también hay evidencia de un descuido consigo mismo, al menos desde los ojos del investigador. Por ejemplo, la primera vez que lo conocí, el 3 de julio del 2012, él le permitió pasar a su casa al grupo de gente del equipo de GLADERPO con quien me encontraba. Se sentó en el sillón para conversar con nosotros y pude observar un grotesco hoyo en su espinilla debido a una herida bastante infectada.

El señor no la supo limpiar bien y le dejó un algodón seco ahí entre el pus; como iba a la milpa, el área se le ensuciaba constantemente. La herida abierta, infecta e inflamada, tenía tres días y él solo le echaba Isodine por encima, esperando que eso solucionara la situación. Nosotros nos encontrábamos en su presencia debido a otro tema y otras molestias de índole reumático, para él ese hoyo no era una situación lo suficientemente dolorosa o considerable para haber ido a tratársela, o siquiera mencionárnosla como un tema central en la consulta que el equipo le acababa de realizar. Además, uno de sus ojos lucía progresivamente gris, alguien del personal médico en el proyecto me comentó que esa situación ocular de cataratas se pudo haber solucionado con una cirugía relativamente simple y no tan costosa.

En los anteriores párrafos se expusieron algunas prácticas de cuidado de Don Delo para consigo mismo. En el ámbito de la milpa, aunque de una manera deteriorada, Don Delo seguía llevando a cabo labores que implicaban distintas secuencias corporales comprendidas para el presente estudio, como técnicas del cuerpo en el espacio. Algunas medidas tomadas por él para ir a la milpa se veían relacionadas con el clima y con el impacto que ciertos factores podían tener en sus malestares reumáticos. El rocío presente en la milpa podía, según él, afectarle su dolor en las rodillas, por lo que modificaba su horario de visita tomando eso en cuenta.

Por otro lado, no parecían molestarle la antigua forma que tenía para entrar a su propiedad, en vez de abrir la reja con cuidado y paciencia, se contorsionaba por uno de los espacios inferiores de la cerca, siendo esto un acto que en teoría debería ser bastante incómodo para alguien con malestares musculoesqueléticos. También se mencionaron algunos objetos con los que él se relacionaba. Esos objetos, elaborados o reelaborados por él, reflejaban intervenciones materiales que facilitaban la búsqueda de bienestar. A través de su vida se identificaron referentes de masculinidad como el “tirahule” y el bigote mismo, símbolos-artefactos de representación masculina.

Volviendo a su relación con ciertos objetos de la milpa, se pueden identificar algunas formas de reformulación del espacio, por ejemplo, en la estructura de resguardo de la milpa, en donde también existe una reformulación de los objetos que componen ese espacio. Quizás una modificación del objeto evidente es aquella presente en los botes que estaban colgando de la palapa. Si observamos ese espacio como un todo, la milpa también

parece representar algo más para Don Delo, su dimensión de parentesco no solo como padre, sino como abuelo. Aunque esto no necesariamente pudiera ser visto como un acto de crianza, cuando él dice que no quiere vender el terreno porque tiene “nietos”, sugiere que hay una intención de preservar ese patrimonio para ellos, esto, al igual que el ejercicio de paternidad, está dotado de género. Esto último se hace particularmente evidente al considerar un espacio que al menos para el caso de Don Delo, posiblemente para otros varones de Chankom, es un espacio masculino.

En el ámbito doméstico también se hizo una revisión de actos variados de preparación y provisión de alimentos, dentro de un marco de relaciones de Don Delo consigo mismo y su entorno. Estas prácticas también tienen un vínculo con el otro; muchas de las prácticas que Don Delo llevaba a cabo, particularmente aquellas relacionadas con la cocina, estaban más relacionadas con el género femenino. Él las aprendió mediante la relación con su esposa, quien, aunque difunta, se hacía presente todos los días mediante dichos actos. Don Delo llevaba a cabo estas técnicas y estas formas de manejo de los alimentos mediante el uso del recuerdo, pero también mediante la práctica constante a través de los años desde que ella falleció.

Finalmente, podemos dar al menos un atisbo respecto a la multiplicidad de formas en las que Don Delo podía configurar su imagen corporal, dependiendo de la situación, el espacio y las personas presentes en un dado momento. El bigote o la barba de candado, de una manera similar al uso del tirahule, pueden ser concebidos como símbolos de masculinidad que se ejercen de maneras múltiples; sin decir con esto que la relación del vello facial con la masculinidad sea igual a aquella del tirahule como objeto externo al cuerpo con la masculinidad. La barba y el bigote han sido símbolos de la masculinidad en distintos contextos a través de la historia, siendo el bigote prusiano un ejemplo más internacional. Don Delo modulaba esta parte de su cuerpo dependiendo de ciertas ocasiones sociales de encuentro con otros hombres, como juntas de partido durante las elecciones, o actividades de deporte, entre otras. No es solo el uso de un estilo de bigote determinado, son distintos estilos en distintas formas y momentos a través de los años de interacción con Don Delo, habiendo identificado al menos tres estilos en él, sin nada de vello facial, con bigote, y con barba de candado. En segundo lugar, las situaciones en las que vi que usaba esos estilos como varón era en situaciones públicas de encuentro con otros varones.

En la siguiente figura inspirada en Don Delo, se puede observar cómo el cuerpo ocupa distintas técnicas del cuerpo en distintos espacios. En este caso, para fines ilustrativos, se ha contrastado el espacio doméstico con el espacio de la milpa. Así mismo, a cada uno de estos espacios les corresponden distintas técnicas del cuerpo, sin decir con ello que estas técnicas puedan ser implementadas más allá de estos espacios, por ejemplo, no solo en la casa se limpia el espacio.

Figura 3.5. *Técnicas del cuerpo con relación al espacio.* Fuente: Elaboración propia.



DJA

Las circunstancias generales del trabajo de campo permitieron que la interacción con DJA fuera fluida, y cuando le expliqué mi proyecto, entendió con facilidad y claridad, procediendo a ejemplificar con su realidad en múltiples aspectos. Varios de los elementos

que descritos a continuación refieren a la relación de su cuerpo con el espacio. Se hará énfasis en algunos objetos cruciales para su cotidianeidad y, por lo tanto, presentes en su padecimiento. Contrario a Don Pepe y Don Delo, desde que DJA perdió movilidad general en su cuerpo, no puede llevar a cabo técnicas del cuerpo propias de su contexto, como aquellas relacionadas con la milpa o incluso aquellas involucradas en labores domésticas, es por lo que la revisión de estos aspectos es distinta a la de los casos de Don Pepe y Don Delo.

DJA entendió perfectamente los planteamientos teóricos de la investigación y desde ese entendimiento, era presto a explicar algunos procedimientos corporales y espaciales en su cotidianeidad. Por ejemplo, describió el acto de bañarse, alguien lo cargaba y lo dejaba sentado en el sanitario. Una vez ahí, usaba una manguera con “llave de nariz” la cual le permitía moverla por sí mismo, teniendo acceso a distintas partes de su cuerpo. Antes de que tuviera su enfermedad se bañaba a jicarazos, pero se le fue dificultando, en un momento dado se le ocurrió que fuera una llave de nariz por el tipo de presión y la forma en que le permitía distribuir el agua. Aun así, hay aspectos observados de la poca movilidad de su cuerpo que sugieren que incluso con la conveniencia de dicha llave, él tendría que utilizar la ayuda de alguien más.

Otro acto vinculado con el baño que llegó a mencionar en dichas entrevistas fue el acto de rasurarse, para lo cual usaba cierta técnica con el apoyo de su codo. En la mayoría de las múltiples ocasiones en las que me encontré con DJA, él lucía peinado y rasurado. Hablando de su aspecto personal y de su vello facial en particular, me dijo que cuando volvió a vivir en Chankom, muchos no lo reconocían, pues se había dejado la barba y el pelo largo. Esto comenzó desde que dejó de trabajar y tuvo la libertad de explorar esa imagen, "a mis sobrinas no les gusta", para ellas era más limpio, o se veía más limpio si lo traía corto. Mencionó con algo de comicidad que a su sobrina bebé le daba miedo cuando traía ese estilo.

Antes de que le conociera solía tomar siestas en las tardes, pero ya no. Además, trataba de no estar más de doce horas en la silla. Siempre recalaba la diferencia entre la vida que llevaba en Chankom y aquella que llevaba en Cancún o Playa del Carmen. Se refería a su vida en Chankom como una más saludable y hacía énfasis en la posibilidad de sembrar sus propias cosas. Valoraba más la pequeña localidad, en especial porque decía

que ahí había tierra de sobra. En ocasiones sembraba cosas en las partes con tierra de su patio. Buscaba generarse alimentos más sanos en general, y procuraba comer cosas que él consideraba más sanas, como el aguacate, la guaya y el nance. Cuando el refiere que sembraba o cosechaba, se refiere a que alguien más lo hacía por él. Solía desayunar entre 7 y 9 de la mañana; comía entre las 13 y las 14 horas. Un día le pregunté al azar que había desayunado y me contestó que un *chocomilk*, su hermana se lo había preparado. A él le gustaba mucho tomarlo, pero el doctor le recomendó retirarlo de su dieta, una modificación necesaria dada su “presión” [arterial]. Como queda claro, seguía consumiendo ese tipo de alimentos, solo que con mayor mesura. Antes, en Cancún, se llegaba a tomar hasta 3 litros al día. Dijo que ya no hacía eso, incluso solo trataba de tomarse un vaso de agua antes de acostarse. Su médico dictaminaba su régimen alimenticio y farmacéutico, aunque traba de no tomar demasiadas pastillas, ya que en Cancún hubo un momento de su vida en que tomaba hasta seis medicamentos al día, principalmente para el dolor y la gastritis, entre otras cosas, y eso nunca le gustó.

En una de las ocasiones que lo busqué para una entrevista, llegué a su tienda por la mañana y él se encontraba haciendo anotaciones en su cuaderno, también veía una película en árabe con subtítulos, según él, la película trataba sobre temas bélicos. Me explicó que le gustaba esa mentalidad de supervivencia. Me contó que su abuelo era así, sabía usar cosas a su alrededor en la naturaleza para sobrevivir. Por ejemplo, con un bejuco hacía una especie de canasta, llamada "*shush*" en maya. Esta se podía hacer de dos maneras, una de ellas era con el panal de unas avispas, “viendo la naturaleza se le ocurren a uno cosas”. Eso hizo que nos pusiéramos a hablar de las jícaras que se hacen con ciertas calabazas. Me contó sobre una estrategia en la que el explorador deja jícaras como esas en el monte con agua fresca y así siempre hay depósitos de agua para cualquier emergencia. Además, según DJA, el agua en la jícara se mantiene más fresca. De ahí se pasó a comentarme que le gustaba mucho el zapote.

Aquella tienda, la cual se encontraba en un espacio anexo a su casa, era un lugar muy importante para su cotidianeidad. Él mismo había rehabilitado dicho espacio como papelería y como tienda de abarrotes, y desde ahí también se generaba ingresos:

Nos encontrábamos conversando del otro lado de la sección divisoria entre él y los clientes; en ese momento entraron unos ocho niños de secundaria pidiendo a DJA que les sacara copias, él tenía todo

a la mano, de manera que cuando llegaba gente, él, sin pausa y sin prisa, lograba ir sacando su trabajo poco a poco, sentado desde su silla de ruedas [23 de agosto del 2018].

Su labor exhibía algunos detalles interesantes a considerar respecto a su relación con dicho espacio. En ese sentido, el orden espacial de los objetos era muy importante para que él atendiera eficientemente a las mareas de gente que podían llegar a entrar a su tienda en un determinado momento. Me tocó ver aquella situación ocurrir en varias ocasiones. Sucede que, en esa, así como en todas las tiendas, hay determinados momentos en donde entran varios clientes al mismo tiempo, una suerte de hora pico determinada por el azar, pero también por otros factores, como los horarios de receso y de la salida de las escuelas locales. Aquellas situaciones en las que entraban varios jóvenes de secundaria o preparatoria podían salirse de control, tomando en cuenta la energía con la que estos jóvenes entraban al espacio. Además, el hurto de dulces y otras cosas era más posible que sucediera, dado el relativo caos que se generaba.

Pese a todo ello, DJA, con toda la parsimonia del mundo, iba sacando todas las copias sentado desde su silla, y usaba el reflejo de las dulceras para ir vigilando que aquellos jóvenes no estuvieran en su campo de visión. Algunos de esos jóvenes compraron dulces y carpetas, además de las copias. DJA tenía todo el cambio preparado y a la mano. Tenía distintos trastecitos con distintas monedas de distinta denominación. Él las tenía acomodadas de una manera memorizada, sabía dónde estaba cada una, sin tener que voltear a verlas y si se llegaba a equivocar, lo podía distinguir con el tacto, sin necesidad de voltear. Todo eso le ayudaba a disponer del cambio de manera veloz, aunque tuviera una movilidad casi nula.

Otra estrategia interesante es la referente a las monedas; dado que su trabajo en la tienda le requería estar entregando cambio constantemente y como tenía poca movilidad, particularmente en uno de sus brazos, acomodaba las monedas de tal forma que alcanzarlas le requería poco movimiento y esfuerzo. Había usos del cuerpo que, aunque heterodoxos, posibilitaban movilidad sin la necesidad de un objeto, como cuando DJA utiliza el brazo con mayor movilidad para mover el otro.

Fotografía No. 8. *DJA desde la papelería. Chankom, Yucatán. México. 2018.* Elaboración propia. Aquí se puede observar a DJA sentado mientras atiende su papelería. Desde ahí no solo tiene una buena perspectiva, sino que procura tener a la mano lo necesario.



Cuando lo visitaba, siempre había cosas sobre las cuales conversar. Lo que llamaba mi atención era que, mientras lo hacíamos, él seguía vigilando la tienda, en particular cuando llegaban grupos grandes de gente. Fue ahí cuando me dijo que una de las formas de vigilar a los clientes desde lejos era mediante el reflejo en los dulceros de las repisas. Estos fueron acomodados por él mismo con ese propósito, dada su inmovilidad, le servían como amplificadores de su campo de visión. Según él, en ocasiones ha visto a los jóvenes robando cosas pequeñas. Sin embargo, lo dejaba pasar ya que esas mismas personas gastaban en otras cosas de su tienda y si las reprendía, quizás no volverían. DJA trataba de fijarse mucho en los movimientos de manos de los jóvenes.

En muchos sentidos, la silla de ruedas era parte de DJA, comenzando por el hecho de que permanecía sentado en ella gran parte del día. Discutiendo al respecto, él hacía un parangón entre su actual uso de la silla y el uso que otrora él hacía de su carro, antes de que su cuerpo ya no se lo permitiera. Sin embargo, el tiempo que pasaba sentado en la silla era

aún mayor que lo que llegaba a pasar sentado en su vehículo. Por otro lado, el vehículo como objeto aparece aquí como una significación masculina, la silla en cierto sentido también lo era.

Desde que le conocí por primera vez me llamó la atención dicho objeto, era color rojo, sus llantas eran más grandes y gruesas que lo normal. Tenía modificaciones, por ejemplo, el área para descansar el brazo estaba reforzada con lo que parecía ser cinta adhesiva. Desde ella es que le conocí y sentado en ella es que convivimos los dos. Esa silla estaba presente incluso en la forma que él tenía de saludar a la gente, con su mano derecha se sostenía en ella, agarrándola, sirviendo a la vez de sostén y empuje para su mano izquierda, con la cual saludaba; una maniobra peculiar y casi automatizada por parte de su cuerpo.

Fotografía No. 9. *La silla de ruedas de DJA. Chankom, Yucatán. México.* Elaboración propia. En esta toma se observa un objeto de vital importancia para DJA, su silla, la cual es casi una extensión de su propio cuerpo.



Él poseía esa silla “desde hace tiempo”. Le costó 3,500 pesos y según él, era "todo terreno", la estuvo buscando en Internet hasta que un día la encontró y la compró. Para él eran importantes distintos aspectos de ella: "Tiene mucho que ver las llantas", y recalca su grosor, indicándome que tenían una cámara interna, como las ruedas de las bicicletas. Esas llantas le permitían mayor movilidad en terrenos irregulares, propios de un lugar como

Chankom. Con ellas podía moverse en el rancho de su cuñado, ir a ese rancho le representaba un gran gusto, “Llega un momento que yo necesito de eso...la naturaleza, cuando estás enfermo, te refresca”.

Una vez en el rancho o en el campo abierto en general, le gustaba irse a puntos altos y ver el horizonte, "por eso me viste así". Se refería a una ocasión en la que entré a la tienda y él se encontraba de espaldas y a contraluz justo en la puerta que conectaba a la papelería con el patio interno de la casa de su hermana; me llamó la atención algo que le señalé en esa ocasión, le dije que se veía con un porte muy particular, propio de un faraón, y a él eso le dio gusto, incluso le tomé unas fotografías. Tan pronto se las tomé estuvo insistiendo en que se las diera vía digital.

Fotografía No. 10. *Pose faraónica. Chankom, Yucatán. México. 2018.* Elaboración propia. En esta foto se puede observar el cuerpo de DJA desde una posición que refleja dignidad. Así mismo, se puede observar tanto su papelería como la entrada a su espacio doméstico.



No todo era ese porte faraónico con el que lo encontré en aquella ocasión. A veces se veía ligeramente desguanzado mientras estaba sentado en ella, en particular porque su cabeza y cuello se veían caídas hacia el lado. Además, el estar sentado en ella le causaba dolor, haciendo que quedara "embrocado", causándole una gran molestia en la espalda. Pese a lo anterior, tener esa silla no solo le permitía movilidad, sino que su relación con ella y la estilización que le había ejercido, por ejemplo, en las ruedas o el color, parecían volverse otro vehículo más de su identidad, quizás de una manera similar, aunque no exacta a la estilización que podía hacer con su vello facial o con una selección de ropa.

Hay otros objetos de importancia en su vida aparte de la silla (la cual empezó a usar hacía ya 12 años). Por ejemplo, en el pasado, antes de necesitar la silla, usaba en cambio una "barrita de aluminio", la cual era ligera y le servía de bastón. Recalcó que con ella se acercaba cosas que estuvieran lejos, e incluso apagaba la luz. Seguía usando una, me tocó ver cómo la usaba en la tienda, para alcanzarse cosas.

Situándonos en el presente, hay otro objeto que parece ser de vital importancia, en particular cuando consideramos que es el objeto que sustituye a la silla la mayor parte del tiempo que DJA no está sentado en ella, la hamaca. Esta era el objeto-espacio en el que depositaba su cuerpo para dormir y, por lo tanto, era otra materialidad con la que tenía una estrecha relación. Prefería la hamaca a las camas, porque en la hamaca podía girar y dar vueltas. Según él, en ella podía hacer "lagartijas", "La hamaca tiene muchos beneficios porque en parte se ventila la espalda". Usaba sus codos para acomodarse en ella, es decir que se apoyaba en los codos para moverse. Le pedía a su hermana que le cambiara las hamacas, dependiendo de la época del año, si hacía más frío que calor o viceversa; ya que la temperatura puede llegar a variar entre estaciones.

Se abordó la tecnicidad corporal en DJA, mencionando técnicas heterodoxas, en tanto no están estandarizadas en su contexto. Abordamos algunas de esas técnicas corporales, por ejemplo, aquellas necesarias para bañarse o rasurarse. Se hizo una revisión otros aspectos de la relación consigo mismo. Retomamos algunos aspectos alimenticios, referenciados por él mismo. Con mayores detalles, se abordó la manera en la que él habitaba o se hacía presente en su papelería. Para vigilar, se valía del reflejo de las dulceras, lo cual le ahorra o lo libra de ejercer ciertos movimientos corporales que no estaba en condiciones de realizar. Su cuerpo operaba mediante técnicas que eran llevadas cabo en

gran medida a partir de los sentidos de su cuerpo. Se hizo una revisión de cómo DJA usaba la destreza dactilar y, por lo tanto, táctil de cierto acomodamiento de objetos en el espacio, de manera que podía “ver” o mejor dicho “sentir” distintos tipos de monedas, sin tener que voltear su cabeza hacía ahí, de una manera similar a como alguien con debilidad visual “lee” mediante el braile. El caso de DJA permitió llevar la reflexión objetual dentro del marco del padecimiento, a lugares interesantes, por ejemplo, a partir de su relación consigo mismo a través de la silla de ruedas, y a la vez, la relación de él y su silla con su entorno, y por lo tanto en su espacio, compuesto a la vez, como hemos expuesto antes, de sistemas de objetos y sistemas de acciones.

También mencionamos otras relaciones objetuales, por ejemplo, con la hamaca donde dormía, acomodándose mediante el uso de sus codos. También se describió cierta varilla que utilizaba para cosas básicas y cotidianas como prender y apagar la luz. Tenía una determinada relación con su espacio a través de su cotidianeidad que le permitía tener una presencia más o menos regulada y hasta próspera, con adecuaciones cambiantes a las necesidades que iban emergiendo.

Tino

Como se mencionó en el capítulo cuatro, no hubo mayor oportunidad de interactuar profundamente con Tino, sin embargo, hay algunos elementos que vale la pena rescatar sobre ese breve contacto, ya que arroja luz en lo concerniente a la relación entre los varones y ciertos objetos de su cotidianidad. Su hermano y su familia parecían no querer propiciar que mis dos acompañantes y yo tuviéramos contacto con él. En un principio yo estaba muy confundido y en la medida que la conversación con su hermano Caín se relajó, se generaron risas y fue el mismo Tino quien se hizo presente.

El encuentro sucedió gracias a él y su voluntad, y la capacidad para hacerse presente mediante su cuerpo, el cual hacía uso de dos objetos, que en realidad tenían la misma función, me refiero a dos bastones de madera elaborados por él mismo. En cierta medida fue gracias a esos bastones que yo conocí a Tino, mediante su uso se acercó a donde estábamos y pudo abrirse camino discretamente hacia la sala, llegando desde la cocina, por un pasillo al aire libre de por medio entre los dos espacios domésticos. Los palos tenían una superficie extremadamente lisa, él apoyaba su palma en ellos y desde ahí generaba un

empuje para desplazarse, similar a como las plantas de los pies se apoyan en el suelo. Más tarde en entrevista, Tino dijo que él mismo los había hecho años atrás, aunque no especificó con precisión.

La persona con discapacidad, como es el caso de Tino, se encuentra en conflicto con el espacio y su entorno a partir de las dificultades en la movilidad que su condición le genera en el ámbito cotidiano. Los objetos pueden cobrar mucha importancia en esa búsqueda de movilidad. Aquellas dos piezas elaboradas por Tino asemejaban en menor o mayor medida a aquellos bastones comprados en tiendas específicas para esos fines. Según Tino, el mismo elaboró esos bastones sin referencia alguna más que la necesidad de su cuerpo. Poco a poco los fue recortando y puliendo hasta que le quedaron a la medida. Al atender una necesidad propia, Tino había generado cultura material en torno a la salud, como parte de un cuidado de sí que sugiere la creación de un objeto.

En términos generales, él está remitido a los márgenes de su espacio doméstico, siendo relegado a vivir y dormir en un fondo oscuro junto a la cocina, con una hamaca y baños muy precarios, con poca luz y ventilación. Por otro lado, el hecho de no hablar castellano también ha generado una marginalización, ya que nunca contó con esa herramienta sociolingüística para ir a la escuela y haber recibido una educación formal, contrario a su hermano.

Así mismo, las deformidades en su cuerpo y la inmovilidad que esto le causó, también le han impedido aspectos básicos de la masculinidad en su contexto, como la productividad y el tener una esposa. Pese a todo lo anterior él, como persona, está dotado de cultura y, por lo tanto, es generador de ella; esto, a la vez, hace que este dotado de género y también lo emane de sí mismo. Esto se puede observar a partir de la elaboración de sus bastones y de su referencia a cuando era joven y con fuerza física. Tino, desde las sombras y el sufrimiento, sigue siendo parte de su sociedad, por ejemplo, a partir de esos objetos o incluso a través de otros objetos, como el mismo jabón zote que usaba para bañarse.

Fotografía No. 11. *Tino y algunos de sus objetos cotidianos. Xcopteil (Chankom), Yucatán. México. 2018.* Elaboración Propia. En esta imagen se observan objetos cotidianos cruciales para aseo personal Tino, así como una parte del espacio que habitaba.



3.3.2. El contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua y las prácticas de cuidado para con uno mismo

Técnicas del cuerpo en el espacio para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua

Hablar de Chihuahua en términos generales respecto a la totalidad de técnicas del cuerpo con vínculo a la masculinidad sería imposible e innecesario para los fines de este texto. En el caso de Chankom, que es un contexto más pequeño y homogéneo, fue imposible hacer una enumeración de éstas, en el caso de Chihuahua, su población roza el millón de personas y hay una diversidad de etnicidades e identidades dispersas en un amplio valle desértico. Si acaso, hubiera que reflexionar sobre algunas de las técnicas del cuerpo que existían o tomaban lugar en las pocas cuerdas del centro donde la mayoría del trabajo de campo se llevó a cabo.

Esta enumeración podría comenzar partiendo del perfil laboral, por ejemplo, había vendedores, policías, médicos, enfermeros, cocineros, por supuesto los parqueros y muchos

otros más. Si miráramos a detalle cada una de estas profesiones, encontraríamos determinados procedimientos corporales propios de su quehacer, unos más obvios que otros. Pensar en un policía, por ejemplo, remitiría a las formas de abuso que emplea en la sociedad civil, como la cadencia y movimientos de brazo y posición de codo necesario para pegarle a alguien con el tolete, la forma en que aprietan el brazo de la persona justo antes de ponerle las esposas o la forma tan particular con la que exponen el vientre hacia afuera, afilan la mirada y hablan de sus radios. También podríamos pensarlo de manera distinta en los momentos que se dirigen a la población de una manera más amable e incluso pueden ayudar a la gente con direcciones o en casos de auxilio.

Si pensáramos en personal de salud, por ejemplo en las enfermeras, podríamos contemplar los movimientos necesarios para aplicar una inyección o intentar resucitar a alguien, entre una infinidad de procedimientos corporales; también podríamos pensar en otras técnicas menos obvias y explícitas, como las diferencias presentes respecto al ángulo de despliegue del plexo solar, barbilla, y dirección de la mirada entre los médicos R1, R2 o R3, particularmente dentro del contexto clínico del Hospital Central; o el ejercicio de la mirada en el especialista respecto al cuerpo del paciente.

Los cocineros, desde aquellos con pequeñas cafeterías cercanas al hospital, hasta aquellos que servían tacos o burritos en un puesto, también tenían distintos procedimientos corporales, algunos más generales que otros. En todos ellos o al menos en la mayoría, están de por medio los brazos, las manos y los dedos. También van de por medio el uso de utensilios para manejar los alimentos en el sartén o cualquier otro tipo de superficie destinada a calentar el alimento.

Un perfil *sui generis* que no se quisiera pasar por alto en esta introducción general que dará lugar a la discusión de prácticas masculinas de cuidado para con uno mismo en lo referente a los interlocutores principales, es aquella de los que profesan el evangelio con enjundia. Había personalidades que estaban presentes durante el trabajo de campo, de entre ellas estaba un caballero que se iba al parque en frente del Hospital Central, a escasos metros de donde Fermín trabajaba como parquero. Durante unas tres horas, se ponía a parlotear sobre la salvación de aquellos que se acercaran a Jesucristo, siempre con una biblia en la mano. Este tipo de personas que profesan una doctrina o religión, no se remite únicamente al contexto rarámuri en Chihuahua, se observaron también en lugares cercanos

a Chankom, como Valladolid, Mérida e inclusive en la plaza chica de Saraguro en Ecuador. Algunos de esos predicadores son de nacionalidad estadounidense y se ponen a parlotear en la plaza chica con un castellano algo trunco. Aquel que se encontraba en Chihuahua era de origen mexicano. Estos personajes escogen plazas públicas populares, las menos turísticas, en donde el vulgo transita, descansa y come. Son lugares socorridos por dipsómanos, comúnmente identificados como “escuadrones de la muerte”, e indigentes por igual. Estos predicadores, al menos durante su mensaje público, ejercen el cuerpo de una manera tal, que podemos extraer algunos elementos generales. En primer lugar, suelen posicionarse en un centro determinado, de manera que se dirigen a la gente alrededor, el pecho se yergue, los brazos suelen ser extendidos y están en constante movimiento, hay un ejercicio de la voz similar al grito, excepto cuando usan una bocina y un micrófono, en cuyo caso igual suelen terminar gritando.

Los parqueros por su parte tienen un cierto uso del cuerpo que sin duda puede ser descrito de forma general. Para empezar, tienen que estar parados la mayor parte del tiempo, ya que ellos transitan entre la acera y el camino. Así mismo, tiene que ejercitar una mirada hacia el horizonte, así como el empleo del oído para saber qué carros vienen. También hay movimientos quizás menos obvios, pero bastante estandarizados, como puede ser el empleo del brazo y de las manos, en un movimiento repetitivo, desde el cual seguramente se origina el nombre con el que son identificados en la capital del país: “viene-viene”. Tomando en cuenta que el sonido de la voz emerge del cuerpo, habría que reflexionar en que los parqueros hacen un ejercicio de la voz particular, rayando en el grito, en ocasiones empleándolo en el espacio público, pudiendo ser esto considerado también como una técnica del cuerpo, sin mencionar el uso de la boca que hacen para chiflar.

Siendo cuidadosos y recordando que esto es una mención general, cabría también discutir sobre el impacto de lo étnico en lo referente a técnicas del cuerpo. Por ejemplo, en Chankom el maíz significa un vínculo con lo étnico, pero también con lo referente al cuerpo, como se expuso con anterioridad. Sin embargo, para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua esa relación no parece hacerse presente. Por otro lado, desde una discusión espacial, los rarámuris ocupan una determinada espacialidad marginal en lo que refiere a la ciudad de Chihuahua. Esto en lo referente a vivienda, ya que también están presentes en los semáforos, en las calles del centro y también en tránsito en algunas de las

mejores colonias de la ciudad, en tanto trabajan ahí como empleados domésticos o en la construcción o vigilancia, lo cual nos hablaría de ciertos perfiles laborales, los cuales efectivamente también implican ciertas técnicas del cuerpo.

Tomando en cuenta el espacio donde realicé el trabajo de campo convivían menonitas y rarámuris entre otras diversidades étnicas, más que hablar de técnicas, también podríamos hablar de espacialidades. Por ejemplo, los menonitas solían vender alimentos elaborados por ellos mismos, como galletas de avena, en algunos puntos de la calle, mucho menos que los rarámuris, y por ciertas temporadas. Todos ellos (rarámuris y menonitas) solían transitar las calles y aceras aledañas al hospital, así como otros puntos del centro de la ciudad; no solo como personas en tránsito, sino como usuarios del hospital. Quizás había otros grupos étnicos que no se registraron, incluyendo a la población diferenciada entre sí por otros factores como clase social o estrato socio económico.

Si quisiéramos hablar de las técnicas del cuerpo en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua a partir de lo etario, también se podrían hacer observaciones generales. Por ejemplo, era más común ver a adultos en la calle que a gente joven, en un principio quizás por los mismos horarios de las escuelas. Hablando de lo corporal, también podría hacerse al menos una diferenciación. Una vez ubicados en el espacio público, por ejemplo, en el parque que estaba en frente del Hospital Central, podríamos dar cuenta del siguiente hecho: el cuerpo de un niño, en primer lugar, suele estar sujeto a la presencia de un adulto; en segundo lugar, ese cuerpo tiende a estar en movimiento. Ver a un adulto correteando tras de otro tiene una connotación diferente que la de ver a un niño persiguiendo al otro. En ese sentido, era común ver a los infantes rarámuris jugando en lugares no precisamente óptimos, en cruces o en desagües, cerca de sus madres más que de sus padres, quienes se solían encontrar en los semáforos pidiendo dinero o vendiendo dulces.

Continuando con este tributo al concepto tan provocador de Marcel Mauss (1978) de “técnicas del cuerpo”, en diálogo con una de las nociones de Santos (2009) sobre el espacio, vemos que pudiera continuarse haciendo dichas clasificaciones generales para entender las técnicas del cuerpo, delimitaciones que combinan clase social, estrato socioeconómico, etnicidad, gustos musicales y otra infinidad de factores, todos relacionados de una u otra manera con el género en tanto categoría transversal. Sin querer generalizar ni ser reduccionista, el andar de un “cholo”, (otra clasificación que combina

varios factores) es distinto al andar de un “chero”⁹⁸. Todas estas referencias a corporeidades fueron observadas durante el trabajo de campo.

Haciendo una clasificación de técnicas del cuerpo en el espacio, con relación al género, desde un plano general a los alrededores del Hospital Central y otras áreas públicas del centro, podemos extraer algunos aspectos generales con fines introductorios. Por ejemplo, cuando un varón va caminando junto a una mujer, el hombre tiende a situarse del lado de la calle, dejando a la mujer en el lado interno de la acera. El uso de la pelvis también es diferenciado, en el sentido de que es más común ver a hombres con la pelvis hacia afuera que a las mujeres. Era más común ver a mujeres con sobrepeso que a varones, aunque el sobrepeso en sí era una constante en la capital chihuahuense; la relación de género, sobrepeso y obesidad ya había sido abordado por Ordorika (2010); en el caso particular de las mujeres rarámuris y menonitas, esto fue más o menos evidente para la observación durante el trabajo de campo.

Hablando de masculinidades en específico, hay varios procedimientos corporales compartidos e interactivos, por ejemplo, la manera de saludo que aquí será llamada “chocapuño”, un saludo a dos tiempos en los que, en primer lugar, se chocan las palmas y en un segundo tiempo, hay un encuentro de puños. Este tipo de saludo, no exclusivo de Chihuahua, es más común entre varones que entre mujeres, y tiene un alto grado de informalidad. No es necesariamente el que se emplearía en un ambiente de formalidad como el académico, aunque sí se emplea entre amigos y se hacía de forma habitual con Fermín y Pato.

Hay otros aspectos de la corporeidad en el contexto que remite a varios grupos, siempre y cuando las personas pertenecientes a estos grupos usen el transporte público y anden por las calles del centro. Por ejemplo, aunque no esté normado ni estandarizado dentro de una lógica de técnicas del cuerpo en el espacio, habitar la ciudad de Chihuahua en esos términos sin duda tiene implicaciones en el cuerpo. Por ejemplo, tomar transporte público durante los momentos del día donde hay más sol, le exige a la persona buscar algún refugio, por más pequeño que sea, siempre y cuando no quede tan lejos de la parada del autobús. Cabe recalcar que muchas de estas paradas no toman en cuenta estos factores

98 El término “chero” es una manera corta de “ranchero”, y hace referencia a un estilo de vestimenta vaquero. Por su parte, el término cholo hace referencia a un estilo urbano, relativamente más moderno y contracultural, con una vestimenta y estilo particular de hablar.

climáticos. Así mismo, vivir en la ciudad implica someterse a la variación de temporadas y estaciones del año, teniendo que ajustar su vestimenta a estas diferentes condiciones.

De ninguna forma lo anterior agota la cuestión referente a las técnicas del cuerpo en el espacio dentro del contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua. La mayoría de todos los perfiles generales antes descritos tienen un sesgo androcéntrico, aunque sean perfiles que también son ocupados por mujeres, solo que cuando pensamos en un policía, en un albañil, en un cuida-carros, en un predicador del evangelio, etc., usualmente pensamos en hombres antes que mujeres. También hay que reconocer que el presente estudio se centra en masculinidades, por lo que este paseo general sigue sirviendo como una introducción a la discusión posterior sobre técnicas del cuerpo de los interlocutores principales, así como las prácticas de cuidado para consigo mismos.

Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua

Fermín

En tanto persona configuracional y multidimensional, él incorporaba o incorporó en su vida muchas de las técnicas antes descritas. Por ejemplo, en múltiples fotos que me mostró y otras tantas que usaba como fotos de perfil en Facebook, él incorporaba aspectos de la moda vaquera o “chera”, en su vestir. Este estilo era muy común en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, dentro de sí exhibe variaciones, desde el material de la bota y el sombrero, hasta el uso de marcas y otros materiales en general, desde los más baratos hasta los más caros.

Tomando en cuenta las limitaciones físicas de Fermín, con un severo impacto en su movilidad y dolor en todo el cuerpo, pero en el cuello y las caderas en particular, podemos entender lo difícil que para él era vestirse. El acto de ponerse unas botas vaqueras resultaba particularmente complicado. Durante mi trabajo de campo nunca usó botas, pero sí solía hablar de ellas y mencionaba el haberlas portado en conjunto con otros elementos constitutivos de la vestimenta vaquera, como el sombrero o cierto tipo de pantalones y camisas.

No fue hasta que desarrollamos cierta confianza mutua, que entré a su dormitorio e imaginé el día a día de sus operaciones espaciales a través de un trabajoso andar y

desplazar de su cuerpo. Era mucho el esfuerzo y dolor que a él le implicaban el simple acto de vestirse y no caí en cuenta de lleno en ello hasta estar ahí e imaginar su soledad; en ese momento de su vida, durante mi visita a su casa, su familia lo había abandonado. Jamás en todo ese tiempo que llevaba trabajando con él ese detalle me había ameritado una reflexión a profundizar y después corroboré que tras ese hecho tan aparentemente obvio y cotidiano se ocultaba una lucha y dolor diarios. Fue la experiencia espacial de yo estar ahí en su cuarto la que me permitió imaginarlo. Supongo que la gente a su alrededor llegaba a ese tipo de reflexiones en medida que convivían con él e iban cayendo en cuenta de las múltiples aristas de dolor en su vida. No solo era su cuerpo, era su espacio en sí.

Su regadera y sanitario en el baño eran deficientes, el acceso al agua parecía ser un problema. En varias ocasiones me tocó ver como se acumulaba el sarro del sudor en distintos puntos de su cuerpo en los que él no tenía alcance. Además, había elementos para suponer que él prefería orinar en el patio, en la tierra, ya que parecían haber complicaciones con la taza de baño y el flujo de agua.

Su alimentación parecía ser deficiente o inadecuada. Gran parte de su sueldo como parquero se iba en alimentos que ni siquiera eran nutritivos o acaso satisficieran su apetito; desde papitas y comida chatarra, hasta burritos. Había ocasiones en las que, por una u otra razón, tenía acceso a comida en abundancia y lo aprovechaba, y había otras en las que no. El hambre no le era algo ajeno o desconocido, la experimentó en otros momentos de su vida, por ejemplo, cuando era niño y vivió en una condición de indigencia en Culiacán, Sinaloa, una ciudad donde vivió por un corto tiempo.

En una ocasión, durante el verano del 2015 me encontraba conviviendo con él en la tarde, en compañía de la señora Vanessa, justo afuera en la acera más próxima a su negocio. Ambos parecían agradarse entre sí, Fermín me manifestó un interés particular en ella, y ella, por su parte, le demostraba cierta simpatía y gusto por convivir. También parecían existir rechazos latentes, por ejemplo, en esa ocasión, Fermín estaba comiendo papayas de un plato que le habían obsequiado, y ella le dijo “tu nomás comes y comes”, Fermín se rio y lo admitió, agregando que antes de comer unas papayas, ya se había comido dos burritos. En ese momento yo caí en cuenta que a mí me mentía respecto a cuánto había comido; mientras que, en ese momento en específico, él quería demostrar que comía

mucho, como si fuera un símbolo de masculinidad ante ella; en otras ocasiones que yo se lo preguntaba en privado, él me manifestaba que no había comido mucho.

Como yo acababa de llegar, le pregunté a Fermín a manera de conversación casual, qué es lo que me había perdido durante mi ausencia en la cuadra y Fermín me respondió: “ahorita se pelearon dos rucas”, me indicó una ubicación cercana a nosotros y luego me dijo que: “ayer no comí en todo el día”, mientras masticaba la rica papaya. Esto por un lado significaba en términos generales, que en su alimentación no había una regularidad en lo que se refiere al acceso y al tipo de alimentos y, por otro, que Fermín podía simbolizar sus actos alimenticios ante una mujer como Vanessa de distintas formas.

Fermín realizó varios tipos de trabajo durante su vida, desde los cuales ejerció técnicas corporales en el espacio de distinta naturaleza. Por ejemplo, fue cocinero y guardia, durante el tiempo que yo conviví con él fue un parquero, aunque con la peculiaridad de tener una discapacidad, lo cual hacía que procedimientos corporales básicos para su quehacer, como permanecer de pie, le podían resultar particularmente incómodos, dolorosos y cansados.

En este sentido y también en otros, el uso de un bastón era crucial para su día a día. Siempre era presto en mi presencia y la de los demás, a platicar sobre sus trabajos pasados, cuando tenía mayor movilidad y fuerza, por ejemplo, en más de alguna ocasión mencionó que en su trabajo de cocinero aprendió a hacer un “buen estofado de res”, así como “un buen pescado”; sabía hacerlo en grandes cantidades pues lo aprendió trabajando en comedores industriales. Para su trabajo de parquero, él se apoyaba en su bastón para lograr más velocidad, esto le permitía alcanzar a los dueños de los carros que ya se estaban llevando su vehículo, y eso le aseguraba una paga. La cinética implícita en estos movimientos de aceleración era muy peculiar y es de suponer que llevarlos a cabo implicaba un cierto grado de fuerza y musculatura en el brazo y el antebrazo en particular.

Esto, al menos en parte, nos revela que un individuo con discapacidad como Fermín, no es que sea necesariamente más débil o con menos aguante, simplemente hay una heterodoxia en el empleo de los músculos para este caso. Por ejemplo, yo para acelerar tengo que correr, más o menos como cualquier otra persona sin discapacidad. Aunque el hacerlo sería más fácil y veloz para mí que para él, hay que considerar que su cinética

implica más esfuerzo que el mío. Así que, dentro de una lógica de masculinidades, él está empleando más fuerza y empuje que yo.

El uso de su cuerpo también podría ser analizado e interpretado de otras formas. Recordando la importancia del uso de los sentidos implícito en las técnicas del cuerpo en el espacio, haré un recuento de algunos de los sentidos que Fermín empleaba en su labor como parquero y cómo es que este empleo le servía de qué forma. Comenzando con el uso del oído, Fermín lo usaba tanto como la vista, en particular para identificar gente o vehículos. En una ocasión nos encontrábamos en la calle esperando a que llegaran carros, cuando a lo lejos escuché un traqueteo metálico, el cual, en medio de los demás sonidos de la ciudad, no llamó mi atención en particular. Fermín identificó a la muchacha desde antes que emergiera en nuestro campo visual, con tan solo oír el peculiar sonido generado por el carrito de supermercado, manejado por una muchacha rarámuri, a quien él conocía de su época de vivir en albergues para rarámuris y quien se dedicaba a revender verduras que les sobraban de las donaciones en el albergue, mismas que cargaba en su vehículo.

Ese ejercicio de los sentidos le era muy útil en su oficio de parquero. Tomando en cuenta que no podía moverse tan rápido, ni voltear con su cuello para ver vehículos que se aproximaran, él usaba su oído no solo para identificar si era un vehículo de paso o que estaba buscando estacionarse, sino que en ocasiones podía identificar tanto el tipo de vehículo, como la persona que lo iba conduciendo, en caso de ser clientes frecuentes. Eso era una forma de eficientar sus desplazamientos, si era un vehículo de alguien conocido y además identificaba que era un vehículo conduciendo despacio, buscando un lugar, entonces si ameritaba que se desplazara hacia la fuente del sonido.

En tanto estas formas de uso del cuerpo y de los sentidos en el espacio parecen ser menos estandarizadas que otras técnicas del cuerpo, podemos entenderlas como un ejercicio de heterodoxia. Para él, recurrir a esto se fue dando de forma orgánica, mediante las necesidades de su vida, con relación al dolor y molestias propias de su padecimiento, en tanto drama sociocultural. Tomando en cuenta la inclemencia de la intemperie chihuahuense, en uno de los veranos que pude convivir con él me tocó ver cómo la búsqueda de un espacio de sombra con ciertas peculiaridades era algo de vital importancia para él. Un punto de sombra para Fermín era el que se generaba en un árbol de lilas afuera de la papelería de su amigo Alan. Me enseñó que en una determinada bifurcación del árbol

recargaba su cabeza y en ocasiones hasta se dormía parado, “como los caballos”. Con esto último vemos que la heterodoxia no solo aplica respecto a la performatividad y técnica del cuerpo, sino que dicha heterodoxia recae también en la función del objeto o, en el caso del árbol, un ser vivo, el cual fue plantado ahí para dar forma y quizás adornar la calle, jamás para servir de área de descanso para una persona como Fermín.

Uno de los propósitos fundamentales de esta última práctica corpo espacial guarda relación con el dolor, un dolor que tiene al menos dos causas, su condición musculoesquelética en primera instancia, pero también el dolor producto del cansancio de estar parado en el sol una buena parte del día. Lo que Fermín buscaba al acomodarse en esa bifurcación era reposar. La capacidad de reposar plácidamente es un bien que, en su caso, no era tan abundante. Para él no era una opción sentarse en la banqueta, eso le sería incómodo dadas su deformaciones y dolor en la cadera, lo cual le impedía estar listo para atender como parquero a cualquier carro que se aproximara.

Esta búsqueda espacial de alivio al dolor, antiálgica por antonomasia, está documentada desde tiempos remotos. Por ejemplo, el reposo, es reconocido por Dormandy como el analgésico más antiguo (2006, pág. 701). Esto había sido abordado previamente durante mi formación académica del posgrado, de una manera similar en el texto *Spatial Notions and Illness* (Matamoros-Sanin y Peláez-Ballestas, 2016, pp. 35-45), aunque en ese entonces el marco teórico se encontraba en otro momento de su desarrollo, por lo que estas prácticas de heterodoxia en las técnicas del cuerpo no eran entendidas por la categoría de práctica masculina de cuidado, aunque evidentemente lo eran, en este caso un cuidado proferido por la persona para consigo misma.

En ese entonces todo lo anterior no había sido englobado dentro de la discusión sobre un cuidado de sí. Así mismo, el fraseo y discusión, se ha procurado elaborar de forma distinta, aunque manteniendo las ideas principales y necesarias para el presente planteamiento. Fermín no parece contar con un andamiaje sociocultural que le sugiera mejores opciones para su situación total y mucho menos su situación inmediata. Esto inevitablemente remite a aspectos de subordinación como condición, más no como una dimensión constitutiva de la persona. Él refleja una posición de subordinación-marginación en su entorno, al no tener acceso en su espacio laboral (cierta calle aledaña al Hospital

Central de la ciudad de Chihuahua) a un lugar en donde reposar o donde ir al baño, o al menos en donde pueda resguardarse del sol.

Siguiendo con la discusión sobre el uso del cuerpo, alguna vez pude observar cómo Fermín se sentó trabajosamente en el lado de la acera que presenta mayor desnivel. Tanto que se tardó en acomodarse para que llegara un carro y con él sus posibilidades de más ingresos. Fermín batalló para levantarse y cuando yo le ofrecí mi mano él la rechazó diciendo “yo solo”. La idea de él hacerlo solo quizás significaba un deseo de independencia propia del género, lo mismo que una durabilidad física cuya ausencia ante mis ojos era aparente, "No obstante, en la corporeidad masculina los determinantes sociales y culturales siguen jugando un papel preponderante en la actitud de los varones frente a su propio cuerpo y, por ende, en las representaciones que tienen del mismo" (Muñoz 2006, 79).

Al principio de la discusión sobre Fermín se mencionaron algunos estilos que parecían influenciar su estilo de vida, enfocándonos en ciertas prendas correspondientes a la moda vaquera. Dentro de este campo de significaciones, identificamos tres elementos de piel que son fundamentales en su vestimenta (junto con otra), el cinturón, las botas y el sombrero. Estos tres elementos son y han sido usados por Fermín, por lo que forman parte de un cuidado de sí, en tanto reflejan elecciones personales sobre su cuerpo y su proyección, y, por lo tanto, llevan implícitos una relación de Fermín consigo mismo.

Este estilo de vestimenta y de vida (asociado a la ganadería, pero también al narcotráfico) tiene bastante influencia en la Sierra Tarahumara, de donde Fermín es originario; pero también tiene influencia en la ciudad de Chihuahua, aunque en coexistencia con otros estilos, como también se mencionó con anterioridad. En un marco de masculinidades, hegemonía y subordinación, la encarnación pura y dura de un vaquero, es decir, al pie de la letra, sería una figura hegemónica, machista y dominante. En esa ecuación, Fermín lleva las de perder, ya que él no encarna esos elementos. Sin embargo, hay otra forma en la que esto se puede ver y aunque es una forma distinta y opuesta, no es una forma excluyente. Fermín manifestaba gusto y orgullo de portar esos elementos propios del estilo vaquero en determinadas situaciones, circunstancias y espacios, por ejemplo, en la situación de una boda, o como foto de perfil en el Facebook® (quizás estaríamos hablando del espacio virtual).

El ver las cosas exclusivamente desde el otro punto de vista de hegemonía-subordinación/marginación-autorización puede tener la falta de pasar por alto estos gustos de la encarnación en esos elementos, de su puesta en práctica y en movimiento. Tampoco se debe de perder de vista lo siguiente, aunque él se representaba a sí mismo con esos elementos, estos no siempre eran portados por él en la cotidianeidad. Por ejemplo, él no tenía botas ni cinturón cuando le conocí, parecía haberlos poseído, pero ya no, o al menos no los usaba para el trabajo. Sin embargo, en sus fotos salía vistiéndose con ellos y por eso se han mencionado.

Los aspectos de sufrimiento social de su condición y de su padecimiento son relevantes en la cotidianeidad de Fermín. Por ejemplo, el estado de abandono en el que se encontraba y lo difícil que le era llevar a cabo actos tan básicos y cotidianos como vestirse, defecar, orinar o bañarse. También se mencionaron algunos aspectos del día a día en su alimentación y lo que esto podía significar dentro de su padecimiento y sobre su vida en general. Se abordaron algunos de los regímenes corporales en los que Fermín tomó parte en su vida laboral como cocinero o guardia. Después se entró en detalle respecto al uso del cuerpo que Fermín hacía para ciertos quehaceres relacionados con su oficio de parquero. El oído parecía ser fundamental para identificar cosas, posibilidades y situaciones, sin tener que ejercer la mirada y el movimiento de cuello y de cadera. Hubo una reflexión sobre ciertos usos poco ortodoxos que él hacía de un árbol en la calle, el cual le proveía sombra y descanso.

Pato

El caso de Pato también presenta algunos puntos para la discusión general sobre cuidado de sí, a partir de la discusión de técnicas del cuerpo en el espacio y su vínculo con la salud y el cuidado. Comenzando con lo general, a diferencia de Fermín, Pato tuvo la fortuna de asistir al Centro de Rehabilitación e Inclusión Infantil Teletón(CRIT) en un momento más favorable del desarrollo de su condición. Fue ahí donde inició un régimen corporal que abordaba la relación consigo mismo, con los otros y con su entorno.

En lo referente a sí mismo, le educaron en técnicas del cuerpo y en ejercicios que le asegurarían una mejor condición corporal que la de Fermín. Como institución también se encargaron, al menos en un primer momento, de relacionarlo con otras personas que,

aunque con condiciones médicas varias, compartían con él aquella etiqueta social más externa que interna llamada discapacidad. También lo relacionaron con otras instituciones, algunas de ellas destinadas a ubicarlos en un ámbito laboral remunerado, de manera que pudieran ser personas productivas, esto a su vez lo llevó a otros espacios que discutiremos brevemente más adelante.

Mediante estos tres ejemplos, las relaciones y técnicas corporales para conducirse a sí mismo enseñadas y practicadas en el CRIT, además de proporcionarle un entorno donde pudiera relacionarse con personas de su edad y en circunstancias generales de discapacidad, esa misma institución también logró vincularlo con otras instituciones destinadas a generarle oportunidades laborales. Además, estas instituciones también lo vincularon a otros regímenes o técnicas corporales de otra índole, como aquellas involucradas con la elaboración de una pizza.

De acuerdo con su explicación, por ejemplo, en el CRIT le dieron técnicas necesarias para funcionar en su vida social y laboral, esto en conjunto con la operación de cadera, dio lugar a que, a través de la institución con la que lo vinculó el CRIT, terminara trabajando en Domino's Pizza®, específicamente en el horno de las pizzas. Trabajar en una cocina, en la parte referente al calor, implica, de suyo, una serie de nociones y procedimientos espaciales que, en este caso, se concatenaron con aquello que el aprendió y practicó por años en el CRIT. Esto en parte quiere decir que distintas técnicas del cuerpo en el espacio correspondientes a distintos sistemas, en este caso la rehabilitación en sí y todo lo referente a trabajar en una cocina, no son excluyentes, sino que pueden funcionar en conjunto, de una manera configuracional. Básicamente, el tomar parte del programa de rehabilitación del CRIT le permitió incorporarse a otros regímenes.

Existen registros en el diario de campo que indican que Pato trabajó en la biblioteca municipal, también en una zapatería, todo dentro del perímetro del centro. Cada uno de estos trabajos implicó distintas operaciones corporales a través de determinados espacios, los cuales contenían determinados objetos, todos interconectados. Por ejemplo, su trabajo en la biblioteca implicaba cosas básicas y corporales como el acomodar libros en determinadas partes del anaquel, pero también cuestiones eventuales como labores de papelería o incluso de limpieza. Implicaba también estar expuesto a ciertos olores, desde los limpiadores del suelo y otras áreas, hasta el olor mismo de los libros. El trabajar con los

zapatos también implica estar en contacto con una gama de olores que van de lo sublime a lo grotesco, siendo lo sublime el olor de la piel que conformaba el material de los zapatos y siendo lo grotesco aquellos olores a pie de atleta que manaban de los pies de los posibles comparadores, quienes se llegaban a probar los zapatos.

Más allá de lo laboral, también hay otras técnicas del cuerpo que pudiéramos retomar en Pato, por ejemplo, el uso de la guitarra, un objeto e instrumento de madera. Para poderlo tocar realizó varias horas de práctica, procurando una postura muy particular y una secuencia de movimientos finos de los dedos. También implicaba, de nuevo, cosas menos obvias, como lo es el cargarla consigo mismo usando el transporte público, en conjunto con su bastón. Además de la guitarra, existían otras técnicas de movimientos finos de los dedos, por ejemplo, para jugar videojuegos, lo cual realizamos en conjunto.

En general, el bastón para Pato era fundamental, también era a partir de este- en conjunto con su particular andar- que las otras personas en el espacio público lo reconocían. Eso llegó a ser evidente para mí cuando nos desplazábamos por las calles del centro de Chihuahua, como la calle Libertad.

A continuación, se discutirá una práctica del cuerpo para con uno mismo, un acto de sublimación superficial del dolor en el espacio y causado a partir del espacio, todo esto enfrente de otra persona, una acompañante y coparticipe del acto y, por lo tanto, también del drama sociocultural del padecimiento. La relación de Pato consigo mismo, con el otro y con el entorno, guarda relación con lo que será expuesto a continuación, porque habla del cuerpo en el espacio y mediante formas de interacción social más sutiles que el habla misma.

En entrevistas realizadas entre abril y mayo del 2018, Pato me contó que previo a la cirugía de cadera, vivía su cotidianidad con más dolor de aquel con el que vivía en el presente. Este dolor era continuo, pero como en el caso de Fermín o de Eusebio, había temporadas en donde el dolor era más intenso, en ocasiones demasiado intenso. Fue ese dolor lo que lo llevó a migrar de la remota región de Témoris en la Sierra Tarahumara hasta la ciudad de Chihuahua, pasando y habitando lugares como Cuauhtémoc. Una vez ahí fue recibido casi en condición de adoptado por la Señora M, una mujer de Témoris. Aunque ella no era su pariente consanguínea, si lo conocía y compartían la identidad rarámuri.

Cuando recién llegó de Témoris, a él le daba vergüenza expresarle su dolor tanto a la señora M, como a su esposo e hijos, por lo que se quedaba callado y si se podía, inmóvil.

Un día estaba siendo trasladado de su casa en una escarpada montaña con terracería en una ambulancia camino al hospital para una intervención de emergencia. Su única acompañante era Señora M. La importancia del medio de interacción, más que la ambulancia, era la situación en sí, situación que los involucraba mutuamente, él se encontraba en condición de vulnerabilidad y en compañía de ella. Dentro de esa situación, él sentía un enorme dolor mientras la ambulancia brincoteaba constantemente por el escarpado camino. El dolor era tanto y, sin embargo, optaba por guardárselo. Fue en esa ocasión que él reconoció la primera vez que ella se percató de lleno sobre su dolor. ¿Cómo, si él optaba por quedarse callado?, pues, según él, mediante la sutil cinética del cerrar y abrir de sus ojos, una estrategia para manejar y taimar la expresión de dolor intenso. Pato sostiene que fue su abrir y cerrar de ojos lo que le permitió percatarse de ello y sentir una simpatía que los habría de unir como nunca. Una vez se percató, dentro de la distancia que aún existía entre ellos, ella se atrevió a preguntarle un "¿Cómo estás?".

Aquí de nuevo se puede hacer un detenimiento en la naturaleza de esa pregunta retórica, ya que la respuesta era evidente y es desde la base de esa respuesta, que ella formuló esa pregunta que más que nada, estableció un contacto verbal que pudiera interpretarse como una forma de acompañamiento dentro del drama, un "estoy aquí"; todo esto a partir de la relación entre Pato y su cuerpo, una relación mediada por el dolor, particularmente en esa situación. Esto también habla del uso de los sentidos y de la simpatía planteados al principio del capítulo, ya que una persona se percata de la condición y circunstancia de la otra a partir del uso de los sentidos, en este caso la mirada y el ejercicio de esta. Respecto al manejo silencioso del dolor, hay de por medio un acto de control corporal del dolor, que no deja de ser una técnica representacional, la cual intentaba desviar la atención de un dolor corporal en el espacio; dicha técnica residía en otros aspectos más sublimes, como la gestualidad de la cara o el abrir y cerrar de los ojos, o el acto estoico de soportar el dolor. Vemos pues, que el dolor en tanto emocionalidad corpórea es constitutivo-en ocasiones de una manera muy evidente- del drama sociocultural del padecimiento.

Se retomaron algunos aspectos básicos del uso de técnicas del cuerpo en Pato, desde su rehabilitación en el CRIT hasta su paso por la biblioteca municipal, el Domino's Pizza®, y la zapatería del centro; siendo estos trabajos posibles gracias a lo que aprendió a hacer con su cuerpo durante su rehabilitación, una suerte de concatenación entre técnicas del cuerpo. También se reflexionó sobre las operaciones corpo espaciales a través del tiempo que Pato debió llevar a cabo para poder tocar una guitarra, así como otras implicaciones menos obvias respecto a su tenencia, como cargar con ella en el transporte público. Hubo otras relaciones con objetos que se revisaron, por ejemplo, el uso del control de una determinada consola de videojuegos como un ámbito más de las técnicas del cuerpo.

También se reconoció la importancia del bastón en la vida de Pato. Finalmente, se analizó la relación de su cuerpo con el espacio y el dolor, así como su ejercicio corporal de contención de la expresión del dolor ante el otro, y cómo esto de igual forma terminó siendo significado como una experiencia dolorosa por quien le contemplaba. Aunque no es una práctica de cuidado, sí es una práctica corporal para consigo mismo. Cualquier manejo del dolor por parte de la persona es por antonomasia un trabajo para consigo mismo, desde el grito hasta la contención del grito, algunos actos más conscientes y controlados que otros. Aunque diferente a las demás prácticas de cuidado para con uno mismo, se recuperó este último ejemplo por sus implicaciones, las cuales guardan estrecha relación con la presente interpretación de su padecimiento.

3.3.3. El contexto saraguro en Ecuador y las prácticas de cuidado para con uno mismo **Técnicas del cuerpo en el contexto saraguro en Ecuador**

Anteriormente se han mencionado algunos aspectos generales sobre la corporeidad en Saraguro, destacando un perfil laboral como artesanos, pedagogos, médicos, dentistas, veterinarios, abogados y agrónomos (Syring, 2014, p. 29); destacando como agricultores y criadores de animales domésticos (Chalán *et al.*, 1994). La mayoría de las personas con un perfil laboral más especializado, al menos en lo observado durante el trabajo de campo, correspondía en su mayoría a personas que se habían mudado a la ciudad y aunque había elementos para sospechar que dichos perfiles también se encontraban en Saraguro y sus alrededores, la misma magnitud de la población no permitiría que fueran demasiados de

ellos. En el caso de haber profesionistas tales como un veterinario, un enfermero, un doctor, etc., habría que contemplar no solo las técnicas corporales en el espacio propias de dichas profesiones, sino la corporeidad implícita en los desplazamientos dentro del mismo Saraguro. Todas esas personas o al menos la mayoría, tendrían que lidiar con la inclinación de la orografía, el escarpado en la terracería e incluso de su pavimento.

Esta corporeidad propia del día a día, implica el llegar a pie al trabajo, transitar por las paradas de transporte público, el desplazarse de un hogar en un espacio rural o dentro de las calles del pueblo, al supermercado y otros tantos espacios. Ser una persona en Saraguro, más allá del perfil laboral, implica una corporeidad que se desplaza diariamente en la inclinación de su terreno, común a muchos de los pueblos que se yerguen en lugares montañosos. Esto se trae a colación en tanto difiere de los anteriores contextos; mientras que en toda la península de Yucatán no hay demasiadas elevaciones geográficas, en el estado de Chihuahua y también en la ciudad las hay, pero simplemente no se hicieron tan presentes en el trabajo de campo.

La participación histórica de los saraguro en el mercado laboral ecuatoriano nos indica un posible vínculo de ellos como grupo y una idea ética de que el trabajo es bueno. Aquellos trabajos más comunes en la cabecera de Saraguro, como el trabajo de siembra y cuidado de las tierras propias y ajenas, así como el trabajo de ganadería, implica tanto el esfuerzo físico como un cierto tipo de atuendo que permite lidiar con las condiciones de lluvia y humedad en la localidad, así como las temperaturas relativamente frías, aunque rara vez bajara a más de cinco grados Celsius en el año. Por ejemplo, aunque su utilidad no reconoce géneros, el uso de las botas es más difundido entre varones. Este uso no solo tiene que ver con el frío sino con la humedad del suelo, particularmente si se llevan a cabo actividades en el suelo. Evidentemente esto se debe, al menos en parte, en que son ellos quienes suelen trabajar en el exterior, en actividades que las requeriría, aunque no exclusivamente. Estas botas les permiten a los saraguro transitar zonas fangosas o de charcos, las cuales son muy comunes en las montañas o áreas a donde tienen que llegar para trabajar la tierra o cuidar del ganado. Los sombreros tipo bombilla que usan, aunque tienen el ala corta, sirven para permitirles visibilidad, aunque el sol este sobre ellos. Las botas y los sombreros, aunque son dos objetos de vestimenta que pueden ser entendidos

desde su funcionalidad, no son solamente ello, son muchas cosas más, también tienen una carga simbólica masculina.

Ateniéndonos al marco teórico planteado en el capítulo uno, en donde se explica la realidad simbólica del hombre, dotada de género y ambigüedad, entendemos que, que estos dos elementos también pueden ser portados como símbolos de masculinidad, de una manera similar a como Don Pepe usaba su tirahule o como Don Andrés, un poco más adelante en el texto, sigue usando su sombrero, aunque no le proteja del sol necesariamente.

En ese sentido, la larga, sedosa, brillante y hermosa cabellera que es portada por los varones saraguro parecería también tener un alto valor simbólico, de una y otra forma era usado por los interlocutores principales.

Volviendo a la vigorosa corporeidad que pareciera existir entre los apacibles saraguro, durante el trabajo de campo se pudo observar un suceso que llamó la atención por lo que pudiera significar en términos de corporeidad:

Desde ese supermercado se observaba hasta el frente, atravesando la plaza, el palacio municipal que decía "Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal Intercultural de Saraguro". En una de las calles transversales a un costado de la plaza, desde más temprano vi que había una especie de fiesta con todo y escenario. Se oía una cumbia con sintetizadores y supuse que eso era a lo que Magu se refería como música tradicional. Había mucha gente bailando y yo también me puse a hacerlo. Había bastantes personas presentes. Al lado de la zona de baile se encontraba un puesto donde unas señoras vendían comida, era pollo, cuy, habas, mote y dos tipos de papa [26 de noviembre del 2017].

Aunque la descripción sobre el baile en sí es escasa, llama la atención la participación pública en el baile, exhibiendo un vigor interactivo por parte de la gente. Además, el ritmo veloz requería una cierta condición para continuar bailando de forma prolongada. Todo lo anterior refiere a formas particulares de ocupar el espacio público con el cuerpo. La discusión de la corporeidad múltiple en una determinada cultura y sociedad, en este caso en el contexto saraguro, es algo inagotable y aquí se intentaron incorporar algunas de las reflexiones que permitió el trabajo de campo. Antes de entrar en detalle con los dos interlocutores principales, es necesario recordar que, como se mencionó con anterioridad, de acuerdo con Finerman (1995), los saraguro conciben a la capacidad de trabajo como un indicador de salud.

Por otro lado, parece haber un respeto para las personas de edad avanzada, sin que se les considere menos por su incapacidad para tomar parte en actividades productivas mediante el trabajo. Como se verá adelante, aunque la persona sea mayor y no pueda participar en actividades como la agricultura, sigue manteniendo un vínculo simbólico con dicho espacio, con su corporeidad y espacialidad en general. Esa espacialidad generalmente inclinada e incluso escarpada le representa tanto a Eusebio como a Don Andrés una complicación, ya que, tomando en cuenta sus circunstancias corporales, el hecho de que en todas partes haya que subir y bajar pendientes les hace más complicada su movilidad.

Por otro lado, actividades productivas caracterizadas por su corporeidad como la artesanía, la agricultura, la construcción o la cría de animales domésticos representan para Eusebio y Don Andrés un dilema similar al de los otros interlocutores principales; su corporeidad les impide tomar parte en actividades en el exterior propias de los varones, lo cual les presupone a ellos una crisis, en tanto ellos como hombres no pueden llevar a cabo actividades propias de su género dentro del contexto, lo cual deviene en un sufrimiento social. Lo anterior tiene varios matices, algunos de los cuales se abordarán. Existen configuraciones por parte de las personas en donde se reformulan, en tanto varones, relaciones con el mundo y con las personas a su alrededor.

Prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos en el contexto saraguro en Ecuador

Eusebio

Eusebio era una persona que se desenvolvía principalmente en el espacio doméstico. Durante la interacción, aunque el campo y el maíz estaban presentes, no parecían tener una importancia simbólica preponderante respecto a su identidad como varón saraguro. Tanto para los saraguros, como para la gente en general, el espacio doméstico es muy importante. Esto se hace evidente de otras formas, por ejemplo, en la inversión que desde España y Estados Unidos los migrantes de la región hacen en sus casas en Saraguro, lo cual también genera una derrama económica local, siendo los mismos saraguros quienes van haciendo las casas vecinas, algunas de ellas con características modernas y urbanas.

Fotografía No. 12. *En entrevista con Eusebio. Oñacpac (Saraguro), Loja. Ecuador. 2017.* Fuente: Magu. En la fotografía anterior quedó retratado el día que conocí a Eusebio, quien siempre se mostró muy amable y dispuesto a colaborar. En la foto se puede observar un objeto de crucial importancia para su cotidianidad, el bastón.



Eusebio, compartía su hogar con sus padres, su casa era una construcción con décadas de antigüedad, hecha con una base de barro y con un recubrimiento de cal; siendo convenientemente de un piso, lo cual le facilitaba a él los desplazamientos diarios necesarios, propios de sus labores domésticas. Durante el trabajo de campo se supo de al menos tres labores domésticas fundamentales llevadas a cabo por su persona para el mantenimiento de la casa. Mientras que esto se desarrollará con mayor profundidad en lo que refiere al aspecto de dádiva a la otredad que significan estas tareas, dentro de un marco de procuración de cuidado, es necesario reconocer que estas labores también representan una relación de cuidado para con uno mismo dentro de su espacio y, por lo tanto, también son una relación con el entorno.

La preparación de comida sería la primera labor doméstica, siendo él uno de los principales beneficiarios y ejecutores de esa labor, en conjunto con su esposa. Por lo que se observó, al menos una buena parte de los alimentos provenían del huerto, por lo que eso nos hace suponer que era un alimento barato y relativamente saludable. Así mismo, se atestiguó su labor en lo referente al lavado de ropa propia y ajena, de nuevo una labor con beneficios tanto para los demás como para consigo mismo. Tanto la alimentación como su posibilidad de mantener la ropa limpia representan aspectos que no necesariamente están tan presentes en las otras vidas que hemos abordado.

Para que exista una posibilidad de prepararse alimento, así como una posibilidad de lavar la ropa, es necesaria una tercera labor que está implícita y que se pudiera llegar a invisibilizar: la limpieza general, particularmente el barrer y en algunos casos, el trapear. Eusebio se veía involucrado al menos en esas tres labores domésticas, desde donde generaba un impacto positivo en su bienestar, no solo al hacerse útil y exhibir un grado de independencia íntima, sino al relacionarse positivamente tanto consigo como con su entorno y como se expondrá más adelante, con los demás también.

Fotografía No. 13. *El huerto de Eusebio. Oñacapac (Saraguro), Loja. Ecuador.* Elaboración propia. Este huerto era crucial para el día a día en la vida de Eusebio y su familia, se encontraba a escasos metros de su cocina.



Las tres labores domésticas antes mencionadas implican una serie de procedimientos corporales que bien pudieran entenderse como técnicas del cuerpo en el espacio. Las tres labores, al menos en un sentido general implican el uso del cuerpo, por lo que ayudan a entender la relación de Eusebio con su cuerpo de una manera diferente. Por ejemplo, barrer le era incómodo, pero, aun así, desde su limitación podía utilizar la escoba e incluso el recogedor, aunque a un ritmo más lento. Para lavar la ropa simplemente se apoyaba en la misma área usándola como sostén. Lo mismo sucedía en la cocina, sus operaciones no eran tan diferentes a las de una persona sin sus limitaciones en movilidad, simplemente tenía que proceder con mayor cuidado y por momentos, con mayor lentitud. En cierto sentido, esto lo volvía más preciso que otros posibles cuerpos sin sus limitaciones, lo cual cuestiona de nuevo ciertas preconcepciones de la discapacidad. Las antes mencionadas labores domésticas implican una corporeidad que lleva de por medio el uso de los sentidos, siendo el tacto uno de los que más se usan, en conjunto con la vista. En el caso de la preparación de la comida, es de suponerse que el olfato juega un papel importante, aunque no ha sido referido de esa forma por Eusebio ni los demás interlocutores que saben cocinar.

Además de los sentidos, hay ciertos objetos primordiales de por medio en estas labores. Para el caso de la cocina, sería bastante difícil enumerar la totalidad de los objetos que Eusebio utilizaba, aunque se pueden delinear de forma general los más importantes, y no de forma particular, en tanto función primordial necesaria. Para el caso de la cocina tenemos la estufa, tanto de gas como de leña, así como uno o varios contenedores necesarios para calentar o preparar la comida; la forma en la que Eusebio interactuaba con esos contenedores y su contenido era mediante una o varias herramientas como una pala, o su presentación con puntas, de madera, plástico o metal. Estos objetos y estas prácticas venían a ser parte de la configuración de su presencia en el mundo en tanto varón. Esta forma de ser varón no parecía ser la más común, contrastando con las actividades y prácticas de su padre, hermanos y sobrinos. Pese a eso, con algunos de ellos compartía algunos elementos básicos del género masculino, como la larga cabellera.

En una entrevista durante noviembre del 2017, Eusebio dijo que como pasatiempo escuchaba el radio, eso evitaba que se deprimiera. Cuando no hacía nada, era cuando se ponía a pensar y por ello se ponía triste. Para evitarlo trataba de estar en compañía de su

familia. También aprovechó para decirme que cuando se estaba bañando lo que más le costaba trabajo era lavarse los pies, si el agua estaba caliente o fría, eso le daba igual.

Un elemento objetual fundamental para su movimiento, el cual se encuentra presente en todo lo antes descrito, así sea a un costado de Eusebio, era su bastón. Este bastón era hecho de aluminio. De todos los objetos antes enunciados, aunque fuera de manera general e hipotética, el bastón es uno que prevalece en los desplazamientos y sistemas de acción propios de la corporeidad en el espacio público.

El espacio público no solo es interacción o asueto, también es transitoriedad. Los caminos o carreteras son parte del espacio público y aunque en ellos toman lugar relaciones sociales relativamente fijas o al menos espacialmente fijadas, su naturaleza primordial es la del paso, la del movimiento, el de la comunicación. El trabajo de campo permite reflexionar sobre algunas de sus implicaciones en el cuerpo de Eusebio y en su relación consigo mismo y el entorno, particularmente las implicaciones de hacer uso de los caminos o carreteras.

Dado que muchos de los familiares de Eusebio habitaban en Zamora, algunas de las celebraciones, como la navidad, tomaban lugar allá. Esto significaba que en ocasiones Eusebio tenía que desplazarse allá ese lugar y esto significaba una gran incomodidad para su cuerpo. Había dos formas de llegar a esa región de Ecuador, una era "por arriba", un camino que tomaba dos horas y se iba por lo alto de los Andes para luego descender; la otra forma era por Loja y eso tomaba seis horas. Eusebio me comentó que una vez fue en año nuevo y lo que más me recalaba era el dolor que le provocaba el trayecto en el camión.

En general los trayectos en transporte público le producían mucho dolor, sin embargo, era la única forma que él tenía para desplazarse, particularmente hacia la cabecera de Saraguro, para realizar actividades tales como asistir a reuniones de padres de familia en la escuela de su hijo o para encontrarse con su esposa los sábados que ella daba catecismo. Cuando iba a Saraguro procuraba irse en el puesto que estaba al lado del chofer, ya que ahí iba más cómodo. Prefería irse en los vehículos tipo "furgoneta", por la misma razón, contrario a emplear otros vehículos tipo autobús, más grandes y menos cómodos.

A través de las prácticas de cuidado para consigo mismo, Eusebio exhibía una configuracionalidad y multidimensionalidad que se hacen patentes mediante la manera en la que se ubicaba espacial, funcional, y simbólicamente mediante la incorporación y encarnación de regímenes propios de las labores domésticas desde su cuerpo con

discapacidad. Mientras que esas labores se realizaban para los demás miembros de su espacio doméstico, particularmente su familia nuclear, la realidad de las cosas es que también las realizaba para sí mismo, en tanto él también ocupaba esa casa, comía ahí y se beneficiaba de su limpieza general y del lavado de ropa.

Mientras que el carácter de exterioridad y orientación hacia el otro, propio de estas labores domésticas será abordado más adelante, en este apartado se busca recalcar las implicaciones de la auto orientación de las prácticas y el bienestar que él se generaba a sí mismo mediante este tipo de intervenciones; todo lo cual es parte de un cuidado de sí más amplio. Todas estas prácticas tienen un impacto inmediato en su cotidianidad, pero también en su padecimiento como un drama sociocultural más amplio, que implicaba otras personas. Por ejemplo, estas prácticas le permitían relacionarse de una manera más positiva tanto con su pareja, como con su hijo y, por lo tanto, consigo mismo también. Este tipo de reflexiones permiten entrever precisamente cuán social es el hombre y cómo lleva dentro de sí a las personas de su alrededor, las cuales son parte de él mismo y como todos son parte del drama sociocultural del padecimiento.

Fuera del espacio doméstico, de acuerdo con lo antes referido para caminos y trayectos en transporte público, Eusebio también hacía patente su capacidad configuracional mediante las decisiones tomadas y determinadas, realizadas dentro de un margen estrecho de opciones, por ejemplo, el tipo de vehículos para transporte público o incluso el lugar que ocuparía una vez arriba del vehículo. La totalidad de esto representa una configuracionalidad sustentada en gran medida en la multidimensionalidad de la persona, desde donde reformula aspectos de su realidad y por lo tanto de su cultura. Él habitaba su mundo de la mejor manera posible desde las opciones sistémicas y objetuales propias de los regímenes de su contexto en relación con su toma de decisiones.

Don Andrés

Dado que la interacción con Don Andrés se llevó a cabo en un momento dado de su vida en donde pasaba la mayor parte del tiempo o en su casa o en la estancia para personas de la tercera edad, hay ciertos elementos de su presencia y corporeidad en el mundo que tan solo se pueden inferir o entrever desde lo que él mismo decidió compartir. Por ejemplo, en lo que refiere a su hogar, al momento de la interacción vivía solo, aunque lo visitaban

distintos miembros de su familia, lo cuales vivían al lado. Él era lo mínimamente autosuficiente, de no ser así no viviría solo.

Por otro lado, Don Andrés dijo tener la capacidad de llevar a cabo labores domésticas que en un momento dado de su vida eran labores también orientadas hacia el bienestar de su esposa, así como el bienestar de él mismo. Estas labores implicaban actividades básicas para la vida doméstica, tales como la preparación de alimentos o lavar los utensilios ocupados. En entrevistas durante diciembre del 2017, me dijo que: “Mi mamacita” le había enseñado a cocinar y ese conocimiento fue más tarde implementado por él mismo, para sí mismo, pero para también para su esposa.

Fotografía No. 14. *Don Andrés recargando los pies. Saraguro, Loja. Ecuador. 2017.* Elaboración propia. Esta fotografía fue tomada en el área común para gente de la tercera edad, dentro de una casa donde pasaban gran parte del día. Este objeto le permitía a él y a otras personas el sentarse de una manera más cómoda.



Había otro tipo de labores de manufactura que eran domésticas en tanto se realizaban en el espacio doméstico, pero que no buscaban remediar o mantener aspectos básicos del funcionamiento de la casa, sino que eran actividades manuales productivas y creativas, tales como la elaboración de "hamacas y linches", las cuales Don Andrés dijo saber hacer,

así como otras técnicas de tejido, las cuales, de una u otra forma, refieren a movimientos de la mano y de los dedos que también pudieran ser comprendidos como técnicas del cuerpo en el espacio. Fue su "finada mujer" quien se lo enseñó.

En la conversación con Don Andrés a menudo salían a colación sus pasadas labores en el campo, él era presto a hablar de ello. La gran mayoría de los alimentos que consumía eran producidos localmente, muchos de ellos cultivados por él mismo. Según él, aún realizaba trabajo de agricultura, "suave, no con barretas ni con lampas". No solo en el pasado, sino en el presente, tenía sembrado un poco de maíz y "fréjol", "nunca he trabajado para vender". Sin embargo, pese a que decía todo eso, también agregaba: "yo no puedo tener huerto, no es mi terreno no puedo tener". Ante esas declaraciones aparentemente contradictorias, se pueden inferir dos escenarios: o aquello que él cosechaba no lo consideraba como huerto o tenía otro terreno donde sembraba. Otra opción menos afortunada sería que esto eran mentiras. Sin embargo, lo que es un hecho es que el campo era referido por él como parte de su condición de varón.

Con base en lo anterior vemos que más allá de los objetos para sus labores domésticas, algunos objetos del campo también fueron parte de su vida, como las barretas y las lampas. En este tenor objetual valdría la pena mencionar que él, al igual que el resto de sus congéneres en la casa de la tercera edad, usaba el sombrero, aunque el suyo tenía un ala ligeramente más larga que las de los demás. Uno podría pensar que, en un espacio cerrado, con una vida tan sedentaria como la que llevaban, el uso de un sombrero no sería necesario, pero si consideramos al sombrero más allá de su funcionalidad inmediata, podemos entenderlo también como un referente directo de la masculinidad en ese determinado contexto, por lo que su uso va más allá de buscar protección del sol y más bien, pasa a ser un objeto masculino accesorio.

El recuerdo de sus relaciones femeninas parece tener un impacto considerable en su cuidado de sí y por lo tanto en su bienestar. Mediante el ejercicio del recuerdo, Don Andrés evocaba lo que le enseñaron figuras como su madre o su esposa; una habiéndole enseñado a cocinar y la otra habiéndole enseñado a tejer. Estas labores lo vinculaban con su espacio doméstico de una manera muy particular, ya que le permitía incorporar, por ejemplo, una práctica de cuidado tan básica como lo es la alimentación. Así mismo, él como varón,

refería las técnicas de tejido enseñadas por su difunta esposa como capacidades básicas de su cuerpo y por lo tanto de su persona.

Aunque era evidente que el estado actual de sus dedos no le permitía realizar dichas labores, las seguía mencionando como elementos simbólicos de sí mismo y de sus potencialidades como varón. Es de suponerse que en algún momento de su vida hizo varios tejidos y actualmente, aunque sus manos no se lo permitieran, era un conocimiento que no solo era abstracto, sino que era un conocimiento que seguramente ejerció con su cuerpo durante mucho tiempo. La persona con discapacidad, en este caso Don Andrés con/y/desde su cuerpo, era una suma de todas esas técnicas, todos esos desplazamientos y movimientos musculares repetitivos.

Tabla 3.6. *Técnicas del cuerpo en los contextos.* Fuente: Elaboración propia.

Técnicas del cuerpo mencionadas	
Chankom	<p>Milpa: Desmontar, sembrar, desyerbar, rociar la milpa. Apiario: Ponerse/quitar uniforme, preparación utilización de ahumador, limpieza de alimentadores, distribución de alimento, organizar el área. Otras: Referencias, leñar, cazar (suma de varios procedimientos), montar un ruedo etc.</p>
Ciudad de Chihuahua	<p>Técnicas del cuerpo con relación al ámbito laboral El impacto de la intemperie en el cuerpo y en desplazamientos. Oratoria pública, relación entre lo étnico, lo socioeconómico y la ocupación del espacio público. Distintos estilos (vestimenta, gusto musical).</p>
Saraguro	<p>Agricultura, crianza de animales. Otros campos laborales, elaboración de artesanías Espacialidad inclinada, factor intemperie. Relación cuerpo/vestimenta-agricultura-género, baile en espacios públicos. Capacidad de trabajo como indicador de salud, migración.</p>

Nota: En esta tabla se encuentra un resumen de las técnicas del cuerpo que fueron abordadas de manera general para los tres contextos.

Tabla 3.7. Técnicas del cuerpo en el espacio (prácticas masculinas de cuidado para consigo mismos). Fuente: Elaboración propia.

Técnica del cuerpo/Prácticas masculinas de cuidado consigo mismos/Acciones que reflejan una relación consigo mismos	Espacio	Objetos
Interlocutor: Don Pepe		
Preparación de sancochado Traslado	Doméstico Principalmente en espacios abiertos y públicos	Vaporera Triciclo
Interlocutor: Don Delo		
Actividades generales de la milpa Anticipación Resignificación de objetos Preparación de comida, aspectos previos y posteriores. Moler maíz	Milpa General Público, exterior Doméstico, particularmente cocina y fogón Público/doméstico-ajeno	Tirahule, ganchos, alambres y botes colgantes para facilitar alcance. Elementos de la cocina, comedor y fogón. Molino
Diferenciación en el uso de prendas y estilo de barba dependiendo de la situación.	Público- privado	Tipo de vestimenta, herramientas para acicalar como el rastrillo.
Interlocutor: DJA		
Bañarse (un verbo reflexivo).	Baño un espacio doméstico e íntimo	Manguera de llave de nariz (antes se bañaba a jicarazos).
Acicalamiento general (rasurarse).	Doméstico	Herramientas para acicalar como el rastrillo.
Exploración de imagen personal mediante distintos estilos de pelo y barba. Régimen alimenticio, negociación articulación entre gustos personales y lo más “natural” o “sano”.	Doméstico y público Principalmente doméstico	Herramientas para acicalar como el rastrillo o tijeras.
Despachar clientes (contar monedas, recibir monedas, entregar cambio, etc.).	Público cerrado	Orden determinado de monedas por tamaño.
Vigilar clientes	Público cerrado	Objetos reflejantes, principalmente dulceros.
Desplazamiento en silla de ruedas Alcance de objetos Dormir	Privado y público Privado	Silla de ruedas Varilla de aluminio Hamaca
Técnica del cuerpo/Prácticas masculinas de cuidado consigo mismos/Acciones que reflejan una relación consigo mismos		
Interlocutor: Tino		
Desplazamiento Dormir Baño	Principalmente privado Privado Privado-íntimo	Dos bastones de madera. Hamaca Jabón Zote
Interlocutor: Fermín		
Estilo determinado Vestirse y desvestirse	Privado-íntimo Privado-íntimo	Objetos dotados de género y más. Ropa
Ir al baño Alimentación	Privado-íntimo Público-privado	(en teoría) jabón, champú y otros
Desplazamiento Posiciones de descanso durante el trabajo	Público-abierto	Bastón Árbol, banquetta, dentro de la tienda de Alan
Uso particular del oído	Público	Motores de vehículo, carritos de supermercado y otros posibles
Interlocutor: Pato		
Incorporación de regímenes múltiples	Público	

mediante rehabilitación en CRIT		
Tocar la guitarra Jugar videojuegos	Público-privado Público	Guitarra Consola, controlador, videojuegos, asientos, etc.
Manejo corporal del dolor	Público-privado	Ambulancia (<i>setting</i>)
Interlocutor: Eusebio		
Labores domésticas	Privado	El espacio doméstico y sus múltiples sistemas de objetos
Desplazamiento inmediato y geográfico	Público-Privado	Bastón, transporte público, vías.
Participación en juntas de padres	Público	Aulas de reunión como sistemas de acciones y objetos
Interlocutor: Don Andrés		
Labores agrícolas	Abierto	Distintas herramientas y sistemas de objetos en general
Labores domésticas Manufactura de tejido	Privado	Distintos sistemas de objetos Hamacas y linches
Relación género-etnicidad-vestimenta	Público-Privado	Sombrero

3.4. Prácticas masculinas de cuidado para con el otro

Los hombres también cuidan y están al pendiente

Cuando una persona sufre una enfermedad crónico degenerativa, ciertas prácticas de cuidado comienzan a tomar lugar. Dichas prácticas están dotadas de género, pueden dotar de género y toman lugar en un determinado contexto cultural, el cual, de entre muchas cosas posibles, involucra al parentesco, las relaciones con el espacio doméstico y público de la localidad.

La presente interpretación del padecimiento, cuyo sustento principal es la narración y descripción etnográfica, pretende documentar la capacidad general de los hombres para cuidar del otro, en este caso un otro de su mismo género cuya relacionalidad esta mediada por relaciones sociales como pueden ser las de parentesco (relaciones padre/madre-hijo/hija/sobrina), aunque también se traerán a colación algunos ejemplos que involucran a mujeres, siempre manteniendo el énfasis en que dichas prácticas son llevadas a cabo por hombres. Es necesario recalcar aquí la orientación de estas prácticas, que van de una persona dirigida hacia otra persona, contrario al apartado anterior, en donde se describieron prácticas con una auto orientación, es decir que refiere a atenderse y ocuparse de uno mismo.

Antes de adentrar al lector en las prácticas de cuidado que involucran a los interlocutores principales, se hará una mención general de otras tantas prácticas que se

hicieron evidentes durante la labor etnográfica, las cuales coadyuvaron al desarrollo teórico de la presente investigación. Haciendo una revisión de las respectivas temporalidades del trabajo de campo, se puede observar que fue en Yucatán en donde más se pudo convivir, por lo que no será una sorpresa observar que el contexto maya-yucateco en Chankom se encuentra más presente que los demás en la exposición de resultados. Esto no debe sorprender, ni mucho menos menoscabar el valor del trabajo de campo en los demás contextos, ya que fueron las elucidaciones generadas en contextos como el chihuahuense o el saraguro, en donde se generaron las categorías heurísticas necesarias para poder analizar e interpretar mejor lo que ya se tenía trabajado o se iba a trabajar en el contexto maya-yucateco en Chankom.

Con la intención de abordar las masculinidades con relación a la salud desde el cuidado de sí, se desarrolló un modelo teórico hacia el comienzo del doctorado, en el 2017. Desde esa perspectiva desarrollada para ese entonces, fue interesante caer en cuenta que la portada utilizada para mi tesis de licenciatura, en el 2013, era la de un antiguo interlocutor de Chankom pedaleando en su triciclo. La toma lo capturaba a él en movimiento y de espaldas, en conjunto con su esposa. En el área de carga del vehículo, se encontraba su esposa sentada, en una tabla que se extendía a lo ancho, funcionando como asiento, una adaptación espacial, en este caso realizada por un varón, que se puede encontrar a través de la península y otros lugares en donde se usan triciclos similares.

Fotografía No. 15. *Del molino a la casa. Chankom, Yucatán. México. 2012.* Elaboración propia. En esta foto se observa al esposo llevar a su esposa del molino a la casa. La mujer va sentada en una adaptación de madera realizada por el varón.



En la imagen anterior, se encontraba una señora sentada y debajo de ella había una cubeta con maíz recién molido, cubierta con un pañuelo de tela, de uso común en la región. Mientras que la molienda del maíz se llevó a cabo en el molino municipal (lugar de donde iban saliendo), y la preparación de la tortilla en su generalidad, es entendida como una labor femenina ¿Qué pasa entonces con la labor de traslado llevada a cabo por el señor? ¿o con la infraestructura (entiéndase tabla que funge de asiento) adaptada por él, mediante la cual ella se traslada?

Fotografía No. 16. *Adaptación espacial al “trici”.* Chankom, Yucatán. México. 2012. Aquí se puede observar aquella adaptación espacial referenciada en los párrafos anteriores. En distintas partes de Yucatán las personas refieren como “tricis” a los triciclos que tanto utilizan en la región.



Durante una de las varias visitas a Chankom me encontraba yo despidiéndome de Latifah y su familia, quienes se encontraban celebrando su cumpleaños. En mi camino hacia afuera pasé por el cuarto principal y ahí se encontraban viendo la tele tres de los hombres de la familia. Lucas, el esposo de Julia (la hija mayor de Latifah), estaba con su hija sentada en sus piernas. Gutmann (2001) sostiene que los mexicanos, hombres y mujeres, siempre estamos prestos a cargar a los hijos ajenos y propios. Aunque él se refiere a un acto de cargar con los brazos, lo cual se encuentra incluso en la portada de su libro, Lucas también cargaba a su hija, pero con sus piernas, estando sentado. La imagen que yo observé en tiempo presente reflejaba naturalidad en el acto y era una encarnación de su relación padre e hija.

Durante el trabajo de campo realizado en la antes mencionada localidad, durante el 2018, me encontraba en la papelería de DJA realizándole una de varias entrevistas, y entró un individuo que yo había visto en el pueblo haciendo labores públicas de limpieza. Parecía contar con una discapacidad cognitiva, evidenciada en su motricidad y gestualidad facial. Al consultarle a DJA, este me lo confirmó. Me contó que el alcalde que ejercía en ese momento "le echa la mano" y le daba trabajo en el ayuntamiento. Era una especie de padrino desde la alcaldía, en donde le daban la oportunidad de ganarse una vida pese a sus limitaciones cognitivas de implicación social. Desde una estructura política propia de ese contexto, uno de los varones más encumbrados en esa cadena de jerarquías, había optado por hacer eso, darle una forma de ganarse la vida, sin que por ello el alcalde ganara mucho a cambio, ni política ni económicamente.

A no más de una cuadra de donde tomó lugar ese encuentro, me encontré en una ocasión con Siqueo, un hombre que llevaba a cabo las prácticas de cuidado que fueran necesarias para cuidar de Eneida, su esposa, y también de su suegra y de sus hijos. Pude conocer su caso al recorrer algunas de las casas con Ron, el fisioterapeuta de Eneida, quien tenía una rara enfermedad que le causaba una grave discapacidad. Siqueo se responsabilizaba de su familia mediante prácticas de cuidado que veían por el bienestar de su esposa, suegra e hijos; encargándose de llevar a Eneida a Mérida semanalmente, donde era atendida por un neurólogo. Siqueo se refería a todo ese ir y venir con un: "está pesadito", en el sentido de que era difícil hacer todo eso.

Él, en conjunto con la suegra, estaban al pendiente del medicamento para su esposa e investigaban formas de conseguirlo con alguno de los tres niveles de gobierno, habiéndolo conseguido por momentos, aunque también habiendo perdido ese apoyo, "ya no le dan medicina", le decía a Ron con una ligera angustia en su rostro. También tomaba parte en su terapia, llevando a cabo lo que más adelante se presentará como técnicas del cuerpo en coejecución. La suegra misma nos comentó "Su esposo cuando viene la para [es decir que la yergue, la levanta]". Las uñas de la mano de Eneida estaban aliñadas e incluso pintadas. Además, se veía aseada, lo mismo su ropa, la cual olía a suavizante.

Esta forma de ser para con ella por parte de él, será referido como "estar al pendiente". En este caso en particular implicaba un régimen de horarios, el cual había logrado mediar con sus horarios laborales en el Palacio Municipal, donde trabajaba y tenía

un estrecho vínculo con la gente en el poder, lo cual le generaba simpatía por parte del alcalde, una simpatía que era muy importante. Según la madre de Eneida, Siqueo iba al trabajo, pero a ciertas horas regresaba a la casa para revisar que todo anduviera bien con su esposa, asegurarse de que estuviera bien y auxiliarla de ser necesario, “Tiene mucha paciencia su esposo para ayudarla...cuando venga [viene] la cuida, está viendo al bebé, le da su leche”. Este cuidado iba más allá de la esposa e implicaba a los demás miembros de la familia.

Me tocó observar cómo Eneida, con una mirada un tanto perdida, se enfocaba en la puerta de entrada. Era como si supiera que su esposo estaba por llegar, y así fue, eventualmente entró en escena con una Pepsi® de dos litros en la mano. Saludó a Ron y a los presentes de manera respetuosa. El bebé que estaba ahí se emocionó con demasiada al ver a su padre, mediante sonidos y movimientos, le exigía que lo cargara, fue un momento dotado de ternura. Siqueo estuvo con nosotros un buen rato y él mismo comentó que se salía de la comisaría aproximadamente cada tres horas para ir a ver a su esposa. Dormía entre esa casa y la de su papá. Todas las casas eran contiguas o cercanas y nadie de la familia ahí presente parecía darle mayor importancia al hecho de que durmiera en uno u otro lugar, era como si eso no importara tanto. A partir de la llegada de Siqueo, Ron comenzó a darle indicaciones para la vida de Eneida, todo esto mientras él sostenía a su hijo en brazos y lo entretenía.

El esposo y padre nos mencionó múltiples visitas a Valladolid y a Mérida para que le hicieran distintos tipos de estudios a Eneida. Nos dijo que el presidente municipal le daba “apoyo” y distintas facilidades, como el transporte mismo, para que ella pudiera atender esas necesidades clínicas. Estaban próximos a partir a Mérida en la semana siguiente para recoger los resultados de un estudio. Cuando nos despedimos aproveché para preguntarle sobre su parecido con Lucas, de quien también había registro en el diario de campo sobre prácticas de cuidado múltiples para con su hija, y en efecto resultaron ser hermanos; ambos ejercían prácticas múltiples para con distintos miembros de la familia.

Las relaciones domésticas y de parentesco son generadoras de prácticas masculinas de cuidado. El núcleo familiar de Latifah era un vivo ejemplo de ello. En repetidas ocasiones ella mencionó el hecho de que la ausencia de su madre causó que su padre las criara él sólo. Así mismo, su esposo Will también demostró cuidar de sus hijos. Will platicó

bastante sobre lo que implicaba para él apoyar para que Elton, su hijo menor, terminara sus estudios en Valladolid. Latifah misma me platicó de momentos críticos en los que Will buscó la forma de proveer para su familia, no solo en el sentido estricto de supervivencia, sino incluso como formas de regalo; por ejemplo, me tocó verlo sacar dinero escondido para compartirlo con su hijo durante la celebración del bautizo de su nieta en el 2012.

Hubo oportunidad de observar muchas de estas prácticas tomar lugar en su cotidianeidad. Por ejemplo, Luigi, uno de los hijos de Will, le daba masajes a su padre, cuando me tocó observar eso, en un principio pensé que era un masaje en la quijada, pero según Will era en la garganta. También me enteré de que Lorgio se encargaba de apoyar a su madre económicamente. Elton, por su parte, le procuraba regalos a Latifah, y cuando podía la visitaba, por ejemplo, en su cumpleaños. El amor de los hijos de Latifah no solo iba dirigido a sus padres, me tocó ver en múltiples ocasiones tanto a Lorgio, como a Elton, como a los demás, con sus respectivas nietas, haciéndoles cariñitos y jugueteando con ellas.

Los hijos de Latifah, por su parte, también contaban con redes de relaciones con otros varones, generadas por sus lugares de trabajo o estudios, desde las cuales también recibían y profesaban cuidado entre sí. Esto era evidente en el caso particular de Elton, quien, al vivir fuera de casa, se veía en mayor necesidad de cuidado, más allá del parentesco, por ejemplo, con sus compañeros de estudio, con quienes se apoyó para encontrar casa e incluso para la búsqueda de un empleo.

Este tipo de actitudes referentes a un *ethos* masculino, eran más comunes de lo que parece y se hizo presente en varios casos, por ejemplo, en visitas realizadas durante el 2012 con otro fisioterapeuta, nos encontramos con el caso de Narges, una señora mayor de 60 años con malestares reumáticos, desde ese entonces, durante la interacción, ella no cesaba de referir a sus hijos como cuidadores principales.

Seis años después, volví en compañía de otro fisioterapeuta al mismo lugar y seguía sucediendo lo mismo. Con la diferencia de que ya para ese entonces sus hijos parecían encontrarse en una mejor situación económica. Ellos mismos se ocupaban de llevarla y traerla de consultas fuera de Chankom, principalmente en Valladolid. No eran los únicos en cuidar de la señora, también contaban con el apoyo de sus hermanas y sobrinas, pero parecían ser las figuras rectoras.

Se comenzó con ejemplos yucatecos para preservar la secuenciación propia de los capítulos anteriores, pero ha de reconocerse que fue durante el trabajo de campo en Chihuahua, en 2015, cuando se empezó a problematizar la capacidad masculina para cuidar. Como se ha discutido con anterioridad, varios aspectos sociales de la vulnerabilidad de Fermín hacían que este tipo de prácticas dirigidas hacia él se llevaran a cabo por varones que no compartían con él un vínculo de parentesco, ni de grupo étnico o estrato socioeconómico.

De esta forma también se pudieron observar prácticas de cuidado conglomeradas no por una relación de parentesco, como la paternidad, la fraternidad o el avunculado, sino mediante relaciones de amistad, generadas por la vecindad o la convivencia espacial a través del tiempo en los lugares de trabajo. Así mismo, como se verá más adelante, a través de los años de conocer a Fermín se pudieron observar otras dimensiones de su persona, tales como su paternidad, tanto en lo referente a su condición de padre como en su condición de hijo y hermano. En todos los casos revisados con Fermín llevan a resultados en torno a su condición como interlocutor principal, con un determinado perfil médico y un padecimiento interpretado en las presentes páginas, estas prácticas de cuidado serán abordadas con mayor detalle más adelante.

Más allá de Fermín se pudieron observar prácticas masculinas de cuidado desde otros varones. En el verano del 2015 sostenía una conversación con Fermín, la cual se vio interrumpida por una situación con uno de los muchos carros de por ahí, el cual se había quedado sin batería. El dueño del negocio de bolas de arroz acercó su camioneta con prontitud y compartió de la energía de su batería. Una vez que terminaron de pasar corriente, el dueño del carro, bastante agradecido, le preguntó al joven que cuánto le debía; este señaló a Fermín, como diciéndole que mejor le diera algo a él. Así pues, el señor le dio unas monedas al parquero y luego se fue.

En lo respectivo a Saraguro, la condición masculina de los varones, así como la condición particular de personas como Eusebio o Don Andrés, también permitieron la observación de prácticas masculinas de cuidado. Durante mi estadía en Saraguro me encontraba revisando un texto que guarda relación con los descubrimientos en dicho contexto, el “Diario del dolor” de María Luisa Puga. Este es un libro entre la ficción y la autobiografía de una persona sujeta al dolor de los malestares crónicos

musculoesqueléticos. En un momento del relato ella describe como su esposo construye para ella un aparato que le permite liberarse del dolor mientras flota en su alberca. Esa elaboración, producto de la realidad y la literatura, en conjunto con lo que observé en la casa de Eusebio, así como la previa tipificación realizada en el 2019 (Matamoros-Sanin *et al.*), permitió entender serendípicamente que había suficiente material etnográfico con el cual discutir la existencia de esta práctica entre varones localizados en distintas geografías, realidades, culturas y circunstancias en general. En el fondo, muchas de las aspiraciones de la antropología como disciplina académica consisten en evidenciar lo más particular de la condición humana y luego lograrlo vincular con lo más general, es decir, la misma condición humana.

Por otro lado, la manera de ser y de estar pendiente por parte de Eusebio como padre, como esposo y como habitante de su espacio doméstico, me permitió entender distintos aspectos del ejercicio de la paternidad en personas de otros contextos, como fue el caso de Fermín, a quien pude ver meses después de conocer a Eusebio, entre el 2018 y 2019, ello me permitió reconocerlo con mayor conciencia como un padre, después de haber visto ese ejercicio por parte de Eusebio.

Don Andrés, por su parte, también me ayudó a entender la transitoriedad de la corporeidad humana, un aspecto que, en retrospectiva, también estaba presente en personas de los otros contextos, como el mismo Don Delo o Don Pepe. Don Andrés, a quien conocí postrado en una silla dentro de una estancia para personas de edad avanzada, me permitió entender que él era más que ese instante, que en un pasado ejerció su cuerpo como agricultor y también como esposo, procurando hacer labores domésticas en las cuáles su esposa no podía colaborar, viendo por ella, alimentándola y sosteniendo la casa de muchas formas.

Finalmente, más allá de estos dos interlocutores principales, la masculinidad saraguro, con sus patrones generales de vestimenta oscura, prestancia a conceder sonrisas y sus cabellera larga y sedosa, también me ayudaron a entender la inmensa pluralidad de las masculinidades; las posibilidades de los hombres para hacerse presentes como varones son inmensas e inagotables y eso es algo que se debe celebrar y desde lo cual podemos imaginar formas distintas.

El uno y el otro: Técnicas del cuerpo destinadas a ser coejecutadas

Existen ciertas operaciones estandarizadas con el cuerpo a través del espacio que tienen mayor reconocimiento que otras por la misma sociedad y cultura dentro de la cual se llevan a cabo. Hay otras ocasiones en las que no necesariamente son institucionalizadas o explícitas por una determinada cultura y sociedad. Lo interesante de estas operaciones, las cuales no dejan de ser técnicas del cuerpo en el espacio, es que para realizarse y cobrar sentido útil necesitan de dos o más cuerpos en coejecución. Dicha coejecución es constatable en operaciones corporales y espaciales cotidianas, tanto para las sociedades en general como para los tres contextos en cuestión, así como los interlocutores principales.

El mismo saludar de unas manos, el estrecharlas, bien puede ser concebido como un ejemplo de las técnicas del cuerpo en el espacio y en coejecución. Aunque el saludar de manos es algo relativamente generalizado, por ejemplo, en la República mexicana e inclusive en Latinoamérica, en cada lugar, contexto, situación y circunstancia esto puede variar. Por ejemplo, desde mi experiencia en trabajo de campo en la licenciatura, en el altiplano potosino dicho saludo se realiza de manera fría y sin mayor énfasis ni intensidad en el sacudir de manos, es apenas un roce. Por otro lado, en una situación general típica masculina de tensión entre dos partes que se acaban de encontrar y que disfrazan su tensión con la formalidad, puede suceder que dicha animadversión se manifieste en el estrechar de las manos y la intensidad con que se hace, intentando imponerse quien estreche con más fuerza. El primer caso hace referencia a una práctica estandarizada en una región, mientras que la segunda situación se describe un hecho marcado por la circunstancia en específico.

En Chihuahua, en lo respectivo a mi relación con Fermín y Pato, era común que nos saludáramos con un movimiento a dos tiempos que he denominado como saludo de “choca-puño”, ya que justamente el saludo está marcado por un chocar de las palmas, en un primer momento y chocar de los puños, en un segundo tiempo. Hay variaciones de este saludo en múltiples contextos urbanos, variando la secuenciación, la intensidad e incluso hay saludos en donde simplemente se chocan los puños levemente, como actualmente se hace debido a las medidas de la COVID. Volviendo al caso chihuahuense, ha de recalcarse que el saludo “choca-puño” parecía ser utilizado principalmente entre hombres jóvenes que se tenían cierta confianza.

Además del saludo entre personas, un acto relativamente universal es el baile en sus múltiples presentaciones; el bailar es también una técnica del cuerpo en coejecución. Dicho acto no aparece demasiado en el trabajo de campo de la presente investigación, quizás por la obvia razón de que los interlocutores principales todos tenían malestares corporales que hacían que el bailar les resultara no solo difícil, sino doloroso también. Se podría asumir que el baile se realiza por lo general entre dos géneros opuestos, pero esto no necesariamente tiene que ser así. Por otro lado, uno también esperaría que en un contexto heteronormado, como por ejemplo en Chankom, el acto de bailar sea exclusivo de realizarse en situaciones públicas entre personas de distinto género.

Es por ello que resulta curioso que en dicho contexto tomara lugar una situación que era justo lo contrario, había hombres supuestamente heterosexuales bailando cuerpo a cuerpo entre ellos. En dicha ocasión me encontraba yo en una casa de una familia maya que había preparado “chicharrita caliente”, un forma de preparar el cerdo parecido a las carnitas michoacanas aunque con muchas diferencias. Después de haber comido en compañía de la familia y algunos vecinos, me enteré de que ciertos miembros de esa familia se dedicaban a trabajar de sonidero durante bodas, tocando cumbias con un teclado y un potente sistema de sonido. Ya para ese entonces habíamos pasado a una especie de sala en donde me estaban enseñando videos de ellos tocando y eso eventualmente dio lugar a que se pusieran a bailar, ya que además de todo, estaban desinhibidos por la cerveza que habían estado bebiendo. Me mostraron cómo es que ellos bailaban cumbia y al hacerlo, sin reparo alguno, se pusieron a bailar entre ellos, y puntualizaron que había momentos en las fiestas en los que no era mal visto que dos hombres bailaran entre sí y hasta me enseñaron como había momentos en los que teníamos que tomarnos de las manos. De hecho, en el video también observé a otros hombres bailando así. Querían volverme a servir cerveza, y yo insistía en que no, pero eran tercos.

El género también atraviesa no solo la ejecución de los cuerpos, sino la coejecución tanto en el saludo “choca-puño”, como en el acto de bailar y las relaciones de género dictan algunas de las reglas al respecto de dichos actos corporales. Más allá del baile y del saludo, el espacio público es en sí un campo de coejecuciones múltiples. El mero transitar de los cuerpos en un parque, el hacer fila para ser atendido en una tienda de abarrotes, y otros varios actos de esa índole suponen una coordinación mínima y estandarizada entre cuerpos.

En estos espacios, como ha de ser esperado, el género atraviesa y trastoca la naturaleza de las relaciones sociales y culturales que ahí toman lugar.

Hay una cierta coejecución en la manera en que los cuerpos suelen ir ocupando un espacio público, no es un mero caos, hay un orden detrás de los flujos, uno que aquí apenas se intuye a partir de lo anteriormente mencionado y que suele estar reservado para el género masculino (en lo que refiere al espacio público). La vinculación masculina en espacios públicos es importante para los hombres de Chankom, Chihuahua y Saraguro en general y ciertas circunstancias que impiden ocupar esos espacios generan sufrimiento social y detrimento en su bienestar. La movilidad física afecta la incorporación a actividades comunitarias y de vínculo social. Parte del posible sufrimiento de varones con discapacidad es la dificultad que esto les representa para poder salir a lugares como la plaza pública o las afueras del palacio municipal, la milpa, el huerto y la calle misma, entre otros posibles.

Hacer *Loch*

Hacer *Loch* es un verbo en maya que consiste en una práctica equiparable al apapacho corporal. Esa categoría sirvió para reflexionar el hecho de que en este contexto se cuenta con una palabra para dicho acto, no solo eso, la vi en práctica y también me fue referenciada. Una de las veces que más me llamó la atención fue cuando vi a una niña casi bebé con Lucas, el esposo de Julia, quien la cargaba, le cambiaba los pañales y por las noches le hacía *loch* para que fuera a dormir. Incluso la madre reconocía dichos actos. Esto nos habla de un ejercicio de paternidad abiertamente cariñoso, no solo con los actos y las palabras, sino también con el cuerpo.

Hacer *Loch* tiene implícito el uso del tacto, un sentido que es culturalmente experimentado; aunque sin duda los otros sentidos también están de por medio. Hay otras formas de tacto culturalmente experimentadas, como el baile o el saludo de manos, los cuales se mencionaron con anterioridad. El contacto físico, propio de hacer *loch*, apapachar o mostrar afecto físicamente de manera general o mediante un abrazo es reconfortante, es un paliativo y es un comunicativo que en el presente texto es considerado como una práctica de cuidado en sí.

Como se mencionó con anterioridad, Lucas también profesaba en mayor o menor grado, esa afectividad corporal/corporeidad afectiva hacia su sobrina. Dado que su cuñada

se encontraba recuperándose del parto recientemente acontecido, su otra hija había permanecido con sus tíos, en donde recibía los cuidados necesarios. La pequeña sobrina había desarrollado un aparente cariño por su tío. En varias ocasiones me tocó observarlo dándole cariño y a la pequeña acudiendo a él, incluso le llegué a preguntar: "Lo quiere mucho, ¿verdad?", y él me contestó: "Es que se acostumbró a mí". Lorgio, otro de sus tíos, también le profería afecto, me tocó observar cómo a manera de juego, le jaló a la niña una de sus coletas de pelo estilo chilindrina y esta se puso a llorar y se fue corriendo con Lucas. Antes de hacerlo, Lorgio la abrazaba y le daba besos.

Los anteriores ejemplos encontrados dentro del contexto de la familia de Doña Latifah evidencian una afectividad de índole corporal por parte de algunos de los varones que habitan y transitan ese espacio. Dichos actos afectivos de cuidado, en tanto generan bienestar y son intervenciones materiales y simbólicas, pueden ser concebidos como prácticas de cuidado cotidianas. Aquí se intentaron mencionar algunos pocos ejemplos, pero el acto de mostrar afecto, por ejemplo, mediante la forma del "hacer loch", era algo que parecía ser relativamente común en Chankom, todas las personas del contexto conocían el término.

La importancia de la cojecución para los interlocutores principales

Continuando la discusión sobre la cojecución con el ámbito del cuidado, en las respectivas tramas de padecimientos de los interlocutores principales y aquellos que les rodean en lo cotidiano, dichos actos son cruciales para las personas, en particular cuando hay un grado considerable de discapacidad. En las vidas de los interlocutores principales, hay una serie de cuestiones cotidianas en donde la cojecución tiene mayor cabida y les facilita mucho las cosas. Esta cualidad técnica desarrollada a través de la repetición y la reiteración en forma de patrones de desplazamiento no necesariamente cuenta con el reconocimiento cultural que pudiera tener un acto como el de hacer *loch* o apapachar. Esto se debe a que el núcleo de su génesis toma lugar dentro del padecimiento de estas personas, y en un principio son una relativa improvisación por un cúmulo más reducido de gente, que mediante el transcurrir del día a día van estandarizando dichas operaciones corporales en conjunto, bajo puertas cerradas, en la intimidad, lejos de los ojos de la sociedad, sin que por ello dejen de ser técnicas del cuerpo en el espacio y mediante la cojecución.

La base sobre la que estas técnicas se fundamentan en un primer momento está determinada por la cultura y la sociedad, por lo que vendría a ser una ramificación de la misma. Lo anterior forma parte de las implicaciones de un viejo dicho aplicable a varias cuestiones “*ex nihilo nihil fit*” (Parménides), o similar al “*omne vivum ex vivo*” (Francesco Redi). Esto quiere decir que aquello que emerge, en este caso coejecuciones corporales que responden a una necesidad del enfermo, tiene, necesariamente, que venir de algo más para poder existir. El sustrato desde el que se idean estas coejecuciones es el mismo sustrato de cualquier miembro de la sociedad, por más marginal que la condición de salud sea, la persona que sufre la enfermedad y aquellos que le cuidan idean formas nuevas desde la cultura misma en la que se encuentran. Estas respuestas son las que continuamente han sido referidas en el presente texto como “configuraciones”. Entendiendo la cultura como manifestación de la vida misma, la génesis cultural es parte del proceso vital.

De una forma más aterrizada y contextualizada, vemos que estas operaciones corporales en conjunto son cruciales en la cotidianeidad. Por ejemplo, para el caso del contexto maya-yucateco en Chankom, tomando en cuenta que la hamaca es el objeto usado para descansar los cuerpos, para subirse a ella, en el caso de las personas con discapacidad, es necesario que alguien auxilie ese cuerpo para lograrlo. Para alguien como DJA, la coejecución era necesaria para cosas tan básicas como pasarse de la hamaca a la silla de ruedas, o viceversa. Todos esos actos eran realizados principalmente con la ayuda de quien lo asistía, a quien llamaremos Viernes. Estos actos se fueron estandarizando a través del tiempo y la repetición.

DJA se fue poniendo de acuerdo poco a poco con él, una vez que se devolvió a vivir a Chankom. Por ejemplo, incluso para subirlo a algún vehículo, fue un proceso de ensayo y de error. Este acto en particular, el poder subir a un vehículo, era esencial para DJA, ya que le permitía salir a pasear y a disfrutar del exterior, aquello que él llamaba “naturaleza”. En estos casos el dolor era un indicativo que ayudaba a ir estandarizando dicho procedimiento corporal en conjunto para lograr los fines cotidianos de DJA; un proceso muy similar al dicho “golpe avisa”, coloquialmente usado como jerga del tráfico de vehículos y de cargueros en los mercados de la capital, en donde justamente el golpeteo y el dolor indica que por ahí no, obligando a generar un reacomodo de la movilidad, en este caso el trayecto del cuerpo.

Le pregunté cómo le hacía para subirse a vehículos cuando salían de paseo y me dijo que Viernes lo ponía en ciertas posiciones que ambos habían ido aprendiendo en conjunto. El primer movimiento consistía en erguirlo, como si estuviera de pie. Esto evitaba que se doblaran sus rodillas. Aunque era una posición difícil de sostener, le permitía posteriormente perfilar el cuerpo de DJA hacia el carro, ya luego lo iba acomodando lentamente en el interior. DJA sostiene que a través del tiempo se fueron poniendo de acuerdo entre los dos para lograr eso. "Los primeros días me lastimó un poco".

Para bañarse DJA requería que le cargaran hacia la regadera. Pero incluso bajo el chorro del agua, seguía requiriendo de manos auxiliares que le tallaran lugares inaccesibles para él, como la espalda. En lo respectivo a la ayuda necesaria para dormir en una hamaca, DJA sostenía que incluso si decidiera dormir en una cama necesitaría de alguien que le ayudara, pero en la hamaca le era más cómodo descansar.

DJA recuerda que por allá por el 2009, aunque la demás gente no lo notaba, el ya no tenía mucha fuerza y batallaba incluso para hacer cuestiones básicas, como subir las escaleras. Afortunadamente en ese entonces, e incluso después, los sobrinos que tenía en Cancún lo subían cuando era necesario. Para lograrlo participaban tres personas: su sobrino y dos de sus hermanas.

Poco tiempo antes de conocerle había ido a ver a la Virgen de San Felipe, él se reconoce como católico, "soy católico, trato de estudiar la biblia". Para lograr llegar a ver esa Virgen, "Entre todos" o sea entre varios miembros de su familia, principalmente varones, lo subieron a una lancha. Había un sobrino suyo en particular, que según DJA "es como un líder". Esa vez en San Felipe, cuando consiguieron las lanchas para ir a ver a las Vírgenes, el sobrino sentenció: "sí vamos, pero también mi tío tiene que ir". Fue así como logró ir a ver a esa Virgen, la cual se encontraba en una "salinera". Disfrutó mucho ese viaje y recuerda que cuando lo llevaron, pidió que lo acomodaran en un terreno alto, donde pudiera contemplar el horizonte porque eso siempre le ha gustado. También recordaba las subidas y las bajadas que implicó moverse en la lancha, decía: "Me alzaron como un juguete".

DJA permitió conocer de cerca algunas de las implicaciones de no tener mayor movilidad en lo que refiere al cuerpo y al espacio. Tenía una clara idea de mi investigación

y eso le permitió comunicarme cosas con efectividad. El tipo de apoyo y recursos con los que contaba le permitían contar con ese tipo de asistencia por parte de Viernes.

Fermín, en Chihuahua, aunque no tenía el mismo grado de inmovilidad que DJA, igual requería de cierto tipo de asistencia en operaciones cotidianas; contrario a DJA, no contaba con ese tipo de cuidado y haberlo tenido le hubiera representado un impacto positivo en su bienestar. Por ejemplo, durante la convivencia, era fácil observar áreas de su cuerpo a las que no tenía acceso a la hora del baño. Volviendo a DJA, la conciencia de esta coejecución necesaria en operaciones básicas cotidianas por parte suya y de su padre, es lo que seguramente les empujó a considerar que lo que DJA necesitaba en una pareja era un cierto grado de corpulencia necesario para las coejecuciones en el espacio, como él mismo me confesó que su padre le había sugerido.

Fuera de la relación estricta con el cuidado de sus enfermedades, la mayoría de los interlocutores también tomaban parte en coejecuciones corporales en espacio públicos, particularmente antes de que sus enfermedades se los impidieran. Por ejemplo, Don Pepe montaba ruedas con su hermano y otros varones⁹⁹. Montar un ruedo es un acto que, si bien no es coejecutado con la proximidad física, sí implica una coordinación entre cuerpos; lo más interesante, es que es una coordinación de cuerpos inter-especie, a saber, la humana, la vacuna y la ecuestre.

Respecto a la discusión sobre los cuerpos masculinos enseñados y acostumbrados a coordinarse con otros cuerpos masculinos en el espacio público, Don Delo, quien acudía a sus sesiones de ejercicio con otros adultos mayores, producto de un programa de gobierno; también acudía a las juntas tanto para el PRI como para el PAN (posteriormente), se apoyaba mucho en esos espacios durante su vida para convivir con otros varones. Este tipo de reuniones y eventos presuponen un acomodo espacial determinado de los cuerpos, en donde incluso se suelen exhibir jerarquías y privilegios, nomás de observar quién se sienta dónde y cómo. Este tipo de prácticas corporales parecen compartir elementos en común con lo anteriormente planteado como técnicas del cuerpo en el espacio coejecutadas; sin embargo, contrario al saludo de manos, el baile o inclusive al coito, no implican una proximidad de los cuerpos.

99 Montar un ruedo, a resumidas cuentas, implica montar un caballo e ir juntando el ganado esparcido en una determinada propiedad, de manera que pueda ser manejado, por ejemplo, para exponerlo en una posible venta.

Parte del drama del padecimiento para estos varones recae en su imposibilidad de tomar parte con sus cuerpos en ciertos actos, actividades y espacios en donde se llegaron a constituir como seres masculinos en el mundo. La forma más cruel para considerar esto, es a partir del caso de Tino. Aunque no hay demasiados datos o relatos al respecto. Si se sabe de primera y segunda fuente que la temprana irrupción de su enfermedad lo marginó de tomar parte en espacios y actividades masculinas constitutivas de un varón en su contexto.

Es en esta irrupción aislamiento y marginación que recae en gran medida el sufrimiento causado por la enfermedad, o mejor dicho el drama sociocultural en su totalidad. Es en parte la imposibilidad de poder relacionarse con el otro de una forma estandarizada con los cuerpos hetero normados. Un tratamiento ideal terapéutico debe tener en cuenta estos factores para intentar generar un bienestar en la persona que sufre una determinada enfermedad en el cuerpo que le causa dolor, inmovilidad, hinchazón y otro tipo de molestias.

Volviendo a la idea de técnicas del cuerpo en coejecución como formas de cuidado, y vinculándolo a la relación hijo -padre, se puede retomar el caso de Fermín, quien recordaba con afecto la forma en la que uno de sus hijos le ayudaba a recostar sus pies ya en casa y por la noche, ayudándole a alzarlos para poder acomodarlos de una forma determinada que implicaba una cierta elevación, la cual le causaba alivio y le permitía descansarlos. Esta parece ser una coejecución elaborada por ambos y mediante la cual se afirma un vínculo afectivo de cuidado propio de un dominio masculino dentro de una red de relaciones de parentesco ubicadas, al menos en ese momento, dentro de un mismo espacio doméstico.

También vale la pena traer a colación aquella escena presenciada, mientras conducía mi camioneta en compañía de Fermín y de su hija, cuando de pronto esta última, de manera espontánea, acomodó su cabeza en el hombro de su padre. Es imposible imaginar el acto de recostarse en un hombro sin considerar que de por medio hay dos cuerpos en el acto. Así mismo, al menos en la situación antes mencionada, dicho acto refiere a una muestra de afecto bastante íntima concretada mediante la coejecución; por un lado, el acto de recostar la cabeza y por otro, el permitir que alguien recueste su cabeza en el hombro propio.

Finalizando con una breve reflexión sobre el caso de Eusebio, se pueden retomar dos situaciones. Una acontecida y registrada en el diario de campo y otra imaginada con sustento en lo dicho por parte de Eusebio durante conversaciones, y corroborado en la investigación de manera indirecta. A continuación se hará una exposición de ambas.

El primer caso se trata de una escena que me tocó escuchar mientras me encontraba descansando en un cuarto de la casa. Hubo un momento donde pude ser testigo de un encuentro familiar relativamente íntimo entre Eusebio, su esposa e hijo. Los tres estaban recostados en la cama, una cama cuyas dimensiones implicaba que al estar acostados también estaban en contacto físico. Los tres convivían ahí y conversaban, en una escena que de una u otra manera refería a tres cuerpos coordinándose en un mismo espacio de relativa intimidad y afecto. Pasando al otro ejemplo que se quisiera retomar sobre la participación social del cuerpo de Eusebio, es el hecho de que él decía asistir a las juntas de padres de familia, y me tocó encontrarlo en camino a una en Saraguro. La idea de que Eusebio tomara parte en esas reuniones, inmediatamente lo figura como una persona pública en dicho encuentro.

A la distancia solo se puede imaginar cómo sería dicho encuentro, tomando en cuenta que su cuerpo está relativamente afectado por la espondilitis anquilosante, y esto se manifiesta tanto en su postura no recta, como en el uso que hace de su bastón. Este tipo de contraste tendría que jugar un factor diferenciador en una interacción con otros cuerpos hetero normados, para quienes fue diseñado tanto el espacio en general, como los objetos que le componen, por ejemplo, las sillas.

Tanto en las participaciones públicas de los cuerpos masculinos para la convivencia, el tránsito y el asueto; como en los actos de cuidado físico con los interlocutores principales de la investigación-los cuales tienen discapacidad de distinta manera e intensidad, se hizo una revisión de aquellas participaciones que necesariamente implican más de un cuerpo; algunas de ellas contaban con un reconocimiento más o menos oficial dentro de la sociedad y la cultura, y algunas otras no, particularmente aquellas que referían a las cojecuciones para el cuidado físico de los interlocutores principales.

Las prácticas masculinas de cuidado: Prácticas orientadas hacia los interlocutores principales

La presente exposición de prácticas masculinas se ha dividido en dos grupos generales dependiendo de su orientación y/o destinatario(s), teniendo a los interlocutores principales como eje central. El primer grupo de prácticas masculinas de cuidado para con el otro son aquellas que tienen una orientación hacia los interlocutores, es decir que estas prácticas son realizadas por personas en las vidas de los interlocutores principales y mediante ellas, buscan el bienestar de estos. El segundo grupo corresponde a prácticas de cuidado realizadas por los interlocutores con orientación fuera de sí, hacia el otro o para con el otro. Es decir que son actos que manan de los interlocutores principales, son acciones por parte de ellos dirigida a otras personas en su entorno. Muchas de estas prácticas han sido expuestas en el apartado sobre paternidad y otros aglomerantes. Las prácticas realizadas por varones cercanos a los interlocutores principales involucran a parientes, vecinos, amigos del trabajo, amigos de la vida y también involucran a los prestadores de servicios de salud y jefes del trabajo, entre otras formas posibles de vínculos sociales entre varones.

La organización de los resultados ha obligado a replantear el esquema original de categorías de prácticas masculinas de cuidado. En el capítulo uno se planteaba una modificación respecto a la clasificación original en Matamoros-Sanin (*et al.*, 2019); lo que aquí se plantea incluye más modificaciones y nuevas categorías, lo cual se considera positivo en tanto refleja movimientos y cambios propios de una investigación y de la búsqueda de nuevos y mejores resultados. Por ejemplo, la diferenciación inicial entre la coejecución y la muestra de afecto con el cuerpo se ha disuelto ya que hace referencia a un mismo fenómeno de relacionalidad entre corporeidades.

Aunque se ha hecho énfasis en la paternidad, la amistad también juega un papel muy importante en algunas de las presentes prácticas de cuidado. Se hizo énfasis en la paternidad en tanto categoría relativamente emergente, la cual podía ser ubicada, analizada y posteriormente interpretada como parte del drama sociocultural del padecimiento.

La amistad como conglomerante, puede ser bastante más complicada de ubicar, incluso dentro de una discusión antropológica, contrario al parentesco, el cual pertenece a la discusión de la disciplina por excelencia. Parte de esta dificultad reside en que, al menos para el presente estudio, al intentar definir la amistad con base en los resultados, aparecían

otra serie de relaciones sociales más concretas, por ejemplo, la relación laboral, el vecinazgo e incluso la etnicidad. De una manera similar a lo que representaría una discusión sobre el amor, la amistad parece tener la capacidad de instaurarse en relaciones sociales dadas, incluso las de parentesco. Abrir dicha discusión parecía ser demasiado, dentro de la ya de por sí abigarrada discusión teórica en la investigación.

De cualquier forma, puede entenderse la amistad como la sustancia omnipresente con mayor o menor potencia, en las prácticas que a continuación se describen. La amistad como cualidad aglomerante de prácticas en la relación entre varones, toma lugar particularmente cuando hay similitudes espaciotemporales, esto quiere decir cuando hay una coincidencia de los cuerpos en determinadas situaciones. Uno de los factores que parece potenciar este aglomerante es la coincidencia etaria, étnica y económica, entre otras; sin querer decir con esto que no pueda tomar lugar cuando existen diferencias entre esos vínculos, por ejemplo, cuando hay diferencia entre jerarquías socioeconómicas o políticas o diferencias de edad.

Las prácticas masculinas orientadas hacia Don Delo vienen en gran medida de parte de sus relaciones de parentesco, pero también entran a colación otro tipo de relaciones, como aquellas propias de la localidad de Chankom, juntas de miembros de partidos políticos o reuniones sociales en torno a ciertas actividades que son parte de programas de gobierno. Don Delo también tenía una vida relativamente solitaria, aunque como se ha mencionado antes, en ocasiones convivía con otros varones y mujeres. La mayoría de sus amigos, según él mismo, eran "señores", con los cuales se encontraba en el parque y "de ahí pasamos a platicar". En más de una ocasión me tocó verlo llegar o ir camino a algún encuentro de esa índole. Era similar para el caso de Don Pepe. En ambos había una importancia muy particular en lo que refiere a su condición de varones y sus relaciones de paternidad. La convivencia de Don Pepe era principalmente con su compañera de vida, en ocasiones con su hija, y de una manera más superficial con aquellos hombres con los que convivía afuera de su casa, por ejemplo, con Don Pascual.

En DJA el avunculado parece cobrar mucha importancia, pero también otro tipo de relaciones de parentesco, como las que generan su condición de hijo o de cuñado. La relacionalidad de una persona se da dentro de la casa con la familia, pero también afuera. En particular para alguien como DJA, quien tenía un negocio que involucraba contacto con

la gente, lo mismo con sus experiencias laborales pasadas, ya que en la mayoría necesitaba estar interactuando con personas; él parecía tener eso presente y consideraba a sus vecinos y a la gente de Chankom en general, como personas prestas a cuidar de él, ya que sentía un apoyo generalizado, "te hacen favores sin exigir nada a cambio".

En la vida de DJA, su antiguo jefe pareció jugar un papel muy importante y definitorio en su bienestar general. "El inge", como le solía referir, vio por él en muchos sentidos, hasta le recomendaba medicamentos; sin mencionar que le fue consiguiendo trabajos mejor remunerados dentro de la organización y trató de ayudarlo de muchas formas cuando su enfermedad empeoró. Por otro lado, no se puede perder de vista el hecho de que tanto sus sobrinos de Cancún como los de Chankom eran muy prestos a cuidar de él y hacerlo sentir cuidado. Incluso con sus proveedores de la tienda, los cuales eran de Valladolid, tenía relaciones con un ligero grado de amistad. En su celular tenía la mayoría de los números de todos ellos, "el inge", sus sobrinos, sus proveedores, sus parientes en general; sin embargo, era con sus sobrinos de Chankom con quienes se sentía más cómodo para hablarles por teléfono en una situación de emergencia. Tomando en cuenta la discusión sobre masculinidades y jerarquías, sus sobrinos eran influyentes en el pueblo y desde ahí es que se encontraban en condiciones de cuidarlo bien, por ejemplo, jamás hubo limitaciones económicas.

Fermín y Pato sirven como un interesante punto de contraste con lo anterior, ya que las prácticas de cuidados se dan con otro tipo de relaciones más allá de las étnicas y de parentesco, en gran medida por ser un contexto urbano, aunque no necesariamente; hay miles de varones rarámuris en la ciudad y sus relaciones de parentesco y por lo tanto étnicas, son las que generan estas prácticas masculinas de cuidado. Aquellos que daban cuidado a Fermín eran su médico especialista, el investigador que trabaja con él, así como ciertas personas con las que interactuaba en su lugar de trabajo. Para el caso de Pato, muchos de los ejemplos aquí expuestos provienen de sus relaciones con sus vecinos varones. En ambos casos, las prácticas orientadas hacia ellos se daban en un marco de jerarquías masculinas en las que ellos en teoría se encontrarían en el extremo subordinado y marginado respecto a sus dadores, sea por condiciones étnicas, económicas o de salud en general.

Desafortunadamente con Tino las limitaciones no permitieron abordar estos puntos en demasía. Para él contar con ese tipo de vínculos, tendría que haberlos desarrollado en otros espacios aparte del doméstico, así como ciertos procesos sociales, como puede ser la educación o incluso el matrimonio y desarrollo de una familia. Hay elementos para suponer que ninguna de las anteriores formó parte de su experiencia vital. Los casos de Eusebio y Don Andrés, por su parte, presentan relaciones masculinas con el vínculo de parentesco. También cobra importancia el vínculo local. Es desde estas relaciones que las prácticas de cuidado tomaban lugar.

A continuación se hará una exposición de las prácticas ejercidas por varones cercanos a los interlocutores principales; se presentarán los ejemplos procurando el orden de secuenciación correspondiente a la aparición de los contextos en un primer momento, comenzando con Yucatán, continuando con Chihuahua y finalizando con Saraguro; en muchos de los casos hay ejemplos para uno o dos de los contextos en cuestión, por lo que en cada una de las categorías no necesariamente aparecerán los tres contextos. En este apartado se ha optado por recurrir a extractos extensos del diario de campo en tanto esto ayuda a explicar dichas prácticas.

La provisión monetaria en forma de préstamos o donación

El prestar o simplemente dar dinero es una de las formas más comunes y quizás más obvias de pretender ayudar a alguien, en el presente texto es clasificada como una práctica masculina de cuidado ya que en efecto representa una intervención positiva para la persona por parte de las demás personas presentes en su vida y que, por lo tanto, son copartícipes del padecimiento. La mayoría de estos préstamos o donaciones, en especial aquellos que se han perpetuado en el tiempo por medio de la repetición, toman lugar en relaciones en donde una de las partes se encuentra en una posición económica más favorable que la otra parte; aunque se puede dar tanto en situaciones de partes iguales como en situaciones en donde quien presta o dona el dinero en términos generales, se encuentra en una situación económicamente más desfavorable que quien recibe el dinero en ese momento.

Para el caso de Chankom, aunque dicha práctica toma lugar en las realidades de sus habitantes de forma general, no fue algo evidente con Don Pepe o Don Delo, ni en el caso DJA o de Tino. Como se ha reiterado en el texto, aunque el caso de Tino se dejó para servir

como punto de contraste respecto a algunos elementos, la realidad es que no hay demasiado sobre él en el relato etnográfico. En Chihuahua, particularmente en el caso de Fermín, aunque también con Pato, fue en donde más se pudieron percibir este tipo de prácticas. Para el caso de Saraguro no hay demasiado al respecto.

Comenzando con Fermín, en su caso eran varias las personas que le prestaban dinero de una forma más regularizada, o que al menos lo habían hecho en más de dos ocasiones. También había personas que le prestaban cantidades considerablemente menores en situaciones inmediatas y espontáneas. A Fermín le llegaron a prestar de manera periódica al menos tres varones: su médico especialista, Alan, y yo, o sea el investigador principal. En los tres casos hay una situación contrastante en lo que se refiere a ingresos mensuales, etnicidad y condición de salud, por mencionar algunas de las dimensiones desde las cuales nosotros tres como varones diferíamos de él. Por ejemplo, su médico especialista le prestaba dinero hasta para los taxis necesarios para atender a consulta.

En una ocasión Fermín llegó a su área de trabajo con una gran sonrisa, ya que el doctor le había prestado dinero para que, en conjunto con otro tipo de colaboraciones de otros varones, pudiera hacer unas cuantas mejoras en su casa y en sus circunstancias de vida en general. Como estrategia, ese día Fermín había guardado la mitad del dinero en sus bolsillos y la otra mitad “en los huevos”, o sea en sus testículos. Admitió pedirle doscientos pesos de manera periódica, los cuales muy pocas veces le llegó a pagar de vuelta. Incluso en conversaciones Fermín me externaba planes para abordar al doctor y pedirle mil pesos. También me tocó presenciar cómo Fermín iba con Alan a pedirle dinero, ya fuera por servicios o ventas, pero también como prestamos que oscilaban de los 100 a los 150 pesos. En mi caso estas peticiones sucedían generalmente mediante llamadas telefónicas.

Pato, por su parte, no parecía tener mayor solvencia, en especial la necesaria para poder salir de noche con sus amigos. Había uno de sus vecinos que en ocasiones lo invitaba a salir, proveyendo para él dinero para sus bebidas, pero también los medios de transporte en la noche. Solían salir en grupos de aproximadamente tres personas, principalmente varones vecinos o gente que trabajaba en la maquila con su amigo. En ocasiones también los acompañaban mujeres, como queda evidenciado en las notas de campo correspondientes a mayo del 2016.

Con base en lo anterior se puede entender al menos dos formas en las que el préstamo de dinero podía generarle acceso tanto a bailes eróticos y privados de mujeres, como a bebidas espirituosas. El dinero tiene esa primera posibilidad de ser usado para muchas cosas, buenas y malas, dando lugar a situaciones lúdicas, eróticas y de diferente índole en el mundo actual. Muchos de los objetos y servicios están monetizados y se cobra por ellos en términos de papel moneda.

Cabe reconocer que ninguno de los préstamos antes mencionados genera un cambio trascendental en las vidas de estas personas, por más que se intentaran dirigir hacia la compra de cosas que pudieran cambiar sustancialmente su calidad de vida, como en el caso de Fermín y los préstamos destinados a una estufa. Esto se pudiera deber a muchos factores, principalmente estructurales.

Provisión de alimentos

Esta práctica también es de gran importancia y es una práctica que todo humano ha recibido o dado en mayor o menor medida durante su vida, ya que el acto de alimentarse y convivir, es decir de comer, es un acto universal, social y culturalizado. Para que el acto de proveer y preparar alimentos tome lugar, hay una larga suma de acciones previas necesarias, algunas de las cuales usualmente son reconocidas en el acto mismo y algunas otras no (como por ejemplo sembrar el alimento o criar el ganado desde el cual se extrae el alimento).

La alimentación y la preparación de alimentos en el contexto maya-yucateco de Chankom es un acto colectivo, principalmente familiar, y forma parte de la cultura de una manera preponderante. En el momento en el que yo como antropólogo comencé a realizar mi trabajo etnográfico en la localidad, la comida, la agricultura y la familia eran ejes que aparecían en mis notas, aunque yo no lo estuviera buscando necesariamente, todo esto para decir cómo estos tres ejes se articulan de manera natural y cotidiana en Chankom, por lo que es necesario entender su importancia generalizada, siendo la comida un vínculo social de mucha fuerza. Es también un vehículo de afecto y de cuidado.

Remitiéndonos a los interlocutores principales, vemos que la comida era muy importante para Don Delo y era un vehículo de contacto a través del recuerdo con su difunta esposa, mediante la cual aprendió muchas de las recetas que elaboraba en la actualidad. Tanto su hijo como su hija le compartían alimentos con regularidad. Por otro

lado, su hijo y su yerno realizaban una actividad típica de la región, cazar venado; y cuando la cacería era exitosa, entonces eran prestos a compartirlo con Don Delo:

Dice que no ha pasado hambre, es algo que se me ocurrió preguntarle dado el relativo abandono de su imagen personal y de su casa. Su hija viene a verlo aproximadamente cada tres días, y "solo platica, a veces traiga comida también a mí", dice que le trae carne de res o "de las gallinas". A veces su esposo [osea su yerno] "tira" [caza] venado y le comparten la carne [16 de agosto del 2018].

En las visitas de campo correspondientes al año del 2012 se pudo observar a Don Delo cocinando venado en jugo de naranja, el cual había sido proveído por su hijo, quien había salido de caza.

Pasando al contexto rarámuri en Chihuahua con Fermín, sus condiciones, al menos durante el trabajo de campo, eran de una precariedad tal que la obtención de alimento era una de las cuestiones fundamentales en su día a día, no siempre obteniéndolo de manera nutritiva o que al menos le saciara el apetito, aunque había otras ocasiones en las que sus expectativas eran rebasadas, usualmente porque alguien más le donaba comida, diferentes personas y colectivos:

Llegó una mujer en una camioneta BMW, se estacionó y se bajó. Portaba una bata, le dio a Fermín un contenedor de plástico con papaya, y un polvito de chile piquín, así como un limón partido. Tan pronto como llegó se fue, y Fermín volteó a verme, y dijo "Mira lo que nos trajeron". Mientras comíamos, me comentó que uno de los días que yo no había estado ahí, unos "oficiales" [policías municipales] le habían traído carne con puré de papa y "arbolitos". Le pregunté que a qué se refería con "arbolitos", después de un buen rato caí en cuenta que se refería al broccoli. [5 de julio del 2015]

En el extracto anterior vemos dos grupos de gente que le donaron comida a Fermín, uno de ellos, el grupo de policías era un colectivo de varones, lo cuales desde su condición y circunstancias decidieron pasar a dejarle esa comida. La manera en la que Fermín refiere al broccoli como "arbolitos" pareciera reflejar un desconocimiento de un alimento tan básico y nutritivo, incluso en ese contexto. Otra cuestión por mencionar sobre dicha donación es que asemejaba un alimento completo, con sus respectivos elementos, la carne, el puré, y hasta unas verduras componían el alimento tripartito.

Modificación y/o adecuación espacial

Esta categoría no se encuentra presente en la clasificación de prácticas masculinas de cuidado en Matamoros-Sanin (*et al.*, 2019). Surgió en un primer momento a partir de ciertas observaciones en Saraguro y también al intentar conceptualizar prácticas de cuidado de varones para consigo mismos. La modificación y/adecuación refiere a las formas en las que los varones retoman objetos del espacio y los cambian por completo o los modifican en parte, de manera que sirvan mejor a la persona con discapacidad; esto muchas veces deviene en una transformación del espacio por completo.

Algunas de estas modificaciones y adecuaciones están directamente vinculadas con la condición médica de los interlocutores principales, es decir, que buscan impactar alguna cuestión de movilidad, dolor o de acceso a un espacio. Por otro lado, hay modificaciones que tienen una intención más general y amplia. Ambas han sido puestas a consideración en tanto son interacciones e intervenciones que le generan bienestar a los interlocutores principales.

Comenzando con Don Delo y su hijo, vemos que durante el tiempo o los periodos de tiempo que estuvo viviendo con él, realizaba modificaciones en la casa y en ciertos objetos de la propiedad de su padre. Por ejemplo, en una ocasión me encontraba yo haciéndole una visita a Don Delo, cuando me indicó que las sillas donde nos encontrábamos sentados habían sido elaboradas por su hijo. Así mismo, una de las bicicletas que utilizábamos para llegar a la milpa estaba pintada de azul, esto también había sido realizado por su hijo.

Para el caso chihuahuense está el ejemplo de las modificaciones y arreglos que el vecino de Fermín le hizo en su casa. De acuerdo con notas de campo del verano del 2015, éste se encargó, en conjunto con su herramienta, de instalarle bien el tanque de gas que recién había comprado, de manera que pudiera cocinar comida en vez de estarla comprando en la calle. Ese mismo vecino también se encargó de arreglarle algunas cuestiones de la tubería en su baño, de manera que pudiera hacer mejor uso de éste.

En el contexto de Saraguro en Ecuador fue en donde por primera vez se empezó a problematizar esto, lo cual permitió problematizar en los otros contextos. Conviviendo con Eusebio en su casa, me encontré con algo que llamó mi atención porque guardaba una relación respecto al espacio y el dolor en los malestares musculoesqueléticos y las múltiples

modificaciones al espacio que se pueden realizar para intentar palearlo. Antes de poner el ejemplo del diario de campo, quisiera contextualizar mínimamente que el animal llamado cuyo es un alimento muy importante para los saraguro, es un medio de proteínas que crían en los patios de sus casas. Así mismo, los pueden vender en distintas épocas del año. Estos animales son guardados en pequeños cuartos con el piso al ras de suelo. El espacio para cuyos en casa de Eusebio era un tanto diferente:

Antes de partir, tanto su hermano de pelo corto como su amigable padre, que ya había bajado, me llevaron al área de los huertos para enseñarme los cuyos. Contrario a las pocas casas o áreas que he visto donde se crían cuyos, esta casa estaba elevada y contaba con una especie de vara en diagonal que servía de andador para llegar a ella, de manera que para alguien como Eusebio resultaba bastante conveniente. Su padre me dijo que él era quien la había construido de esa forma [...]Al lado de los cuyos había varias vigas metálicas de un largo considerable. El hermano de Eliseo con pelo corto las estaba pintando de rojo para evitar oxidación, en algún momento de la charla me manche de ellas y eso causó gracia y conmoción [27 de noviembre del 2017].

Lo anterior representa una modificación espacial respecto a una tradición cultural sin salirse del todo de ella, una modificación al objeto en el espacio que por ello implica una heterodoxia en las técnicas del cuerpo, que en el caso de Eusebio y su padre les facilitaba el acceso a los cuyos. Esto nos obliga a pensar qué pasaría si Eusebio tuviera sus cuyos a ras del suelo; dicha operación corporal y espacial, además de ser imposible, el intentarla sería supremamente doloroso, por lo que esta modificación espacial resulta antiálgica; asumiendo que fue hecha para él, representa también una práctica de cuidado hacia el otro.

Este tipo de adaptación espacial también estaba presente en el área donde tenía guardada a la gallina que ponía los huevos, la cual también se hallaba en un espacio elevado. En realidad no era algo demasiado elaborado ni complejo, aunque cambiaba radicalmente la forma en que alguien como Eusebio se podía desplazar en ciertos espacios como los antes mencionados.

Fotografía No. 17. *Eusebio y estructuras que sirven de andaderas. Oñacpac (Saraguro), Loja. Ecuador. 2017.* Elaboración propia. En ciertos espacios abiertos de la casa de Eusebio existían varas dispuestas de una forma tal que le permitieran desplazarse con mayor facilidad.



Prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad

Este tipo de prácticas no se definen necesariamente por la naturaleza material o simbólica de la intervención y la interacción, sino que están definidas por la temporalidad y circunstancialidad de una determinada emergencia, entendiendo esta última justamente como una situación social que emerge. Este tipo de prácticas corresponden a improvisaciones resolutivas hechas en un momento dado y cuyo propósito, al igual que las demás prácticas, busca el bienestar de los interlocutores principales.

Comenzando con el contexto maya-yucateco en Chankom, tenemos en el caso de Don Delo un par de ejemplos de esta índole. Como es sabido, él no solo tenía malestares musculoesqueléticos, sino que su vista y oído parecían estar bastante deteriorados, esto hacía que ocupara un espacio como su casa, de una manera un tanto más inconsciente de lo que ahí sucedía. Esto era evidente en el estado general de higiene del hogar, aunque también podía implicar una serie de riesgos:

En esa área donde era su cuarto y alguna vez fue el cuarto de su hijo, me dijo que justo ahí, en una ocasión estaban su hija y yerno presentes, y estos le indicaron que había una culebra "grande grande" y venenosa llamada "tzaka'an". Su yerno procedió a matar al animal con un palo de madera [16 de agosto del 2018].

Como se puede ver en la cita anterior, Don Delo se encontraba en la seguridad y privacidad de su hogar, un lugar que en teoría es de los más seguros donde una persona como él pudiera estar. Debido a sus impedimentos sensoriales, él no se había percatado de la presencia de dicha serpiente. Sin embargo, gracias a la presencia de su hija y de su yerno, la situación es contenida sin que llegue a complicarse, siendo su yerno, un varón quien termina con la amenaza.

Continuando con la discusión sobre Don Delo, hay otra situación con relación a él que nos remite a este tipo de prácticas. Contrario a ser un recuerdo enunciado por Don Delo, esta fue una situación en la que tuve parte:

Batallé mucho para despertarme, pero a las 7 am me presenté en la casa de Don Delo para ir a su milpa como habíamos quedado. Tardó en abrir y una vez que pasé adentro me dijo que esperáramos a su yerno ya que él nos acompañaría. Llegó a los pocos minutos en una bicicleta que parecía ser para un niño, por lo que se veía un poco desproporcionado en ella. Se bajó y me saludó. En realidad, no estaba ahí para acompañarnos. Lo que pasó es que justo el día que vi a Don Delo, después de mi visita, este fue a la casa de su hija a contar lo sucedido. Su yerno le dijo que yo podía ser de la SAGARPA o de alguna otra dependencia de gobierno, y lo que buscaba era quitarle el apoyo o los apoyos que recibía. Esto lo corroboraban dada mi insistencia en ir a la milpa, [ya que ellos pensaron que era] para ver lo que tenía sembrado y lo que no. Todo esto me lo dijo el señor de manera muy amable. El tono de la conversación me permitió explicar mis intenciones, incluso llegando a mostrarle mi protocolo y mi guía de observación desde la *tablet*. Don Delo estaba el fondo observándonos mientras esos sucedía. El señor se mostró comprensivo, y dijo que él está familiarizado con los estudiantes, ya que su hijo estudiaba ingeniería en Valladolid, de tal manera que él creía comprenderme. Después de eso el señor hablo brevemente con Don Delo [17 de agosto del 2018].

Aunque esta situación fue generada por factores menos inmediatos, ya que ellos desde el día anterior estaban esperando mi llegada, el hecho es que fue una situación generada por factores fortuitos no previsibles ni por mí, ni por ellos. Ellos pese a su temor, no esperaban que alguien de la SAGARPA o de alguna otra dependencia de gobierno fuera a requisar la

milpa de Don Delo. Una vez que él les mencionó mi visita fue que ellos imaginaron ese escenario. Por otro lado, yo tampoco esperaba esa situación, dado que no contaba con el hecho de que ellos tuvieran esos temores y se los externaran y contagiaron a Don Delo, a quien le había explicado a detalle sobre el proyecto. La situación, aunque no era deseable, permitió entender cómo un varón puede proteger a otro varón en condiciones de vulnerabilidad y ante circunstancias emergentes. Esto se da de forma similar en un ejemplo en Chihuahua que se abordara más adelante.

Continuando con la discusión respecto al contexto maya-yucateco en Chankom, hay una situación relatada con DJA que remite a estos mismos factores circunstanciales no previstos:

Me describió con bastante facilidad uno de los días clave y parteaguas en su padecimiento. Se estaba bajando de su carro en un estacionamiento y su cuerpo le dejó de funcionar, simplemente se cayó al suelo. Afortunadamente su caída no fue tan mala ni tan dolorosa porque dice que intentó caer bien con su cuerpo, con una cierta técnica. Su cuerpo quedó entre el carro y una pared, por lo que no se podía mover. No sabía qué hacer, "si me asusté... ¿si no viene alguien? y luego con el calor del carro...". Afortunadamente para él, llegó su cuñado, el cual casi lo iba a pasar de largo. Al verlo en el piso por el carro, asumió que estaba revisando algo. Afortunadamente este le habló y al asomarse bien comprendió lo que sucedía. Lo levantó y caminaron despacito hasta la casa. Luego tomaron una silla de ruedas que era de su mamá. Comenta que en su familia le decían "que no te de pena...es más doloroso que te caigas y te rompas un hueso". Su inmovilidad era evidente e irreparable, "de la fuerza sentía que no daba" [23 de agosto del 2018].

La situación antes descrita fue a raíz de un suceso accidental, y es desde este suceso que su cuñado respondió, en este caso su respuesta fue levantarlo del suelo y ponerlo en una posición y ubicación más segura. La vida misma de DJA pudo haber estado en juego, tomando en cuenta los factores ambientales y su imposibilidad para moverse. De no haber sido por su cuñado, DJA se hubiera quedado ahí bajo el sol, con un calor y humedad que distinguen a la península.

Pasando al contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, hay sendas descripciones con los dos interlocutores principales. Comenzando con Fermín, es necesario contextualizar que su labor de parquero era una labor territorializada, principalmente debido a que había otros parqueros trabajando en el área. Esto causaba ciertos roces entre ellos respecto a quién debería estar trabajando dónde. En ese sentido, había un cierto grado de

animadversión entre Fermín y un parquero que se encontraba en la cuadra contigua hacia el sur; incluso habían llegado a discutir e insultarse justamente por delimitaciones territoriales.

Pese a todo lo anterior, hubo una ocasión en la que Fermín acudió a su cuadra para buscar protección de su parte. Todo esto sucedió porque, la última vez que Fermín había sido internado en ese mismo hospital en cuyas calles trabajaba, había conocido a un paciente, el cual supuestamente lo quería golpear debido a un celular que, según él, Fermín tenía que pagarle. Dicha persona, tiempo después de que ambos salieran del hospital, se presentó en la cuadra de Fermín para intimidarlo; y funcionó, ya que este se sintió en peligro, a un grado tal que optó por ir con uno de sus supuestos rivales. En el momento en el que todo esto sucedió no había nadie de confianza en la cuadra, así que se vio en la necesidad de acudir con el parquero rival. Usando su bastón se desplazó una cuadra lo más rápido que pudo, al llegar se encontró con el parquero y le explicó la situación. Nunca sucedió un altercado, pero de igual forma Fermín permaneció con él un buen rato hasta que consideró que era seguro volver a su cuadra. Días después pude hablar con dicho rival, quien efectivamente confirmó la situación y admitió haber estado listo para protegerlo, en caso de ser necesario.

Como se puede observar en el relato anterior, dicho parquero no solo estaba listo para defenderlo en un momento dado, sino que días después me contó la situación, urgiéndome a mí que le protegiera también, lo cual reflejaba un “estar al pendiente”, aunque fuera en un relativo grado de distancia y hasta animadversión, tomando en cuenta las varias veces que se habían llegado a pelear verbalmente por cuestiones territoriales. Parecía haber un grado de desprecio mutuo, Fermín se burlaba de él conmigo por su condición de vitílico, y este se refería a Fermín como aquel del “bordoncito”, reduciendo su existencia a la de un sujeto que usa un bastón para moverse. Pese a todo lo anterior, la noción de búsqueda de ayuda evidencia que dicha rivalidad no es tan férrea como para detenerle de pedirle ayuda. Después de todo ambos se conocían de tiempo atrás, los años no pasaron en vano y guardaban una condición de vecinazgo laboral y quizás, es desde ahí que se fundaba la solidaridad manifiesta en la búsqueda de ayuda por parte de Fermín.

Hay otro ejemplo de estas prácticas con Pato, y su caso permite entender la amplitud de situaciones que pueden emerger en un momento dado. Hay que recordar que el

presente estudio jamás se ha supeditado estrictamente a la versión biomédica de los distintos padecimientos de estas personas, por lo que dentro de la categorización de prácticas de cuidado se han incluido aquellas prácticas que buscan generar bienestar en un sentido más amplio que aquel que corresponde a su diagnóstico clínico o biomédico.

En ese sentido la situación que a continuación se describe correspondiente a datos de una entrevista realizada a mediados de marzo del 2016, nos habla de una respuesta improvisada por parte de los amigos de Pato, a una situación avergonzante enfrente de unas mujeres. Pato se encontraba con sus amigos en un bar de la ciudad. Hubo un momento de la velada en el que se encontraba totalmente alcoholizado, por lo que tuvo que recostar su cabeza boca abajo en la mesa que se encontraban. Eso no fue el problema, ya que los ahí presentes parecían no tener problema alguno con dicha situación, además, las otras personas estaban bebiendo también y la música era muy alta. Sin embargo, hubo un momento en el que Pato comenzó a vomitar, proyectando el viscoso líquido hacia el suelo, justo por debajo de la mesa donde se encontraban, esto poco a poco se estaba saliendo de control, ya que el vómito salpicó los zapatos de su amigo. Lo tenue de la luz, aunado a los otros factores ya descritos, parecían cobijar dicho acto, hasta que eventualmente uno de sus amigos, a quien llamaremos W, se percató de los que sucedía y de manera muy discreta, acompañó a su amigo al baño para que se limpiara, la idea era encargarse de que Pato estuviera mejor y a la vez tratar mantener lo acontecido estrictamente entre ellos. Eventualmente las demás personas se enteraron de lo sucedido, pero una vez que Pato ya se había limpiado e incorporado, por lo que fue una situación irrisoria más que vergonzosa. De hecho, él y sus amigos continuaron con la farra, si acaso trasladándose a otro bar para continuar con la juerga espirituosa.

En lo anteriormente descrito y compartido por Pato, se puede observar una situación extraña, en donde no se está poniendo en juego la vida, pero sí el honor de Pato como hombre. Emborracharse de sobremanera antes que sus amigos, es motivo para avergonzarse, más aún ante la presencia de mujeres. Finalmente, el acto de vomitar sea por alcohol o no, también es algo embarazoso, en particular cuando te encuentras en un bar con gente. Su amigo W parecía tener todo esto en cuenta cuando, en vez de burlarse de su amigo y evidenciarlo, optó por la discreción y lo condujo hacia el baño con cautela. Sería difícil categorizar esta práctica como “limpiar vómito y evitar situaciones embarazosas”,

por lo que se ha optado por categorizarla con base en el factor caos y de emergencia, siendo la respuesta de su amigo una respuesta improvisada pero muy útil, ya que hasta cierto grado preservó y mejoró la situación de bienestar de Pato. Preservó su bienestar al encubrirlo, aunque fuera en ese momento en específico y lo mejoró al intervenir como amigo y conducirlo al baño para que se limpiara y se incorporara.

Hay una última situación correspondiente al mes de noviembre del 2017, referente a estas circunstancias emergentes que se quisiera traer a colación a razón de la presente categorización de prácticas masculinas de cuidado. Esta situación fue antes descrita en uno de los apartados sobre simpatía, en donde Eusebio, en Saraguro, se encontraba conversando con un amigo, el cual se encontraba en aquella terrible situación de salud, y se puso a llorar enfrente de Eusebio. Dado que ya se mencionó este incidente, no se repetirá lo acontecido. Lo importante aquí es traerlo a colación porque es una situación inesperada, en la que Eusebio no necesariamente tenía mucho que hacer; él quizás improvisó desde su corazón y desde la simpatía, acompañando a su amigo en el llanto, ya que no había mayor cosa que hacer, nada de lo que pudiera hacer en ese instante iba a cambiar las circunstancias de su amigo y sin embargo, eso no significaba que conmoviera por lo sucedido y acompañarlo en su llanto no fuera una forma de darle cuidado, de darle acompañamiento y de estar ahí con él. Esta es una situación relativamente fortuita y circunstancial, por lo que se decidió incluirla en la presente categoría.

La gran mayoría de los ejemplos referidos en esta categoría remiten a formas de cuidado presentadas como formas de protección, es decir de procuración de seguridad en el sentido más amplio. Sin embargo, hay una posibilidad casi infinita a una determinada respuesta humana ante una situación en la que se busque procurar cuidado al otro.

Acceso a infraestructura y servicios

El acceso a una infraestructura determinada permite suplir necesidades de índole variada que generan bienestar, desde un espacio para cocinar hasta un espacio para comer, reposar, pasar el rato o incluso un lugar en donde guardar el medicamento. Además de la infraestructura, el acceso a servicios de índole cotidiana como el lavado de ropa, el transporte e incluso la preparación de comida, también son actividades que se traducen en la procuración de cuidado y generación de bienestar.

En Chankom, Don Pepe era un hombre casado, con hijos y con un patrimonio correspondiente a su milpa, su ganado, su hogar y quizás algunos otros elementos. En ese sentido su vulnerabilidad no era necesariamente equiparable a la de alguien como Fermín en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Sin embargo, esto no significaba que hubiera situaciones en las que Don Pepe no necesitara de cierta infraestructura o ciertos servicios determinados, no solo para cuestiones concernientes a su enfermedad en específico, sino para otro tipo de necesidades más amplias relacionadas con la administración de parte del patrimonio antes referido. En medida que su edad avanzaba y su enfermedad también, él sabía que necesitaba mayor liquidez; al igual que Don Delo y muchos hombres de la comunidad, la tenencia de ganado era una forma de guardar un ahorro, del cual se podía disponer en determinadas circunstancias. Para poder disponer de ese ganado y mostrárselo a un posible comprador, necesitaba juntarlo. Él tenía problemas para lidiar con el ganado ya que se había vuelto arisco. Sin embargo, la situación permitió ver una práctica que no solo necesitaba ser realizada en ese momento, sino que había sucedido con anterioridad, el acto de “montar un ruedo”, el cual básicamente consiste en juntar el ganado y ponerlo en un área determinada, como un corral, de manera que pueda ser manejado con mayor facilidad. Dicha actividad es colectiva y con un grado relativo de dificultad, en especial dadas las circunstancias, en donde el ganado era arisco y reacio a ser agrupado:

Fuimos cambiando de tema y le pregunté sobre la venta del ganado que se iba a llevar a cabo. Me dijo que no la habían podido concretar porque las vacas se habían portado muy ariscas. Para poderlos capturar necesitaban “montar un ruedo”, creo que con ello se refería a rodear a los animales entre un grupo de gente. Para lograr el montaje del mentado ruedo le pidió ayuda a su “hermanito”, el cual juntaría a otras personas para ayudarlo. El día que lo iban a llevar a cabo, Don Pepe se sentía tan mal que no pudo ir y le tuvo que avisar a su hermano, el aseguró que les iba a pagar dinero a todos los involucrados [19 de julio del 2012].

Aunque la descripción de lo acontecido remite a un ruedo fallido, es decir a un acto colectivo fallido, hay varias conclusiones que podemos extraer de ahí. En primer lugar, está el hecho de no pareciera ser la primera vez que se monta un ruedo para el ganado de Don Pepe, sería raro que a sus más de 60 años no se hubieran montado para agrupar su ganado. Esto quiere decir que, aunque en esta ocasión no pudo, ha habido ocasiones en las que sí.

Por otro lado, su hermano o “hermanito”, como él lo llama, fue quien se encargó de la logística del ruedo, de organizar a la gente y él era quien le pagaría a los involucrados, incluso aunque no se haya dado el ruedo. Por otro lado, su hermano no parecía estarle cobrando por ninguna de esas cosas, era más bien una forma de procurarle cuidado y ayudarlo en su situación. Se decidió incluir en esta categoría porque la idea de “montar un ruedo” parece ser todo un procedimiento complejo y propio de una prestación de servicios. Aunque Don Pepe quizás tuviera la infraestructura, es decir un corral, necesitaba de la labor logística y corporal de su hermano y aquellos que contrató para lograrla.

Continuando con el contexto maya-yucateco en Chankom, pero ahora abordando el padecimiento de Don Delo, se retomará la relación con su hijo Bartolomeo. Como se mencionó con anterioridad, las relaciones padre-hijo aglomeran varias prácticas de cuidado en ambos sentidos, del padre al hijo y del hijo al padre; aquí se ha mencionado algunas de ellas. Karime, una colaboradora clave en el proyecto, tenía una opinión positiva de él como hijo. En la casa de ella había un molino de maíz al cual Don Delo acudía, así mismo, su esposo Nasir tenía una buena relación con ambos, lo cual le daba una perspectiva válida e interesante respecto a esa relación. Ella me comentó que era Bartolomeo quien le lavaba la ropa a su padre, quizás desde que ya no vivía con él no había quien lo hiciera. El lavado de ropa sin duda entra en la clasificación de prestación de servicios como forma de cuidado masculina.

En el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua existen varios ejemplos de esta índole referentes al padecimiento de Fermín. Retomando la situación en la que su doctor, su vecino y yo le gestionamos algunas cosas básicas para su hogar como una estufa, un refrigerador, un sillón y ciertos ajustes a sus tuberías y las conexiones de gas para que pudiera preparar su propio alimento y así pudiera ahorrar dinero:

Llegué de correr [a casa] como a las 9:45 am y mi papá me informó que tenía una llamada del Dr., me pedía que le marcara antes del mediodía y así lo hice. Le marqué y me comentó que tenía un sillón para darle a Fermín pero que requería de mi troca para llevárselo a su casa y ayudarlo a cargarlo. El Dr. me parece muy amable y solidario. Yo le pedí el carro a mi papá y este accedió, así que acordamos hacerlo en la semana [28 de julio del 2015].

En el ejemplo anterior hay varias prestaciones de servicios para con Fermín, por un lado, la logística del doctor al intentar coordinarnos, también el hecho de que le gestionó un sillón

para su casa. Por otro lado, estoy yo y la facilitación no solo del vehículo, sino de su conducción, así mismo, fungí como cargador tanto del sillón, como de la estufa, el tanque de gas y en un momento dado, del refrigerador. Hay otro servicio que le sería concedido a Fermín más adelante, la instalación de las tuberías de gas por parte de su vecino. Así pues, vemos una red urdida entre varias personas (principalmente masculinas) para apoyarle. Parte del objetivo era asegurarle una mejor alimentación a partir de la estufa y el refrigerador, aunque este último le servía para almacenar comida y medicamentos, dado que no tenía refrigerador, tenía que pedirle a familiares o vecinos que le almacenaran el medicamento.

No solo eran vecinos y familiares quienes le permitían guardar el medicamento, sino que el mismo Alan lo hacía, entre otras formas de cuidado. De hecho, le facilitaba la papelería para distintos fines, era un espacio donde se podía proteger tanto del frío como del calor, era un refugio sin el cual su experiencia laboral no sería la misma, incluso podía refrigerar sus bebidas, ya que, si tuviera una botella con agua en el exterior, por ejemplo, durante verano, el líquido se calentaría demasiado y no sería grato beberlo:

Alan le permitía guardar a Fermín sus bebidas en el refri de manera que se conservaran frescas. Había ocasiones en las que hasta le daba hielos para que los echara en un vaso y tomara una coca cola fresca. Mientras Fermín y yo convivimos en la calle, el de las copias se asoma de cuando en cuando para vernos y a veces para platicarnos. Fermín incluso ocupaba una silla dentro de la copiadora [eran las] 14:26 [horas y] Fermín está *tirando barra* adentro de la copiadora, refugiado en la sombra. Ahí mismo estaba el dueño de la copiadora, su hijo y un amigo de su hijo; entre los tres platicaban mientras Fermín los veía [...] A mí me daba pena entrar, y como que merodeo por afuera. Hubo un momento en que la esposa [de Alan] salió un momento de otra puerta. [...]. La papelería era un punto de refugio no solo para el sol, sino para la lluvia también. [en un momento del día] Estuvo lloviendo medio fuerte [17 de julio del 2015].

El hecho de que Alan tuviera esa fotocopiadora en la misma cuadra en donde Fermín cuidaba carros era de vital importancia para él, ya que era una forma de subsanar parte de las varias carencias que él tenía en su ámbito laboral. Así mismo, no era una relación utilitaria, sino que solían convivir por horas, a través de los días, las semanas y los años¹⁰⁰.

Al menos durante los años de la investigación, Fermín no contaba con una red solida de parientes varones que vieran por él y estuvieran al pendiente; era quizás esta

100 Desafortunadamente en el mes de noviembre del 2020 Alan murió por un infarto, que en paz descanse.

carencia la que hacía que se manifestaran otro tipo de redes entre varones dictadas por la amistad y la convivencia. En lo referente a facilidades estructurales, la relación con sus vecinos era crucial y dado el contexto machista en la colonia de Fermín, era a través de la mediación de su vecino de enfrente que alguien como la esposa de éste le lavaba la ropa, e incluso le llegó a empacar los regalos de navidad para sus hijos en el año del del 2017. No hay que perder de vista que, aunque hay una labor femenina en conjunto con una labor masculina de cuidado, el mediador y autorizador es el esposo, sin el cual no se pudieran dar todas estas prácticas. Hubo ocasiones en las que, al enterarse que no tenía con quien pasar navidad o año nuevo, le invitaban a cenar en su casa.

Pato se encontraba en una situación mucho más benéfica que Fermín. Él contó con un tratamiento más oportuno que Fermín y, por lo tanto, sus malestares eran relativamente menores. Por otro lado, contaba con un espacio doméstico en el cual había cierto tipo de relaciones que aseguraban que él no pasaría hambre o frío. Sin embargo, había otro tipo de necesidades que Pato tenía y que, mediante sus redes masculinas satisfacía. Más allá de actos como el irse a tomar, había otro tipo de relaciones lúdicas que él establecía con varones cerca de su casa. Por ejemplo, él podía ir a visitar a un vecino, el cual era mayor y le había vendido la guitarra, y ahí él podía pasar el rato y practicar con el instrumento.

3.5. Nuevas prácticas masculinas de cuidado orientadas hacia los interlocutores principales

El último grupo de prácticas masculinas para con el otro, no se encuentran como tales en el texto de referencia para la categorización, el artículo: *We got your back! Help care seeking and caregiving in Mexican Indigenous Men with Ankylosing Spondylitis* (Matamoros-Sanin *et al.*, 2019); fueron ideadas como parte de un análisis e interpretación posteriores, la cuales también pretendían dar cuenta de lo encontrado no solo en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, sino que en el de Chankom y Saraguro también. Como se ha mencionado en el capítulo dos que corresponde al diseño metodológico, una vez ideada una u otra categoría se puede revisar los datos anteriormente clasificados bajo un nuevo lente, el de la retrospectiva; todo lo anterior para decir que no por ser nuevas categorías se hayan dejado fuera reflexiones previas.

Este último grupo está dividido en dos grupos a la vez. El primero va en el mismo tenor de las categorías anteriores: compartir un punto de vista desde la experiencia, donación de objetos, acceso a medicinas y tratamiento, acceso a oportunidades laborales. El segundo grupo difiere de los anteriores porque han sido clasificados como transversales; esto quiere decir que pueden encontrarse presentes en las otras prácticas como consecuencia o simultaneidad de estas, por ejemplo, la procuración de gozo y la procuración de seguridad o protección.

Compartir un consejo

Dar un consejo consiste en aportar tanto un punto de vista como una propuesta de curso de acción respecto a algún dilema¹⁰¹. Este dilema puede ser reconocido desde un principio por ambas partes, aunque en ocasiones parte del valor de la aportación del consejo consiste justamente en hacer ver al otro que se encuentra en un posible dilema. Esto suele ser común en ciertos estilos de ejercicio de la paternidad, pero también en otro tipo de relaciones masculinas en donde no hay una simetría de condiciones, por ejemplo, en lo que refiere a la tenencia de experiencia, de información, criterio para manejar esa información, sabiduría, sapiencia, inteligencia o claridad intelectual respecto a la realidad que habitan y un aspecto en particular de esta, por ejemplo, el dilema mismo. El ejercicio de un consejo también se puede dar entre partes relativamente iguales o similares, aunque la forma en la que será recibido no necesariamente sea la misma.

Por ejemplo, revisitando el incidente referido en la sección anterior, en donde, desde una clasificación de circunstancialidad se mencionó al yerno de Don Delo yendo a ver quién era yo y qué buscaba, so riesgo de que yo fuera algún empleado de gobierno con la facultad para retirarle alguno de los apoyos. Yendo más atrás en el tiempo, antes de ese encuentro, nos encontramos a un Don Delo comunicándole el haberme conocido tanto a su hija, como a su yerno y es aquí donde la procuración de consejos tomó lugar al menos en dos direcciones: la primera siendo una advertencia respecto a mi curiosidad y la segunda, siendo una solicitud de acompañar a Don Delo por la mañana para él mismo, como yerno

¹⁰¹ Para los fines expositivos del presente apartado se entiende a un dilema de la siguiente manera: una situación que necesita una resolución efectiva a partir de determinadas opciones; en donde hay un grado de desconocimiento respecto a cuál resolución sea la mejor. Este dilema, en términos generales, remite a una situación en donde es necesario tomar una decisión dentro de una amplia gama de posibilidades, las cuales dejarán de ser posibilidades en el momento en que se opte por una de ellas, y se prescinda de las demás. Este entendimiento de la palabra se sustenta en Jacorzynski (2016, p. 30), quien usa la palabra “dilema” (*Ibid.*) para hablar de un conflicto, en donde hay una discordancia respecto a la resolución de dicho conflicto.

que era, ver quién era yo. Sería difícil decir que Don Delo no atendió o atendió a regañadientes dicho consejo, no manifestó eso, al contrario, parece haber acatado el consejo con docilidad, al punto que, durante mi encuentro con su yerno, Don Delo tuvo poca participación.

Dentro de un drama como el padecimiento, en medida que avanzan las situaciones referentes a una enfermedad determinada, el interlocutor principal y aquellos que le rodean se habrán de enfrentar ante dilemas que les irán obligando a tomar una u otra decisión respecto a la enfermedad, su tratamiento, o a la evaluación de posibilidades ante una determinada necesidad o problemática. Un buen consejo en tiempos difíciles puede valer más que una intervención de tipo material. En la historia laboral y general de relaciones masculinas de DJA se encuentran ciertas figuras masculinas de importancia en su vida. Por ejemplo, “el inge” su antiguo jefe, sin duda fue una persona que impactó su vida positivamente. Después de un tiempo de conocerse y de trabajar para él, fue que DJA comenzó a tener más complicaciones con la movilidad de su cuerpo y en medida que tuvo accidentes por perder el control de su cuerpo, fue cayendo en cuenta que era necesario hablarlo con su jefe:

DJA habló al “hotel” [a la cadena hotelera para la que trabajaba, el hotel era uno de los edificios en donde tenía la oficina]. Se comunicó con “el inge” y le explicó la situación. Este le dijo: "si gustas, mientras yo esté aquí, tendrás trabajo". En ese entonces ganaba unos seis mil pesos al mes. Sin embargo, también le habló sobre la posibilidad de tomar una pensión, la cual equivalía a una fracción de su sueldo. La cuestión era que estaban rotando y rotando de personal, y si el Inge llegaba a dejar de ser su jefe, quizás el nuevo jefe no se tentaría el corazón en correrlo. Fue por ello que DJA decidió optar por la pensión, el Inge arregló con los supervisores la propuesta y desde entonces la recibe. El sostiene que fue una buena decisión ya que cuatro meses después cambiaron al Inge de puesto, y habiendo un nuevo jefe, había riesgo de que se hubiera quedado con nada [23 de agosto del 2018].

El ejemplo anterior cristaliza muchas de las cosas que se encuentran en juego durante la donación de un consejo. En primer lugar, tenemos a “el inge”, quien es el que aconseja a DJA y desde su posición de jefe y “amigo” o al menos persona interesada en el bienestar de DJA, posee más información, o sabe más cosas que DJA respecto al dilema que se avecina. Por un lado, sabe que hay una alta rotación y que había el riesgo de que en un tiempo próximo él ya no sería su jefe y, por lo tanto, no lo podría proteger de la misma manera que

lo estaba haciendo en ese momento. Por otro lado, desde su posición actual, lo que podía hacer era gestionarle una pensión temprana, la cual en sí era difícil de tramitar.

Lo anterior son solo algunas de las cosas en las que él como su jefe tenía mayor claridad y una de las formas en las que se puede comprobar medianamente que no estaba mintiendo, es el hecho de que el mismo DJA afirma que al poco tiempo cambiaron al Inge de posición. Así pues, podemos vincular la tenencia de esa pensión a los buenos consejos de su antiguo jefe, y esto no es algo trivial, esa pensión es muy importante para DJA, le permite un grado de independencia que muchos otros interlocutores no tenían.

Para el caso de Fermín en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, ha de recalcarse que Alan no solo lo “pendejeaba”, en esas mismas conversaciones o interacciones, había momentos en donde los comentarios podían tornarse más serios o con intenciones más allá de la burla. Incluso en un evento tal como cuando Fermín fue con Alan para ir por un dinero, en lo que me mostraba los regalos para sus hijos, se hicieron presentes ese tipo de interacciones, en donde Alan daba su punto de vista sobre algo referente a lo que Fermín estaba haciendo.

En lo respectivo a Pato, también habrían de esperarse este tipo de interacciones, en especial con amigos con un poco más de edad o dinero, posiciones jerárquicas desde donde más se suelen generar este tipo de prácticas. En general, aportar un consejo parece ser una práctica masculina de cuidado por excelencia y en menor o mayor grado, la mayoría de los hombres que lean esto podrán testificarlo.

Donación de objetos

En el capítulo uno se planteó la importancia de los objetos y el hecho de que se insertan en un sistema más amplio en conjunto con otros objetos con relación a un sistema de acciones; siendo todo esto un componente muy importante de la manera en la que se ha conceptualizado al espacio con relación al cuerpo. Los objetos no solo tienen una importancia material y funcional, la cual en sí es muy importante. Como se recalcó en el capítulo referente a las técnicas del cuerpo en el espacio como prácticas de cuidado para con uno mismo, los objetos también son símbolos que forman parte de la relacionalidad ambigua de las personas. Habiendo dicho todo esto, es de entenderse que donar un objeto al otro es forma de interacción e intervención que busca bienestar. Siendo la idea de los

objetos bastante amplia, a continuación, se retoman algunos casos presentes en el trabajo de campo que ayudarán a desarrollar esta idea:

Ya entrado el verano del 2015, bastante acostumbrado a mi rutina de trabajo de campo con Fermín, yo había estado viendo a un caballero que siempre le saludaba. En esa ocasión se aproximó a nosotros en su gran “troca”. El señor hablaba con un acento particularmente golpeado, caminaba erguido, con cierta cadencia y autoridad. Detrás de él venían dos mujeres, una parecía ser su hija y la otra su esposa. Se dirigía a Fermín en un tono amigable, y le pidió que le cuidara la camioneta. Fermín luego me dijo que ese sujeto era un custodio de una cárcel, siempre se portaba amable con él, una vez le regaló ropa [20 de julio del 2015].

La ropa sin duda puede ser considerada como un tipo particular de objeto, el cual se pone encima del cuerpo y no solo protege de la intemperie, sino que también simboliza y es simbolizada. Más que la donación del objeto en sí, la anterior descripción exhibe algunos elementos que permiten entender, al menos en parte, qué tipo de hombre es el que le dio la ropa: una figura masculina más o menos hegemónica, quien se traslada en una gran camioneta, tiene una hija y una mujer, las cuales dócilmente se acomodan detrás de él. Su acento era golpeado y su porte en general, exhibía autoridad.

Dentro de una escala marginalización-autorización, subordinación-autorización, esa persona parece encontrarse en una mejor posición respecto a Fermín y es desde ahí, que ejerció la práctica de donarle ropa. Otro vecino de Fermín, distinto a aquél que le arregló la tubería, trabajaba para una compañía minera y le donó un chaleco reflectivo para que lo pudiera utilizar mientras trabaja como parquero. Por su parte, reflexionando sobre el evento en donde el doctor me llamó por teléfono y en donde según el mismo Fermín, su especialista andaba “bien juído” consiguiéndoles cosas para su casa. Así pues, el sillón que le consiguió cuenta como una donación de objeto y entra en la clasificación de patrones de formas de dar cuidado de un varón a otro varón.

Yo como investigador participé en esas lógicas, en innumerables ocasiones le doné ropa a Fermín, por ejemplo, un cinturón. Incluso en el contexto saraguro en Ecuador, dado que quería viajar ligero, opté por dejarle a Eusebio unos zapatos tenis, así como otros objetos que aún tenían utilidad. Él los aceptó con gusto. La donación de objetos, desde la ropa hasta una inmensa variedad de posibilidades como herramientas u objetos con una utilidad determinada, parece ser parte fundamental de las interacciones masculinas aquí

descritas y no parece inverosímil considerar que esto sucede en las interacciones masculinas en general. Aunque también sucede entre distintos géneros, no se daría de la misma forma, incluso la vestimenta está atravesada por las relaciones de género, así que sería poco probable, por ejemplo, que una mujer done alguna falda a un varón y que esto sea bien recibido por él. Finalmente, de una u otra forma, el papel moneda es en sí un objeto, así que un préstamo monetario, al menos en algunas ocasiones, podría entrar dentro de esta definición. Sin embargo, en tanto objeto, el dinero cumple otras funciones de cambio y flujo de bienes, por lo que se optó por dejarlo como una categoría por separado.

Acceso a medicinas y tratamiento

El acceso a medicinas y tratamiento como práctica tiene la bondad analítica de incorporar tanto la donación de medicamentos como la planeación y logística necesaria para tener acceso a dichos medicamentos, así como ciertos tratamientos vinculados con las enfermedades en específico de los interlocutores principales.

Esta práctica parecería ser obvia en una situación de enfermedad como la que padecen los personajes principales de esta investigación, sin embargo, no es lo mismo ejercer esta práctica desde la posición de un doctor, respecto a lo que pudiera hacer alguien como un comerciante o un campesino. Esto debido a que el médico, desde su posición profesional, puede tener una mejor perspectiva y posibilidades en el tenor del tratamiento biomédico. Al igual que muchas de las prácticas aquí enunciadas, habría de esperarse que tomaran lugar en situaciones más allá de las descritas por el investigador; en lo que refiere a lo observado o escuchado de boca de interlocutores relevantes, según la misma Karime, alguien como Bartolomeo le proveía a su padre alguno que otro medicamento.

Una de las relaciones donde esto tomó lugar de forma preponderante fue en la relación entre Fermín y su especialista. Esto se debió quizás a la existencia de dos polaridades. Por un lado, Fermín se encontraba extremadamente vulnerable; tenía poco dinero, pocas relaciones familiares de solidaridad, un tratamiento tardío con afectaciones severas en su movilidad y morfología. Por otro lado, su especialista contaba, más que cualquier otra persona en la vida de Fermín, con un conocimiento especializado sobre su afectación biológica. Así mismo, su trabajo como especialista le generaba las conexiones

necesarias como para agenciarle tratamientos gratuitos y en algunos casos experimentales para Fermín:

[me encontré con Fermín, y este] me explicó que los exámenes que se estaba haciendo ese día con el Dr., eran para un programa de la marca Johnson & Johnson®. Le dieron unos papeles con información, pero él no me sabe decir mucho al respecto porque no los leyó. No le gusta saber esas cosas, “Lo que quiero es que me alivianen de los hombros bato, y del cuello”. Quiere que lo “operen de la pierna izquierda”. Tal vez ahí en la cadera de ese lado le falta la prótesis. A Fermín no le gusta pedirle “paros” a sus familiares. No solo en lo económico, sino en lo general. Por ejemplo, para las cirugías y esas cuestiones, pese a que se las cubren en la coordinadora o su seguro del hospital, sigue habiendo otras situaciones parafernalias que requieren recursos, por ejemplo “los taxis” [recordemos que era el doctor quien le apoyaba en ese gasto] [20 de julio del 2015].

Tiempo después de lo antes descrito, el mismo médico especialista mencionó en entrevista un “tratamiento biológico gratuito” que le había conseguido a Fermín, el cual duraría por varios años. Al consultar con Fermín luego de la entrevista, él mismo reconoció que entraría en un “nuevo tratamiento”, una de las varias formas en las que el doctor le daba acceso a medicinas y tratamiento en general.

Aunque se hizo énfasis en el caso de Fermín en particular, el acceso a medicinas y tratamiento se presenta como una práctica que seguramente se llegó a dar en algunas de las vidas de los interlocutores principales; en particular en las primeras fases del peregrinaje, previo al diagnóstico biomédico, en donde tanta gente cercana a las vidas de las personas se da la libertad de opinar y recomendar cosas para aliviar el dolor; lleganod a parecerse esta práctica, al menos en parte, a una suerte de donación de un consejo, en este caso un consejo más especializado.

Acceso a oportunidades laborales

El pasar la voz o crear las condiciones para que otro varón obtenga un trabajo, usualmente significa que quien genera ese acceso se ubica en un punto más alto dentro de una jerarquía entre distintos tipos de masculinidad. El generar este acceso se puede dar de muchas formas, puede ser mediante el otorgamiento de un trabajo directamente, como cuando el esposo de Doña Latifah fue con el dueño del tendero (tienda de abarrotes) para que le permitiera trabajar a cambio de un poco de comida.

Otro ejemplo sería “El Inge”, antiguo jefe de DJA, quien a través de los años lo fue acomodando en distintas posiciones, no solo para darle mayor sueldo, sino para que su creciente inmovilidad no le impidiera seguir generándose ingresos. La vida de un varón puede encontrarse con la donación de estos accesos en múltiples momentos. El mismo DJA, antes de conocer al Inge y después de haber entrado en el ámbito laboral de la Riviera maya, no dudó en acudir con una vecina para que le pidiera a su papá, un jardinero del hotel “Palace®”, que le consiguiera algún trabajo, ya fuera en ese hotel o en algún otro de la cadena hotelera a la que pertenecía el lugar. Así fue como DJA obtuvo el trabajo que eventualmente le permitió conocer al Inge.

También puede darse de una forma más indirecta, en donde quien genera el acceso funge como una especie de mediador que solo pasa la voz. La vida de las personas femeninas y masculinas dentro del ámbito laboral está copado de este tipo de prácticas, pero dentro del contexto de un padecimiento pareciera cobrar más importancia, recordando el hecho de que este tipo de enfermedades afectan a las personas en su etapa productiva; no solo eso, el hecho de que el valor generalizado de la masculinidad se da con relación a su capacidad de trabajo y de generación de ingresos.

En múltiples ocasiones, la vida de Fermín también estuvo atravesada por estas prácticas. Por ejemplo, ya hacia mediados del 2017 y un par de años después, Fermín estuvo trabajando como velador en las inmediaciones de la CFE. Dichas inmediaciones se encontraban a una cuadra de donde él trabajaba como parquero. Solía pasar por ahí camino a la parada del camión, la frecuencia y generación de un patrón espacial de trayectoria le permitió convivir de manera repetida con otro varón que trabajaba ahí de guardia durante el día. Fue ese vínculo amistoso que se generó a través de la interacción repetida lo que dio lugar a que en una ocasión le pasara la voz sobre el hecho de que necesitaban a alguien que cuidara durante la noche.

El acceso a oportunidades laborales como práctica de cuidado parece encontrarse presente de una u otra forma, directa e indirectamente no solo en los interlocutores principales, sino en los varones en general que se encuentran mencionados en el presente texto. La administración de este acceso como forma de acumulación de poder e influencia sobre los otros de manera corporativista y clientelar parece ser un precio a pagar en algunas ocasiones en donde quien otorga ese acceso, más que hacerlo como una procuración de

bienestar, lo hace como una medida de coacción hacia el otro, y esto puede institucionalizarse como un modelo de ejercicio y administración de poder, y se encontró presente en uno de los tres contextos, pero se ha decidido referirlo de manera ambigua exclusivamente porque se conecta de una u otra forma con las múltiples formas de relacionalidad masculina que aquí se han esbozado.

Prácticas de naturaleza transversal

Como se mencionó en el acápite, la naturaleza de las prácticas a continuación descritas difiere de las demás en tanto parece ser una clasificación de prácticas que se encuentran presentes en la realización de otras prácticas. La manera más fácil de explicar esto es mediante el abrazo entre seres que se aman entre sí; el abrazo, una técnica corporal en coejecución expresa afecto, pero también significa la recepción de ese afecto, a la vez que genera un sentimiento de seguridad y de gozo. Así pues, la procuración de gozo tanto como la procuración de seguridad (o el sentimiento de este), son prácticas masculinas peculiares en tanto se pueden encontrar presentes en otras prácticas de cuidado masculino.

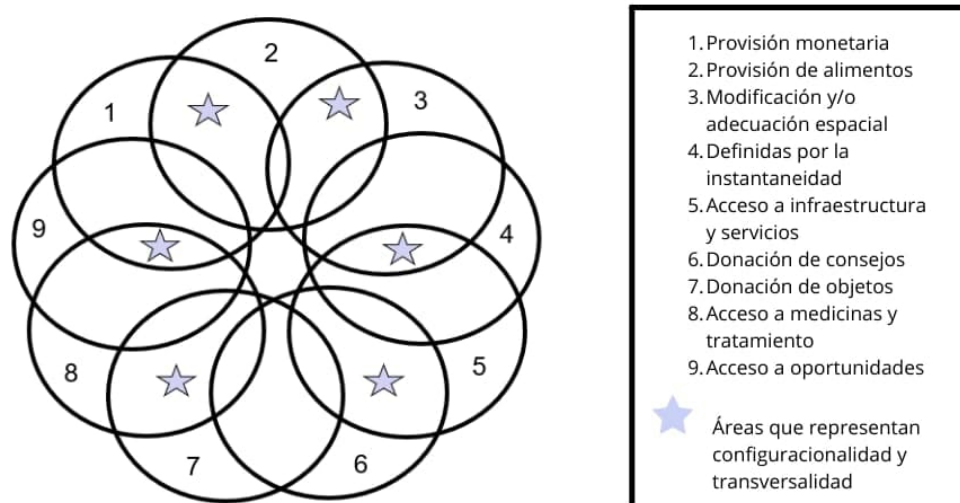
Las prácticas masculinas de cuidado pueden configurarse entre sí. El presente estudio ha puntualizado dos formas transversales en las que este fenómeno se presenta, dando lugar a la existencia de prácticas de cuidado que son transversales en tanto son configuraciones entre otras prácticas. Así mismo, la representación visual-espacial de dicho fenómeno hace suponer que hay otro tipo de prácticas de naturaleza transversal aún no tipificadas.

Procuración de gozo

Es difícil definir la procuración de una experiencia corporal cargada de emocionalidad tal como el gozo. Sin embargo, para los fines expositivos es posible definirlo en estrecha relación con lo lúdico y lo recreativo, así como el asueto, un momento de descanso y recreación; todo lo anterior con una asociación positiva y de bienestar. Muchas veces el “estar al pendiente” de alguien puede significar que esa persona “se la pase bien” o sienta gozo.

Figura 3.8. Configuracionalidad entre las prácticas masculinas de cuidado como reflejo de la transversalidad de algunas de ellas. Fuente: Elaboración propia.

CONFIGURACIONALIDAD ENTRE LAS PRÁCTICAS MASCULINAS DE CUIDADO COMO REFLEJO DE LA TRANSVERSALIDAD DE ALGUNAS DE ELLAS



Dentro del marco del padecimiento como drama sociocultural, en donde hay una crisis con el mundo, particularmente por parte de la persona con la afección biomédica (pero también las otras personas presentes en su vida), la procuración y la experiencia del gozo parece ser una forma de relacionalidad positiva con el mundo y una forma de generar bienestar. A través del texto se han descrito casos de acompañamiento por parte de los varones, es decir que, sin hacer una intervención explícita o que involucre una donación o procuración, sigue siendo una forma de cuidado que genera un gozo mediante la convivencia. Ese estar ahí podría ser ejemplificado mediante el caso de Don Pascual, el amigo de Don Pepe. Durante las prácticas de campo en el 2012, él era uno de los amigos con los que le solía ver conversando en la calle. El señor vivía hacia la salida a Ticimul y a sus 61 años, se iba en

su bicicleta a la esquina del tendejón “El bazarito” junto a la casa de Don Pepe. Ahí se sentaba, en ocasiones por horas, a platicar con distintos varones, incluyendo a Don Pepe y su hermano. Todos pertenecían al partido político de acción nacional. Particularmente en esas elecciones, la adscripción a ciertos partidos tenía una influencia en la manera en la que se relacionaban las personas con el pueblo, con las familias y entre ellos mismos.

El caso de DJA es muy ilustrativo en este sentido, ya que la procuración de gozo es algo que sus sobrinos le han dado a través de los años. También es una de las funciones principales que tiene Viernes, más allá de la procuración de otras cosas más básicas. Por el lado de los sobrinos, esto se hace presente cuando lo han llevado a una larga lista de lugares recreativos y/o espirituales como cuando fueron a ver la Virgen de San Felipe o como cuando lo solían llevar a Valladolid o a Pisté nada más para que pasara. Incluso ha habido ocasiones en las que lo llevaron hasta Cancún para que pudiera ver a su padre. Por otro lado, una de las peticiones más específicas para Viernes era que lo llevaran a la “naturaleza”, ya que esto le generaba gozo y bienestar.

Para el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, esta procuración se mencionó en el evento circunstancial en el que Pato vomitó abajo de una mesa, en una noche de copas con sus amigos. Más que el cuidar de él y llevarlo al baño a que se limpiara, lo que se procuraba con esa noche, con el salir entre amigos, era gozar, pasar un buen rato. En muchos de los ejemplos mencionados a través de estas páginas, el gozo se manifestó como una consecuencia de la ejecución de la práctica.

Procuración de seguridad o protección

Tanto o más que el gozo, el recibir protección se puede generar cuando alguien alimenta al otro, le brinda un lugar donde resguardarse, le dona objetos o le genera acceso a un sustento. Procurar seguridad también se relaciona con preservar la integridad de la persona, no solo física, sino que simbólica también, por ejemplo, protegiendo el honor del otro. Así mismo, la protección de ambos aspectos puede darse cuando a la persona se le procura un lugar en dónde resguardarse de las inclemencias de la intemperie; yendo más lejos, puede incluir el mero acto de estar ahí, en tanto el acompañamiento puede generar seguridad en la persona. En ese sentido muchas de las prácticas antes expuestas entran en esta categoría, aunque hay algunos ejemplos más evidentes que otros.

Muchos de los ejemplos usados en la categoría de circunstancialidad remiten a una procuración de seguridad y de protección. Cuando DJA se cayó al suelo, quedando expuesto a la hora más caliente del día en la zona del Caribe, lo que hizo su cuñado justamente fue protegerlo ante eso. Cuando el amigo de Pato lo llevó al baño, en gran medida lo que hacía era proteger su honor. Cuando Fermín buscó protección con su compañero parquero, buscaba una protección particularmente física ante un posible acto de violencia de alguien más; en este caso, un individuo que le había robado un celular.

Eventualmente esa persona lo amenazó ya que Fermín le había informado a gente de “Servicio Social” (tal vez se refería a Trabajo Social) del Hospital Central. Aunque en el calor de la inmediatez acudió con el parquero vecino con el que incluso tenía roces, también me llamó por teléfono, también a su especialista “para que supieran como corre el agua”. Durante el trabajo de campo dicho sujeto eventualmente habría de pasar por ahí mientras yo me encontraba acompañando a Fermín, iba en un carro blanco. Al verlo pasar, Fermín me dijo quién era y luego sacó su celular y me enseñó su foto de perfil en el WhatsApp®, “otro chavo” al que también le había robado le había pasado el número. Según Fermín, antes de que yo lo viera pasar ya había pasado en su carro y se le había quedado “mirando machín”, de manera amenazante; me dio la impresión de que estaba asustado. Eventualmente se tomó todo más a la ligera y empezamos a bromear al respecto diciendo que entre los dos le pegaríamos y usaríamos el bastón de Fermín como arma. Al otro día volví y Fermín seguía enganchado con lo sucedido y en un momento hasta me dijo que a ver si “el bato que la hizo de emoción ayer” no volvía a pasar ese día. Quizás por eso Fermín estaba tan al pendiente de que yo fuera desde temprano.

Cuando hablamos de “tirar trompos¹⁰²” él dijo que, aunque fuera con su bastón le hubiera podido meter uno que otro “putazo”. Esa situación en particular y todo lo que generó es esclarecedora no solo como un ejemplo de una búsqueda de la procuración de seguridad por parte de Fermín ante la inminencia o el riesgo de un encuentro de consecuencias físicas y en detrimento suyo. Fermín, al igual que muchos de los interlocutores principales, eran vulnerables en el sentido de que muchas veces, en la trayectoria vital de un varón se encontrará con una confrontación física o al menos con el riesgo o posibilidad de una.

102 Peleas/puñetazos

En ese sentido, una persona con discapacidad como Fermín era particularmente vulnerable ante un ataque de esta índole, así fuere por una persona en muletas, como era el caso del sujeto que lo había amenazado. Al menos en esa situación, existía una jerarquía entre personas con discapacidad, las cuales se habían conocido en el hospital; en este caso la persona en muletas había robado y amenazado tanto a Fermín como a otras personas con algún grado de discapacidad y vulnerabilidad física. No es gratuito que Fermín acudiera con el otro parquero ante el miedo del encuentro y también hay que recordar, que llamó por teléfono tanto a su médico especialista como a mí, ya que sentía que podía recibir ese tipo de cuidado de nuestra parte.

En la siguiente tabla, se pueden observar las prácticas dirigidas hacia los interlocutores, así como las personas que las realizan y el tipo de relación que sostienen con los interlocutores. Se omitió a Tino porque el análisis de su persona se centra en las prácticas de cuidado para consigo mismo a través del espacio. De igual manera se omitió el caso de Don Andrés ya que con él lo que se trabajó principalmente fueron las prácticas de cuidado ejercidas por él con su esposa.

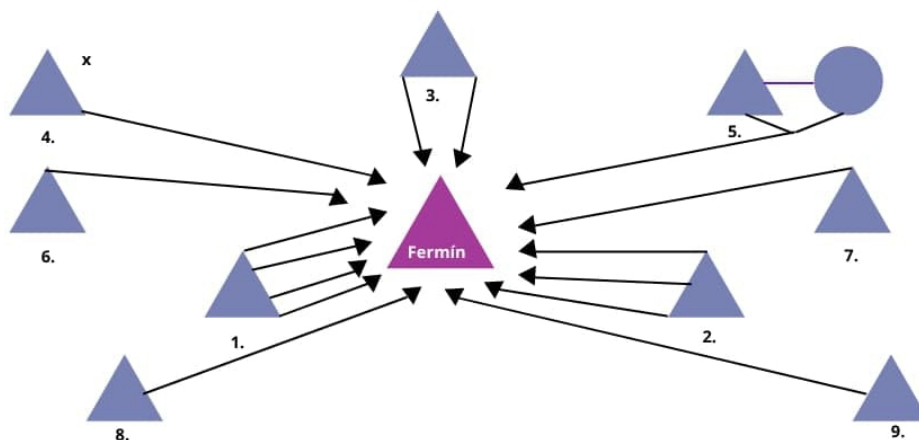
Tabla 3.9. *Prácticas masculinas de cuidado dirigidas hacia los interlocutores principales.*
Elaboración propia.

Prácticas masculinas de cuidado dirigidas hacia los interlocutores principales		
Interlocutor	Procurador y tipo de relación	Tipo de Práctica
Don Pepe	1.Hermano y compañía	1.Acceso a infraestructura a servicios
Don Delo	1.Hijo 2.Hija-Nuero 3.Hijo Bartolomeo (1.) 4.Hija-Nuero (2.) 5.Nuero 6.Hijo (1.) 7.Nuero (5.) 8. Hijo (1.)	1-2: Provisión de Alimentos 3.Modificación y/o adecuación espacial 4.Prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad 5.Pr. Inst. Y Circun. 6.Acceso a Infraestructura y servicios 7.Donación de consejo 8.Acceso a medicinas y tratamiento
DJA	1.Cuñado 2.El inge 3.El inge (2.) 4.El papá de su amiga	1.Pr. Inst. Y Circun. 2.Donación de consejo 3-4. Acceso a oportunidades laborales
Fermín	1.Médico Especialista 2.Alan 3.Investigador principal 4.Policías 5.Vecino 6.Parquero 7.Médico Especialista (1.) 8.Inv. Principal (3.) 9. Vecino y Vecina 10.Alan (2.) 11.Alan (2.) 12.Custodio 13.Vecino II 14.Médico Especialista (1.) 15.Velador	1-3: Provisión Monetaria 4.Provisión de Alimentos 5.Modificación y/adecuación espacial 6.Pr. Inst. Y Circun. 7-10. Acceso a In. Y S. 11. Donación de consejo 12-13. Donación de Objetos 14.Acceso a medicinas y tratamientos 15.Acceso a oportunidades laborales
Pato	1.Vecino 2.Amigo W 3.Vecino II	1.Provisión Monetaria 2.Pr. Inst. Y Circun 3.Accespo a Inf y S.
Eusebio	1.Padre 2.Investigador Principal	1.Modificación y/o adecuación espacial 2.Donación de objetos

Figura 3.10. *Prácticas de cuidado dirigidas a Fermín.* Fuente: Elaboración propia. Se ha seleccionado el caso de Fermín para visualizar de otra forma las prácticas de cuidado con una orientación hacia los interlocutores principales. El caso de Fermín en particular es muy ilustrativo en tanto se documentaron varias prácticas de diversa índole.

PRÁCTICAS DE CUIDADO DIRIGIDAS A FERMÍN

Personaje	Prácticas de cuidado
1. Médico Especialista	Provisión Monetaria, Acceso a Inf. y S., Acceso a Med. y Tr.
2. Alan	Prov. Mo., Acceso a Inf. Y S., Donación de Consejos
3. Investigador principal	Prov. Mon., Acceso a Inf. Y S.
4. Policías	Provisión de Alimentos
5. Vecino	Mod. Y Adec. Esp., Acceso a Inf. y S.
6. Parquero	Pr. Inst. Y Circunst.
7. Custodio	Donación de Obj.
8. Vecino II	Donación de Obj.
9. Velador	Acceso a op. Lab.



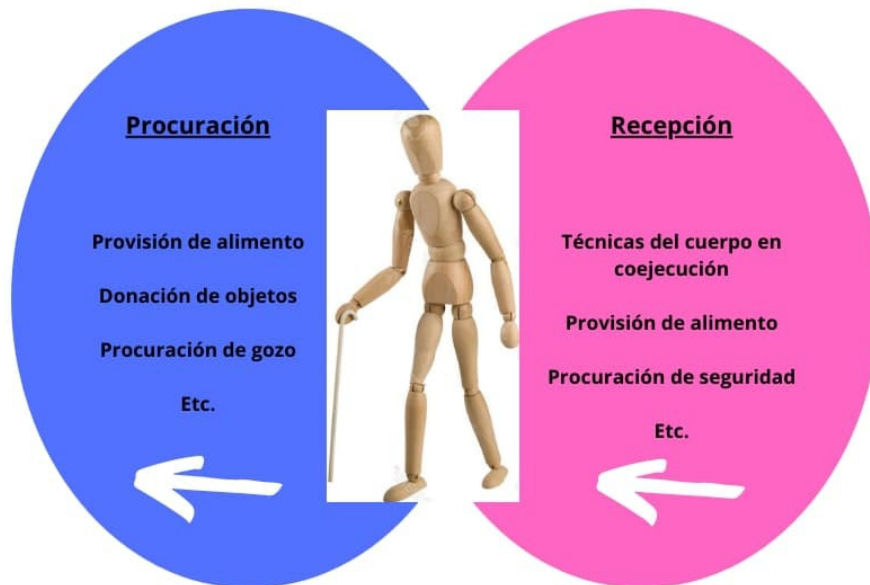
Prácticas orientadas desde los interlocutores principales

Una gran parte del capítulo se ha centrado en el cuidado que es recibido por los interlocutores, sin embargo, como se discutió parcialmente en el apartado sobre paternidad, estos tienen la facultad de procurar cuidado hacia los demás, sean los hijos, los amigos, las esposas, los cuñados, etcétera. Se decidió retomar las prácticas orientadas desde los interlocutores como un preámbulo -en conjunto con la discusión al principio del capítulo sobre técnicas del cuerpo en el espacio- a la idea de configuración procesual por parte de los interlocutores principales. A continuación, se hacen breves menciones con fundamento

en el trabajo etnográfico, en el cual se registraron algunas de las formas específicas en la que los interlocutores principales podían llegar a procurar cuidado desde sí mismos hacia los demás.

Figura 3.11. *La importancia de la orientación en las prácticas masculinas de cuidado.*
Fuente: Elaboración propia.

LA IMPORTANCIA DE LA ORIENTACIÓN EN LAS PRÁCTICAS MASCULINAS DE CUIDADO



En la presente figura, inspirada en Fermín, se puede observar, a partir de la orientación de una determinada práctica masculina de cuidado, el hecho de que los interlocutores no solo son receptores de dichas prácticas, sino que ellos también las pueden procurar a los demás.

Provisión monetaria en forma de préstamos o donación

La provisión monetaria es una de las formas de cuidado masculino por excelencia, esto tiende a darse desde las relaciones de parentesco, a través de la condición de esposo y de padre de familia; aunque también puede darse de otras maneras, a través de relaciones de amistad, en el trabajo o en la escuela. Por ejemplo, Don Delo estuvo casado por varios años, hasta que su esposa falleció en lo que vino a ser un proceso arduo y desgastante:

Entramos Don Delo y yo [a la milpa] y a la derecha había una especie de establo. Me dijo que tenía 6 cabezas de ganado, sin embargo, antes tenía 10 u 11, pero cuando su esposa murió por una embolia, tuvo que vender mucho ganado para poder solventar cuestiones como la consulta privada y obtención de medicamentos [5 de julio del 2012].

El extracto anterior menciona dos puntos que se quisieran retomar. Por un lado, la idea del ganado como un patrimonio auxiliar en ciertas circunstancias, como el caso de la embolia de su esposa y, en segundo lugar, el hecho de que ese ganado en dichas circunstancias se convierte en disposición de efectivo para estos casos. Finalmente, aquí se observa claramente en qué se sentido la provisión monetaria es una forma de cuidado, aunque no solo en situaciones tan dramáticas como la descrita.

Durante las prácticas correspondientes al 2012, un médico especialista que trabajaba con Don Pepe comentó aquello que el mismo Don Pepe había platicado, su deseo de poder vender parte del ganado que le quedaba. Según el especialista, para esas alturas había bajado el precio del ganado. Contrario a las otras ocasiones aquí referenciadas sobre el montaje fallido de ruedos, en esta ocasión habían llegado unos comerciantes de Xanlá que estaban verdaderamente interesados. De nuevo había tenido dificultades con lo arisco que se había vuelto el ganado, pero la esperanza no estaba perdida, más bien estaba en proceso, “Si le llegan al precio se los vendo”. Aquellas vacas eran parte de los últimos resquicios del patrimonio que Don Pepe tenía, no parecía poseer otros bienes materiales aparte de su triciclo, su casa y alguno que otro electrodoméstico.

Tanto en el caso de Don Delo como de Don Pepe, hay una estrategia de manejo del ganado como una suerte de ahorro para emergencias; es una inversión a largo plazo de la que se puede disponer en este tipo de ocasiones para cuidar de sí mismos y de los otros. Sin embargo, este tipo de práctica también puede tomar lugar de manera más cotidiana. Durante la convivencia con DJA, me tocó observar que llegó una cliente que no completaba el dinero para pagar, DJA no la presionó y le dijo que con lo que tuviera estaba bien.

En Chihuahua tanto Fermín como Pato, llevaban a cabo estas prácticas de una manera más pequeña y quizás sigilosa. Fermín parecía hacerlo con el género opuesto, en una ocasión dijo haberle prestado cien pesos a Vanessa. Tomando en cuenta las circunstancias económicas de Fermín en ese entonces, sería poco probable que lo hiciera, sin embargo, lo hizo y ese préstamo le significaba una parte muy importante del promedio de sus ingresos por día. Además, pareciera haber un poco de reticencia por parte de Fermín en solicitarlo de vuelta, quien terminó pagándole fue el hijo de la señora a la que le prestó.

Una última cuestión para resaltar en este préstamo por parte de Fermín es el hecho de que el joven que le pagó de vuelta más tarde terminaría dándole aún más dinero, alrededor de nueve veces más, a manera de disculpa por haberlo agredido físicamente, de acuerdo con el testimonio de Fermín. Ya en otras ocasiones pude presenciar de primera mano la actitud de dominación corporal que ese varón ejercía tanto con Fermín como con el mismo Alan, su vecino. Ya por último en lo referente al contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, también Pato afirmaba en entrevista el haberle prestado efectivo en pequeñas cantidades a sus amigas de la preparatoria, aquellas con las que en ocasiones salía a comer pizza.

Provisión de alimentos

Como se mencionó con anterioridad, la provisión de alimentos puede incluir el cultivo o siembra de ese mismo alimento:

Mientras me iba enseñando su terreno aproveché para preguntarle por qué no había ido a consulta y me dijo que tenía chamba atrasada en la milpa, ya que su rodilla no le había permitido ir algunos días, así que el aprovechó el viernes. Se refería a su dolor de la siguiente manera, “Me estoy jodiendo por esta pendejada”, “Lo hago en bien de mis hijos”. Refiriéndose a lo que tenía que hacer hoy y no iba a poder. Me dijo “La chamba de hoy es rosear [con pesticida] todo lo vivo que esta”, para que crezca solo el maíz [23 de julio del 2012].

La producción de su milpa no era una producción que le generara ingresos, la gran mayoría del maíz era para consumo familiar. En ese sentido, pese a que era su esposa quien se encargaba de la preparación de alimentos en el hogar, pudiéramos considerar la labor en la tierra por parte de Don Pepe como una acto necesario y previo a dicha preparación.

Don Delo no solo produjo maíz, calabaza, frijol y demás elementos durante años para su familia, sino que más adelante en la vida, una vez que enviudó, comenzó a prepararse aquello que él también sembraba. En no más de una ocasión me llegó a ofrecer distintos alimentos, desde el venado preparado por él, hasta la papaya de su milpa o pepitas de calabaza secadas en el sol. Todos estos eran elementos creados y preparados en dos espacios importantes para él, su milpa y su casa; al yo haber visitado estos lugares como investigador, me vi expuesto a su capacidad de proveerme alimento.

En el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua se relató una ocasión en la que pude ver a Fermín gestionándole regalos a sus hijos para navidad, así mismo, se quejó del hecho de que su esposa se los había dejado por varios días. En su Facebook® publicó imágenes en donde comían pizza que él había financiado. Además, tomando en cuenta que para ese entonces contaba con una estufa, además de que sabía cocinar, sería de esperarse que al menos en una ocasión-aunque probablemente en la gran mayoría- él haya preparado o al menos proveído alimento a sus hijos durante esos días.

En Saraguro, como quedó evidenciado en acápites anteriores, Eusebio realizaba una amplia gama de labores domésticas, incluyendo la preparación de alimento, no solo era para él, sino que, para el resto de su familia e incluso para mí:

Hubo un momento en el que Eusebio se metió a su cocina a prepararle la comida a su hijo, ya que este se lo había solicitado. Eventualmente me convidó a mí, era menos glamorosa que la de ayer, pero igual me supo bien, era "sopita de arveja con papita" y mote, me pasó mi plato y dejó la puerta de la cocina y se sentó con dificultad en un banco particularmente pequeño, hablábamos desde la distancia leve que nos separaba. Continuó enseñándome palabras como "pagi", que es gracias y "zuko" que significa rubio [29 de noviembre del 2017].

Se decidió retomar el extracto para puntualizar que la facultad de Eusebio para procurar cuidado donando alimento, no era algo que necesariamente exclusivo para su hijo, estando yo ahí presente, también fui receptor de dicha práctica, así como otro infante que andaba por ahí.

Acceso a infraestructura y servicios

Aquí figura Eusebio y su amplia labor doméstica, entendiendo que trasciende a la preparación de alimentos; él proveía una serie de servicios domésticos para sí mismo y su

familia. Continuando con la discusión en el contexto Saraguro en Ecuador, se ha remarcado la capacidad de Don Andrés para encargarse de sí mismo y de su difunta esposa en lo que se refería a cuestiones domésticas. Ella murió en 2009, ocho años antes de que le conociera:

Le pregunté por qué no habían tenido hijos, imaginando yo que eso tal vez le hubiera facilitado las cosas en este momento de su vida. Me dijo que no los tuvo porque "mi señora se casó a los 40 años", él tenía 28. Ella estaba "medio mala de salud" y por lo tanto no le podía ayudar en su trabajo en el campo. De hecho, según él, él es quien le ayudaba en aspectos domésticos como la cocina [4 de diciembre del 2017].

Don Andrés vio por su esposa durante varios años, siendo más joven que ella y sin enfermedades que le impidieran continuar con su vida, se volvió en una figura clave para mantener la casa andando, para mantenerla decente y cocinar alimento para sí mismo y para su esposa, dentro de otra amplia gama de labores implícitas en el sostenimiento de un hogar.

Compartir consejos

En general, es posible entender que en una determinada situación una persona habrá de darle un consejo a otra. En el caso de los interlocutores sería obvio asumir que lo han hecho, sin embargo, en lo que se refiere a lo visto u oído durante el trabajo de campo, Don Delo me decía que él iba a visitar a su "hermanita" enferma para ver si estaba bien, además Don Delo le recomendaba algunos medicamentos que él estaba usando. En este caso vemos a Don Delo desde una posición de hermano mayor que además de todo, sufre de males similares a los de su hermana y es por lo que él le recomienda ese medicamento y ella lo acepta. Se decidió dejar el anterior ejemplo aquí y no en la categoría de acceso a tratamiento y medicamento porque él no le está dando ni el medicamento, ni el tratamiento en sí, solo está haciendo una recomendación. Estas aparentes confusiones o coincidencias se deben a un aspecto de configuracionalidad entre las prácticas de cuidado, lo cual será discutido y abordado en las conclusiones de la sección del capítulo.

El hecho de que sea difícil evocar ocasiones en las que los interlocutores estaban en posición de darle un consejo a alguien, tal vez se deba a que, dentro de un marco general de masculinidades hegemónicas y subordinadas, ellos se encuentran en una escala en donde

otras masculinidades no tienen la disposición de recibir dichos consejos. Aquellos de los interlocutores que son padres tal vez sean los mejor posicionados para hacerlo.

Donación de objetos

Habiendo definido con anterioridad estas prácticas sería pertinente remitirnos a los ejemplos encontrados durante el trabajo de campo. En lo referente al contexto maya-yucateco en Chankom, se traerá a colación un ejemplo que también permite reflexionar sobre otros temas:

Le pregunté sobre la tele que solía tener y me dijo que la tenía su hija, no especificó por qué razón, solo dijo "los gringos en Valladolid, ellos la regalaron", así que supongo que se refiere a que esa televisión le fue regalada por personas norteamericanas. Ahora hay una televisión que parece ser más vieja. Luego dijo que tiene cuatro hijos y cuatro hijas, una de ellas o uno de ellos falleció [16 de agosto del 2018].

En la anterior descripción vemos la donación de objetos como un flujo en donde Don Delo se sitúa justo a la mitad, recibió la tele de unas personas norteamericanas, la tuvo un tiempo, y actualmente la tiene su hija. Para haber llegado a ella, él tuvo que habérsela dado. Este flujo es muy similar, de una u otra forma, a aquellos flujos que tanto atraen a Mauss en su ensayo del don, y es por lo que las prácticas de cuidado que aquí se esbozan, desde una arquitectura teórica distinta, han tomado prestado tanto de dicho ensayo.

En el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua es posible traer a colación el hecho de que Fermín orquestara una serie de movimientos y relaciones sociales que le permitieron hacerse de regalos para cada uno de sus hijos. Para los hijos varones gestionó un celular y una consola de videojuegos, mientras que para su hija consiguió una muñeca. Lo delicado de esta categoría es que en sí puede implicar a otras categorías, por ejemplo, dar dinero o dar medicamentos en cierta forma también implica una donación objetual.

Acceso a oportunidades laborales

El generar acceso a oportunidades laborales es algo que se registró en el caso de Don Delo para el contexto maya-yucateco en Chankom:

Mientras estábamos ahí [en su sala] fueron a tocarle, era un chico de quien Don Delo es padrino de primera comunión. Al parecer vive cerca, ahí me cayó el veinte de que Don Delo tiene relaciones en la localidad de otra índole que no son estrictamente familiares o sanguíneas pero que igual fungen

como un apoyo. Por, ejemplo, ese “hijo de mi compadre” de quien era padrino, había ido a tocarle para preguntarle si no sabía de alguna “chamba” en Cancún. Se lo preguntaba porque sabían que su hijo hace dos semanas se había ido a trabajar allá. Esto me lo explicó después Don Delo ya que todo esto se lo preguntó en maya [6 de octubre del 2012].

Una vez más podemos observar a Don Delo colocándose en medio de un posible flujo que va desde su ahijado hasta su hijo. En este caso él sirve de acceso en una cadena o circuito que es totalmente masculina: compadre-ahijado-Don Delo-Bartolomeo. Él se situaba dentro de esa cadena, desde una posición de pasar la voz e incluso insistir en que su hijo se asegurara de encontrar opciones viables de trabajo para su ahijado.

La procuración de gozo y de seguridad o protección desde los interlocutores principales

Los ejemplos más fáciles de evocar para reflexionar sobre la capacidad de los interlocutores principales para procurar gozo y seguridad o protección hacia los otros, tendría que comenzar con el ejemplo etnográfico evocado por parte de Don Pepe cuando se fue tras su hijo, el cual se había ido a leñar. En ese evento se observa como ambos la están pasando bien, procurándose el gozo de la convivencia mutuamente. También se puede volver a la ocasión en la que Fermín le procuró el gozo a sus hijos mediante la donación de los regalos navideños que les hizo, así como aquella salida que tuvieron por una pizza, o cuando fueron a la calle Libertad, cuando mi hija y yo nos encontramos con él y parte de su descendencia.

Es posible evocar la escena familiar que sucedió al lado mío entre Eusebio, su esposa y su hijo, en la que ellos convivían amorosamente revisando una tarea de matemáticas. En ese momento, también de una manera mutua, hubo una procuración de gozo y de seguridad en tanto se encontraban en paz y en un contacto que también era físico. Continuando con Eusebio, es posible caracterizar el acompañamiento que hace a su amigo durante momentos críticos de su enfermedad, llegando a llorar con él, este acto de puede figurar como una procuración de seguridad mediante un acompañamiento legítimo.

También en el contexto de Saraguro en Ecuador se puede evocar aquí cuando, durante la convivencia y la entrevista con Don Andrés, mencionó que él y su cuñado vivían a diez cuadras el uno del otro. Antes trabajaban juntos y pese a que cada uno pasaba la

mayor parte del tiempo en sus respectivas casas, el mismo día de la entrevista Don Andrés mencionó haberlo ido a visitar, estando alrededor de media hora con él. El acompañamiento pudiera ser considerado como una forma de procurar cuidado, insertándose en un punto medio entre el gozo de convivir con el otro y el sentimiento de seguridad y protección que esto genera. Pese a que Don Andrés decía no tener amigos y cosas como "solito paso, no tengo ni mujer ni nada", en la relación con su cuñado parecía haber indicios de un vínculo amistoso o al menos de procuración de cuidado.

3.6. Implicaciones espaciales y relacionales del peregrinaje

Dado que las prácticas masculinas de cuidado son parte de un todo más amplio reconocido aquí como un drama sociocultural, hay otros elementos que permiten entender mejor todo esto como sucesos en movimiento, tramas inacabadas y en desarrollo, plagadas de actos e intencionalidades humanas. Es en ese tenor que se vuelve necesario retomar con un particular énfasis a la noción de peregrinaje que abre la puerta al presente modelo para problematizar aún más al padecimiento como drama sociocultural. Peláez-Ballestas (2006, 2009) utiliza el término peregrinaje para describir el largo trecho que representa la obtención de un diagnóstico, y lo que se viene después de este. La categoría tiene una referencia religiosa respecto a la trayectoria de dolor, fe y esperanza; antes y después del diagnóstico; comenzando con el inicio de los síntomas y la búsqueda de explicaciones y soluciones, siendo múltiples las circunstancias y sus posibles agravantes (Peláez-Ballestas, pág. 2-3).

El peregrinaje es parte de la dinámica del drama del padecimiento y guarda una relación con el dolor y con el espacio-tiempo. Mucho del trecho o trayecto reconocido en el peregrinaje parte de la temporalidad, sin embargo, este se relaciona estrechamente con el espacio, es una trayectoria dolorosa y espacial.

El presente capítulo retoma al dolor como una parte constitutiva del padecimiento, de una manera similar al peregrinaje. Sin embargo, dicha importancia se da en tanto es una emocionalidad corpórea. El peregrinaje es parte de la dinámica del drama del padecimiento, nos permite entender un cierto movimiento y transformación de las circunstancias tanto en lo espacial como en lo temporal. Dado que representa una trayectoria espaciotemporal, en el desarrollo de éste toman lugar las prácticas masculinas de cuidado.

Se abordará el peregrinaje de tres formas. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo mediante la narración etnográfica y la interpretación, se entiende al peregrinaje desde dos de sus implicaciones espaciales, una que se ha denominado como inmediata y otra que ha sido denominada como geográfica. Ambos aspectos espaciales hacen referencia, al igual que el peregrinaje, a una búsqueda de bienestar. Además de esas dos consideraciones, también se reflexionará el peregrinaje a través del tiempo, y cómo se refleja en ciertos cambios en lo que se refiere a las relaciones personales de los varones enfermos.

Es importante recalcar lo que la idea del peregrinaje le permite al presente modelo dentro de una interpretación del padecimiento. El desarrollo del concepto planteado por Peláez-Ballestas permite entender por qué pueden ir cambiando las situaciones en la vida de una persona dentro del marco del padecimiento como drama sociocultural. Más allá de la idea de que todos los humanos somos peregrinos en este mundo en tanto estamos de paso por él; los interlocutores principales sí que lo son, en un sentido literal, sociocultural y espaciotemporal, como se leerá más adelante.

Consideraciones espaciales sobre el peregrinaje

Mucho del trecho o trayecto reconocido en el peregrinaje suele centrarse en la temporalidad, sin embargo, se relaciona estrechamente con el espacio, es una trayectoria dolorosa y espacial, llena de repeticiones y motricidades inmediatas, algunas de las cuales forman patrones a través del tiempo. Hay una espacialidad implícita en el peregrinaje que también implica el desplazamiento geográfico en la búsqueda de un diagnóstico y tratamiento, estos desplazamientos también conforman el drama del padecimiento y suelen poner en movimiento y activar, de una manera similar a un *switch*, las prácticas masculinas de cuidado, tanto para consigo mismos (los interlocutores), como para con los demás y para con ellos desde los demás o los otros.

La espacialidad desde lo inmediato

Dentro de la espacialidad implícita en el peregrinaje, hay una parte que se quiere retomar aquí, en tanto se relaciona directamente con la concepción de las técnicas del cuerpo en el espacio. Es aquello que en el párrafo anterior se refirió como todas aquellas motricidades que buscan bienestar o alivio del dolor y que pueden llegar a conformar patrones de acción,

movilidad y corporeidad a través del tiempo. Las prácticas de cuidado de los interlocutores para consigo mismos a través del cuerpo y sus técnicas, refleja esta formulación espacial de peregrinaje en tanto hace referencia a la multiplicidad de técnicas del cuerpo en el espacio que incorporan dentro de su cotidianeidad, dicha espacialidad es un componente clave para entender o desarrollar el concepto de peregrinaje.

Ampliando la búsqueda implícita en el peregrinaje, no solo de un diagnóstico y tratamiento, sino como la búsqueda inacabada de una relación positiva con el mundo; es el movimiento que hay de por medio en el drama sociocultural del padecimiento, el cual versa en torno a una crisis de la presencia (De Martino, 2004) que no solo es por la pérdida, sino por el riesgo o posibilidad de esa pérdida; es ahí que también se da esa búsqueda. Esta es una búsqueda de una presencia y una relación positiva en el mundo, es una respuesta a la crisis y tiene un impacto en aquellas relaciones mediante las cuales la persona se hace presente en el mundo, en tanto la presencia remite a un ser en el mundo.

Por ejemplo, en Don Pepe esta implicación espacial del peregrinaje relata la suma de sus molestias, inflamaciones y aquellas ocasiones en las que llegó a sentir dolor. Así mismo, este peregrinaje también implica la suma histórica de las cosas que hizo al respecto, por ejemplo, prepararse el “sancochado”. Esa búsqueda también se refiere a la suma de pesos gastados en ungüentos. Por otro lado, el peregrinaje también hace referencia a las relaciones con los objetos en el espacio, así que incluye aquel uso que llegó a hacer de su triciclo como si fuera un andador. Todos los ejemplos anteriores involucran a Don Pepe, a su cuerpo y a la manera en la que él se hace presente de manera cambiante en el mundo.

A través de los años, Don Pepe desarrolló múltiples afecciones médicas, peregrinó y transitó por distintos estados corporales, sobrellevando distintos dolores y distintas heridas. En algún punto del capítulo se mencionó que, cuando llovía, Don Pepe era cauto para ir a la milpa al otro día, pues tenía que esperar a que el sol saliera; de lo contrario, según él, se mojaban sus rodillas y esto le causaba “reumas”. Esta determinación es similar a la postura siguiente: “si llueve me puedo mojar, si me mojo tengo reumas, ergo si llueve debo tomar medidas tales como esperar a que se seque”. Para haber llegado a esa determinación, lo más probable es que en algún punto de su vida, desde su percepción, se debió haber mojado, tras haber visitado la milpa temprano, un día después de que llovió. Esto también pudo haberle pasado a alguien más, o le pudo haber sido dicho por alguien más; el punto es que es una

estrategia y una determinación que ha establecido como respuesta a sus circunstancias, y en ese sentido, también es parte de su peregrinaje y de esa búsqueda por un bienestar.

Desde esta perspectiva, también se puede incluir la suma de sus actos cotidianos correspondientes a un cuidado de sí, el cocinarse, salir a la milpa y salir a platicar con sus amigos, todos estos actos se ubican en el flujo del tiempo y en cada ocasión que se presentan, le significan a Don Delo una oportunidad de configurarse a sí mismo, de continuar existiendo y relacionarse de manera positiva con el mundo, dentro de una trayectoria espaciotemporal que se puede considerar como el peregrinaje.

Para DJA la irrupción de su enfermedad y sus consecuencias se dieron dentro de un marco de evolución a través de los años. Esto significa que antes de decidir vivir en Chankom, su enfermedad fue emergiendo, o se fue presentando de una manera que iba cambiando, causándole cada vez más inmovilidad y dolor. A medida que esto sucedía, su búsqueda comenzó y su peregrinaje no solo se refiere a la búsqueda de médicos para un diagnóstico, sino también a esa búsqueda consigo mismo para mediar con sus circunstancias y continuar haciéndose presente de manera positiva en el mundo.

En términos específicos, esa búsqueda le significó ir reformulando sus posibilidades a futuro, sus estrategias cotidianas para operar desde su cuerpo, aunque fuera con un mínimo de funcionalidad. Por ejemplo, la forma actual que tiene para bañarse o para ir a deyectar, no es la misma a la que recurrió en un principio, en la medida que las cosas han avanzado y ha sabido más sobre sí mismo y sus limitaciones, ha aprendido a dar respuestas adecuadas a esas necesidades, las cuales pueden ser cambiantes. Su búsqueda lo llevó a eventualmente poseer una tiendita/papelería y educó o acostumbró a su cuerpo a operar desde ahí con los recursos que tenía a la mano, para cumplir con las responsabilidades que esa nueva configuración le implicaba. Quizás su enfermedad continuaría evolucionando y él tendría que continuar en esa búsqueda inacabada de interacción y respuestas con las implicaciones socioculturales y corporales de su aflicción.

Sobre Tino los pocos elementos con lo que se cuentan permiten recuperar algunas cosas observadas como componentes de ese sentido espacial inmediato del peregrinaje. A partir de la interacción con él, se observaron sus bastones y la manera en la que, con muchas limitaciones, ocupaba su espacio, su hamaca, su jabón y sus pocas pertenencias. Ese estado actual de las cosas, en un orden formulado por él mismo, hace referencia a una

búsqueda de respuestas y de regulaciones con el mundo. Su actitud audaz, necesaria para haberse acercado a nosotros cuando estábamos en su casa, también refleja la manera en que se proyecta en el mundo, al menos dentro de determinadas circunstancias, y demuestra una actitud dentro de esa búsqueda que aquí hemos problematizado como parte del peregrinaje, con una estrecha relación al cuidado de sí, en tanto actitudes y relaciones para con uno mismo, el otro y el entorno.

Fermín, al igual que los demás interlocutores, había transitado distintos regímenes de técnicas del cuerpo, determinados por su edad, por lo laboral y lo situacional, entre otras varias razones posibles. A través del tiempo, y también dentro de un marco de evolución determinado de su enfermedad, ha ido respondiendo a las circunstancias que se le han presentado en lo que respecta a inmovilidad o presencia de dolor. Estas respuestas ineludibles también forman parte del peregrinaje dentro del marco más amplio representativo de un drama sociocultural. Lo mismo aplica para Pato, aunque en su caso tenga distinciones. Por ejemplo, el hecho de que parte de sus respuestas corporales formaran parte del fruto de un tratamiento profesional especializado y ofrecido a tiempo. En ese sentido, la búsqueda de Pato parece haber desembocado en algunos aspectos significativamente más positivos que para Fermín.

En los casos de Saraguro, también hay un peregrinaje que define a la manera en la que el cuerpo va ocupando el espacio desde el que se hace presente en su realidad y se relaciona con sus seres queridos y copartícipes del drama sociocultural del padecimiento. Sería de esperarse que Eusebio y el régimen corporal que llevaba a cabo en el día a día cuando le conocí, no surgió de la nada. El crecimiento de su hijo y sus necesidades emergentes, en conjunto con otra amplia variedad de factores fueron determinando sus prácticas como padre, en medida que las configuró consigo mismo. Esto incluye sus labores domésticas y la manera en que, por ejemplo, ocupaba y habitaba su cocina.

El peregrinaje es una búsqueda en estrecha relación con el cuidado de sí; una búsqueda que involucra adaptaciones corpo espaciales, dichas adaptaciones forman parte de una búsqueda de la persona consigo misma, con los demás y con su mundo para reestablecer su presencia de forma positiva. Don Andrés por su parte, también tuvo que haber seguido un proceso similar a través del tiempo, tanto por su condición de salud como por su edad, aunado al hecho de que su esposa murió. Todos estos cambios y

transformaciones invariablemente debieron haberlo empujado relacionarse con su cuerpo y con el espacio de manera cambiante.

Muchas de las reformulaciones que los interlocutores han realizado respecto a sus técnicas del cuerpo, en el fondo buscan una mayor funcionalidad, pero también un alivio del dolor que su malestar les puede llegar a causar. En la siguiente figura, inspirada en DJA, se puede observar cómo el cuerpo va transitando en lo que respecta al uso de técnicas del cuerpo en el espacio, y también hay una transición en lo que se refiere al uso de objetos. Por ejemplo, antes de su enfermedad, DJA manejaba un vehículo y caminaba con sus pies; en la actualidad se desplaza en una silla de ruedas y utiliza instrumentos para facilitarse cosas que antes podía alcanzar con sus brazos. Esta transición es parte del peregrinaje porque representa una búsqueda, tanto de bienestar como de adaptación eficaz a un espacio y contexto determinado.

Figura 3.12. *Técnicas del cuerpo con relación al peregrinaje.* Fuente: Elaboración propia.



Desplazamientos geográficos en el peregrinaje

A través de la vida de una persona, particularmente en el contexto de un padecimiento, hay una larga serie de traslados en corta, mediana y larga distancia en busca de un diagnóstico y un tratamiento. Aunado a lo anterior, los tres contextos en cuestión y los determinados grupos étnicos que lo conforman, están atravesados por la movilidad geográfica, las migraciones a través de sus historias personales y como miembros de un grupo étnico.

Los mayas-yucatecos en Chankom tienen una relación de migración con Valladolid, Mérida y los distintos puntos de la Riviera maya, particularmente Cancún y Playa del Carmen en Quintana Roo. Además, Chankom como localidad fue abandonado por su población durante la Guerra de Castas y no fue hasta la época posrevolucionaria que lo volvieron a habitar. Incluso antes de este fenómeno y de una manera más general, los

mayas han sido reconocidos por el aislamiento geográfico de muchas de sus comunidades; Menéndez (1981, p. 23) reconoce en la dispersión de los asentamientos maya-yucatecos un aislamiento, en parte suscitado tras la antes mencionada Guerra de Castas. Este aislamiento de Chankom, también tiene que ver con las pocas rutas de transporte público regional para interconectar las localidades que se sitúan entre Pisté y Valladolid. No es solo una cuestión de distancia, no hay una cobertura médica pública y gratuita que cuente con especialistas.

Las características generales antes mencionadas para Yucatán aplican de una u otra forma para el contexto rarámuri más allá de la ciudad de Chihuahua, en particular toda el área de la Sierra Tarahumara. Como se mencionó, los rarámuris fueron desplazados desde la llegada de los europeos, viéndose en la necesidad de irse replegando. Esta condición remota de gran parte de las personas que componen este grupo étnico quizás se pudiera naturalizar, perdiendo de vista que también es producto de un largo proceso de colonización y marginalización geográfica y social.

Dicha marginalización también los deja en un estado de relativa incomunicación y con poco acceso a salud pública de calidad. Témoris, la localidad en la que tanto Fermín como Pato nacieron es una localidad que se encuentra aún más remota de la ciudad de Chihuahua, que Chankom de Mérida. No solo remota en el sentido de que quedaba lejos de algún centro urbano con un mediano estado de derecho y con acceso a servicios, también es un lugar situado en las alturas de la Sierra, conectada mediante una carretera sinuosa y que no está en el mejor estado. Estas carreteras no solo pueden presentarse en un mal estado, sino que la ausencia del Estado y de autoridades oficiales ha dado lugar a que otro tipo de organizaciones tomen el control de los lugares. Esto vincula a muchos de los varones de esas regiones en actividades ilegales.

Tanto Pato como Fermín, así como los rarámuris en general, han migrado históricamente a puntos urbanos como la ciudad de Chihuahua o Ciudad Juárez, así como Ciudad Cuauhtémoc; todo con el fin de encontrar trabajo y mejorar sus condiciones de vida. Lo mismo sucede en Saraguro y Oñacpac como localidades en el contexto saraguro en Ecuador, en donde habitan los dos interlocutores principales de ese contexto. No hay que perder de vista el origen mitimáico que les atribuye a los saraguro dicha ubicación; ellos históricamente han sido un pueblo en movimiento, que llegó de lejos. Incluso en la actualidad se les asocia con migraciones hacia ciudades ecuatorianas como Cuenca, Quito o

fuera de su país, en España y Estados Unidos. Esta movilidad también se vincula con la relativa lejanía de algunos de sus asentamientos; presupone una dificultad para la cobertura del derecho básico al acceso a la salud, en particular con diagnósticos difíciles como la fibromialgia, la espondilitis anquilosante y otras enfermedades musculoesqueléticas presentes en las personas con las que he trabajado; esto en gran medida determina el curso de traslados remotos que la persona tendrá que llevar a cabo como parte de su peregrinaje en búsqueda tanto de un diagnóstico, como de un sentido a lo que le sucede.

Todos los interlocutores principales tienen en común lo remoto de sus lugares de origen respecto a un lugar que les pudiera proveer buena atención médica, por lo que es posible establecer entonces que su peregrinaje guarda una relación preponderante con el espacio y si se quiere, con el acceso a una movilidad y una infraestructura múltiple que lo provea. Anteriormente, se mencionó lo remoto de las áreas donde estas personas vivían respecto a centros de salud y por ende a un diagnóstico, esto presupone una distancia que requiere un largo y, en sus casos, doloroso desplazamiento para ser atendidos. En el caso de DJA, esto significó desplazamientos geográficos:

Nos pusimos a hablar sobre la historia de su enfermedad. Comenzamos platicando sobre el hecho de que no sabía qué es lo que tenía y no podía obtener un diagnóstico certero. "No le pegaron", es la manera en que él se refiere a esta falta de diagnóstico por parte de los especialistas en salud. En la búsqueda de un diagnóstico y una cura, fue hasta un lugar llamado Champotón, y a otro lugar llamado Yobaín; cerca de esos lugares había un huesero, el cual "aflojaba" todos los músculos. Fue con él a que le hiciera eso, y remarcó que "cuando me terminó de reventar todos mis huesos me sentí más ligero". Más tarde recordó que se referían a ese huesero como "el huesero de Yobaín", aunque quien atiende realmente es su nieto [23 de agosto del 2018].

Aunado a esta búsqueda, que implica sistemas tradicionales biomédicos de diagnóstico y tratamiento, hay una movilización geográfica debido a factores familiares, laborales y más tarde, vinculados a su condición médica. Todos los interlocutores se han desplazado por cientos de kilómetros en su búsqueda. Desde esa perspectiva tienen o han tenido una alta movilidad. Los casos más ilustrativos de estos desplazamientos son DJA, Fermín y Pato. DJA recorrió grandes distancias de la península, transitando por Playa del Carmen y Cancún, pero también entre Mérida y Valladolid. Fermín transitó y peregrinó por una gran parte de la región noroeste de México; su búsqueda lo llevó a ranchos remotos y algunas

ciudades en Sonora y Sinaloa, en conjunto con ciudades chihuahuenses como Cuauhtémoc, Guachochi y la capital del estado.

Pato había llegado a Chihuahua de Témoris años atrás con el propósito de recibir tratamiento en el CRIT del Teletón. En su caso estos desplazamientos tempranos le ayudaron a tratar su dolor, sin olvidar la cirugía de cadera que recibió. En un mediano rango de distancias, su desplazamiento a Témoris y sus constantes visitas al CRIT implicaron para él y señora M el tener que estar subiendo a vehículos y él reconoce una experiencia dolorosa en los desplazamientos vehiculares.

Este reconocimiento de las trayectorias en vehículo como algo doloroso también es mencionado por Eusebio en Saraguro, quien puntualizaba las vibraciones generadas por los motores le causaban molestia. Tanto él como Pato o Fermín debieron de haber realizado desplazamientos múltiples en vehículos que les causaban esto. Así mismo, cubrieron grandes distancias en su búsqueda. A continuación, algunos de estos desplazamientos en el caso de Eusebio en Saraguro:

[Eusebio]Dice que vio un personal médico que lo atendió en donde tienen la guardería en la comunidad por allá en septiembre. Después de eso le pidieron que se sacara unas radiografías en Saraguro. Falta que le hagan un examen de sangre en Cuenca. Hace un año que no va a Cuenca, dice que el trayecto era pesado y se tenía que estar parando y sentando. El año pasado recuerda con dolor que fueron a Zamora a pasar la navidad, el trayecto fue de unas 2 horas y media y "me tenía que aguantar" [27 de noviembre del 2017].

Mientras que Eusebio tiene un problema corporal que le causa dolor e inmovilidad, los requerimientos de su vida le solicitaban recorrer largas distancias para ir resolviendo aspectos de su peregrinaje. Estos desplazamientos obedecen a cuestiones estrictamente relacionadas con su enfermedad, pero también a cuestiones de índole familiar, como la celebración de navidad; esto se debe a que el drama sociocultural va más allá del campo biomédico y entremezcla todo lo que guarde relación con los componentes socioculturales del drama.

En todos los ejemplos retomados de las vidas de los interlocutores principales, aparece la espacialidad como un componente crucial en su peregrinaje. Esta espacialidad tiene un impacto en sus operaciones corporales cotidianas, pero también está presente en los múltiples desplazamientos que realizaron durante su búsqueda de diagnóstico y

tratamiento. Los sistemas de acciones y de objetos que componen aquello que aquí se entiende como espacio, tiene una importancia tanto en el peregrinaje como en el padecimiento como drama sociocultural.

Peregrinaje en las relaciones sociales

El cúmulo determinado de relaciones sociales que una persona llega a tener en un momento dado de su vida está sujeto a múltiples cambios por razones varias. Dentro del padecimiento se dan transiciones en ese cúmulo determinado de relaciones sociales y eso también corresponde al peregrinaje de la persona. Estas transiciones o transformaciones se dan por cuestiones directamente relacionadas con la enfermedad, pero también a partir de otras razones en sus vidas, por ejemplo, cuestiones de pareja o cuestiones laborales, entre otras posibilidades.

Este peregrinaje de *sets* y/o circuitos o incluso cúmulos de relaciones sociales puede o no tener un impacto positivo en la búsqueda de un diagnóstico para la enfermedad y la generación de un sentido positivo en el padecimiento. Mientras que hay núcleos dentro de esos circuitos y *sets* de relaciones sociales que más o menos permanecen a través del tiempo, como lo son ciertas relaciones de parentesco, hay otros núcleos que van desapareciendo en la medida que las circunstancias que lo generaban cambian. La búsqueda de un diagnóstico, así como de un tratamiento, genera cambios en muchas de las relaciones sociales que la persona tiene en su vida.

Hay un peregrinar y en ese sentido, un movimiento en lo que se refiere a médicos y especialistas en salud; también pueden cambiar las redes de apoyo en la medida que la persona se va trasladando por distintas geografías. El dar un seguimiento a ese peregrinaje relacional también arroja luz sobre un cuidado sí desde vidas humanas en concreto, como es el caso de los interlocutores principales. El movimiento espacial y relacional involucrado en el peregrinaje es un movimiento necesario, el cual reconfigura la presencia en el mundo que está en crisis. Estar en el mundo, hacerse presente, también hace referencia al *set* o circuito de relaciones sociales que una persona determinada puede tener.

Esa movilidad es una búsqueda histórica de bienestar y determina la vida de los varones con discapacidad, el seguir ese peregrinaje y sus interacciones, aportan mucho al desarrollo de las nociones del cuidado de sí y permiten entenderlo respecto a vidas en

concreto y casos cotidianos. En el caso de Don Pepe y Don Delo es difícil determinar con exactitud y trazar los cambios en aquellas relaciones vinculadas directamente con su condición médica. Sin embargo, sí se puede poner como marcador el 2012 y la llegada del proyecto GLADERPO a Chankom; en particular para el caso de Don Pepe, quien participó de cerca con algunos de los especialistas del proyecto. Antes de eso, su relación con personal médico especializado se reducía a visitas esporádicas a Valladolid.

Dado que las afectaciones de Don Delo no eran tan graves como las de Don Pepe, al menos en un principio, él no colaboró de manera tan estrecha con el proyecto, sin embargo, fue a partir de su relación con este proyecto que yo contacté con él y, durante ese contacto, hubo también una consulta y un diagnóstico de por medio. Muchas de sus relaciones con personal de salud se daban con relación al Seguro Popular y, como ya se ha mencionado con anterioridad, con programas de gobierno para la promoción de salud.

Además de las relaciones con personal de salud, tanto Don Pepe como Don Delo habían enviudado, esto ya de por sí implica una transición significativa en la vida de las personas; Don Pepe se volvió a juntar con otra mujer y tuvo más hijos. Don Delo por su parte, permaneció sin volverse a vincular de esa manera con una mujer. Seguramente hay varios cambios más en lo que refiere a sus relaciones sociales a partir de su padecimiento que reflejan un peregrinaje en ese sentido.

En la vida de DJA este peregrinaje era muy evidente. En primer lugar, estaba su relación con personas especialistas en salud biomédica y tradicional. Había una búsqueda de hueseros, por un lado, y de especialistas por el otro. Cuando yo le conocí parecía tener una relación con algunos médicos del proyecto, médicos especialistas en Valladolid y Mérida y un fisioterapeuta que también era colaborador del proyecto GLADERPO. En ese sentido hubo transiciones, en particular desde que se había reubicado en Chankom.

También hubo transiciones dentro de un marco dado de relaciones de parentesco. Por ejemplo, cuando estaba en la Riviera maya, estaba en contacto con algunas de sus hermanas y con su padre, así como sus cuñados y sobrinos de allá. Ahora que estaba en Chankom, estaba en contacto con gente como Viernes, su otra hermana y sus hijos; así como varias personas que entraban y salían de su tienda y con las que se relacionaba de manera superficial, pero también con quienes sostenía amistad con distintos grados de intensidad.

Todo lo anterior parece contrastar con la vida de Tino. Recordando que no es mucho lo que se alcanzó a saber sobre él, sigue siendo útil como punto de contraste con los casos anteriormente señalados. Parte del problema y del sufrimiento en el que Tino parece encontrarse se relaciona con la falta de movilidad en su padecimiento. Él no parece haber podido realizar un peregrinaje en lo respectivo a una búsqueda temprana de diagnóstico y tratamiento de la enfermedad, en el sentido más amplio del padecimiento; tampoco pudo peregrinar en lo que se refiere a relaciones sociales con personal de salud o con otras personas en general. Esta inmovilidad parece ser parte del problema y es que el peregrinaje es una búsqueda y un movimiento, en donde al menos existe una esperanza determinada, la cual no parece existir en la vida de Tino.

En la vida de Fermín también sucedieron transiciones, algunas más breves que otras. Todos sus desplazamientos geográficos estaban vinculados a nuevos *sets* y circuitos de relaciones; desde los tíos que lo hospedaron en Cuauhtémoc hasta su relación con el personal administrativo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con quienes tenía que lidiar para recibir apoyo para su medicamento. También estaba su relación con el médico especialista, al cual conocía de hacía unos cuantos años. A través de los años también experimentó transiciones en lo que se refiere a sus relaciones sociales con médicos especialistas biomédicos y tradicionales. Así mismo, su vida estaba trastocada por cambios desde que partió de Témoris, en donde parecía vivir con su madre y con la pareja de ella. También había referencias de un periodo de vida cuando era niño en la que vivía en la calle junto con uno de sus hermanos en Culiacán, mientras buscaban a su padre biológico.

Ya más adelante, en la ciudad de Chihuahua, hubo un momento donde vivió con sus tres hijos y con su esposa; cuando lo conocí, ya no sabía mucho de ellos. Sus transiciones laborales también le habían significado cambios. Todas estas relaciones forman parte de una u otra manera del drama sociocultural de su padecimiento. Hacia 2018-2019, Fermín vivía en Guachochi y se relacionaba con un *set* completamente distinto de personas a las que yo conocí. Algunos de sus vínculos también fenecieron, por ejemplo, Alan quien falleció en noviembre del 2020, esta era una relación particularmente significativa para él y, por lo tanto, sin duda representaba una pérdida.

Pato, también en el contexto rarámuri en la ciudad de Chihuahua, fue conociendo nuevos núcleos o *sets* de relaciones humanas; muchos de esos cambios guardaban relación en mayor o menor grado con su enfermedad. El haberse reubicado de Témoris a Chihuahua, en el plano doméstico, le significó vivir con su tía, así como la pareja de su tía y sus primos; esto es en sí un circuito completamente nuevo de relaciones que estableció al reubicarse ahí. Por otro lado, eso también le supuso un nuevo *set* de relaciones masculinas. Había distintos ámbitos de su vida que se vieron trastocados por este cambio. Por ejemplo, el haber atendido el CRIT le permitió convivir y conocer otras personas con distintos tipos de discapacidad. La institución lo vinculó con otras instituciones que, a su vez lo ubicaron laboralmente. Todos estos cambios trastocaron la vida de Pato y forman parte de su padecimiento.

En el caso del contexto saraguro en Ecuador es Eusebio quien aportó algunos elementos a la presente discusión. Desde el momento que comenzaron las molestias por su enfermedad, él y su familia comenzaron una búsqueda para saber qué tenía y cómo atenderlo. Comenzaron en la comunidad, donde según él, había sobadores y yerbateros, "uff" me dijo cuando me describió como sus padres trataban de buscar remedios para su dolor y no encontraban nada, solo se gastaban "los sures"¹⁰³. Incluso al momento de conocerle, siendo un hombre adulto, casado y padre de familia, no tenía un médico especialista de cabecera o una red de especialistas para tratar su enfermedad. En lo que se refiere a otros *sets* de relaciones sociales, Eusebio no parecía haber pasado por tantos cambios como la mayoría de los demás interlocutores, aunque sin duda la evolución de su matrimonio, la tenencia de un vástago y la consecuente muerte de sus padres, son todos motores de cambio y evolución en su marco de relaciones con otras personas en un futuro.

A través de consideraciones espaciales (inmediatas y correspondientes a desplazamientos geográficos significativos) y también relacionales, hemos reconsiderado la trayectoria de tiempo en la vida y padecimiento de los interlocutores principales; son justamente estos cambios y estas transiciones los que le dan movimiento a dicho concepto, esto permite entender de una manera más dinámica este fenómeno.

Las prácticas masculinas de cuidado personales y para con el otro se dan en un marco espacio temporal correspondiente al peregrinaje, estas prácticas se engranan y

103 Moneda usada en Ecuador antes de que fuera homologada con Estados Unidos y por lo tanto dolarizada.

configuran con los cambios espaciales correspondientes; los cambios de los *sets* de relaciones también dan lugar a nuevas ejecuciones de prácticas masculinas por parte de distintos varones en las vidas de ellos. Don Pepe, Don Delo, DJA, Tino, Fermín, Pato, Eusebio y Don Andrés son todos peregrinos en muchos sentidos, aquí se intentaron abordar aspectos espaciales y de relaciones sociales que conforman dicha peregrinación. La noción de peregrinaje permite aportar dinamismo a la interpretación del drama sociocultural del padecimiento y situar en determinados marcos espaciotemporales a las prácticas masculinas de cuidado.

3.7. Reflexiones finales del capítulo

Los ejemplos antes expuestos referentes a prácticas masculinas de cuidado evidencian la naturaleza multidimensional y configuracional de la persona. Las prácticas reflejan ideas dinámicas en las que la persona se relaciona con su masculinidad, su salud y su realidad en general. Así mismo, estas prácticas implican una búsqueda de bienestar, muchas de ellas reflejan solidaridad y ayuda mutua, e implican simpatía y el uso concreto de la imaginación y los sentidos. *Post factum* o *a posteriori*, los actos aquí descritos hacen referencia a relaciones entre hombres detrás de las cuales subyace lo que pareciera ser un “*ethos* masculino” (Bateson, 1990), en donde las prácticas masculinas de cuidado exhiben su componente relacional y simbólico con las otras dimensiones de la persona.

Los interlocutores principales juegan un papel determinante tanto en su vida como en la de los demás. Dichas personas en varias ocasiones cuidan de los demás. Esto es un reflejo de la configuración procesual de las personas, en este caso, los varones interlocutores participantes en el proyecto. En donde existe el cuidado, también puede existir el descuido. Las configuraciones espaciales desde el cuerpo y para el cuerpo, reflejan una variabilidad y multidimensionalidad de la persona. Los múltiples regímenes del cuerpo masculino de acuerdo con su cultura, a su etnicidad, a su edad, a su trabajo, etc., son parte de una transitoriedad de regímenes en un determinado espacio, y por lo tanto, relacionados con sistemas de acciones y de objetos determinados, cuyos significados pueden caducar con el tiempo o con ciertas eventualidades, como es el curso de las enfermedades crónico degenerativas.

El generar todas estas configuraciones reflejan una plasticidad de la persona y también de la relación que la persona guarda con el cuidado de sí. Los actos de improvisación desde el cuerpo y los objetos, cuando efectivos en lo referente a la resolución de un problema o necesidad, son repetidos por la persona, generando una reiteración que se perpetúa y genera un patrón que solidifica ese cambio y lo vuelve una constante. Estas improvisaciones perpetuadas toman elementos simbólicos y prácticos preexistentes dentro de una determinada cultura y sistema de género.

Capítulo 4. Algunas reflexiones teórico-metodológicas y éticas en lo general

Tal como se menciona en el capítulo tres, los resultados son una respuesta al modelo y problema de investigación expuestos en un principio. En tanto respuesta, también representa una modificación al modelo. Por ejemplo, aunque la simpatía se menciona en el capítulo uno, no se previó el hecho de que, junto a la paternidad, iban a ser temas con una gran importancia emergente. Esto resultó ser una de las formas para poder explicar cómo y por qué pueden llegar a tomar lugar las prácticas masculinas de cuidado. Algo similar sucedió con la noción de peregrinaje, el cual fue esbozado en un principio, sin prever que se podría discutir desde tres ejes: la espacialidad inmediata, los desplazamientos geográficos y las transiciones de las relaciones sociales de las personas. Esa cronicidad que fue expuesta en un principio como parte importante del padecimiento, es en realidad el peregrinaje, es decir que ambas parecen referir a lo mismo, aunque el peregrinaje parecía articularse mejor para interpretar el padecimiento en tanto significa una suerte de búsqueda y respuesta a esa búsqueda, siempre constante e inacabada.

Otra reflexión teórica gira en torno a la idea del sufrimiento como un fenómeno social. En realidad, el término no se aborda de lleno ni forma parte fundamental en el planteamiento teórico. La discusión sobre el dolor como emocionalidad corporal dista mucho de una aproximación que busque problematizar la idea del sufrimiento social, sin embargo, se puede relacionar, ya que hay paralelismos o puntos de confluencia entre una problematización sobre el sufrimiento social y el modelo teórico aquí utilizado. Para Wilkinson y Kleinman (2016), el sufrimiento social es una experiencia cultural, sus orígenes como concepto se sitúan en la Europa del siglo XVIII, cuando se empezaron a problematizar aspectos de la sensibilidad humana y su relatividad con una cultura determinada. Dicho término permite entrever factores morales, políticos y culturales en general, que afectan a la persona de manera negativa. Para Renault (2010, p. 238), la noción de sufrimiento social desdibuja fronteras entre las ciencias sociales, teniendo una relevancia tanto política como teórica, por lo que el mismo concepto lleva implícito una

crítica social pero también, un diagnóstico con posibles soluciones. Antón (2017), por su parte, sostiene que el sufrimiento social está vinculado con normas, valores y creencias de la persona a partir de la cultura a la que pertenece, y tiene que ver con una imposibilidad para cumplirlas, siendo vinculable a una emocionalidad negativa.

El sufrimiento personal implícito en el sufrimiento social guarda relación con el origen, el sentido y el destino de la persona en el mundo, y cobra la forma del drama concreto y real del dolor propio y ajeno, guardando una paradoja en tanto inmanente y trascendente a la persona-de una manera muy similar a como se vive la cultura (Fuster, 2004). El sufrimiento se puede reconocer como algo negativo o si se quiere, maligno. Para Herrera y Rodríguez (2014), el concepto tiene utilidad para repensar problemas de salud pública, como los efectos de la violencia, debiéndose esto en gran medida a que el sufrimiento social refleja las relaciones sociales con relación a la fragilidad humana.

Dicho concepto se puede vincular al estudio a través de la crisis de la presencia, ya que implica una crisis de las relaciones con el mundo. Este sería una consecuencia de la crisis y también una manera de entender sus implicaciones sociales. La discapacidad, en tanto supuesta relación fallida entre el cuerpo y el entorno, puede ser entendida desde el sufrimiento social, tomando en cuenta que guarda un vínculo con lo cultural. Así mismo, aspectos como la vergüenza, la pérdida de prestigio y honor, típico de las realidades masculinas descritas en el estudio, también dan la pauta para comprender este fenómeno desde ahí. El sufrimiento moral implícito en la incapacidad de cumplir ideales masculinos, regidos por la etnicidad o el parentesco, entre otros, ofrece elementos de discusión que aportan a la noción de sufrimiento social vinculado a las masculinidades, evidenciando aspectos en los que las relaciones de género lo causan.

Pasando a otro tema, las reflexiones de autores como Duch, Goffman, Bateson, Scheler y Mauss, principalmente, son hilos conductores de esta investigación, cada uno de ellos es un mundo en sí y la propuesta presente, una mera aproximación a fragmentos de sus obras y legados. En retrospectiva, el “Ensayo del Don” y los aportes que se toman para abonar a la teorización del cuidado, remiten a flujos de significados, interacciones múltiples y encadenadas, ese es en gran medida el constituyente del drama sociocultural del padecimiento. Al centro de una y otra interacción, situados como nodos y nudos en los

flujos múltiples se encuentran las personas aquí abordadas, cuyas narraciones representan una aproximación a sus vidas:

“Hay que volver a lo antiguo, a lo elemental, volviendo a encontrar las motivaciones de vivir y actuar, que todavía practican muchas sociedades y clases; así por ejemplo: la satisfacción de dar en público [y también en privado], el placer de gastar generosamente en cosas de arte, el placer de la hospitalidad y la fiesta privada y pública (...) Esta moral es eterna y la misma, tanto para las sociedades más desarrolladas como para las de un futuro próximo, y para aquellas lo más retrasadas que se pueda imaginar (...) Adoptemos, pues, como principio de nuestra vida lo que ha sido y será siempre, el principio: salir de sí mismos, dar, libre y obligatoriamente” (Mauss, 1979, p. 251).

Parte del aporte o legado de Mauss se sitúa en el ámbito del personalismo. Es particularmente desde el “Ensayo del Don” y las “Técnicas del cuerpo” que se hacen formulaciones correspondientes a las personas. Esta investigación toma muchos elementos prestados del personalismo y la vez pretender sur un aporte a esa discusión. Esto nos sitúa en deuda con un tema que se espera retomar a futuro en torno a otro texto seminal en el autor: “Sobre una categoría del espíritu humano: La noción de persona y la noción de yo”, en donde hay una discusión a fondo sobre la persona como “personaje” (en nuestro caso, un personaje dentro de un drama que es sociocultural), así como los antecedentes occidentales de la concepción, resaltando aquí a la noción como un hecho moral,

El recorrido es complejo, de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental del pensamiento y de la acción (Mauss, 1979, p. 333).

Para Goldman (1985), el concepto de persona tiene sus limitaciones, empezando por su ambigüedad, aunque tiene la virtud de rescatar, entre otras cosas, la creatividad humana. Su crítica también se extiende al concepto de cuidado de sí, ya que lo considera una “obsesión de Occidente”. Sin embargo, para autores como Zavala (2016) o varios de los que aquí se citan, el concepto sigue teniendo una operatividad o rendimiento heurístico más allá de Occidente, ya que justamente desde esa ambigüedad que se le acusa, se pueden articular nuevas precisiones operativas relacionadas con los hallazgos empíricos (para el presente caso), como una suerte de modelo.

En este trabajo, se armó un modelo particular de la persona desde una noción de multidimensionalidad y configuracionalidad, puesto a prueba en el movimiento existencial que representa el padecimiento. Se coincide con Rasmussen (quien, por cierto, lo relaciona estrechamente con conceptos como el de “identidad” o “humanidad”) (2008), en el hecho de que el concepto de persona no puede describirse *a priori* para una cultura y, para poderlo entender y modelar, se debe tener presente al otro con relación al sí mismo. El concepto y discusiones actuales sobre dicho concepto son tan amplias como complejas y el abordarlas requeriría una tesis doctoral en sí, además de que existen distintas compilaciones, reelaboraciones y valoraciones históricas del concepto desde distintas perspectivas y autores.

Pasando a otra reflexión de corte teórico, se rescata también la importancia del concepto de “corporeidad” y se resalta el sufijo “dad” entendido como cualidad, de la misma forma en que se hizo una elaboración sobre la emocionalidad en oposición a la emoción. Gran parte de esta discusión fue tomada de Duch y Mélich (2005), aunque ellos hablan de “corporeidad”. En realidad, hay más autores de los cuales se pudo haber retomado la discusión sobre el cuerpo, muchos de estos vienen considerados en la obra antes referida de “Escenarios de la corporeidad” (2005), por ejemplo, Csordas o Le Breton.

Otra obra con la que se pudo haber dialogado en forma más estrecha es “Cuerpo humano e imagen corporal” de Carlos Aguado, quien hace un recorrido por la historia de Occidente y la forma en que se ha entendido el cuerpo a través del tiempo. Hay varios paralelismos entre el planteamiento de Aguado y Duch y Mélich, ya que hacen una revisión histórica occidental sobre el cuerpo, con énfasis en sus orígenes, tanto semitas como helenocéntricos. Sin embargo, Aguado (2004), desde su estudio de la imagen corporal, tiene la virtud de abordar nociones históricas del cuerpo generadas desde América, también con relación a la modernidad y a los sentimientos.

Respecto a esos paralelismos, por ejemplo, la noción propuesta por Aguado de “imagen corporal” guarda algunas coincidencias con la discusión que aquí se plantea respecto a las técnicas del cuerpo en el espacio, ambos conceptos rescatan la importancia de los contextos históricos y culturales, así como su relación con el cuerpo y cómo es que este opera en el espacio y en la imaginación. Este es tan solo uno de los puntos de confluencia que se pudieran abrir en torno a la aproximación de Aguado, la cual, dicho sea de paso,

también enfatiza en la relación entre el uno y el otro, en este caso los cuerpos. En el fondo, tanto Aguado, como Duch y Mélich, así como el presente texto, son aproximaciones al fenómeno corporal en la humanidad.

Es pertinente una breve reflexión sobre el cuidado entre humanos a partir de Tronto (1987), quien plantea la siguiente pregunta: ¿hay diferencias de género en el cuidado?, y coincidimos con ella en su respuesta. En el cuidado no hay una distinción de género *a priori*, verlo así implica el riesgo de caer en un esencialismo; más bien el género es una de las formas en las que el cuidado va cobrando forma, por lo que es necesario hacer una “teoría contextual del cuidado”, tal como se ha pretendido a través de todas estas páginas.

Intentando ir más allá de lo teórico, la reflexividad, entendiéndola al menos en parte, como un “diálogo conmigo mismo” (Figuroa-Perea, 2010. p. 841), se encuentra presente en todo el proceso vital del investigador, no solo durante la investigación. Para acotar, ese diálogo estuvo presente durante toda la realización del posgrado. Por lo mismo, todo lo que ha sucedido desde la segunda mitad del 2017, tuvo un impacto en la investigación. Hubo ciertos fenómenos socioculturales y ambientales de mayor alcance, los cuales tomaron lugar en mi realidad como mexicano y seguramente, de una u otra forma influyeron en el desarrollo de la investigación. Algunos de estos son el sismo en la Ciudad de México en el 2017, las elecciones presidenciales del 2018 y, sin duda alguna, la emergencia pandémica de la COVID-19. Evidentemente se pueden haber llegado a pasar por alto algunos otros fenómenos de esa magnitud que igual influyeron en el proceso. Sin embargo, abocándonos a los antes mencionados, cada uno de ellos tuvo un particular impacto.

Por ejemplo, el terremoto sucedió en un momento temprano del doctorado (septiembre del 2017), en donde se estaba realizando la parte de documentación y organización del modelo teórico. El estado de excepción generado por el suceso sismológico me empujó a recluirme en mi casa en Tlalnepantla a terminar de reescribir y leer, aunque en medio de una situación de ansiedad, aislamiento y sentimiento de culpabilidad por no estar realizando algo de provecho en las labores de rescate. En la presente investigación se busca abordar la fragilidad del varón, que en el fondo es una fragilidad de la humanidad, quizás de la existencia de la vida misma. Así como los interlocutores principales experimentaron esa fragilidad a partir de sus malestares

musculoesqueléticos, yo como investigador la he experimentado de otras formas, una de ellas fue durante el terremoto. El ver el concreto ondularse y las casas de mi barrio moverse de un lado a otro, causó la sensación de que podríamos morir o si se quiere, sucumbir ante una crisis existencial.

Pasando a otro hito, las elecciones presidenciales que tomaron lugar en el 2018 también influyeron de muchas maneras, no necesariamente estipulables en su totalidad. Sin embargo, hay una que es muy evidente en lo que respecta a los resultados de este trabajo. Durante la investigación existía un modelo de salud pública desarrollado por el Gobierno Federal, el “Seguro Popular”. La administración actual prescindió de ese modelo y en el 2019 creó El Instituto de Salud para el Bienestar (INSABI). En teoría, dicho instituto pretende generar mayor acceso a la salud, ya que, contrario al Seguro Popular, no es necesario afiliarse y recibir una póliza del seguro después de acudir a un módulo, solo se necesita la credencial del Instituto Nacional Electoral, así como la Clave Única de Registro de Población (CURP) y un acta de nacimiento. Para acceder a la salud a través del INSABI, es necesario no ser derechohabiente del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), o el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE). Esta forma de acceso a la salud y la creación del Instituto se dieron a partir de una modificación al artículo *77 bis 7* de la Ley General de Salud. Si en un principio en la investigación se mencionó que la forma en la que la población reconocida como indígena tenía acceso a la salud pública era a través del Seguro Popular, sería de esperarse que ahora lo hagan a través del INSABI. Es difícil estipular si esto será bueno o malo, aunque hay razones de más para estimar que surjan problemas y complicaciones con su implementación.

En el 2020, pude observar de primera mano que esto le permitía a la población rarámuri en la ciudad de Chihuahua tener acceso a consultas de manera más fluida. Sin embargo, no se puede esperar que así sea en toda la República mexicana. Finalmente, en ninguno de los pronunciamientos oficiales sobre el diseño del INSABI se estipula la posibilidad de brindar atención especializada a la población a la que está dirigida, siendo la falta de este tipo de atención temprana, una de las causas de mayor deformación y sufrimiento para las personas con enfermedades musculoesqueléticas, y no hay razones para estimar que esta falta de acceso a especialistas vaya a cambiar. Para que esto sucediera tendrían que tomar lugar muchas otras cosas, por ejemplo, mayor acceso por parte de la

gente a hospitales de segundo nivel y, para ello, necesitarían existir muchos más especialistas, de preferencia gente que tuviera esa formación y fuera de esas mismas comunidades, aunado al hecho de que dichos especialistas encontrarán una forma de ganarse la vida dando servicios de especialidad en zonas remotas. Ninguna de estas cuestiones parece estarse discutiendo en esta nueva institución, al menos públicamente. Es muy temprano para descartar que ello vaya a suceder. Cabe mencionar que no es solo el INSABI el que estaría lidiando con el fenómeno “indígena” en la nación, habiendo otras instituciones que de manera más indirecta también se relacionan con el acceso a la salud de los pueblos originarios de México.

Finalmente, está la irrupción de la COVID-19 en el mundo, generando una pandemia de alto impacto en las vidas de todos, incluidos el investigador y los interlocutores. El haber abordado el fenómeno de lleno en cada uno de los contextos y establecer la relación con el planteamiento general de la investigación, hubiera implicado retrasar los tiempos de titulación y, por lo tanto, fallar en lo que corresponde a mi compromiso de titulación. De manera personal se pudiera decir, sin entrar en detalle, que dicho fenómeno ha atravesado mi existencia de formas inimaginables, comenzando por el hecho de que a mí me dio, y aún me encuentro recuperándome de las secuelas, en un contexto de relativo desconocimiento ante esta nueva enfermedad.

4.1. Otro tipo de asignatura pendiente: hablar de los animales

Aquí se quisieran poner en consideración uno de los tantos tropos temáticos que no alcanzaron a ser incluidos en el texto. Dentro de los márgenes de lo que pudiera ser una discusión sobre el cuidado de sí, la relación de los humanos con otro tipo de animales también resulta un campo de discusión muy interesante. Así mismo, la relación de los humanos con otros animales es un reflejo de un determinado sistema moral y de una concepción sobre la vida del otro. Otro reflejo entre la relación del ser humano con otros animales es la del género. En los tres contextos se cuenta con material etnográfico para generar una discusión sobre los animales desde la antropología con relación al cuidado de sí, a los sistemas morales y de género.

Retomando la noción de que el cuidado de sí implica la relación con uno mismo, con el otro y con el entorno, se comprendería entonces que el animal es aquel otro que también está presente en el entorno. Esto es algo que considero relativamente evidente por sí mismo, en el caso de los contextos de investigación, había algunos donde las relaciones con los animales se hacían presentes. En el contexto de Chankom es en donde más se pudo incluir a estos actores sociales en la descripción. Se podría decir que tanto en ese contexto como en los demás, los animales tienen una relación asimétrica con el humano y esa asimetría implica una relación de subordinación. En los contextos de Saraguro y Chankom, había una mayor diversidad de animales domésticos y no domésticos. Siempre me llamó la atención ver a las gallinas revolotear en la sala de Latifah o poner los huevos en uno de los muebles, así como ver a una rata caminando por el techo mientras comíamos, misma que después fue aniquilada por todos los varones de la familia que se encontraban ahí en ese momento. En todo este capítulo se pretende una discusión relativamente general y no tan abocada al dato etnográfico como en el capítulo anterior, sin embargo, se hará la excepción con el siguiente extracto en tanto condensa lo que aquí se quiere resaltar y abre paso a la discusión sobre el género con relación a los animales.

[...] vi pasar una rata de un tamaño considerable por el techo de la cocina. En un principio la vi y no quise decir nada, para que no les diera pena, pero después se hizo demasiado evidente, era demasiado grande y hacía ruido al desplazarse por el techo. Me dio mucha risa que ellos se referían al roedor como ratón, dado el tamaño de la criatura, la cual iba subiendo por la estructura interior de la casa y se escabullía por distintos espacios del techo. En algún momento uno de los presentes dijo que qué bueno que el techo no era de guano [la casa típica maya tiene techo de guano], ya que al roedor le hubiera sido mucho más fácil esconderse. La captura del animal se volvió toda una actividad familiar masculina. Lorgio la perseguía riendo y no la lograba alcanzar, el animal se terminó pasando hacia el área de adoración, a un costado de la cocina. Isaías y Will también participaban, yo quería hacerlo, pero cada vez que el animal se me acercaba yo me asustaba y brincaba, lo cual también les causaba gracia. Eventualmente Will la alcanzó y la mató a escobazos. Lorgio y su sobrino llegaron segundos después a ver el cadáver moribundo. Yo veía todo subido en una silla. Matilde estaba atacada de la risa en medio del *rally* familiar. Mientras el animal se convulsionaba, Lorgio lo remató, su sobrino quería hacer lo mismo con otro palo, pero nomás no le atinaba. Will, después del golpe que asestó, se devolvió a la cocina, caminaba como si estuviera borracho, no mantenía el equilibrio y sus hijas procedieron a acercarle una silla. Al parecer todo ese movimiento lo había afectado. El hijo de Julia, por su parte, se quedó contemplando el cadáver y con el palo, lo aventó hacia arriba, de manera que el cadáver aterrizó en su tío Lorgio y luego le rebotó, por alguna razón eso nos dio mucha risa a

todos. Me llamó la atención esa rata porque no tenía pelo y en cierto grado me asemejaba un xoloitzcuintle. También me dio risa como Lorgio, desde sus ademanes [recordemos que era sordomudo y no sabía usar un lenguaje estandarizado de señas], se refería al animal con una especie de mímica, pelando la dentadura frontal, su cara se tornaba bastante cómica cuando hacía esa referencia. De hecho, cuando hizo la mímica, apuntaba a su camiseta, la cual tenía roturas, como si fueran los roedores los responsables de esas marcas. Will estuvo un buen rato sentado, se veía muy agitado [14 de agosto del 2018].

Más allá del carácter relativamente jocoso de la situación, aquí podemos observar una extraña relación histórica entre dos especies, el hombre y la rata. Así mismo, vemos cómo las relaciones de género también condicionan ciertas relaciones con los animales. Fue como si la labor de “cacería” tuviera que ser ejecutada por los varones, aunque la condición física de Will no aguantara ese tipo de ajetreo inmediato. Por otro lado, en ese mismo espacio doméstico me tocó observar cómo era Doña Latifah quien, al ser responsable de la cocina, también era responsable de los animales domésticos: perros, gatos, cerdos y gallinas. Por su parte, los varones tenían relaciones más estrechas con el ganado, por ejemplo, cuando Don Pepe y su hermano organizaron el ruedo. Toda persona humana guarda una relación consigo misma, con los otros y con el entorno en general. La naturaleza o cualidades de esas relaciones son un reflejo de los sistemas morales que les componen y también nos permiten comprender más a profundidad una cultura o los componentes de una idea generalizada de cuidado de sí y el género.

Cabe preguntarnos si la relación estrecha con los animales ayuda o no a desarrollar aptitudes de cuidado. Si me atuviera a la mayoría de los casos observados durante el trabajo de campo, no estaría tan seguro, como mencioné con anterioridad de manera breve, la vida de ciertos animales domésticos, particularmente los cerdos, parece ser una vida llena de vejaciones realizadas por parte de los humanos. Esto es apenas una aproximación a una temática que en realidad es una veta para explorar a futuro.

4.2. *Ex post factum*: La importancia de la reflexividad

Por *ex post factum*” (Jacorzynski, 2016, p. 179) me refiero al hecho de que toda reflexión es realizada después del hecho. Este tipo de reflexiones se dan como consecuencia de la

responsabilidad del investigador, que se experimenta desde la emocionalidad corporal del mismo y, es desde ahí, que surge una emocionalidad correspondiente a la responsabilidad, “Existe el principio de solidaridad, en tanto corresponsales de la realidad que habitan” (Scheler, 1952, p. 221). Esa emocionalidad debe ser reflexionada y debe tener un acompañamiento, de manera que sea algo no solo heurístico sino de crecimiento personal, en vez de ser un fenómeno que le complique al investigador su proceso y de paso, le genere sufrimiento o mero conflicto. Estos dilemas internos del investigador surgen por lo general, a partir de ciertos “desfases” (Figueroa-Perea, 2012), asimetrías e incluso “conflictos” (Jacorzynski, 2016) entre sistemas morales.

Para el contexto mexicano en específico, se podría decir que la gran mayoría de los dilemas giraban en torno a la disparidad histórica y estructural entre el investigador y sus interlocutores principales. En ese sentido, no solo se trata de una mera diferencia entre sistemas morales, sino que desde la moralidad y reflexión ética se pueden entrever factores estructurales que van más allá de la diferencia y caen en el ámbito de la desventaja histórica. Esta desventaja fue abordada de muchas maneras en el texto y, quizás una de las formas más evidentes, se da en la reflexión sobre peregrinaje y cuánto y cómo es que se les dificultó a estas personas tener un diagnóstico y atención de forma temprana y efectiva.

Transitar esas vidas e indagar en ellas desde una circunstancia histórica tan opuesta implica un dilema en sí. Los problemas que subyacen a estos fenómenos trascienden al compromiso personal del investigador. Sin embargo, eso no significa que no estén ahí y que no afecten la investigación en muchos sentidos, incluido el ámbito ético o de la presentación de dilemas.

Hay otro tipo de situaciones que, aunque guardan relación con lo anterior, se pudieran tipologizar de manera distinta. Son dilemas circunstanciales, que se suscitan inesperadamente y requieren una resolución inmediata, expedita y muchas veces con un grado de improvisación, de manera similar a como se problematizó y clasificó la categoría de “prácticas múltiples definidas por la instantaneidad y la circunstancialidad”. Más allá de esta investigación, hay ocasiones que estas situaciones rozan la vida o la muerte, en el sentido de que la integridad del investigador puede depender de su resolución efectiva. Más allá del romanticismo y fetichización del trabajo de campo etnográfico, tomando en cuenta las circunstancias históricas del país, no es una exageración el decir que todo etnógrafo se

ha enfrentado a riesgos relativamente serios, concernientes a su integridad física y moral durante el trabajo de campo. En el proceso de esta investigación, sin duda se suscitaron momentos de esta índole en un menor grado. Lo que quisiera retomar de esto es lo siguiente, es necesario siempre prever algunas cosas básicas para poder reaccionar de la manera más efectiva posible ante cualquier tipo de riesgos, sean serios o no.

De manera general, se considera y recomienda que el investigador debe tener en cuenta los detalles de seguro de vida y seguro de gastos médicos. Debe tener consigo al menos un tipo de identificación oficial y suele ser útil una identificación académica. Debe tener un protocolo de acción determinado, en el sentido de tener programado un curso básico de acción ante un riesgo (huir a..., llamar a..., etc.). En ese sentido es muy importante tener una noción espacial relativamente consciente del contexto, conocer distintas rutas y vincular esas rutas, ya sea a pie o en carro, con personas determinadas con quienes uno se pudiera refugiar o a quienes uno pudiera acudir. Estas recomendaciones aplican ante una amplia gama de situaciones, desde un connato de asalto hasta la irrupción de un huracán o una emergencia médica.

No se debe perder en cuenta que muchas de esas situaciones son suscitadas por descuidos, errores y omisiones (dolosas o no) del investigador, y esa es otra forma de palpar la corresponsabilidad anteriormente referida, aunque uno no se sienta responsable de una u otra situación, hay ocasiones en que sus consecuencias nos responsabilizan de facto. Hay incluso ocasiones en donde el interlocutor puede llegar a ser responsabilizado por la comunidad por cosas que le son ajenas, por lo que también es importante tomar la precaución de enunciar algunas de esas posibles responsabilidades, no solo con el tutor principal o incluso el comité, sino de una manera más protocolizada e institucionalizada dentro del posgrado. Es desde el posgrado que se deben facilitar las recomendaciones que se acaban de describir, pues le corresponde al posgrado y su personal diseñar versiones formales protocolarias que incluso formen parte de los cursos académicos.

No se debe pretender que el investigador, con las prescripciones necesarias llegue a estar libre de toda posibilidad de error con el otro y, tampoco creo que necesariamente se trate de ventilar los errores cometidos o las situaciones sucedidas sin filtro alguno en esta sección del texto. Pero tal vez si sea bueno abordarlos como tales en el diálogo que se tenga con aquellos próximos, por ejemplo, mediante un taller entre pares o con el tutor. La

intención de esto también consiste en hacer ver que la discusión ética no solo debe ir dirigida hacia el otro (en este caso los demás interlocutores), sino hacia sí mismo (en este caso el investigador), ya que la investigación cualitativa, en este caso la etnografía, así como los temas de estudio que aquí se abordaron, pueden causarle malestar al realizador de la investigación, como es reconocido por Kumar y Callavaro (2018), al concebir a la investigación como “emocionalmente demandante”, ya que se van suscitando exigencias a partir de los dilemas. Estas exigencias, si no son bien manejadas, van en detrimento de la salud mental del sí mismo, esto a su vez genera sufrimiento.

Según Figueroa-Perea (2014), el ejercicio de la investigación nos ofrece un grado de poder ejercido sobre otras personas, ya sea mediante el conocimiento generado o el proceso mismo de la investigación. Las personas con las que trabajamos tienen otras expectativas del quehacer del investigador, en particular durante el principio, y esto se va haciendo evidente en mayor o menor grado en un proceso de convivencia humana como es el trabajo de campo. Al abordar temas personales y que involucran una “crisis de la presencia”, detonamos situaciones de conflicto en el estado anímico de las personas. El “conversar, nombrar y analizar los temas sobre los que se centra una investigación” (Figueroa-Perea, 2014, p. 3) son abordados desde una perspectiva exógena y académica por parte del investigador, distinta a la perspectiva cotidiana de la persona con la que se trabaja. Pero, tomando en cuenta que esas personas participaban en el intercambio mediante su libre albedrío, también hay algo que se sitúa más allá del conflicto y la fragilidad cuando una persona decide ponerle palabras a algo, en este caso el padecimiento, y abrirse a hablar de ello con el investigador, reflejando lo que quizá se podría entender como un movimiento pendular entre el “empoderamiento y el desempoderamiento” (Figueroa-Perea, 2014, p. 5) respecto al conflicto emocional suscitado. El hablar sobre su condición de género, también les ayudaba a considerarse y entenderse a sí mismos, y esto me fue manifestado de múltiples formas y por varios de ellos. Ese autoconocimiento no siempre era algo que ellos buscaran, y creo que eso siempre estará presente en investigaciones de este tipo, ya que, finalmente, ni siquiera el investigador mismo sabe hasta dónde llegará con su investigación, o la forma exacta en la que tomarán lugar las interacciones. Esto comenzaba en el momento del proceso del consentimiento informado, al entregarles fotocopias del proyecto o durante de las conversaciones al respecto. Esto último, también asegura un mínimo de conducta

ética por parte del investigador en medida que le explica al participante de qué se trata y qué implica. Siendo este texto una representación sobre ellos, a partir de todo lo anterior, se procuró proyectar una imagen que iba más allá de la fragilidad del varón, con énfasis en sus respuestas, procurando retratarlos con dignidad.

En retrospectiva, tanto los errores como los aciertos, las tensiones y dilemas generados en estos años dieron lugar al texto y, por lo tanto, sería difícil recriminarlos o desear que no hubieran sucedido, se ha intentado destilar de la manera más concreta posible los aprendizajes que han significado, sin la necesidad de recurrir a ejemplificaciones etnográficas que invadirían la intimidad tanto de los interlocutores como del investigador. Lo único que se quiere recuperar aquí es la tendencia al caos, la tendencia al error, ya que compone la materia prima del proceso de la investigación y de la elaboración de un texto como este. Se tiene la sospecha de que algo similar sucede con otras investigaciones de índole social y con sustento etnográfico, aunque la usanza sea presentarlo de manera ordenada e incluso lineal-progresiva, para que su mensaje pueda ser comunicado de la mejor manera posible. Sin embargo, esto no se debe de mal interpretar, ya que para llegar a una presentación ordenada de los hechos y de las ideas, hay una extraña danza con el fracaso y con la derrota, con la tristeza y la oscuridad propias y ajenas, en donde la armonía es solo un artefacto temporal.

La otredad y sus matices

En la sección anterior se retomó la importancia de la reflexión ética y algunas de sus implicaciones. La diferencia entre el investigador y los demás interlocutores se postuló en gran medida como un generador de dilemas. A continuación, se retomarán aspectos más allá de la diferencia que también refieren a esta interacción entre el investigador y los interlocutores, y que tuvieron un impacto en la investigación. En un principio esto se iba a plantear como una “alteridad matizada”, ya que en efecto lo es. Sin embargo, para fines de coherencia teórica quisiera considerarlo más como aquellos matices de la otredad, es decir, del espacio entre el otro y el sí mismo. A través de este estudio se ha operacionalizado dicha noción (el otro y el sí mismo) para problematizar el cuidado, en tanto que el investigador es persona, también está atravesado por estos factores.

La investigación tiene lapsos y tiempos, o “tiempos y ritmos” (Robles, 2015), que en este caso fueron años de ires y venires. Eso generó confianza con algunos de los interlocutores. Así pues, mi condición de otro, de persona con un distinto perfil sociodemográfico no impedía que hubiera un cierto grado de cercanía. Tanto ellos como yo somos personas e interlocutores a la vez. Lo que aquí se pretende es puntualizar esa peculiar relación a través de los años con los interlocutores en torno a los que he realizado mi trabajo etnográfico. Mi relación con ellos ha sido de largo plazo a intermitente, esto, en conjunto con la coexistencia dentro de una misma nación, conecta nuestras diferencias a la vez que las matiza. En tanto personas irreductibles y únicas, multidimensionales, circunstanciales y procesuales, estamos coimplicados, somos un “otro matizado” para el sí mismo. Todos nos encontramos en territorios regidos por leyes, pero más que nada, por procesos sociales y económicos que, aunque no nos impactan por igual, si nos conectan por más que haya diferencias, también hay similitudes y puntos de confluencia, como la convivencia misma.

En tanto interlocutores (Corona Berkin *et al.*, 2012), tanto ellos como yo, somos protagonistas de nuestras propias historias, portadores de nuestras propias nociones sobre el mundo, compartimos esas y otras cualidades irreductibles. Mediante el diálogo y la convivencia se dan intercambios en múltiples niveles. Más allá de los objetivos estipulados en la investigación, tanto ellos como yo fuimos inquiriendo sobre la totalidad de nuestras vidas, en algunas ocasiones sus preguntas también llegaron a suscitar conflicto en mí por razones múltiples. Por ejemplo, en el capítulo tres, hay un momento donde un señor me cuestiona sobre mi paternidad, ya que era el cumpleaños de mi hija y me encontraba en Chankom, lejos de ella. Y esto es tan solo un ejemplo de las cosas que se pueden llegar a suscitar en campo, en donde el investigador se cuestiona a sí mismo y lo que está haciendo. Todo lo anterior para decir que cuando hay un interlocutor, esto implica que haya otro interlocutor en la interacción, hay una interlocución. Tanto yo como investigador, como aquellas personas con las que trabajé, nos volvemos interlocutores los unos con los otros, permeamos e influimos entre nosotros.

Siempre habrá un grado de incertidumbre en la interacción, pero es desde ahí también que se dan a lugar los hallazgos significativos. Esto puede ir más allá de una gran elucidación sobre el trabajo de campo o un gran descubrimiento. Por ejemplo, en una de

mis primeras visitas a Chankom, mientras conversaba con unos de mis interlocutores, trajeron a colación la visita de un antropólogo italiano años atrás, el cual les había dejado de regalo un libro sobre el pueblo. Ese libro terminó volviéndose crucial en mi tesis de licenciatura y su uso no estaba estipulado en un principio, hasta que me lo prestó esa persona del pueblo, a raíz de una conversación casual y aleatoria.

Después de estar en la casa de una persona por un determinado tiempo, o en compañía de alguien por varios meses, las personas se van dando cuenta de tu personalidad con mayor profundidad, inquietan sobre tu vida privada, tus gustos y tus disgustos, y se genera un espacio de confianza muy positivo. Esto es en gran medida a lo que me refiero con una otredad matizada, la interacción prolongada e intermitente va matizando, aunque no necesariamente borrando las diferencias entre el uno y el otro, en este caso yo como investigador y algunos de los interlocutores con los que trabajé.

Llevando la reflexión sobre otredad en otro sentido, exotizar innecesariamente a aquellas personas con las que se trabaja es un riesgo constante para la antropología. Por otro lado, así como el antropólogo puede exotizar a los interlocutores con los que trabaja o abordarlos desde preceptos académicos, los interlocutores también proyectan estereotipos sobre el investigador, y lo pueden llegar a exotizar. Dar cuenta de este fenómeno y sus peculiaridades tiene un cierto valor de conocimiento antropológico. En Chankom esto se volvió evidente, dado que la mayoría de los varones provenientes del exterior eran maestros, vendedores/cobradores de franquicias como Coppel® o Banco Azteca®, o miembros de alguna Organización No Gubernamental, por lo que, a mi llegada, me intentaron acomodar en alguna de esas categorías.

Otro aspecto por considerar respecto a la interacción durante el trabajo de campo es el género y la edad. Poder experimentar esto a lo largo de los años, me ha permitido darme cuenta de que es diferente hacer recorridos y plantear preguntas siendo un joven, a hacerlo ya con más años. Un varón solitario, haciendo preguntas, puede suscitar distintos tipos de sospecha. Otras formas en la que los interlocutores me calibraban eran por mi estado civil o por la tenencia de tierra, la cuales también podrían ser problematizadas como dimensiones de la persona.

Retomando la discusión sobre la tensión que se genera mediante esos “desfases” entre el investigador y el interlocutor, no hay que perder de vista que existen asimetrías

sociales que son innegables, en donde yo suelo encontrarme en una situación mucho más privilegiada que la mayoría de los interlocutores. Aunque ellos tengan cosas valiosas más allá de lo material que yo no necesariamente tengo. Sin embargo, estos desfases pueden también tomar otros cauces, pueden ser subvertidos heterárquicamente. En Chankom, por ejemplo, en más de una ocasión estuve en situaciones que pudieran ser concebidas como roces con las autoridades locales, en donde caí en cuenta de mi vulnerabilidad. Todos los contextos contaban con distintos personajes cuyo poder podía haber sido ejercido sobre mí y en mi detrimento, siendo una detención policiaca el ejemplo más obvio.

Otra forma de percibir estos desfases invertidos es cuando la gente que estudias se ríe de ti (más que reír contigo, cosa que también sucede), o cuando se refieren a uno con términos peyorativos. Por ejemplo, en una ocasión unos niños de una primaria de Chankom me vieron pasar por la calle y al unísono comenzaron a gritarme “huache, huache”. Este término es despectivo y se utiliza para referirse a la gente de Tabasco. Otro ejemplo sería cuando Fermín se burló de mí por usar siempre el mismo tipo de ropa (pantalón de mezclilla y camiseta blanca), y dijo que parecía “una foto” y un “encuestador”; una foto porque parecía que siempre traía la misma ropa y, un encuestador, porque parecía que yo tenía un uniforme puesto y una libreta para registrar información.

4.3. La importancia de la reflexión ética

Así como se ha planteado una idea del otro inevitablemente con relación al sí mismo, en la antropología el otro siempre ha constituido su objeto, en particular al surgir como disciplina académica en el siglo XIX. Desde ese tiempo hasta la actualidad, esa idea ha evolucionado (Jacorzynski, 2016) y la noción de interlocutor es una mejor forma de considerar a los participantes, en particular por las implicaciones de campo que conlleva, tal como se mencionó con anterioridad. La interlocución es humana y entre personas y, por lo tanto, es evidentemente simbólica, por lo cual entra en juego con más elementos que solamente el habla, implica todo lo que sea capaz de comunicar, dentro del medio de interacción,

Con ello se estarían cumpliendo los compromisos éticos y políticos de la investigación cuando se reconoce a la otra persona en una interlocución, como un ser humano con el que se interactúa y con el que se dialoga, si bien *en el diálogo los dos deben escucharse* y el ritmo de los dos debe estar considerado en el intercambio (Figuroa-Perea, 2014, p. 23).

La construcción sobre la persona expuesta en repetidas ocasiones aplica a mí también, existo desde el marco de mi multidimensionalidad y mis relaciones conmigo mismo. El otro y el entorno, el cuidado de sí, la configuracionalidad y la crisis de la presencia son todos fenómenos que aplican a mi persona, así como las personas que pudieran leer esto. También estoy sujeto a las circunstancias que me rodean y desde ellas voy resolviendo y a la vez existiendo en este mundo. Al menos desde mi experiencia en múltiples prácticas a través de los años, tanto para este proyecto como en otros, considero que el investigador también experimenta dolor y sufrimiento durante el trabajo de campo. Se llega a ver a sí mismo privado de los elementos más básicos y significativos de aquella comodidad que dejó atrás.

Considero que también la soledad debe ser reconocida como un sentimiento experimentado durante el trabajo, dentro y fuera de campo. Muchas veces, se puede dar por las diferencias antes mencionadas. Dicho sentimiento es también una experiencia desde el cuerpo y es a la vez una tensión que puede ser heurística tanto para los fines del estudio como para los fines propios de autoconocimiento del investigador, que en términos generales también forma parte de un cuidado de sí o *epiemeleia heautou*. Hay una larga serie de tensiones que en realidad son fascinantes y pueden ser disfrutadas, por ejemplo, las diferencias sensoriales suscitadas por transitar entre contextos, entre climas, comidas y en general culturas diferentes. La idea de persona e interlocutor puede hacer creer que hay una concepción ingenua de la persona como un ser diáfano. Pero no es así, en tanto configuracional y, en tanto persona, siempre seremos un misterio (Scheler, 1952) los unos a los otros, ya que no podemos agotarnos a nosotros mismos ante el otro, ni ante nosotros mismos. Esto hace que siempre haya un grado de encubrimiento cuando estamos entre otras personas, la interacción durante el trabajo de campo no está exenta de esto.

Más allá de las múltiples adscripciones identitarias que yo pueda tener como persona, hay una de ellas que juega un papel importante en la investigación, aquello que bien se pudiera denominar “cultura académica”, la cual, según Hansjörg, Huschke y Mattes (2014), está influenciada por la identidad nacional. La antropología y la selección de sus temas de estudio está marcada por las normas éticas y académicas de esa misma cultura, pero también por su ubicación en la economía de producción del conocimiento académico y por las contradicciones e impases del campo etnográfico (Shoshan, 2015). La cultura

académica y sus componentes va más allá de la estricta generación de conocimiento mediante un producto de la investigación, como el presente. También implica otra serie de prácticas, espacios, significados y redes de personas que conforman la visión del mundo del investigador. La posición de alguien que ejerce la antropología con relación a temas de salud es una situación peculiar en tanto nos sitúa en medio de al menos dos comunidades académicas (médica y antropológica). Por ejemplo, las valoraciones éticas formales e informales que pueden tomar lugar en cada una de estas comunidades pueden variar mucho, pero persiste el hecho de que en efecto navegamos entre ambas. Estas dos o más esferas académicas colisionan con el contexto y esto se puede tornar evidente durante el trabajo de campo. Por ejemplo, hablando de estas colisiones, es un hecho que las autoridades (locales) miran al antropólogo con un cierto grado de sospecha (Appel, 1987, p. 151). En resumen, los contextos también tienen sus propios tiempos y eventos, y la presencia del investigador en esos momentos puede suscitar toda clase de conflictos. Por ejemplo, en Chihuahua yo estaba consciente de que no podía acompañar a Fermín en ciertas calles por la presencia del narcotráfico.

Como gremio, estamos constituidos por “comunidades antropológicas locales” (Gazotti, 2015, p. 95) o circuitos de relaciones, dentro de los cuales existen criterios éticos tácitos y explícitos, “sostenidos y transmitidos verbalmente” dentro de las comunidades en las que formamos parte, que operan separadamente o en conjunto con códigos de ética preestablecidos, y que pueden llegar a distar mucho de los códigos morales de facto en determinados contextos. Más allá de la ética como la reflexión sistematizada de sistemas morales, el detenerse a reflexionar en ello como profesionista es parte ineludible del quehacer y quizás de la condición humana misma.

Finalmente, los planteamientos que se han hecho sobre la persona y su configuracionalidad con relación al otro también forman parte de esa discusión, el cuidado de sí también. Gazotti (2015, p. 120) plantea que en todo quehacer antropológico surgen interrogantes respecto a los compromisos, las responsabilidades, las obligaciones y derechos del uno y del otro; la propuesta anteriormente planteada pretendería generar un andamiaje de sentido y acompañamiento ante lo ineludible, viéndolo como una posibilidad heurística (Appel, 1987). Por ejemplo, tratar con el dolor y sufrimiento de las personas no solo las sacude a ellas sino a nosotros también, los protocolos y los códigos, entendidos

como procesos y diálogos pudieran hacer esto más llevable o con desenlaces más positivos. Esto no quiere decir que se deberían establecer normas o prescripciones inamovibles, sino que, desde el diseño mismo del posgrado y de sus cursos, se generen estos espacios para la discusión de esos temas, ámbitos en donde esto tome lugar de manera dialógica y jamás prescriptiva. Por ejemplo, si el estudiante ya tiene un protocolo, el alumno y sus acompañantes deben discurrir posibles escenarios donde surjan dudas o crisis éticas y plantear posibilidades de resolución,

Sin debates institucionalizados, los consensos o disensos respecto de las prácticas no serían más que apreciaciones personales que tendrían que ver con la formación académica o con el compromiso moral individual, pero no con el ejercicio de una disciplina regida por valores comunes, aun cuando los mismos sean debatidos, resistidos o aceptados (Gazotti, 2015, p. 181).

Uno de los riesgos de institucionalizar dicha práctica dialógica es la burocratización de la ética, “[...]no es tan simple operacionalizar los cuidados éticos con reglas y normas.” (Figuroa-Perea, 2014, p. 12), pero hay una necesidad de trascender lo anecdótico y tras bambalinas.

Entendiendo la “reflexividad” introducida en el capítulo uno como una ética reflexiva sistemática, se quiere traer a colación a Figuroa-Perea, en su texto “Diálogo con mi proceso de investigación sociodemográfica: en enfoque socrático” (2012), ya que propone a aquellos que desarrollan investigación un ejercicio de diálogo basado en la mayéutica socrática, concibiéndola como una búsqueda de conocimiento. Esta mayéutica socrática retomada por Figuroa-Perea tiene coincidencias con el “daimon socrático” reconocido por Peñalver,

El daimon es, por lo pronto. *una voz que interrumpe* el discurso socrático; y la respuesta inmediata de Sócrates es la discreción espontánea de callarse, una manera extrema de no-saber consciente; pero también un ponerse de nuevo a la escucha, un aguzarse la receptividad de los signos, una disposición subrayada a la obediencia délfica (Peñalver, 1986, p. 247).

De hecho, desde una perspectiva meta-ética, esto también es parte de un cuidado de sí, en tanto representa una “conciencia moral” (Peñalver, 1986, p. 259), un diálogo con el sí-mismo. En el camino por entender y reflexionar sobre las responsabilidades y corresponsabilidades que se adquieren durante el proceso de la etnografía, es necesario

ejercer un diálogo no solo con el otro (como se propuso en párrafos anteriores), sino con uno mismo,

[...] lo crítico consiste en reflexionar sobre los supuestos desde los cuales construimos nuestra lectura e interpretación de la cotidianidad, asumiendo que al tratar de hacerlos explícitos podemos identificar sus límites y alcances; por ello, ésta es una invitación a matizarlos para evitar hacer generalizaciones o inferencias más allá de lo que permiten los recursos teóricos, analíticos y metodológicos con los que se generan (Figuroa-Perea, 2012, p. 840).

En el presente texto, una parte de esto es lo que se intentó exponer al mencionar las modificaciones teóricas que se realizaron, las cuales se hicieron con la intención de poder dar cuenta de ciertos fenómenos que se querían tratar de manera efectiva.

Es necesario también ejercer una justa medida entre la reflexividad necesaria y la innecesaria, con esto se quiere decir que hay un punto o frontera en donde la reflexividad ofrece un valor ético y de generación de conocimiento y, después de ese punto, hay una posibilidad de pérdida de sentido. Es también relativamente imposible enunciar en su totalidad la cantidad de limitaciones que esta investigación tiene, ya sea porque son infinitas o por que justamente desde mi limitación y perspectiva es difícil tener una visión total sobre ellas, seguramente hay algunas que escapan a mi capacidad de enunciarlas y reconocerlas.

Intentando sintetizar las reflexiones en torno a la investigación y generación del presente texto, quisiera traer a colación una pregunta hipotéticamente planteada por Figuroa-Perea (2012, p. 847): “¿Crees que tu investigación puede generar dilemas éticos o algún conflicto de intereses entre quienes participan en ella o quienes usarán sus resultados?, ¿Cómo cuáles o por qué no?”. En respuesta, yo considero que sí existe un grado de tensión que puede ser interpretado como conflicto de intereses. Por ejemplo, yo soy uno de los principales beneficiados de la investigación, en un sentido muy práctico y elemental, ya que me permite cumplir con mi compromiso tanto con la UNAM como con el CONACYT. Así mismo, cumplo el compromiso personal, profesional, familiar y comunitario de lograr el grado de doctor. Esto dista mucho de los intereses personales de los interlocutores con los que trabajé. Sin embargo, no necesariamente representa un conflicto entre sus intereses y los míos, más bien es una disonancia que, como tal, me genera un conflicto personal, en particular porque muchas de las vidas de las personas con

las que trabajé de cerca están llenas de precariedades y de sufrimiento, al menos desde mi percepción, y en ocasiones escuchado directamente de sus bocas. Por otro lado, la respuesta más correcta sería aducir que el proyecto GLADERPO en su totalidad, efectivamente representó un gran aporte y cambió las vidas de muchas personas que, por mencionar un ejemplo, ni siquiera contaban con un diagnóstico (y mucho menos un tratamiento) previo a la llegada del proyecto a sus comunidades.

Intentando responder a otra pregunta planteada por Figueroa Perea (2012, p. 850): ¿Qué crees que haría o hará un “tomador de decisiones” con los resultados que te imaginas generar en tu investigación?, ¿qué te gustaría que hiciera la ciudadanía?”, creo que aquí habría que separar los aportes de GLADERPO en su totalidad. El apegarme a ellos pareciera un truco evasivo de mi parte, en el sentido de que sería una salida fácil el adscribirme a todo lo que ese trabajo de tantos años y en colectivo representa, no solo en un sentido académico, a través de muchas publicaciones, sino en el sentido de haber transformado para bien la vida de muchas personas. Desafortunadamente, yo me considero un polizón en ese todo, que logró sacar un proyecto de investigación con una determinada ambición teórico-metodológica, que empezó de una manera y terminó de otra, atravesada por miles de memorias personales y un cierto grado de desarrollo académico e intelectual.

Habiendo hecho esa puntualización, considero que pese a todo sí hay algunas cosas que un tomador de decisiones pudiera generar a partir de la investigación. Por ejemplo, particularmente en Chankom pude tratar con algunos médicos que vivían ahí por temporadas y trataban con la gente de cerca, llegando a involucrarse con ellos de maneras más significativas, verbigracia, tomando parte en sus celebraciones religiosas. Este tipo de médicos podrían sacarle gran provecho, este perfil de cuidador institucional de la salud existe más allá de Chankom, en el sentido de que hay varios médicos jóvenes y en formación que tienen un compromiso social con aquellas personas con las que trabajan (esto ha quedado patente en los tres contextos de distintas formas), y que desde la lectura de este texto podrían configurar formas significativas de dar acompañamiento a las personas con estas enfermedades. Asumiendo que en una organización familiar hay distintos tomadores de decisiones, considero que la lectura de este texto le permitiría imaginar a estas personas formas nuevas desde las cuales cuidar más y mejor de personas con malestares musculoesqueléticos y ciertos grados de discapacidad y deformidad física.

A través de los años, y en la medida que he expuesto mi trabajo y sus resultados, me he percatado que inmediatamente resuena en personas de distintos contextos que tienen familiares con este tipo de enfermedades. En un sentido de mayor alcance, quizás más institucional, este texto les serviría a tomadores de decisiones en el sentido de que, para implementar cualquier campaña de salud, en pequeña o gran escala, se debe tener una perspectiva de género (en conjunto con lo étnico) para poder lograrla.

En este capítulo se procuró no abusar del lector, dándole una revisión sumaria del contenido del texto desde el comienzo hasta los resultados de la investigación, pasando por el marco teórico-metodológico y el planteamiento del problema que se buscaba investigar. También se ofrecieron ciertas reflexiones en torno a los componentes teóricos del texto, así como algunas cuestiones referentes a los resultados. Se procuró asumir una actitud reflexiva respecto a la presencia del investigador en las realidades de aquellos con los que trabajó, también se hicieron otro tipo de consideraciones reflexivas respecto al impacto que el trabajo de campo puede tener en la emocionalidad del investigador.

Por último, a manera de cierre me gustaría recuperar la noción del cuidado, más allá del ámbito académico o lo referente a esta investigación, en su sentido más amplio y general, en su sentido más humano. Considero que toda buena antropología va de lo general a lo particular con un perspicaz ritmo y estilo, y esto guarda una virtud comunicativa que invita al lector a pensar de otras formas. El cuidado es justo una palabra que tiene un sentido tanto general como particular, ya que a ninguno de nosotros nos es ajena esa palabra, y a cada uno de nosotros nos evoca cosas en particular, que invariablemente involucran tanto a uno mismo como a alguien más. Todo humano tiene de forma inherente la posibilidad de cuidar de sí mismo, del otro y de su entorno de una manera u otra, así que también tenemos la capacidad de descuidar. Se invita a reconsiderar el poder de una palabra como el cuidado, y aquellos que lo perpetúan en silencio y desde la cotidianidad en cualquier esquina de este globo, el cuidado es un eje rector tanto en lo material como en lo simbólico.

Capítulo 5. Consideraciones finales

Para poder concluir el texto, quisiera retomar las preguntas de investigación planteadas en un principio, en el protocolo de investigación, así como las preguntas y objetivos de investigación derivadas y manifiestas en el capítulo dos. La intención es ponerlas en perspectiva y reflexionar si se pudieron contestar y evaluar la concreción de los objetivos. Lo anterior permitirá tener una perspectiva a futuro sobre posibles rutas de investigación que hayan surgido de la presente.

Las preguntas de investigación planteadas en un primer momento fueron las siguientes:

1. ¿Cuáles son los elementos teóricos y empíricos para reconstruir el drama sociocultural del padecimiento, a partir de la descripción de las técnicas del cuerpo en el espacio de varones con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en los múltiples espacios que les rodean en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro?

2. ¿Qué elementos del drama sociocultural del padecimiento se relacionan con las prácticas de cuidado masculinas dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro?

3. ¿Cómo se enriquecería y se vincularían los conceptos de drama sociocultural del padecimiento, la doble perspectiva de las técnicas del cuerpo en el espacio y las prácticas de cuidado dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro?

De estas preguntas se desprendieron los siguientes objetivos:

Como objetivo general, el interpretar el drama sociocultural del padecimiento partir de la descripción de las formas de relación espacio y cuerpo en personas con malestares musculoesqueléticos y otros varones en los contextos maya-yucatecos, rarámuris (para el caso de México) y saraguro (para el caso de Ecuador); a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Como objetivo específico número uno, el describir el drama sociocultural del padecimiento a partir de las técnicas del cuerpo que generen resignificaciones en los sistemas de objetos y sistemas de acciones que componen el espacio en los contextos maya-yucatecos, rarámuris (para el caso de México) y saraguro (para el caso de Ecuador); a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Como objetivo específico número dos, el describir el drama sociocultural del padecimiento a partir de las prácticas de cuidado masculinas dirigidas a hombres con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro, a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Como objetivo específico número tres, elaborar una propuesta de conceptualización del padecimiento como drama sociocultural mediante la generación de un vínculo entre la experiencia del enfermo de su cuerpo en relación con el espacio y las prácticas de cuidado de otros hombres dirigidas hacia ellos en el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro, a través de un trabajo etnográfico comparativo y de duración intermitente y prolongada.

Los anteriores objetivos fueron reformulados ya dentro de la tesis de la siguiente manera:

“El objetivo general de la investigación consiste en interpretar el drama sociocultural del padecimiento a partir del cuidado de sí en varones con malestares musculoesqueléticos en el contexto maya-yucateco y rarámuri de México y el contexto saraguro de Ecuador. Por consiguiente, los objetivos particulares consisten en describir las prácticas de cuidado masculinas que toman lugar en estos contextos, así como describir las técnicas del cuerpo en el espacio con relación a las prácticas de cuidado consigo mismos y con los demás, en donde también se busca analizar la multidimensionalidad, particularmente la género-etnicidad-cuerpo del padecimiento”.

En respuesta a lo anterior quisiera ir retomando tanto las preguntas como los puntos, parte por parte. Comenzando con la primera pregunta, considero que en el capítulo primero se expusieron los elementos teóricos que más adelante se abordaron empíricamente mediante el trabajo de campo. Los elementos conceptuales usados para reconstruir el drama sociocultural del padecimiento fueron justamente las prácticas masculinas de cuidado que se intentaron clasificar. Para el caso de la relación de las personas con su espacio cotidiano, la corporeidad y su manifestación mediante las técnicas del cuerpo en el espacio, permitieron entender que las configuraciones por parte de estas personas, en algunos casos les permitía relacionarse con objetos nuevos o que ya existían, todo para operar con sus cuerpos de una manera funcional. Haber hecho un énfasis en esto permitió entender a profundidad una parte muy concreta de lo que representa la crisis de la presencia, una crisis de las relaciones de la persona con el mundo, en este caso, el espacio y los objetos y sistemas de acciones estandarizadas que estaban presentes. El hecho de que estas personas configuraran y reconfiguraran la relación cambiante de sus cuerpos con el espacio y los objetos, permite también entender en qué consisten los aspectos del rescate de una presencia de la persona, llevada a cabo con ella misma para consigo misma.

Por otro lado, e intentando responder a la segunda pregunta, el drama sociocultural de la crisis y el rescate de la presencia constituyentes del padecimiento no solo refieren a la relación de la persona consigo misma para consigo misma, hay otros componentes de

este drama que son inherentemente colectivos, ya que la presencia de la persona y su ser en el mundo también hacen referencia a la relación con el otro.

En ese tenor y de nuevo intentando responder a la segunda pregunta de investigación, aquellos elementos del padecimiento relacionados con las prácticas de cuidado dirigidas a los interlocutores principales y llevadas a cabo por otros varones presentes en las vidas de las personas con malestares musculoesqueléticos serían la imaginación, la simpatía, así como la corporeidad inherente a la descripción aquí hecha sobre esos conceptos, los cuales me permitieron interpretar el padecimiento en movimiento y como un acto colectivo. Otros aspectos de las relaciones entre varones, tales como el parentesco, específicamente hablando la paternidad, fueron herramientas conceptuales que permitieron organizar los hallazgos en torno a una discusión general sobre cómo las personas viven la enfermedad consigo mismos y con los demás. Finalmente, la clasificación de las prácticas dirigidas hacia ellos, así como las que ellos realizaban, también permitieron entender las dinámicas humanas que surgen tanto en el padecimiento como en la vida en general.

La respuesta a la tercera pregunta es un tanto distinta a las anteriores y, por lo tanto, la abordaré por partes. En primer lugar, es necesario reflexionar sobre aquello que en un primer momento se planteó como “doble perspectiva”. Esto se formuló así en honor a la memoria de G. Bateson, ya que él sostenía que siempre era positivo abordar las cosas más allá de una perspectiva. Aunque sigo considerando que esa formulación es certera, incluso para aspectos de la vida en general, el hecho es que en el curso de la investigación se utilizó la noción de cuidado de sí para poder unir la perspectiva corpo espacial y la perspectiva interactiva, cuya intención era abordar el cuidado del uno para el otro. Se podría decir que el sustento teórico de la investigación se vio beneficiado por esto, ya que, en retrospectiva, suena bastante sensato y casi obvio el decir que el cuidado de sí y el padecimiento tienen una relación íntima.

El poder considerar la relación entre las perspectivas también permitió vincular otros hallazgos que guardaban relación con el padecimiento. Por ejemplo, las prácticas del cuerpo en coejecución fueron actos presentes durante el trabajo de campo, y el empalabrarlos de esa forma permite entender también que dichos actos se sitúan justo en un punto medio entre las dos perspectivas, es decir, entre el sí mismo y el otro. Todo lo

anterior en efecto, representa un “enriquecimiento” y una “vinculación” (entre las dos perspectivas originales) de la manera en que el padecimiento es conceptualizado.

Tomando en cuenta que las preguntas de investigación tienen una vinculación lógica con los objetivos, antes de dar paso a la revisión de estos, quiero retomar la noción general que los objetivos específicos dan lugar o son parte de la totalidad que representa el objetivo general, siendo esto una vinculación que también tiene una naturaleza lógica. Este hecho es recalcado porque el objetivo general de esta investigación consiste en el acto de “interpretar”. Si nos abocamos a los objetivos específicos, se puede observar que esa interpretación estará guiada por una serie de descripciones, así como una elaboración conceptual del padecimiento estrechamente relacionada al desarrollo particular que se realizó en torno al concepto de cuidado de sí, una elaboración que no por ser conceptual dejó de estar vinculada a todo lo que se descubrió a partir del trabajo de campo etnográfico. Esto permitió dar paso al objetivo general de la interpretación, la cual en sí consistió en una construcción y reconstrucción de un sentido del padecimiento, más allá de la comprensión cotidiana que se pudiera tener de esto, pero sustentado fuertemente en esa comprensión cotidiana, una suerte de artefacto heurístico para poder problematizar la salud desde la antropología y con un sustento etnográfico, sin afán de presentar una visión totalizante sobre algo tan humano y universal como lo es la salud.

En su libro sobre la historia de la disciplina antropológica, Hylland y Sivert (2013) reconocen en aquel campo que ellos reconocen como “Antropología Médica” (estrechamente relacionada con la presente propuesta, aunque prefiera referirla como una antropología abocada a temas de salud), la virtud de ser una rama particularmente vibrante de la antropología, desde la cual han salido propuestas interesantes y transdisciplinarias que más tarde tienen un impacto en la antropología en general. El presente estudio, aunque abocado a temas de salud, presenta una propuesta teórica cuya intención es ir más allá de este tema, y puede ser utilizado para temas generales de la antropología y sobre masculinidades en específico. La propuesta aquí presente sobre la persona y la configuracionalidad, pudiera ser desarrollada más adelante hacia otros ámbitos de la antropología, incluso los estudios rurales o sobre migración (por ejemplo, a partir de la discusión sobre peregrinaje).

Así pues, el objetivo general compuesto por objetivos específicos pudiera ser reformulado, a manera de conclusión, mediante la siguiente afirmación, todos los objetivos de esta investigación fueron cumplidos, en tanto se pudo, en primera instancia elaborar una conceptualización del padecimiento como drama sociocultural mediante la discusión en conjunto, a partir del cuidado de sí, sobre la experiencia de personas con malestares musculoesqueléticos a partir de la relación de sus cuerpos con el espacio; también sobre las prácticas de cuidado que estas personas realizaban no solo para consigo mismas, sino para con los demás, así como aquellos actos de cuidado que les eran proferidos a ellos y por parte de otros varones presentes en sus vidas.

Esta conceptualización guardó una relación de influencia mutua con los otros objetivos específicos, los cuales consistieron en describir las técnicas del cuerpo que estas personas usaban para poder mediar con la realidad de sus enfermedades de una manera positiva, la cual les permitiera seguirse haciendo presentes en el mundo. Así mismo se describieron las prácticas de cuidado realizadas por ellos y para ellos, es decir prácticas de cuidado realizadas por varones involucrados en las vidas de los interlocutores en general.

Estas descripciones etnográficas se llevaron a cabo en tres contextos, el contexto maya-yucateco, rarámuri y saraguro, y, por lo tanto, las interpretaciones posteriores se llevaron a cabo a partir de comparaciones realizadas durante el trabajo de campo intermitente y prolongado, llevado a cabo por casi una década. Fue mediante estas descripciones que se pudo interpretar el drama sociocultural del padecimiento, tomando como eje al cuidado de sí que les implícito y cuyo reflejo es la realización de las prácticas de cuidado masculinas que tomaron lugar en los contextos antes referidos. Esta interpretación no podría haber sido llevada a cabo sin las descripciones que le antecedieron en el análisis, un análisis que les fue dando sentido, y que también evidenció un carácter multidimensional a la forma de ser y relacionarse de los varones aquí descritos.

Teniendo en cuenta el énfasis ético reflexivo de la investigación, el cual se procuró discutir en el capítulo anterior, considero que hay varios temas por retomar o profundizar en un futuro, todo a partir de esta investigación. Mientras que en el capítulo anterior se expusieron algunos, por ejemplo: la reflexión sobre asimetrías y desfases entre el investigador y aquellos con los que trabaja, así como las relaciones de otredad matizada

que se van generando; también la discusión sobre las relaciones sociales con los animales y lo que pudiera decir esto con relación al cuidado de sí, así como el continuar con el desarrollo teórico del planteamiento aquí presente sobre la persona dotada de género, multidimensional, procesual y circunstancial.

A futuro se pudiera continuar con la intención de contribuir al estudio sobre masculinidades desde la antropología, particularmente desde la temática general de la salud. En ese tenor, e intentando retomar gran parte de todo lo mencionado en el párrafo anterior, la manera más personal en la que yo considero que pudiera continuar con esta línea de investigación es dándole una proyección audiovisual que pretenda ir más allá de lo escrito y de los circuitos académicos como, por ejemplo, ámbitos de publicación especializada y usualmente anglófona. Esto no quiere decir que no se considere muy importante el querer publicar en estos espacios y circuitos, pero considero que la importancia de la discusión sobre masculinidades es de interés público y en la medida que han pasado los años, me he percatado que estos temas suscitan discusiones muy importantes en auditorios públicos, como la radio pública o las múltiples plataformas audiovisuales que son usadas por millones de personas.

Me parece muy provocador el continuar explorando la vida de estas y otras personas varones con malestares similares, permitiéndoles contar la historia desde sí mismos y para sí mismos, con herramientas tales como la cámara y el video, y la posibilidad de hilar en conjunto documentales sobre el tema. Considero que el poder armar materiales de esta naturaleza pudieran significar la posibilidad de continuar con esto de una manera creativa y dirigida hacia el futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía del Protocolo de Investigación

- Acuña Delgado, A. (2006). La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara. Ediciones Abya-Yala. Ecuador.
- Álvarez-Nemegyei, J.; Peláez-Ballestas, I.; Goñi, M.; Julián-Santiago, F.; García-García, C.; Quintana, R., Silvestre, A.; García-Olivera I.; Mathern N.; Loyola-Sanchez, A.; Conti, S.; Sanabria, A.; Pons-Estel (2016). Prevalence of rheumatic regional pain syndromes in Latin-American indigenous groups: a census study based on COPCORD methodology and syndrome-specific diagnostic criteria. *Clin Rheumatol.* DOI 10.1007/s10067-016-3188-y.
- Álvarez-Nemegyei, J., Peláez-Ballestas, I., Rodríguez-Amado, J., Sanín, L.H., García-García, C., Garza-Elizondo, M.A., Loyola-Sánchez, A., Burgos-Vargas, R., Goycochea-Robles, M-V. (2011). Prevalence of rheumatic regional pain syndromes in adults from Mexico: A community survey using COPCORD for screening and syndrome-specific diagnostic criteria. *The Journal of Rheumatology*, 86, 15-20.
- Álvarez-Nemegyei, J., Peláez-Ballestas, I., Rodríguez-Amado, J., Sanín, L.H., Cardiel, M.H., Ramírez-Angulo, A. Goycochea-Robles, M-V. (2011). Prevalence of Musculoskeletal pain and rheumatic diseases in the southeastern region of México. A COPCORD-based community survey. *The Journal of Rheumatology*, 86, 21-25.
- Armijos, C.; Cota, I; González, S. (2014). Traditional medicine applied by the Saraguro yachakkuna: a preliminary approach to the use of sacred and psychoactive plant species in the southern region of Ecuador. *Ehtnobiology Ethnomedicine*, 10-26.
- Atkinson, P. y Coffey, A. (2003). *Encontrarle el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia de la Universidad de Antioquia.
- Barker, G., Greene, M., Nascimento, M., Segundo, M., Ricardo, C., Taylor, A., Aguayo, F., Sadler, M., Das, A., Singh, S., Figueroa, J. G., Franzoni, J., Flores, N., Jewkes, R., Morrell, R. and Kato, J. (2012). Men Who Care: A Multi-Country Qualitative Study of

Men in Non-Traditional Caregiving Roles. Washington, D.C.: International Center for Research on Women. (ICRW) and Rio de Janeiro: Instituto Promundo.

Baronnet, B., Mora, M., Stahler-Shol, R. (Coords.) (2011). *Luchas muy otras*. UAM-Xochimico.

Batheson, G. (1978). *Mind and nature. A necessary unity*. E.P. Dutton. New York

(1935) *Culture Contact and Schismogenesis*. *Man*. Vol. 35. P. 178-183.

<http://www.jstor.org/stable/2789408>

Baños, A. (2005). *Antropología de la violencia*. En: Serrano, C. et. al. (eds.) *Estudios de Antropología Biológica*. Volumen XII. INAH. México.

Bonfiglioli, C., A. Gutiérrez, M. Hers, and M. Olavarría. (2008) *Presentación: Antropología e historia del noroeste: nuevas contribuciones*. En: *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. De: Bonfiglioli, C., A. Gutiérrez, M. Hers, and M. Olavarría. (eds.), 11-28. Mexico City, Mexico: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Bracamonte y Sosa, P. y Lizama, J. (2003). *Marginalidad Indígena: Una perspectiva histórica de Yucatán*, *Revista de Antropología Social Desacatos*, 013, 83-98.

Castro, P.; Rodríguez, L. (2009). “*Antropología de los procesos políticos y del poder*” en: *Revista Alteridades* 19 (38): Págs. 107-127.

Cardiel MH and Rojas-Serrano J. Community based study to estimate prevalence, burden of illness and help seeking behavior in rheumatic diseases in Mexico City. A COPCORD study. *Clin Exp Rheumatol* 20:617-624; 2002.

Chalán, L., Chalán, A., Quizhpe, S., Guamán, M., Saca, S., Guamán, M. (1994). *Los Saraguro: fiesta y ritualidad*. Ediciones ABYA-YALA. Ecuador. Chopra, A. y Abdel-Nasser, A. (2008). *Epidemiology of rheumatic MSK disorders in the developing world*. *Best Pract Res Clin Rheumatol* , 22, 583-604.

Clark P., F., C. Barrera, J. Guzman, A. Maetzel, P. Lavielle, E. Ramirez, V. Robinson, R. Rodríguez-Cabrera, J. Tamayo and P. Tugwell. (2008). *Direct Costs of Osteoporosis and Hip Fracture: An Analysis for the Mexican Healthcare System*. *Osteoporosis International*. 19:269-276.

- Colmenares-Roa, T.; Cervantes, L.; Molina, M.; Ruesga, L.; Lino-Pérez, L.; Campos-Navarro, R.; Peláez-Ballestas, I. (2016). Sociodemographic and clinical overview of the indigenous population admitted to the Hospital General de México “Dr. Eduardo Liceaga”. *Revista Médica del hospital General de México*. En Prensa.
- Connell, R. (2005). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Corona Berkin, S., y Kaltmeier, O. (*et. al*). (2012) *En diálogo: Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. México. Editorial Gedisa.
- Cruz, G. (2017). *Vivencias de hombres y mujeres con artritis reumatoide en comunidades maya yucateco del municipio de Chankom, Yucatán: Un análisis de género y cuerpo*. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Del Río, D; Santana, N.; Peláez-Ballestas, I.; González-Chávez, S.; Quiñonez-Flores, C.; Pacheco-Tena, C. (2016) Prevalence of rheumatic diseases in Raramuri people in Chihuahua, Mexico: a community-based study. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3225-x.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Duch, L. y Mèlich, J. (2005). *Escenarios de la corporeidad*. *Antropología de la vida cotidiana* 2/1. Madrid: Editorial Trotta. (2009). *Ambigüedades del amor*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. FCE. México.
- Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300- 2000)*. Historias, corrientes, temas y filósofos, México, CREFAL/Siglo XXI.
- De Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Elmendorf, M. (1973). *La mujer maya y el cambio*. SEP Setentas, México
- (1976). *Nine Mayan Women: A Village faces Change*. Schenkman Pub. Co.
- Ferrándiz, F.; Feixa, C. (2004) *Una mirada antropológica sobre las violencias*. En: *Alteridades*, 14 (27: pág. 159-174).
- Figueroa, J. (2017). *El riesgo de expropiar la subjetividad como dilema ético al investigar la diversidad sexual*. En: *El cotidiano*. Marzo-abril.
- Finerman, R. (1995). *Saraguro: Medical Choices, Medical Changes*. En: *Portraits of culture: Ethnographic Originals*. M. Ember and C. Ember, (eds.). Prentice-Hall.

- Fitzpatrick E., Martiniuk A., D'Antoine H., Oscar J., Carter, M. and Elliot, E. 2016. Seeking consent for research with indigenous communities: a systematic review. *Enn: BMC Medical Ethics*. 17:65. DOI 10.1186/s12910-016-0139-8.
- Frenk, J., E. González-Pier, O. Gómez-Dantés, M. Lezana and F. Knaul. (2006). Comprehensive reform to improve health system performance in Mexico. *Lancet* 368: 1524-1534.
- Goffman, E. (1956). Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology*, 62, 264-271. (1967) *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour*. London: Penguin Books. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez-Dantés O., S. Sesma, V. Becerril, F. Knaul, H. Arreola, J. Frenk. (2011). Sistema de Salud de México. *Salud Pública de México* 53(2):S220-S232.
- Granados Y., Cedeño, L., Rosillo C., Berbin, S., Azocar M., Molina M., Onelia L., Sanchez G., and Peláez-Ballestas I. Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in an urban community in Monagas State, Venezuela: a COPCORD study. *Clin Rheumatol* (2015) 34:871–877 DOI 10.1007/s10067-014-2689-9
- Guevara S., Feicán A., Peláez-Ballestas I., Ochoa V., Vintimilla F. y Vintimilla.J. Validación del cuestionario COPCOR para detección de enfermedades reumáticas en Cuenca, Ecuador. *Revista de la Facultad de ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*, Vol. 32 No. 2 Septiembre de 2014. 18-29
- Guevara-Pacheco S., Feican-Alvarado A. · Sanín L., Vintimilla-Ugalde J., · Vintimilla-Moscoso F., Delgado-Pauta J., Lliguisaca-Segarra A., Dutan-Eraez H., Guevara-Mosquera D., Ochoa-Robles V., Cardiel M., Pelaez-Ballestas I. Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in Cuenca, Ecuador: a WHO-ILAR COPCORD study. *Rheumatol International*. March 2016. DOI 10.1007/s00296-016-3446-y
- Guevara S., Feicán A., Peláez-Ballestas I., Ochoa V., Vintimilla F. y Vintimilla.J. Validación del cuestionario COPCOR para detección de enfermedades reumáticas en Cuenca, Ecuador. *Revista de la Facultad de ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*, Vol. 32 No. 2 Septiembre de 2014. 18-29
- Griffith, D. (2015). "I am a man": Manhood, minority men's health equity. *En: Ethnicity & Disease*, Volume 25, Number 3, Summer. 287-293.

- Gutiérrez, P. y Hernández-Ávila, M. (2013). Cobertura de protección en salud y perfil de la población sin protección en México, 2000-2012. *Salud Pública de México*, 5, suplemento 2. Pág. 83-90. URL: <http://bvs.insp.mx/rsp/articulos/articulo.php?id=002838>.
- Heras, M. (2007). *Los rarámuris: una concepción del mundo*. Doble Hélice Ediciones. México.
- Hiernaux, D. (1997). Espacio temporalidad y las regiones. *Ciudades*, 34, abril junio, p. 10-15.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2011) *Panorama Sociodemográfico de Chihuahua*. Aguascalientes: INEGI.
- . 2009. *Principales Casusas de Mortalidad por Residencia Habitual, Grupos de Edad y Sexo del Fallecido. Tabulados Básicos Chihuahua*. Accessed on 8 December 2015. <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/registros/vitales/mortalidad/tabulados/ConsultaMortalidad.asp>.
- Julián-Santiago, F.; García-García, C.; García-Olivera, I.; Goycochea-Robles, M.; Pelaez-Ballestas, I. (2016) Epidemiology of rheumatic diseases in Mixtec and Chontal indigenous communities in Mexico: a cross-sectional community-based study. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-015-3148-y.
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives*. United States of America: Perseus Books Group
- Leyva-Flores, R., E. Servan-Mori, C. Infante-Xibille, B. Pelcastre-Villafuerte, and T. Gonzalez. (2014). Primary Health Care Utilization by the Mexican Indigineous Population: The Role of the Seguro Popular in Socially Inequitable Contexts. *PLoS ONE* 9(8): e102781. doi:10.1371/journal.pone.0102781
- López, O. and E. Jarillo. (2015). ¿Hacia dónde debe ir el sistema de salud en México? Una perspectiva desde el derecho a la salud. *Medicina Social*. 1(10): 1-13.
- Loyola-Sánchez A; Richardson, J.; Pelaez-Ballestas, I.; Alvarez-Nemegyei, J.; Lavis, J.; Wilson, M.; Wilkins, S. (2016) The impact of arthritis on the physical function of a rural Maya-Yucateco community and factors associated with its prevalence: a cross sectional, community-based study.. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-015-3085-9.
- Lucio R., Villacrés N., Henríquez R. 2011. Sistema de Salud de Ecuador. En: *Salud Pública de México*, 53, 2: 177-187.
- Marín, I.; Hinojosa, M.; López, A.; Kruspkaya, C. (2015). El San Pedro y la Mujer Saraguro. La medicina tradicional aplicada por la yachakkuna. VII Congreso virtual sobre historia de

las mujeres. <https://es.scribd.com/document/309266130/El-San-Pedro-y-La-Mujer-Saraguro>.

- Matamoros-Sanin, J. (2015). La importancia de la familia en la enfermedad. La estructura de acogida en pacientes con enfermedades reumáticas en la comunidad maya de Chankom, Yucatán. Tesis de Licenciatura. Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- (2017). La importancia de la familia y la localidad en padecimientos musculoesqueléticos en algunas familias rarámuris en Guahcochi, Estado de Chihuahua. Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matamoros-Sanin, J.; Peláez-Ballestas, I. (2016) Spatial Notions and Illness. En: Davidson, J. and Saber, Y. (eds.) *Narrating Illness: Prospects and Constraints*. Interdisciplinary Press. Oxford, United Kingdom. pp. 35-45.
- Mauss, M. (1973) Techniques of the Body. *Economy and Society*, 34, 70-88.
- Menéndez, E. (1981). *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la casa chata.
- Miles A. (2013). Living with lupus. Women and Chronic illness in Ecuador. University of Texas Press. Austin Texas.
- Nissen, N. (2017) Men's Everyday Health Care: Practices, Tensions and paradoxes, and masculinities in Denmark, *Medical Anthropology*, 36, 6. Pp. 551-565. DOI: 10.1080/01459740.2017.1316981
- Organización Panamericana de la Salud. (2008). Perfil de los sistemas de salud: Ecuador, monitoreo y análisis de los procesos de cambio y reforma. Organización Mundial de la Salud. Washington, D.C.
- Pacheco Arévalo, A. (2007) Etnias aborígenes y globalización, estudio de caso de la comunidad de Saraguro-Loja. Universidad de Azuay. Facultad de ciencias jurídicas, Escuela de Estudios Internacionales. Ecuador.
- Pfleger B. (2007). Burden and control of musculoskeletal conditions in developing countries: a joint WHO/ILAR/BJD meeting report. *Clinical Rheumatology*, 26, 1217-1227.
- Peláez-Ballestas, I., Sanín, L.H., Moreno-Montoya, J., Álvarez-Nemegyei, J., Burgos-Vargas, R., Garza-Elizondo, M., Rodríguez-Amado, J., Goycochea-Robles, M-V., Madariaga, M.,

- Zamudio, J., Santana, N., y Cardiel, M.H. Grupo de Estudio Epidemiológico de Enfermedades Musculo Articulares (GEEMA). (2011). Epidemiology of the Rheumatic Diseases in Mexico. A Study of 5 Regions Based on the COPCORD Methodology. *Journal of Rheumatology*, 86, 3-8.
- Peláez-Ballestas, I.; Álvarez-Nemegyei, J.; Loyola-Sánchez A.; Escudero, M. (2016). Prevalence and factors associated with musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in indigenous Maya-Yucateco people: a cross-sectional community-based study. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-015-3085-9.
- Peláez-Ballestas, I.; A. Pons-Estel B.; y. Burgos-Vargas R. (2016) Epidemiology of rheumatic diseases in indigenous populations in Latin-Americans. Editorial: *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3298-6.
- Pérez-Taylor, R. (ed.) (2000) *Aprender-Comprender la Antropología*. Compañía Editorial Continental. México.
- Pierre, P.; Izard, M. (1997). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal. Argentina Serrano, 2013.
- Pintado, A. (1995). *Tarahumara; teoría y práctica; un estudio de caso del Programa Nacional de Solidaridad*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D.F.
- Quintana, R.; Silvestre, A.; Goñi M.; García V.; Mathern, N.; Jorfen, M.; Miljevic, J.; Dhair, D. ; Laithe, M.; Contil, S.;Midauar, F.; Celeste, M.; Barrios, M.; 6 ; Nieto, R.; Prigione, C.; Sanabria, A.; Gervasoni, V.; Grabbe, E.; Gontero, R.; Peláez-Ballestas, I.; Pons-Estel B. (2016) Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in the indigenous Qom population of Rosario, Argentina. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3192-2.
- Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *EUTOPIA*. 5, p. 11-34.
- Redfield, R. (1950). *A village that chose progress. Chankom revisited*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reyes G. Prevalence of musculoskeletal complaints and disability in Cuba. A community-based study using the COPCORD core questionnaire. *Clinical and experimental rheumatology*.2000; 18:739-742.
- Rodríguez, L. (1982) *Tarahumara. La sierra y el hombre*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Rodríguez-Amado, J.; Moreno-Montoya, J.; Alvarez-Nemegyei, J.; Goycochea-Robles, M.; Sanin, L.; Burgos-Vargas, R.; Cardiel, M.; Garza-Elizodo, A.; Maradiaga, M.; Peláez-Ballestas, I. (2014). The Social Gap Index and the prevalence of osteoarthritis in the community: a cross-sectional multilevel study in Mexico. *Clin Rheumatology*. DOI 10.1007/s10067-014-2776-y.
- Santos, M. (2000). *La Naturaleza Del Espacio*. Barcelona: Ariel.
- Sinclair, S. (2000). Disease narratives: constituting doctors. *Anthropology & Medicine*, 7, 115-134. University of Durham, UK.
- Solares, B. and Lavaniegos, M. 'Entrevista con Lluís Duch: del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico'. *Lluís Duch, Antropología Simbólica y Corporeidad Cotidiana*, edited by Lluís Duch, 119-163. Cuernavaca: UNAM Centro
- Skultans, V. (2000). Narrative Illness and the body. *Anthropology & Medicine*, 7, 5-13. Charon and Wyer 2008.
- Syring, D. (2014). *With the saraguros: the blended life in a transnational world*. University of Texas press.
- Valcuende del Río, J., Vásquez, P., Hurtado, F. (2016). Indígenas en contextos urbanos. Cañaris, otavaleños y saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Gazeta de Antropología*, 32.
- Young, C.; Savola, L. y Phelps, E. (1991). *Inventory of longitudinal studies in the social sciences*. Newbury Park, Ca. Sage Publications.
- Granados, Y., Rosillo, C.; Cedeño, L.; Martínez, Y.; Sánchez, G.; López, G.; Pérez, F.; Martínez, D.; Maestre, G.; Berbin, S.; Chacón R.; Stekman, I.; Valls, E.; Peláez- Ballestas, I. (2016). Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic disease in the Warao, Kari'ña, and Chaima indigenous populations of Monagas State, Venezuela. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3194-0.

Lista de referencias

- Acuña, Á. (2006). La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Aguado, C. (2004). Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad. México: UNAM IIA/Facultad de Medicina.
- Aguirre, G. (1958). El proceso de aculturación. México: Universidad Autónoma de México.
- Álvarez, J.-N., Peláez-Ballestas, I., Rodríguez-Amado, J. y Colab. (2011). Prevalence of Rheumatic Regional Pain Syndromes in Adults from Mexico: A Community Survey Using COPCORD for Screening and Syndrome-specific Diagnostic Criteria. Personal non-commercial use only. The Journal of Rheumatology Copyright.
- Appel, G. (1987). Ethical dilemmas in anthropological inquiry: A case book. Waltham: Crossroads Presss.
- Ardener, E. (1972). Belief and the problem of women. En: J. La Fontaine (Ed.) *The interpretation of Ritual*. London: Tavistock Publications.
- Ardévol, Elisenda. (2009) Las técnicas de los sentidos: transformaciones de la práctica antropológica. Buenos Aires, IDES, 7 de octubre, 2009. Documento de trabajo.
- Arellano-Hernández, A. (2015). Epistemología de la antropología: conocimiento, técnica, hominización. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Argullol, R. (2001). Davalú o el dolor. Barcelona: RBA Libros.
- Armengol, R. (2010). Felicidad y dolor: una mirada ética. Barcelona: Editorial Planeta.
- Armijos, C., Cota, I., González, S. (2014). Traditional medicine applied by the Saraguro yachakkuna: a preliminary approach to the use of sacred and psychoactive plant species in the southern region of Ecuador (10-26). *Ethnobiology Ethnomedicine*.
- Aull, C. (1999). Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others. New York: Routledge. 1999.
- Aviña, G. (2000). Hacia una epistemología maya. *Anales de Antropología*, 34, 201-236.
- Babyar, J. (2019). In search of Pan-American indigenous health and harmony. *Globalization and Health*. 15:16. <https://doi.org/10.1186/s12992-019-0454-1>
- Balslev, H. y Gutiérrez Martínez, D. (Coords.) (2008) Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad. México: El colegio de Sonora/ El Colegio Mexiquense/Siglo XXI Editores. p. 35

- Baños, A. (2005). *Antropología de la violencia*. En: Serrano, C. et. al. (eds.) Estudios de Antropología Biológica. Volumen XII. INAH. México.
- Baronnet, B., Mora, M., Stahler-Sholk, R. (coord.) (2011). *Luchas muy otras*. UAM-Xochimilco. México.
- Bateson, G. (1978). *Mind and nature. A necessary unity*. New York: E.P. Dutton.
- (1990). *Naven: Una ceremonia Iatmul*. Madrid: Júcar Universidad.
- Belote, L., y Belote, J., (1977 a.) El Sistema de Cargos de Fiestas en Saraguro. En: M. Naranjo, J. Pereira y N. E. Whitten, Jr. (Eds.). *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. (pp. 47-73). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- (1977 b). The Limitation of Obligation in Saraguro Kinship. En: R. Bolton y E. Mayer, (Eds.). *Andean Kinship and marriage*. (pp. 106-116). Washington: American Anthropological Association.
- (1984). Suffer the Little Children: Death, Autonomy and Responsibility in a Changing "Low Technology" Society. *Science, Technology and Human Values*, 9, 35-48.
- (1985). Vertical Circulation in Southern Ecuador. En: R. Mansell Prothero y M. Chapman (Eds.) *Circulation in Third World Countries*. (pp. 160-177). London: Routledge & Kegan Paul.
- (1989). Gender, Ethnicity and Modernization: Saraguro Women in a Changing World. En: V. J. Vitzthum (Ed.). *Multidisciplinary Studies in Andean Anthropology*. (pp. 101-117) Michigan: Vitzthum Ann Arbor.
- (1993). Desarrollo a Pesar de Sí Mismo: El Caso de Saraguro. En: N. Whitten (Ed.) *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: Universidad San Francisco de Quito. 11, 279-307.
- Belote, L, y Belote, J. (Comps.) (1994). *Los Saraguros: Fiesta y Ritualidad*. Quito: Abya-Yala/Colección de Antropología Aplicada/Federación Interprovincial de Indígenas de Saraguro.
- Bilbeny, N. (1995) *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona: Anagrama
- Bloch, E. (1979). *El principio de la esperanza*. Madrid: Aguilar.
- Boixareu, M. (2008). *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*. Barcelona: Editorial Herder.

- Bonfiglioli, C., Gutiérrez, A., Olavarría, M. A. (Eds.) (2008) *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Bonino, L. (2004). Los Micromachismos. *Revista La Cibeles del Ayuntamiento de Madrid*. 2. Recuperado de <https://www.mpdl.org/sites/default/files/micromachismos.pdf>
- Bottorff, J. L. (Ed.) (2003). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia.
- Bourdieu, P. (1990). The Scholastic Point of View. *Cultural Anthropology*. 5 (4).
- Bracamonte y Sosa, P. y Lizama, J. (2003). Marginalidad Indígena: Una perspectiva histórica de Yucatán, *Revista de Antropología Social Desacatos*, 013, 83-98.
- Campos-Navarro, C. (2017). Veinticinco años de políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en la región andina. Una aproximación a los casos de Chile, Bolivia y Venezuela (1990-2015). *Boletín Americanista*. Número 74. Pp. 69-89
- Cassirer, E. (1963). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, P.; Rodríguez, L. (2009). “*Antropología de los procesos políticos y del poder*” en: *Revista Alteridades* 19 (38): Págs. 107-127.
- Chalán, L. [Luis], Chalán, Á. [Ángel], Quizhpe, S., Guamán, M., Saca, S., Guamán, M. (1994). *Los Saraguro: fiesta y ritualidad*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Charon, R. y Wyer, P. (2008). The art of medicine. Narrative evidence-based medicine. *The Lancet*. 37, 296-297.
- Chillón, A. (2010). *La condición ambigua*. Barcelona: Editorial Herder.
- Chopel, A. (2014). Reproductive health in indigenous Chihuahua: giving birth “alone like a goat”. *Ethnicity and Health*. (Vol. 19.)(No. 3): 270-296. <http://dx.doi.org/10.1080/13557858.2013.771150>
- Chopra, A. (2006). The WHO-ILAR COPCORD Bhigwan (India) model: foundation for a future COPCORD design and data repository. *Clin(ical) Rheumatol(ogy)*, 25, 443-447.
- Cioran, E. (1990). *Silogismos de la amargura*. Barcelona: Tusquets Editores.

- Clark, P., Carlos, Barrera, C., Guzmán, J., Maetzel, A., Lavielle, P., Ramírez, E., Robinson, V., Rodríguez-Cabrera, R., Tamayo, J. y Tugwell, P. (2008). Direct Costs of Osteoporosis and Hip Fracture: An Analysis for the Mexican Healthcare System. *Osteoporos Int* 19, 269-276.
- Coffey, A. (1999). *The ethnographic self. Fieldwork and the representation of identity*. Sage Publishing.
- Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos: Estrategias complementarias de investigación*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Connell, R. (2005). *Masculinities*. (Segunda edición). Cambridge, Polity Press.
- Corona Berkin, S. & Kaltmeier, O. (Coords.). (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona, España: Gedisa, 268 pp.
- Coronado, G. 2005. "Competing health models in Mexico: An ideological dialogue between indian and hegemonic views". *Anthropology & Medicine*. 12:2. 165-177. DOI: 10.1080/13648470500140047.
- Crumley, C. (2015). Heterarchy. En: R. Scott, S. Kosslyn y M. Buchmann (Eds.). *Emerging trends in the social and behavioral sciences*. (pp. 1-14). Nueva York: John Wiley & Sons Inc.
- Cruz Martín, A. G. (2017). *Vivencias de hombres y mujeres con artritis reumatoide en comunidades maya-yucateco del municipio de Chankom, Yucatán: Un análisis de género y cuerpo*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- De Certeau, M. (1997). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Keijzer, B. (2001). Hasta donde el cuerpo aguante: Género, Cuerpo y Salud Masculina. En C. Cáceres, R. Vargas (Eds.). *La Salud Como Derecho Ciudadano: Perspectivas y Propuestas Desde América Latina* (pp. 137–152). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- De la Peña, G. (2015). Ciudades, diversidades y ciudadanías en la antropología mexicana. *Desacatos* 48, 177-191.
- Del Río, D; Santana, N.; Peláez-Ballestas, I.; González-Chávez, S.; Quiñonez-Flores, C.; Pacheco-Tena, C. (2016) Prevalence of rheumatic diseases in Raramuri people in Chihuahua, Mexico: a community-based study. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3225-x.
- De Salvador, A. Y Martínez Y. (2017). Apuntes para una historia comunicativa de los Kichwa-Saraguro: De la Kipa al teléfono móvil. *Revista Andaluza de Antropología*. Número 13: Octubre de 2017. Págs.1-24.

- De Martino, E. (2000). *La Tierra del Remordimiento*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- Deegan, M. (2014). Goffman on gender, sexism, and feminism. A summary of notes on a conversation with Erving Goffman and my reflections then and now. En: *Symbolic Interaction*, vol. 37, (1) 71-86.
- Dormandy, T. (2006). *El peor de los males. La lucha contra el dolor a lo largo de la historia*. España: Antonio Machado Libros.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Duch, L. y Mèlich, J. (2005). Escenarios de la corporeidad. *Antropología de la vida cotidiana* 2/1. Madrid: Editorial Trotta.
- Duch, L., Lavaniegos, M., Capdevila, M. y Solares, B. (2008). *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (eds.) (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300- 2000)*. Historias, corrientes, temas y filósofos, México: CREFAL/Siglo XXI.
- Edel, A. y Edel, M. (1959). *Anthropology and Ethics. The quest for moral understanding*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University.
- Elmendorf, M. L. (1973). *La mujer maya y el cambio*. México: SEP Setentas.
- Ember, C. y Ember, M. (2004). *Encyclopedia of Medical anthropology. Health and Illness in the world's cultures*. (p. XXV). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Evans, J., Blye, F., Oliffe, J. L., y Gregory, D. (2011). Health, Illness, Men and Masculinities (HIMM): a theoretical framework for understanding men and their health. En: *American Journal of Men's Health* 8, 7–15.
- Fabrega, H. (1971). Medical Anthropology. *Biennial Review of Anthropology*, 7, 167-229. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2949229>.
- Falicov, C. (2010). Changing Constructions of Machismo for Latino Men in Therapy: "The Devil Never Sleeps". *Family Process*. 49, 309-329.
- Fassin, D. (2016). *La Fuerza del orden: Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Ferrándiz, F.; Feixa, C. (2004) Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14 (27): pág. 159-174.

Figueroa-Perea, J. G. (1999). Propuesta para incorporar la evolución de la ética en los programas para adolescentes. En: J. García Núñez y A. Alberts. *Guía para la evaluación de impacto de programas y proyectos en salud sexual y reproductiva destinados a adolescentes escolarizados, Equipo de Apoyo Técnico del Fondo de Población de las Naciones Unidas*. (pp. 113-133). Santiago de Chile: Oficina para América Latina y El Caribe.

(2002). Elementos para analizar algunos dilemas éticos generados en la investigación cualitativa sobre salud reproductiva. En: F. Mercado, D. Gastaldo, y C. Calderón (Comp.) *Investigación cualitativa en salud en Iberoamérica: métodos, análisis y ética*. (pp. 481-503). México: Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Universidad Autónoma de Nuevo León.

(2012). Diálogo con mi proceso de investigación sociodemográfica: en enfoque socrático. *Estudios Demográficos y urbanos*. 27 (3-81), 839-852.

(2014). Algunos dilemas éticos sobre el poder en y desde la investigación. En: C. Denam y C. Castro (Coords.). *La ética en la investigación social*. (pp. 21-61). México: El Colegio de Sonora.

(2015). El ser hombre desde el cuidado de sí: algunas reflexiones. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 7, 121-138.

(2017). El riesgo de expropiar la subjetividad como dilema ético al investigar la diversidad sexual. *El cotidiano*. Marzo-abril.

Figueroa-Perea, J. G., Jiménez, L., Tena, O. (Eds.) (2006). Ser padres, esposos e hijos: prácticas y valoraciones de varones mexicanos. México: El Colegio de México.

Fine-Dare, K. S. (2016). Book Review of: With the Saraguros: The Blended Life in a Transnational World. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 21 (1), 201-202.

Finerman, R. (1979). Family Health Care in Highland Ecuador: Illness Diagnosis and Treatment among the Quichua Indians of Saraguro. (Tesis de maestría en antropología). University of California, Los Angeles.

(1982). Pregnancy and Childbirth in Saraguro: Implications for Health Care Delivery in Southern Ecuador. *Medical Anthropology* 6, 269-278.

(1983a). Experience and Expectation: Conflict and Change in Traditional Family Health Care among the Quichua of Saraguro. *Social Science and Medicine*. 17, 1291-1298.

(1983b). *Making it Better: Cost Concepts and Health Care Decision Strategies in the Southern Highlands of Ecuador*. (Ponencia presentada en el Simposio Medical Anthropology II. 82nd. Annual Meeting of the American Anthropological Association). Chicago.

(1984). A Matter of Life and Death: Health Care Change in an Andean Community. *Social Science and Medicine*. 18, 329-334.

(1985). *Healthcare Decisions in an Andean Indian Community: Getting the best of both worlds*. (Disertación Doctoral). University of California, Los Angeles.

(1990). Who Benefits from Health Care Decisions? Family Medicine in an Andean Indian Community. En: J. Caldwell (Ed.). *What We Know about the Health Transition*. (pp. 657-668). Vol. II. Canberra: Australian National University Press.

(1994). A Cultural Summary of Saraguro, Ecuador. En: J. Wilbert (Ed.). *Encyclopedia of World Cultures*. (pp. 293-295) Vol. 7. NY: Macmillan.

(1995). Saraguro: Medical Choices, Medical Changes. En: M. Ember y C. Ember, (Eds.). *Portraits of culture: Ethnographic Originals*. Prentice-Hall.

(2003). Using Home Gardens to Decipher Health and Healing in the Andes. *Medical Anthropology Quarterly*. 17 (4), 459-482.

Fitzpatrick E., Martiniuk A., D'Antoine, H., Oscar, J., Carter, M. y Elliot, E. (2016). Seeking consent for research with indigenous communities: a systematic review. *Medical Ethics*. 17 (65) DOI 10.1186/s12910-016-0139-8.

Florián, V. (2006). La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault. *Revista de las ciencias del espíritu*. Universidad de San Buenaventura Bogotá, Colombia.144, 59-70.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

(1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

(1994). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Paris: Gallimard.

(2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

- (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: Biblioteca de la mirada.
- Frenk, J., González-Pier, E., Gómez-Dantés, O., Lezana, M. y Knaul, F. (2006). Comprehensive reform to improve health system performance in Mexico. *The Lancet*. 368, 1524-1534.
- Gadamer, H. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Garcés, L. F. y Giraldo, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*. 14 (22), 187-201.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Gazzotti, L. (2015). *Desafíos contemporáneos de la práctica antropológica: La resignificación de la ética y el ejercicio profesional*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Edición original: 1973.
- Gerschick, T. y Miller, A. (1994). Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability. *Masculinities*. 2, 34–55.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía, concepto clave para pensar la política. *Tópicos*. 10, 151-159.
- Gibbs, L. (2005). Applications of masculinity theories in a chronic illness context. *International Journal of Men's Health*. 4, 287–300.
- Gilmore, D. (1994 [1963]). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- Giordano, C. (2008). Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy. En: *American Ethnologist*.
- Godelier, M. (1982). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruva de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Goffman, E. (1956). Embarrassment and Social Organization. *American Journal of Sociology*, 62, 264-271.
- (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour*. London: Penguin Books.
- (1977). The arrangement between the sexes. *Theory and society*. 4 (3), 301-331.
- (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Goldman, M. (1985). A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*. 12 (1), 22-54.
- Gómez-Dantés, O., Sesma, S., Becerril, V., Knaul, F., Arreola, H., Frenk, J. (2011). Sistema de Salud de México. *Salud Pública de México*. 53 (2), 220-S232.
- Gómez Guillén, F. A. (2018). Masculinidades indígenas: Una autopsia a los hombres zinacantecos. Tesis de maestría en antropología social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS.
- González Oquendo, L. J. (2014). La investigación sociológica figuracional de Norbert Elias: elementos conceptuales y metodológicos. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales* (14), 70-86.
- Gramsci, A. (2002). La cuestión meridional. Buenos Aires: Quadrata editor.
- Granados, Y., Cedeño, L., Rosillo, C., Berbin, S., Azocar, M., Molina, M., Onelia, L., Sánchez, G., y Peláez-Ballestas, I. (2015). Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in an urban community in Monagas State, Venezuela: a COPCORD study. *Clin Rheumatol*. 34, 871–877. DOI 10.1007/s10067-014-2689-9
- Guevara, S., Feicán, A., Peláez-Ballestas, I., Ochoa, V., Vintimilla, F. y Vintimilla, J. (2014). Validación del cuestionario COPCOR para detección de enfermedades reumáticas en Cuenca, Ecuador. *Revista de la Facultad de ciencias Médicas de la Universidad de Cuenca*. 32 (2), 18-2.
- Guevara-Pacheco, S., Feican-Alvarado, A., Sanín, L., Vintimilla-Ugalde, J., Vintimilla-Moscoso, F., Delgado-Pauta, J., Lliguisaca-Segarra, A., Dutan-Erreaez, H., Guevara-Mosquera, D., Ochoa-Robles, V., Cardiel, M., Peláez-Ballestas, I. (2016). Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in Cuenca, Ecuador: a WHO-ILAR COPCORD study. *Rheumatol International*. DOI 10.1007/s00296-016-3446-y
- Gutiérrez, J. P. y Hernández-Avila, M. (2013). Cobertura de protección en salud y perfil de la población en México, 2000. 2012. *Salud Pública Mex*.
- Gutmann, M. C. (1998). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *La ventana*, 8, 47-99. Universidad de Guadalajara. México.
- Gutmann, M. (2000). Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón. México: El Colegio de México.

- Hansjörg, D., Huschke, S., y Mattes, D. (2014). Ethics, Epistemology, and Engagement: Encountering Values in Medical Anthropology, *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, DOI: 10.1080/01459740.2014.960565.
- Heras Quezada, M. (2007). *Los rarámuris: una concepción del mundo*. México: Doble Hélice Ediciones.
- Herrera, D. Hutchins, F. David Gaus & Carlos Troya (2018): Intercultural health in Ecuador: an asymmetrical and incomplete project. *Anthropology & Medicine*. Dec;26(3):328-344. DOI: [10.1080/13648470.2018.1507102](https://doi.org/10.1080/13648470.2018.1507102)
- Herzfeld, M. (1985). *The poetics of manhood. Contest and identity in a Cretan Mountain village*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Hochschild, A. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social. *American Journal of sociology*. 85 (3), 551-575.
- (2008). La capacidad de sentir. En: *La mercantilización de la vida íntima*. (Cap. 5). Apuntes de la casa y el trabajo, Buenos Aires/Madrid: Katz editores.
- Hylland, T. y Sivert, F. (2013). *A history of anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Inckle, K. (2014). Strong and Silent: Men, Masculinity, and Self-injury. *Men and Masculinities*. 17, 3-21.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011). *Panorama Sociodemográfico de Chihuahua*. Aguascalientes: INEGI.
- Islas, P.; Trevizo, M.; Domínguez, C.; Sandoval, G.; Beltrán I. (2016). Opción de atención a la salud para migrantes Rarámuri en Cuahtémoc, Chihuahua, México. *Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud UDES*. (Bucaramanga) (En Línea) (Vol. 3) (No. 2) Julio-diciembre. p.121-127.
- Jacorzynski, W. (2016). *Del salvaje exótico al Otro Cultural: conflictos éticos en la antropología*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Publicaciones de la Casa Chata.
- Julián-Santiago, F., Garcia-Garcia, C., Garcia-Olivera, J., Goycochea-Robles, M. V., Peláez-Ballestas, I. (2016). On behalf of GLADERPO. FRIO187 Epidemiology Musculoskeletal Disorders and Rheumatic Diseases in Indigenous Community-Based Study. *Ann Rheum Dis* 73,450. DOI: 10.1136/annrheumdis-2014-eular.2707
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives*. United States of America: Perseus Books Group.

- Kraus, A. (2015) Dolor de uno, dolor de todos. México: Debate.
- Kropotkin, P. (2005). El apoyo mutuo. Un factor de la evolución. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Anarquistas.
- Kumar, S. y Cavallaro, L. (2018). Researcher self-care in emotionally demanding research: A proposed conceptual framework. *Qualitative Health Research*. 28 (4), 648–658. DOI: 0.1177/1049732317746377 journals.sagepub.com/home/qhr.
- Lenin, V. (1977). Obras completas. Tomo XVII. Madrid, España: Akal.
- Lestage, F., y Olavarría, M. E. (Coord.) (2011). Parentescos en un mundo desigual. Adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia. México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Levinas, E. (1974). De otro modo que ser o más allá de la esencia. México: Sígueme Ediciones.
- Leyva-Flores, R., Servan-Mori, E., Infante-Xibille, C., Pelcastre-Villafuerte, B., González, T. (2014). Primary Health Care Utilization by the Mexican Indigenous Population: The Role of the *Seguro Popular* in Socially Inequitable Contexts. DOI: 10.1371/journal.pone.0102781
- Lieberman, M., Mahaffey, M., Cubesare, S., Holowka, N., Wallace, J. y Baggish, A. (2020). Running in tarahumara (Rarámuri) culture. *Current Anthropology*. 61 (3).
- Lipset, D. (2009). O que faz um homem? Relendo Naven e The Gender of the gift. *Cadernos Pagu* (33) julio-diciembre.
- López Moya, M. C. (2018) Hacerse hombres cabales. Masculinidades entre tojolabales. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Segunda edición.
- López, O. y Jarillo, E. (2015). ¿Hacia dónde debe ir el sistema de salud en México? Una perspectiva desde el derecho a la salud. *Medicina Social*. 1(10), 1-13.
- Loyola, G. y Pauta, D. (2016). Patrones alimentarios en la población del Cantón Saraguro. Cuenca: Facultad de Ciencias Médicas. Escuela de Medicina, Universidad de Cuenca.
- Loyola-Sánchez, A., Richardson, J., Peláez-Ballestas, I., Alvarez-Nemegyei, J., Lavis, J. (2016). The impact of arthritis on the physical function of a rural Maya-Yucateco community and factors associated with its prevalence: a cross sectional, community-based study. *Clin Rheumatol* 35, 25-34. DOI 10,1007/s10067-015-3084-x

- Lozoya, J. (1998). Masculinidad y salud. Revisado en junio del 2016, Recuperado de http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Masculinidad_y_salud/Masculinidad_y_salud.pdf
- Lucio R., Villacrés, N., Henríquez, R. (2011). Sistema de Salud de Ecuador. *Salud Pública de México*. 53 (2), 177-187.
- Lukac de Stier, M. (2009) Panorama histórico de la filosofía política Latinoamericana. *Límite. Revista de filosofía política Latinoamérica*. (Vol.4) (No.19): 53-74.
- Madsen, M., Jensen, K. V. and Esbensen, B. A.(2015). Men's Experiences of Living with Ankylosing Spondylitis: A Qualitative Study. *Musculoskeletal Care*. (13):31-41. DOI:[10.1002/msc.1082](https://doi.org/10.1002/msc.1082)
- Malinowski, B. (1920). La vida sexual de los salvajes del noreste de Melanesia: Descripción etnográfica de las relaciones eróticas y conyugales de la vida de la familia entre los indígenas de las Trobriands (Nueva Guinea Británica). Madrid: Ediciones Morata.
- Mandiberg, S. F. (1970). Reactions to Illness Among the Saraguro Indians of Ecuador. (Tesis de maestría). University of Illinois, Urbana.
- Martin, A. (2008). Antropología del género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales (Segunda Edición). Valencia: Ediciones Cátedra.
- Martínez, B.; y Hernández, J. 2019. Identidades masculinas rarámuris ante la migración y la sobrevivencia. *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 34, núm. 2 (101), mayo-agosto. Págs. 337-363
- Martínez Hernáez, A. (2008). Antropología Médica. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Matamoros-Sanín, J. (2013). La importancia de la familia en la enfermedad. La estructura de acogida en pacientes con enfermedades reumáticas en la comunidad maya de Chankom, Yucatán. San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Matamoros-Sanin, J., Figueroa-Perea, J., Peláez-Ballestas, I., Pacheco-Tena, C. (2019). We Got Your Back! Help Care Seeking and Caregiving in Mexican Indigenous Men with Ankylosing Spondylitis. *American Journal of Men's Health*. July-august, 1–14.
- Matamoros-Sanín, J., y Peláez-Ballestas, I. (2016). Spatial Notions and Illness. En: J. Davidson e Y. Saber (Eds.) *Narrating Illness. Prospects and complaints*. Oxford: Interdisciplinary press, pp. 35-45.

- Mauss, M. (1973). Techniques of the Body. *Economy and Society*. 34, 70-88.
- (1979). Antropología y sociología. Madrid: Editorial Tecnos.
- Menéndez Spina, E. L. (1981 [2018]). Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ediciones de la casa chata.
- Miles, A. (2013). Living with lupus. Women and Chronic illness in Ecuador. Austin: University of Texas Press.
- Montejo, L. (2005). Cuerpo, Género y Masculinidad. *El tamaño no importa, es cuestión de cómo lo uses: cuerpo e identidades masculinas. Un estudio de las prácticas sexuales de varones jóvenes en la Ciudad de México*. (Tesis de maestría en estudios de género) pp. 1-29. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Moscoso, J. (2011) Historia cultural del dolor. México: Editorial Taurus.
- Mounier, E. (1961). Le personalisme. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Muñoz, E. (2006). Representaciones sociales del cuidado de sí en salud en adultos jóvenes universitarios. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Enfermería.
- (2009). Reflexiones sobre el cuidado de sí como categoría de análisis en salud. *Salud Colectiva*. 5 (3), 391- 401.
- (2013). Varones y cuidado de sí. Los costos del privilegio para la salud masculina. Medellín: Universidad de Antioquia. Facultad Nacional de Salud Pública.
- Nissen, N. (2017). Men's Everyday Health Care: Practices, Tensions and Paradoxes, and Masculinities in Denmark. *Medical Anthropology*. 36 (6), 551-565.
- O'Brien, R., Hunt, K., Hart, G. (2005). It's caveman stuff, but that is to a certain extent how guys still operate': Men's accounts of masculinity and help seeking. *Social Science & Medicine*. 61, 503–516.
- Organización Mundial de la Salud/Organización Panamericana de Salud. (2009). Prestación de Servicios de Salud en zonas con pueblos indígenas: Recomendaciones para el desarrollo de un sistema de licenciamiento y acreditación de servicios interculturales de salud en el marco de la renovación de la atención primaria de la salud. Quito, Ecuador.
- Organización Panamericana de la Salud. (2008). Perfil de los sistemas de salud: Ecuador, monitoreo y análisis de los procesos de cambio y reforma. Washington, D.C.: Organización Mundial de la Salud.

- Ortíz, A. (2013). *Configuralogía. Paradigma epistemológico y metodológico en las ciencias humanas y sociales*. Barranquilla, Colombia: Casa Editorial Antillas.
- Pacheco Arévalo, A. (2007). *Etnias aborígenes y globalización, estudio de caso de la comunidad de Saraguro-Loja*. Ecuador: Universidad de Azuay. Facultad de ciencias jurídicas, Escuela de Estudios Internacionales.
- Pandolfi, M. (1990). Boundaries inside the body: women's sufferings in southern peasant Italy. *CMP* 14 (2), 255-274.
- Peacock, J. (2005). *La lente antropológica*. España: Editorial Alianza.
- Peláez- Ballestas, I., Granados, Y., Silvestre, A., Alvarez-Nemegyei, J. (2018). *Rheumatology Intern. Culture-sensitive adaptation and validation of the Community-Oriented Program for the Control of Rheumatic Diseases methodology for rheumatic diseases in Latin American indigenous populations*. *Rheumatol Int* 2014 Doi 10.1007/ s00296-014-2997-z.
- Peláez-Ballestas, I, Sanin, L. H., Moreno-Montoya, J., Alvarez-Nemegyei, J., Burgos-Vargas, R., Garza-Elizondo, M., Rodríguez-Amado, J., Goycochea-Robles, M.V., Madariaga, M., Zamudio, J., Santana, N., Cardiel, M. H. (2011). Grupo de Estudio Epidemiológico de Enfermedades Músculo Articulares (GEEMA). Epidemiology of the rheumatic diseases in Mexico. A study of 5 regions based on the COPCORD methodology. *J Rheumatol Suppl.* 86, 3-8. PubMed PMID: 21196592.
- Peláez-Ballestas, I. (2009). *Peregrinajes y vivencias de pacientes con artritis reumatoide y espondilitis anquilosante. Estudio transcultural de medicina basada en narrativas*. Tarragona: Universidad de Rovira i Virgili.
- Peláez-Ballestas, I., Alvarez-Nemegyei, J., Loyola-Sánchez, A., Escudero, M. L. (2015). Prevalence and factors associated with musculoskeletal disorders and rheumatic in indigenous Maya-Yucateco people: a cross-sectional community-based study. *Clin Rheumatol*. DOI 10.1007/s10067-015-3085-9
- Peláez-Ballestas, I., Romero-Mendoza, M., Ramos-Lira, L., Caballero, R., Garduño, A. y Burgos-Vargas, R. (2006). *Illness Trajectories in Mexican Children with Juvenile idiopathic arthritis and their parents*. *Rheumatology*. 1-5.
- Peláez-Ballestas, I.; Pérez-Taylor, R., Aceves-Ávila, J., y Burgos-Vargas, R. (2013). *Not-Belonging: Illness Narratives of Mexicans patients with Ankylosing Spondylitis*. *Medical*

Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness. 32, (5), 487-500. DOI: 10.1080/01459740.2012.716883. <http://dx.doi.org/10.1080/01459740.2012.716883>.

Peñalver Gómez, P. (1986). *Márgenes de Platón*. Murcia: Universidad de Murcia.

Pérez, R. (2009). Body and culture: Fieldwork experiences in India. *Portuguese Studies*, 25 (1), 30-45.

Pérez-Taylor, R. (Ed.) (2000). *Aprender-Comprender la Antropología*. México: Compañía Editorial Continental.

(2016). *Transdisciplina, complejidad y antropología*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Perujo, E. (2015). *¿Qué clase de paternidad es esa? El trabajo del parentesco desde la incertidumbre*. Tesis para obtener el grado de doctora en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pierre, P.; Izard, M. (1997). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Argentina: Akal.

Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles: Sage Publishing.

Pintado, A. (1995). *Tarahumara. Teoría y Práctica: Un Estudio de Caso del Programa Nacional de Solidaridad*. D.F., México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Pujadas i Muñoz, J. J., Comas d'Argemir, D., Roca i Girona, J. (2010). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.

Pulé, P.(2013). *A declaration of caring: Towards ecological masculinism*.(Ph.D thesis). Murdoch University. Australia.

Quintana, R.; Silvestre, A.; Goñi M.; García V.; Mathern, N.; Jorfen, M.; Miljevic, J.; Dhair, D., Laithe, M.; Contil, S.;Midauar, F.; Celeste, M.; Barrios, M.; 6 ; Nieto, R.; Prigione, C.; Sanabria, A.; Gervasoni, V.; Grabbe, E.; Gontero, R.; Peláez-Ballestas, I.; Pons-Estel B. (2016). Prevalence of musculoskeletal disorders and rheumatic diseases in the indigenous Qom population of Rosario, Argentina. *Clinical Rheumatology*: DOI 10.1007/s10067-016-3192-2.

Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *EUTOPIA*. (Número 5) (agosto):11-34.

Ramírez, J. (coord.). (2020). *Hombres, masculinidades y emociones*. México: Editorial Página Seis.


- Redfield, R. (1950). *A village that chose progress. Chankom revisited*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1960). *The little community. Peasant society and culture*. Chicago: Phoenix Books y The University of Chicago Press, 1956.
- Reyes, G. (2000). Prevalence of musculoskeletal complaints and disability in Cuba. A community-based study using the COPCORD core questionnaire. *Clinical and experimental rheumatology*. 18, 739-742.
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista*. Universidad de Buenos Aires. Disponible en: carlosreynoso.com.ar.
- (2016). *La epistemología en la antropología de Bateson y sus interpretaciones contemporáneas*. (Conferencia impartida en la Universidad de Sevilla). 14 de julio del 2016.
- Riska, E. (2002). From Type A man to the hardy man: masculinity and health. *Sociology of Health & Illness*. 24 (3), 347–358.
- Riviere, P. (1974). The couvade: A Problem Reborn. *Man. New Series*, 9 (3), 423-435.
- Robles-Silva, L. (2012). Dilemas éticos en el trabajo de campo: temas olvidados en la investigación cualitativa en salud en Iberoamérica. *Ciencia & Saude coletiva*. DOI: 10.1590/S1413-81232012000300005.
- Rodríguez, A. (2017). Concepto de persona rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación. *Alteridades*. (27) (54): 131-141.
- Roldán, J.; Álvarez, M.; Carrasco, M.; Guarneros, N.; Ledesma, J.; Cuchillo-Hilario, M.; y Chávez, A. (2017). “Marginalization and health service coverage among indigenous, rural and urban populations: a health problema in Mexico. *Rural and Remote Health*. (Vol. 17) (Número 3948): <https://doi.org/10.22605/RRH3948>
- Rosaldo, M. Z. (1980). *Knowledge and Passion Ilongot Notios of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roseman, S., Prado, s., Pereiro, X. (2013). Antropología y nuevas ruralidades. *Gazeta de Antropología*. 29 (2), artículo 01.
- Ruiz, N., y Delgado, J. (2008). Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad. *Eure*. XXXIV (102), 77-95.

- Salcedo Barragán, M., Ortíz Ocaña A. L. (2017). Análisis epistémico del pensamiento configuracional. *Revista del Instituto de Estudio en Educación y del Instituto de Idiomas Universidad del Norte*. 26, DOI <http://dx.doi.org/10.14482/zp.26.10180>
- Santos, M. (2009). *La naturaleza del espacio*. Barcelona: Ariel.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Scotch, N. (1963). Medical Anthropology. *Biennial Review of Anthropology*, 3, 30-68. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2949170?>
- Serrano, Ana (2013). Cielo e inferno: Puertas al discernimiento y resolución de dilemas éticos en la práctica clínica (Ensayo). Escuela Nacional de Antropología e Historia. División de Posgrados. Posgrado en antropología física. México, D.F.
- Shoshan, N. (2015). Más allá de la empatía: La escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva antropología*. 28 (83).
- Shuttleworth, R., Wedgwood, N., Wilson, J. (2012). The dilemma of disabled masculinity. *Men and Masculinities*, 15, 174–194.
- Sinclair, S. (2000). Disease narratives: constituting doctors. *Anthropology & Medicine*, 7, 115-134. University of Durham, UK.
- Skultans, V. (2000). Narrative Illness and the body. *Anthropology & Medicine*, 7, 5-13.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California.
- Syring, D. (2014). *With the saraguros: the blended life in a transnational world*. Austin: University of Texas press.
- Tarnas, R. (2007). *La pasión de la mente occidental. Para una comprensión de las ideas que han configurado nuestra visión del mundo*. Girona: Ediciones Atalanta.
- Toledo, F. (2015). La teoría de las configuraciones sociales de Norbert Elías y su aplicación a la sociología del deporte recreativo en las nuevas élites de prestigio. *Andamios*. 12 (28), 215-239.
- Tylor, E. (1865). *Research into the early history of mankind and the development of civilization*. London: 2nd ed., John Murray.
- Valcuende del Río, J. M., Vásquez, P., Hurtado, F. (2016). Indígenas en contextos urbanos. Cañaris, otavaleños y saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Gazeta de Antropología*, 32.

- Van der Ploeg, J. D. (1997). On rurality, rural development and rural sociology. In *Images and realities of rural life. Wageningen perspectives on rural transformations* (pp. 39-73). Van Gorcum.
- Veena Das, Veena. Jackson, M. Kleinman A y Singh B. (Eds) (2014). *The Ground Between: Anthropologists Engage Philosophy. Durham: Duke University Press.*
- Vigarello, G. (2006). *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días.* Madrid: Abadaba editores.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture.* Chicago: University of Chicago press.
- Weber, M., (1998) [1922]. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, A. (1982). The anthropologies of illness and sickness. *Annual Review of Anthropology.* 257- 285.

We Got Your Back! Help Care Seeking and Caregiving in Mexican Indigenous Men With Ankylosing Spondylitis

American Journal of Men's Health
July-August 2019 1-14
© The Author(s) 2019
Article reuse guidelines:
sagepub.com/journals-permissions
DOI: 10.1177/1557988319872016
journals.sagepub.com/home/jmh


Joan Francisco Matamoros-Sanin, MSc¹,
Juan Guillermo Figueroa-Perea, PhD²,
César Pacheco-Tena, MD, MSc, PhD³,
and Ingris Peláez-Ballestas, MD, MSc, PhD⁴ 

Abstract

This article presents a study on the care provided by 11 men from different ethnic, health, and socioeconomic backgrounds to two indigenous Rarámuri males with ankylosing spondylitis. This chronic muscular and bone disease is known to evolve progressively, causing disability and immense suffering to the affected individual. Through anthropological research involving ethnographic description and interviews conducted in an urban setting of the City of Chihuahua in the state of Chihuahua, caring practices performed by men that contest prior assumptions about how men relate to each other in relation to their health and masculinity were encountered. To interpret findings, a "caring of the self" framework, along with elements of the discussion of personhood and masculinities, was used; this led to an analysis made through the elaboration of meaningful coding of patterns of caring practices.

The patterns identified in the ethnographic data were organized into four groups, all of which represented caring practices performed by these men. The first three groups involve access to food, money, and infrastructure goods, which have a material nature that holds a positive relation to the well-being of the two Rarámuri males in regard to the implications of their disease. The last group is unique in that it pertains to circumstantial factors that required improvisations in the forms of favors exchanged by these males that also positively related to their well-being

Keywords

ankylosing spondylitis, chronic illness, indigenous people, disability, masculinities

Received March 7, 2019; revised July 1, 2019; accepted July 29, 2019

Impact of Ankylosing Spondylitis

Ankylosing spondylitis (AS) is a chronic inflammatory, painful, and disabling rheumatic disease that affects the spinal, sacroiliac, and lower limb joints and attachments of tendons and ligaments to the bone. It is linked to genetic factors (HLA-B27, ERAP2, IL-23) and predominantly affects young men and less frequently women (Braun & Sieper, 2007; Burgos-Vargas et al., 2008). While current treatment offers a better health-related quality of life, its efficacy is limited due to reduced access and inadequate adherence to therapy (Braun & Sieper, 2007). General AS symptoms include progressive loss of mobility, morning body stiffness, particularly in the back, hips, and shoulders. Usually, back pain occurs at night,

disrupting sleep. Aside from the fact that chronic diseases affect people during their productive years, limiting their earning potential, as treatments tend to be expensive, they

¹Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Mexico, Distrito Federal, Mexico

²El Colegio de México (UNAM), Mexico City, Mexico

³Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua, Mexico

⁴Rheumatology Unit, Hospital General de México "Dr. Eduardo Liceaga," Mexico City, Mexico

Corresponding Author:

Ingris Peláez-Ballestas, MD, MSc, PhD, Hospital General de México "Dr. Eduardo Liceaga," Dr. Balmis 148, Colonia Doctores, México City, C.P. 06726, Mexico.
Email: pelaezin@prodigy.net.mx



Creative Commons Non Commercial CC BY-NC: This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 License (<http://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits non-commercial use, reproduction and distribution of the work without further permission provided the original work is attributed as specified on the SAGE and Open Access pages (<https://us.sagepub.com/en-us/nam/open-access-at-sage>).

further exacerbate the financial situation of those affected and their primary caretakers (Mould-Quevedo et al., 2008; Rodríguez-Amado et al., 2016).

Chronic diseases undermine general traits of hegemonic masculinity, such as strength and independence (Gibbs, 2005), mainly when they cause disability. Masculinity and disability are traditionally considered to conflict (Shuttleworth, Wedgwood, & Wilson, 2012). This conflict usually stems from the affected individual's outward social manifestations and in response to hegemonic masculinity as a perception (Madsen, Jensen, & Esbensen, 2015). Just like masculinities, disability is a condition better understood when examined at its intersection with gender, class, and ethnicity (Shuttleworth, Wedgwood, & Wilson, 2012).

Masculinities

Gender is a social pattern, both a product and a producer of history (Connell, 2005). Its practices are onto-formative because they constitute a social reality that is dynamic through time. Gendered relations are a way in which society organizes itself and people's personal lives inserted within societies (Montejo, 2005). It also refers to attributes and functions that go way beyond the biological and reproductive aspects of human life, but that are linked to sexual differences (de Keijzer, 2001). It starts as a socializing process when people are infants, and it never stops throughout life (Lozoya, 1998). Both masculinity and femininity should be situated in a world of social agency and configuration of practice within a certain gender relations system (Connell, 2005). Men both engender and are engendered by other men (Gutman, 1998).

Men do not just act on one particular pattern of masculinity; this is because masculinities are not coherent (Connell, 2005). They are relational and therefore cannot be understood on their own but rather concerning other social patterns such as division of labor, politics, or health. There are broader structural factors that have a changing influence in masculinities, such as the labor force, migration, and salary (de Keijzer, 2001); on a personal level, illness affects masculinities too.

Care of the Self

The "care of the self" (Foucault, 2002) refers to a relationship and a glance toward oneself, the others, and one's surroundings; this becomes an attitude toward the world that allows the person to become responsible for itself continually. This attitude is conditioned by both the masculine and the feminine symbolic dimensions (Garcés & Giraldo, 2013).

The care of the self allows an understanding of how men relate to other persons (Figueroa-Perea, 2015),

mainly when the nature of those relationships refer to caring and solidarity (Garcés & Giraldo, 2013). For Muñoz (2006, 2009, 2013), the care of the self privileges the person's experience in its sociocultural context on an everyday life basis, where human interactions that involve caring are directly related to the care of the self, which is a conceptual tool more general than caring practices. If one is to speak about caring practices between men, one is inevitably speaking of the caring of the self as a broader category. It also allows them to understand how meaning construction is carried through caring practices, which are observable by the researcher, and reflect a person's ethics and their relation to gender.

Male Caring Practices

In the context of this analysis, care is defined as "an intervention and style of intervening and interaction between people and between people and materialities" (Nissen, 2017, p. 552). Nissen further noted that caring is an "open-ended" and an "interactive process." Caring practices conform to the patterns of masculinity. To further develop the theoretical characteristics of caring practices, certain elements mentioned on Marcel Mauss's "Essay on the gift" (1979) were taken into consideration. The essay emphasizes how the interaction between humans means circulation and flux of material and symbolic goods. These certain elements in the essay can be linked to the ethnographic data and allow for a better interpretation of the illness. Every caring practice has an orientation, meaning it is directed at someone, be it oneself or another person; that other person may or may not have the same characteristics as the person providing the care. A caring practice may be orientated to someone with different age, ethnicity, income, or a "social rank" in general (for example, people with different hierarchal positions on a kinship system; Mauss, 1979). Also, every caring practice involves the distribution and circulation of material and symbolic goods (Mauss, 1979)—from food and shelter to honor and prestige. The gift system, just as much as the caring practices, links people together by producing social relations (referred by Mauss as "associations" [1979, p. 189] such as friendship or kinship [Mauss, 1979]); this is referred in the current paper as co-implication. The orientation, distribution, and circulation involved in caring practices go far beyond a commercial purpose (Mauss, 1979). The co-implication is but a cause and consequence of those practices. It is therefore established that these practices have a moral purpose directly linked to the care of the self as a broader term than caring practices; because when it involves more than one person, it also means a recognition of the other and from the other.

The Male Person as a Multidimensional Being

Masculinity is conditional and part of processual personhood (Lipset, 2008) related to cultural symbolic frameworks, known as Structures of Belonging (Duch, 2002). The male person is a “concrete center of actions, individuated through space and time” (Scheler, 1957, p. 91); this center refers to an embodied being because it has “organic sensations, affective sentiments and sensations of pain and pleasure” (Scheler, 1957, p. 54).

One of the leading causes of conflict with a person with a progressive disability is the fact that their body suffers pain and seems to hold a failed relationship with space. This conflict, a primary constituent of both the condition of disability and the illness in general, can be surpassed by the persons involved in the illness. It can be accomplished through a person’s processual capacity and their ability to make new sense of the world as they experience reality collectively—while taking care of themselves and others through caring practices—which holds a direct relationship with the caring of the self.

Male caring practices can be understood through the relationship between a male person and their masculinity. This relationship is mediated by a multidimensionality (Cruz, 2015); it involves among an infinite number of things, locality, ethnicity, and health. Multidimensionality makes masculinity conditional, rather than intrinsic (Lipset, 2008, p. 228), where both “surprise” and “improvisation” (Cruz, 2018, p. 124) accompany a male person’s social performance through prescribed gender expectations.

The elements mentioned above that referred the multidimensionality and relationality between a male person and their ethnicity, locality, disability, among others, may situate a person on the margin, in regard to dominant and hegemonic masculinity. Marginality is caused by factors such as class, ethnicity, and religion, which determine the distribution of masculinities (Connell, 2005). For example, ethnicity is linked to historical poverty and general marginalization on a social and symbolic level (Iturriaga, 2011).

Marginal means to be outside of the center and at the edge; persons may be marginalized due to caste, ethnicity, or gender position (Ecks & Sax, 2005). Ethnicity as a constituent of the person’s marginality infers that marginality is relational; “this relationality has important [and negative] effects concerning health” (Ecks & Sax, 2005, p. 208). This relationality extends to masculinity because it influences the particular forms that different representations of masculinity take form on a given context (Cruz, 2018).

Justification

The impact of chronic and degenerative rheumatic diseases has only been recently studied in indigenous

populations such as the Rarámuri. The study of illness as a sociocultural drama could shed new light from a perspective of masculinities in relation to ethnicity and disability, given that “information from Latin America is particularly scarce” (Peláez-Ballestas et al., 2011, p. 3). These would all be necessary steps toward a better public and universal health care.

Understanding males’ caring practices, along with their aforementioned theoretical characteristics as well as the multidimensionality (ethnicity-masculinity-health) concerning other forms of the identity of their personhood allows us to understand the relationship between masculinity and health in a more profound way.

Objective

The objective is to describe and analyze the caring of the self through the observation and description of male caring practices related to their masculinity. The focus has been directed toward two sets of relationships between men, where caring practices were orientated toward two Rarámuri men with disability caused by AS.

Methods

Participants

The primary researcher interacted with 15 individuals, 11 of whom were males. The ages of the participants in this study range from 20 to 40 years of age. To better exemplify general caring practices, in the analysis, the focus was narrowed to the practices involving male individuals divided into two sets of relationships. These two sets, respectively, focused on Fermín and Pato, the two Rarámuri males affected by AS. All participants in this study came from different ethnic backgrounds and were residents of the city of Chihuahua. Two sets of human relationships were analyzed through anthropological, health, and masculinity perspectives, emphasizing on the interaction on a day-to-day basis in public and private places. Some of the inferences made on this article were not solely based on people’s statements, but rather on their actions observed during the anthropological research. Their doctor, who confirmed part of the two sets, was an important facilitator.

All these persons performed male caregiving practices that were orientated toward two Rarámuri males from marginal areas of the city, who were diagnosed with AS. These two persons lived in neighborhoods characterized by deficient access to water and public transportation, lack of concrete on the roads, low household income, and high crime rates.

Some of the individuals that comprised the overall network of the two Rarámuri’s relations were mentioned during the interviews but did not interact with the

researcher directly. The two Rarámuri males with AS had only met once briefly in their lifetime. These people shared public and private spaces with them and are mentioned in the Results section. In general, it can be stated that it was the people they worked with or the people that occupied the same spaces as them; in some cases, it was even their relatives or their doctor. They were taken into account when jotting down field notes, which were elaborated based on observations and conversations.

The researcher doing fieldwork observed and participated in some of the individual's life in public and private spaces; the data also included personal descriptions and reflections during social interactions through field notes. The workplace, homes, and especially public spaces such as streets or parks are where these descriptions took place.

Methodology

The research was conducted from 2014 to 2016. It is a product of anthropological research conducted in the city of Chihuahua, which belongs to a State also named Chihuahua in Mexico—one of the many border states with the USA, where the manufacturing industry has played an essential role in the shaping of the city during the last 20 years. Study settings were mainly located in the south side of the city and included public spaces such as sidewalks and parks, as well as houses of the two main participants, which were located on the city periphery.

This is a qualitative study with an ethnographic approach of descriptions of social situations involving people and places (Goffman, 1956, 1967, 2001). The aim was to achieve an exegesis of aspects of culture regarding the illness that is not always explicit, such as gender relations. In these social situations, people's behaviors can be considered as performance (Goffman, 2001) as they interact face-to-face with other individuals who perform specific roles as well. Ethnographic data can be collected from sources other than verbal communication and may include recording body postures, facial expressions, and the dress code of those involved. Also, material aspects of culture, such as urban settings or personal property, were taken into account (Goffman, 1967).

Research Strategy

Ethnographic data were collected through descriptions of oral material and descriptions of human interactions, some of whom involved the principal researcher. Participant and nonparticipant observations were adopted as a technique; field notes were written after that. Oral material was collected from casual conversations and semistructured interviews

with and without a recorder under controlled environments. Communication was conducted in Spanish, since all the participants spoke it fluently. Thirty unrecorded and five recorded interviews were conducted with these individuals.

The first point of interaction came through their rheumatologist, extending from there to other people living in the city at that time. The term "interlocutor" is used instead of "informant" because it is more accurate since it recognizes the person participating in the information exchange as a protagonist of its own story, someone who will be transformed by the mere interaction with the researcher, who is also transformed by the interaction.

To better understand the multidimensionality of their personhood, the interview questions and prompts focused on the familial, labor, economic, ethical, sexual, and religious aspects, as well as the illness history and general issues.

Study data were also sourced from newspapers and official statistics on Chihuahua's population; this was used to observe social patterns on a grander scale that could later be linked to the field notes and the content of the interviews

Context of the Study

This study is the product of a project named "Prevalence and Medical Anthropology of Musculoskeletal Illnesses and Rheumatic Diseases in Latin-American Indigenous Peoples," which provided an academic, doctor, and patient network of people with whom the research team worked.

All of the fieldwork and interviews were carried in the city of Chihuahua, where unemployment is relatively low and public health services are easily accessible. The manufacturing industry has played an essential role in the shaping of the city during the last 20 years. Chihuahua City's population has grown to more than 800,000 people, 11% of whom identify as Rarámuri, and only about 6,000 speak a Mexican language rather than Spanish (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2010; Figure 1).

The Rarámuri Context

The multiple ethnicities in Mexico have historically been among the poorest social groups in the nation and with limited access to health care. Their socioeconomic condition rather than their ethnicity allows them to access health care through the government-funded "Seguro Popular" (Leyva-Flores, Servan-Mori, Infante-Xibille, Pelcastre-Villafuerte, & Gonzalez, 2014). Even as the program's coverage has increased tremendously in the past decade, this program has been known for having difficulties and



Figure 1. This map represents the State of Chihuahua, Mexico (modified by the authors from INEGI, 2010).

deficiencies when it comes to diagnosing and attending musculoskeletal diseases effectively (Gutiérrez & Hernández-Ávila, 2013; Peláez-Ballestas et al., 2011).

Rarámuri people and other groups residing in the state of Chihuahua are the poorest among the general population. This group has been historically and geographically associated with “La Sierra Tarahumara”—a portion of the “Sierra Madre Occidental” (Rodríguez, 1982) in the State of Chihuahua, in northern Mexico. Many Rarámuri choose to migrate to other cities across Mexico as well as to the United States. Once at their destination, they coexist with many other ethnicities and masculinities. In terms of their participation in the economy, the Rarámuri people are known for performing physically demanding jobs in both urban and rural areas. In the city, they tend to work as housemaids or construction workers (Acuña, 2006; Heras, 2007; Pintado, 1995; Rodríguez, 1982). Even though they are people who share a common past and a culture overall, they are a culturally diverse group (Martínez, 2008).

Analysis

Once ethnographic data were collected, information was classified, categorized, and confronted (Coffey & Atkinson, 2003). These steps were all necessary to generate meaningful analyzable units; once these units were created, the original research questions were improved and multiplied, allowing new levels of interpretation, such as the identification of links between theory and data (Coffey & Atkinson, 2003), which were established, mainly concerning caring practices between males and how they relate to caring of the self.

The process of coding is made through the use of reason and logic; tracing logic (and imaginary) relationships within the analyzable units, which come from a social and cultural origin, which makes the research overall of qualitative nature (Coffey & Atkinson, 2003). This coding gives way to a “meta-narrative,” which turns coded data into “significant data” (Coffey & Atkinson, 2003, p. 55), which in turn makes information more accessible for interested

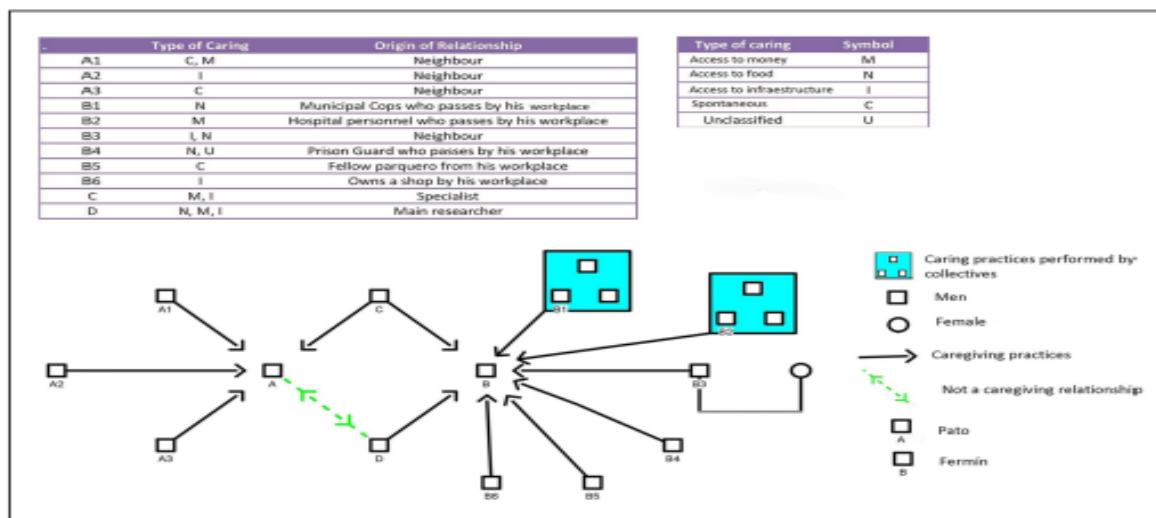


Figure 2. Patterns of caring practices through two sets of relationships among men.

audiences that relate to it as a final product. This product is a discursive and written corpus (Pérez-Taylor, 2000). We must mention that there were circumstantial aspects that were not necessarily planned, but due to the spontaneity of social situations, they came to be and proved fruitful when it came to findings that better explained the illness with the two people. The organized sets of relationships were coded this way and narrowed to 11 participants to better exemplify the caring practices poignantly.

Ethical Aspects

This study was approved by the local ethical committee. A complete explanation of the objective, strategy, and data confidentiality of the study was given to participants. Those interviewed with a recorder gave their consent to participate and manifested it in the recording. Overall consent was granted by their governor; no written consent was deemed necessary according to the opinion of the governors for Rarámuri affairs.

Results

The following male caring practices come from two sets of masculine relations that involved 10 persons. The

patterns of masculinities observed did not focus on the Rarámuri's ethnicity, as many of the people they related to were not Rarámuri. What the male persons had in common were space, circumstances, and gendered relations. The persons they interacted with included neighbors, relatives, co-workers, and other members of their locality, and had higher income and better health than the two Rarámuri interlocutors (Figure 2).

Before discussing the types of caring practices (access to money, access to food, access to infrastructure, and spontaneous caring practices), Fermín and Pato's illness stories shall be presented in the form of pilgrimage, pointing out their similarities and differences. The sets of human relationships used to describe the male caring practices are also present in their pilgrimage stories. The two Rarámuri males share common structural factors such as gender and ethnicity, as well as their disability caused by AS.

Pilgrimage Stories

Pilgrimage is a temporal-space trajectory triggered by the event of the disease and involves the perception of the disease as a never-ending process (Peláez-Ballesteros et al., 2011). It is a process of living with a chronic disease such

as AS and continuously trying to make sense of it. It is a good way to disclose the study findings because it focuses on the affected individuals and their experience of illness as a sociocultural drama. The process extends to the supporting human network (such as the two sets), as well as spirituality and future expectations. Pilgrimage can be divided into two stages: before the diagnosis and after it. Proper diagnosis of a disease such as AS takes about a decade from the appearance of symptoms due to unpreparedness on behalf of medical personnel to promptly recognize it (Maksymowych, 2004). Pato and Fermin were not exceptions to this late diagnosis. Both of them experience daily inflammation of their knees and ankle joints as well as general pain in their feet.

Fermin is 34 years old, while Pato is only 19. Clinically speaking, they both started having acute symptoms before turning 15 with an "unfortunate clinical course," according to their doctor. Their specialist met them in a public hospital that, while "underfunded" by his assessment, nonetheless provides primary care to thousands of people who would not receive it otherwise. Since the hospital is located in the capital city, many people of low income, like Pato and Fermin, have to travel or permanently migrate to the local area in order to access treatment.

The cost of the pharmaceutical treatment for AS is estimated at around USD 1,080 per month, which neither Pato nor Fermin can afford since they both earn less than USD 300 monthly. Their doctor has managed to get them treatment for free by participating in clinical trials held by private companies. The National Commission for the Indigenous People's Development is a federal institution that promotes the human rights of indigenous groups across Mexico; this institution covers part of Pato's treatment. Searching for better health care and access to treatment, both men migrated from a small town called Témoris, the main town in the Guazapares municipality. This town is located in a remote area in the La Sierra Tarahumara (Figure 1).

According to their doctor, rare diseases like AS are not appropriately diagnosed in remote and rural areas, where health centers lack relevant specialists. This could be avoided if there was better coordination between health-care centers in remote areas and the hospitals in metropolitan areas. At the time of the present study, both Pato and Fermin were struggling to complete their high school education. Despite identifying as Catholics, neither man attended mass, prayed, or participated in any religious rituals.

They both reside in impoverished areas of the city. They did not live in traditional Rarámuri neighborhoods or Rarámuri shelters, where most members of this ethnic group live. The city hall has granted them both with a card that officially recognizes them as disabled.

Fermin had a municipal card, which legally allowed him to work as a "parquero"—a job that consists of assisting drivers with parking and watching over their cars until they return. Fermin has no benefits, such as insurance or even access to a bathroom or resting areas. Therefore, the consequences of his illness and poverty are exacerbated further. His wife and children no longer lived with him, and he had no contact with them at the time of the study. Although they used to look after him, according to Fermin, they had abandoned him. Fermin's job environment allowed him to have social contact with other men whose life circumstances were often better than his own. He had formed long-lasting relationships with some of those men, as he would see them regularly in his workplace. This contact generated trust that opened the way for Fermin to establish help-seeking and caregiving bonds.

On the other hand, Pato lived with a family, naming his aunt as his primary protector and caregiver. That person was, in fact, not his aunt, but did take care of him, claiming to have "picked him up" from the street. Pato lived with her and her husband and children. He had some friends from school, but his central friendships involved neighbors, who were men of all ages living on a low income, studying at public high schools, or taking part in the economy as workers in the manufacturing industry or other poorly paid jobs.

According to their doctor, Pato's situation will not worsen due to earlier treatment, while Fermin will be utterly dependent on others in around 5 years when his progressive disability reaches a critical point. Fermin's treatment also involves medicine for his emotional problems, which Pato claims not to suffer. Pato's earlier diagnosis and better family support allowed him to receive help from a nongovernment organization that specializes in assisting underprivileged children with disabilities and helps them with accessing medical treatment. Although not completely free of charge, the option this brings does improve the future of the children under their care through proper rehabilitation and surgery. The treatments that individuals with a disability, autism, or cancer receive are funded through donations and from the fees charged to the families of the diseased.

Both Fermin and Pato reflect a severe problem regarding the proper identification of rare musculoskeletal diseases in marginalized men who live in remote areas of Mexico. Their doctor explicated:

The [public] health structure [supposed to provide treatment] did not respond appropriately to the early stages of their disease and their needs. Fermin and Pato had a delayed diagnosis, which had an evident [impact]. There was a delay. The principal researcher met Fermin after he had his [hip] surgery, by then many years had been lost in both of their

cases. Surgery is a common situation for AS patients. Interestingly, they [the healthcare system] take much time to diagnose them even though they [patients] generally seek help very early.

These marginalizing issues noted above are due to the inefficiency in the health-care system, which is supposed to be universal. This may be related to the fact that it is usually inexperienced young doctors that offer public access to health care in remote areas.

Patterns of Caring Practices Between Men

Through the analysis of patterns identified in the ethnographic data, caring practices performed by these men were classified into four groups. Three of these groups pertain to the characteristics of caring practices that involve goods (monetary, nutritious, and infrastructural) provided by fellow men to both individuals with AS. The last group is unique in that it pertains to circumstantial factors that required improvisations in the forms of favors exchanged by these males that also positively related to their well-being. To exemplify some of these practices better, certain parts from the field notes and interviews will be included. These caring practices have been organized into four groups: access to food, access to money, and access to infrastructure, and a final one regarding circumstantial caring practices.

Access to Food

The scarcity of food was particularly problematic for Fermin, as he lacked familial support. On many days, he would spend two-thirds of his income on the food he bought in the street. Most of this food was not nutritious or even sufficient. He was therefore marginalized due to his limited access to nutrition.

On one occasion, the municipal police officers handed a plate with beef and broccoli to Fermin; they just suddenly approached him from their car and handed him the plate, as it can be observed in the following extract from the ethnographic fieldnotes taken on July 5, 2015:

A lady wearing a white robe descended from a BMW car and gave Fermin a plastic dish with papaya and some condiments for it, Fermin said: "Look at what they brought for us." It was during that moment when he mentioned that the other day, some male "officers" gave him some "mashed potato and little trees." I asked him what he meant by "little trees"; after some discussion, it was concluded that he meant broccoli.

Realizing that Fermin spent most of his income on food bought on the streets, the principal researcher helped him to devise a plan that involved three men other than

Fermin. It implicated many types of caring practices through masculine relationships that go beyond the one-to-one bonds. The first step was to get both a stove and a refrigerator, as this would allow Fermin to both cook and store food and would save him much money. Through a monetary donation by the doctor to buy a stove and a municipally donated refrigerator, both objects were obtained and delivered to his home through the vehicle assistance of the principal researcher, who was also male. The main goal for everybody was to allow Fermin to have better access to food by owning both a stove and a refrigerator to store that food. Since the stove needed a gas source, a gas tank was also bought and installed with the help of his neighbor, who assisted Fermin as it can be observed in the following extract from the ethnographic field notes taken on July 29, 2015:

He then told me about his neighbor, the one that works for the train company. He usually travels between the cities of Juárez and Torreón [832 km between each city]. His house is next door and in a better condition than Fermin's. He also owns a vehicle. He gave him a reflective vest he uses for work. He was the one who helped him install certain things needed for both the bathroom and the stove in the kitchen.

Access to Money

Money plays a role during illness, mainly because having adequate financial resources facilitates wellbeing. As both Fermin and Pato lacked money, this imposed severe limitations in their lives. Since money means access to many things, its scarcity limited possibilities related to food, transportation, medicine, leisure activities, and even status on a symbolic level.

Pato could not go out at night with his friends, as he was unable to pay for his drinks or transportation. One of his neighbors would thus often provide both. They would go out in groups of three or more, sometimes accompanied by women as it can be observed in the following extract from the ethnographic field notes taken on May 27, 2016:

He told me that he once went to a bar [it appears as if it was a strip club] with some male friends, who paid for him to have a private lap dance, he referred the dance as merely a "privado."

It was usual for Fermin to ask other men that passed by his workplace for money. He claimed to have borrowed money from his specialist on more than one occasion, which he never really seemed to pay back. Given that the treatment for AS is expensive, especially for people with Fermin's and Pato's incomes, the doctor also helped by searching for experimental treatments they would benefit from without having to pay.

Regarding how he tends to ask for money to other men, Fermin shared on a recorded interview in January 2016 that:

There is the physician, the male nurses, men that work in the hospital, [his friend] Joe; they lend me money, and I never give it back [laughs]. I ask them if they have any money on them, if they do, they lend it. If they do not, well, they do not then. I don't ask for much, a hundred or two hundred pesos [equivalent to USD 5-10].

Interestingly, asking women for money did not seem right to either man; while as it seemed acceptable between fellow men in the Mexican context.

Access to Infrastructure

Both Pato's and Fermin's well-being depended on access to infrastructure that would allow them to rest, recover, eat, go to the bathroom, store their medicine, and spend time freely. While Pato's family ties facilitated most of that for him, he nonetheless relied on a male neighbor that would let him hang out in his home and play guitar, eventually selling him one for a reasonably low price.

On the other hand, Fermin's use of his relationships with other males further exemplifies what is described here as the provision of infrastructure and other goods. Before obtaining the previously mentioned refrigerator, he did not have a place to store his medicines that required refrigeration. To help him overcome this issue, the same male neighbor that eventually set up his stove would let him keep the medicine in his refrigerator. As we can see on this extract from July 23, 2015, the need for a refrigerator would not only allow him to keep his own medicine, it could also allow him to eat healthier food and lower his spending as mentioned above.

Fermin told me that he went home at 19:30hs yesterday. He said that in total he earned sixty pesos [equivalent to USD 3], and that is only because a woman decided to pay him fifty pesos [equivalent to USD 2.5] for watching over her car. He told that he had "Ruffles [chips] and juice [a juice box]" for dinner. After Fermin finished the two burritos he was having during our conversation; I told him I would go home to try to send letters to different organizations to get him a refrigerator. He then told he was worried because "those at home" [his neighbors] were planning on going out for vacations, and he needed to locate his medicine elsewhere. Right before I left, he mentioned that his tummy ached.

That neighbor would also ask his wife to wash some of Fermin's clothes. The neighbor's wife seemed to be aware of Fermin's needs but, given the "macho culture" in Mexico, his relationship with her, and the access to the

family's infrastructure was mediated by her husband. During one of the Christmas celebrations, the couple invited him in to have dinner with them once they realized that he was going to spend it alone.

It was not just men that lived in his neighborhood that offered help to Fermin. Other men he would share time and space with during work would engage in similar caring practices. Some of these relationships rendered more profit than did his job. Perhaps this is one of the reasons why he would continue to work on the streets, as he benefited much more than financially.

Spontaneous, Caring Practices Defined by Circumstantial Characteristics

The caring practices encountered were not just about providing access to material goods, such as food, money, or infrastructure in general. The fourth type of caring practice was, as previously noted, different in nature, in that it was defined by the temporality of the circumstance rather than its materiality. These practices were improvisational resolutions made at a particular moment, and their mere purpose was to ensure the well-being of Pato or Fermin.

These practices could come from unsuspected places and people, such as Fermin's rival "parquero" from the next block. Even though they would get in casual territorial arguments where they would curse at each other, Fermin requested his protection on one occasion, and it was not denied. A person whom Fermin met as a patient in the hospital supposedly wanted to beat him up over a cell phone, and since none of his acquaintances from that block were around to help him, he moved as fast as he could, using his cane, toward his fellow "parquero" (referenced in Figure 2 as "B5"). He explained the predicament to him and requested his assistance in case of physical confrontation. Although nothing happened, Fermin remained with the "parquero" until he felt that it was safe to return to his block. In subsequent discussions, the "parquero" claimed to have been ready to back him up, as it can be seen on the following field notes from July 20, 2015:

Today I spoke with Fermin's rival "parquero," I hollered while Fermin went inside the hospital to use the bathroom. We spoke of how the sunlight comes and goes; he said it was because the sun was "drunk." He then proceeded to tell about the "bronca" [quarrel] Fermin had with some guy. He told that when that happened, Fermin came to him; even though they tend to complain about each other. According to B5., Fermin seemed "scared," and he urged me to take measures to protect him.

Pato's friends' caregiving practices did not seem strictly related to his AS, but had a positive impact on his general

well-being and integration into the society; some of them were spontaneous and defined by circumstantial characteristics. According to an unrecorded interview from March 2016, there was one occasion where they were at the bar accompanied by some lady friends. Completely drunk, he had laid his head down against the table, and nobody seemed to mind him. Then he started vomiting under the table, splashing his pal's shoes with the fluid. No one seemed to realize it because the music was loud, and the lights were dim until eventually, one of his pals did. They tried not to make a scene about it. One of them, W, who is the same age as Pato but earns a little more by working as a mechanic, took him as discreetly as possible into the bathroom to get him cleaned up. Eventually, everyone at the table found out and even laughed about it. However, this did not deter L's night with his mates; they moved on to another bar that same night to continue guzzling beer.

Discussion

Both the needs and health-seeking behavior of these Rarámuri disabled men served as switches (Bateson, 1978) that ignited caring practices that conformed patterns from men who had more economic resources, no disability, and were not Rarámuri. These caring practices were the procurement of access to food, money, and infrastructure. The fourth type of caring practice was identified. However, it differed from the other because it was determined by circumstantiality and improvisation. All of these practices served as a positive and productive response to these particular Rarámuri disabled males' needs. During research, the concept of "care of the self" (Foucault, 2002), where men act as caregivers, emerged throughout analysis. These were evidenced through caring practices among men that do not share ethnicity, income, or health situation.

O'Brien, Hunt, and Hart (2005) sustain that men, in general, tend to avoid seeking health care. In the present study, there was a broader perspective of the health-seeking practices by these disabled men, because the care offered to them by other men was also acknowledged. This reluctance to seek care is perhaps related to Lozoya's (1998) hypothesis that men tend to deny or minimize health problems because they have been brought up to believe that ability to withstand pain is a male trait and thus have difficulty admitting it. However, Fermín was able to readily express the existence of physical pain due to his disease and even used his suffering to obtain favors and money (the caring practice identified as access to money). It must be noted that Pato's case is more benign due to the relatively early AS diagnosis and more significant familial support, which Fermín sadly lacked. Nonetheless, in both cases, their masculinity leads to

solidarity bonds with other males in a marginal context that involves social and symbolic exclusion.

These caregiving and health-seeking actions between men could be considered as engendering (Gutman, 1998) and therefore paint a broader and more benign picture of what men do and are capable of doing. If competitiveness (Riska, 2002) is recognized as a heterosexual masculinity trait, cooperativeness and caregiving should be considered as well.

Generally speaking, the aforementioned caring practices in between men relate to the concept of sisterhood as used by Lagarde de los Rios (2006), and the concept of "cuatismo," as used by Adler (2016). These caring practices conform a broader set of male practices that are, according to Connell (2006), incoherent, and may involve everyday acts of domination, recognized by Bonino (2004) as "micromachismos."

Sisterhood speaks of inter-gender solidarity and companionship. The ethical, political, and practical dimensions from contemporary feminism that Lagarde links directly to her concept and as a solidarity mechanism against misogyny differentiate it from the caring practices observed in the present research. In the cases described, the men's acknowledgment of their solidarity seems to be less explicit and not founded on patriarchal antagonism.

The caring practices described in this research relate to the concept of "cuatismo" (Adler, 2016), which is a native category that describes norms, values, and social relationships that are established between male friends that share Mexican culture. It is a type of relationship that despite being positive, also involves physical and verbal aggression, activities that were also observed through the research. The "cuatismo" relationship implicates favors that involve fixing things in each other's household, such as plumbing. Again, these types of behavior were also observed, particularly within neighborhood relationships. Even with all these similarities, the concept does not fully apply to what was observed through the research, because "cuatismo," as described by Adler, does not involve health as a fundament of these relations. The author links these relationships and practices to drinking activities as something crucial. Drinking is a bonding activity for males, and while it was observed and described, it was not as crucial. Also, unlike the present study, Adler examined the roles of these males' wives in those relationships. These differences may also be due to the methodological factors characterizing the two studies (Adler, 2016). Adler was a female and her idea of "cuatismo" derived merely from interviews and oral descriptions of interactions. Another fundament for her conclusions stems from surveys of families and wives of men studied, something that was not done for the present research.

Male caring practices reflect solidarity. However, just as masculinities are incoherent (Connell, 2005), observations revealed that the same men that carried out these graceful actions hurt each other as well. The men that cared for Fermin would also insult him, mock him, and even physically subdue him. These practices, in general, seem undifferentiated or simultaneous to opposing practices between men. In this case, the idea of "micro-machismos" (Bonino, 2004) is supported, as acts that perpetuate dominance coexist with the caring practices.

It should be noted that these caring practices merely mitigated the suffering and did not contest the actual position of subordination and marginality these men represented. As benign as they were, they did not address the structural factors behind their illness—factors such as discrimination and marginalization based on economic, health, and ethnic status. These practices did not challenge the hierarchy status between the males involved, about hegemonic masculinity. This phenomenon could be related to the fact that the actions described were mostly ephemeral and implicit, not recognized by the men who participated in such solidarity practices.

Even if the supposed patriarchal order prohibits outward displays of emotion, attachment, or pleasure (Connell, 2005), these still appeared in ordered and institutionalized ways through the gender order. Emotion, attachment, and pleasure were involved in these caring practices. The care of the self (Foucault, 2002) concerning gender proves that an attitude toward the world, oneself, and others may contradict a reductionist view of masculinities based solely on a patriarchal order. The masculine and feminine as symbolic dimensions of the care of the self (Garcés & Giraldo, 2013) can be linked to an idea of a masculine ethos (Bateson, 1990). Bateson's idea of a masculine ethos refers to a system of values and emotions, that in these cases are related to masculinity, a gender ethos within a given context that is plural, and it could further develop the idea of care of the self, since both of them relate to ethical aspects of a person's life. This male ethos could, at last partially, be behind the person's motivation to provide care. It can also relate to meaning construction carried through practices, which in turn reflect ethics and their relation to gender.

Nissen (2017) mentions men's profound commitment for caring for self and others, focusing on men's statements on their individualized experiences. In particular, the author acknowledges the complex patterns of masculinity that emerge in health and illness through the idea of caring practices. However, methodologically, researching those statements of caring practices is also essential. Just like Nissen, practices of care/caring from a broader life situation in the context of sociality were studied, rather than focusing on the biomedical perspective. The difference between the present work and that of Nissen stems

from the fact that in this research, aspects of interactions of disabled males with other men and how they care for each other were studied, rather than focusing on self-care. It is valuable to speak of a "caring masculinity" that is associated with values, processes, and activities that reflect co-responsibility and commitment. Nissen argued that this commitment and responsibility is directed toward one's health. However, this paper posits that it is directed toward well-being that goes beyond biomedical health and is not necessarily focused on self-care, but rather caring for others.

Mauss's "Essay on the gift" (1978) helps fathom Nissen's idea of the intervention and interaction involved in male's caring practices. The caring characteristics previously outlined in the Introduction section (orientation, distribution and circulation, co-implication, and a moral purpose) traverse all the ethnographic data and all the excerpts of the interviews, and could help develop a male's caring practices theory approach.

Most of the caring practices described were not remunerated; however, they did involve a symbolic type of distribution (Mauss, 1979), in the sense that they may have generated a sense of honor as gratification by their doing. This symbolic circulation and distribution are directly linked to a moral purpose, which could also explain why the caring practices would many times go unnoticed, as they were not always acknowledged explicitly or simultaneously by the parties involved.

Masculinity conforms part of the multidimensionality of someone's personhood. The results of the study suggest that masculinity is conditional (Lipset, 2008) because it also intertwines with other dimensions of the personhood such as health (in this case focused on their disease and its consequences such as disability), ethnicity (being Rarámuri), and socioeconomic status (both cases lacked economic resources)—all of these factors seem to condition a person's masculinity.

If gender is a socializing process that starts when we are infants and continues throughout one's lifetime (Lozoya, 1998), there is no reason to believe that Pato, Fermin, and other men discussed in this article should stop constituting themselves as men. Although it might appear that disability conflicts (Shuttleworth, Wedgwood, & Wilson, 2012), with Pato's and Fermin's masculinity, the men around them, and the relationships they developed with each other prove the opposite; this may be related to the processual personhood identified by Lipset (2008). In this sense, there is plasticity to how different persons embody their masculinity, mainly through improvisation and imagination (Cruz, 2015). Indeed, there is no such thing as less of a man; they are simply men under different and subordinate circumstances. It is these circumstances that give way to a set of gender relations that prove that, regardless of their different conditions, men

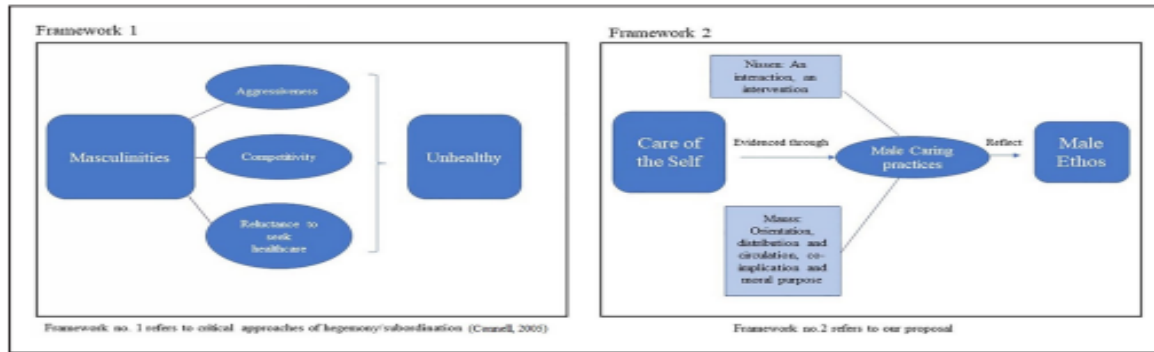


Figure 3. Masculinities and health.

play a role in gender relations, and are prone to acts of solidarity involving other men in worse circumstances. Therefore, these solidarities also constitute manhood. In the course of this research, masculinities embodied beyond that apparent conflict were encountered. These relationships prove that a conflict does not necessarily exist, but rather predisposed ways of caregiving and help-seeking, all of which can only be understood to other masculinities (Connell, 2005).

Another way observed on how this multidimensionality is intertwined through Fermin's and Pato's ethnicity and health status in regard to their relationship with the Government. Both of these statuses were recognized by the government, to a point where the distinction between those two statuses blurred. For example, the government would pay for Fermin's medicine due to his ethnicity. Also, their socioeconomic status identity made them eligible for other benefits, such as access to a health-care system. The Mexican health regulations focus more on vulnerability than ethnicity, even though ethnicity may be considered as a vulnerability (Colmenares-Roa & Peláez Ballesteros, 2019, p. 3).

Fermin and Pato capitalized on their official recognition as either Rarámuris, disabled, or poor, to receive different types of economic support, but did not seem to have current ties with their fellow Rarámuris. They did not take part in the Rarámuri community life or follow their traditions and barely spoke their language.

Finally, men like Fermin and Pato (who could represent subordinate masculinities) should also be seen as caregivers, rather than just inanimate beings who merely receive care. This perspective could prove to be engaging in further masculinity and health studies among men

with chronic musculoskeletal diseases and progressive disability.

Conclusion

Reflections have been drawn from every day unnoticed practices that men carry out to one another, and which try to contribute to the well-being of the other. The situations chosen for a more detailed analysis that are presented here prompt us to conclude that masculinities exhibited in situations characterized by inequity lead to the emergence of solidarity between males, especially if among the chain of male relationships there is marginality, mainly in the form of poverty, disease, and their consequences (Figure 3).

de Keijzer (2001) recognized the need to build health policies directed at men, and this onset of relationships offers a model of how to do that. These actions between men could be promoted for better caregiving and to better understand health seeking by men outside professional health-care settings, such as clinics or hospitals.

If being a man constitutes a risk factor (Lozoya, 1998), being a man and having men around could also constitute a protective factor under certain conditions, such as the ones observed. Not all help and caregiving have to be medical, in the allopathic sense of the word and does not require specialized health professional knowledge. Even if expert medical knowledge and treatment are crucial for patients with AS, their well-being also depends on day-to-day circumstances that involve food, money, shelter, and having recreational activities, all of which are directly related to a broader term that could be conceptualized as well-being. Public programs could have a gender perspective when it comes to men

and caregiving, with a scope beyond other more traditional figures.

Limitations

The qualitative nature of the research limited the number of participants to 11 in order to allow an in-depth analysis of the relationship between masculinity and health. Also, the relational component of gender identity might have been hindered by the fact that female participants were discarded for the Results section. Since none of the researchers identify as Rarámuri, the study could be considered as an academic's perspective. In addition, the Rarámuri participants involved individuals that have been living in the city for most of their lives, and their representation of their Rarámuri identity could differ from that of Rarámuri the people still living in La Sierra Tarahumara.

Acknowledgments

Our thanks to Dr. Comenares-Roa, Dr. Claudia Infante, Dr. Rubén Burgos-Vargas, Dr. Margarita Hope, and Erick Luévano for their valuable comments and contributions.

Declaration of Conflicting Interests

The author(s) declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The author(s) disclosed receipt of the following financial support for the research, authorship, and/or publication of this article: This work was supported by the National Council for Science and Technology (CONACYT)- Salud 162154.

ORCID iD

Ingris Peláez-Ballestas  <https://orcid.org/0000-0001-5188-7375>

References

- Acuña, Á. (2006). *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la Sierra Tarahumara*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adler, L. (2016). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo veintiuno editores.
- Bateson, G. (1978). *Mind and nature: A necessary unity*. New York, NY: E.P. Dutton.
- Bateson, G. (1990). *Naven: Una ceremonia Iatmul*. Madrid: Júcar Universidad.
- Bonino, L. (2004). Los micromachismos. *Revista La Cibeles*, 2, 1–9. Retrieved June 2016, from <http://www.luisbonino.com/pdf/Los%20micromachismos%202004.pdf>
- Braun, J., & Sieper, J. (2007). Ankylosing spondylitis. *Lancet*, 369, 1379–1390.
- Burgos-Vargas, R., Abud-Mendoza, C., Díaz-Jouanen, E., Garza-Elizondo, M., Medrano-Ramírez, G., Orozco-Akalá, J., . . . Santana-Sahagún, E. (2008). Fundamentos para el tratamiento de la espondilitis anquilosante y su efecto en la reumatología Mexicana. *Gaceta Médica Mexicana*, 145(1), 41–49.
- Coffey, A., & Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos: Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Colmenares-Roa, T., & Peláez-Ballestas, I. (2019). Indigenous identification by health professionals in a Mexican hospital setting. *Medical Anthropology*, 31, 1–16.
- Connell, R. (2005). *Masculinities* (2nd ed.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Cruz, M. (2015). Hacerse hombres cabales. *Masculinidades entre sojolabales*. Chiapas: UNICACH/CIESAS.
- de Keijzer, B. (2001). Hasta donde el cuerpo aguante: Género, Cuerpo y Salud Masculina. In C. Cáceres, & R. Vargas (Eds.), *La Salud Como Derecho Ciudadano: Perspectivas y Propuestas Desde América Latina* (pp. 137–152). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ecks, S., & Sax, W. (2005, December). Marginality: New perspectives on health in South Asia. *Anthropology & Medicine*, 12(3), 199–210.
- Figueroa-Perea, J. G. (2015). El ser hombre desde el cuidado de sí: algunas reflexiones. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 7, 121–138.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, L. F., & Giraldo, C. (2013, January-June). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187–201.
- Gibbs, L. (2005). Applications of masculinity theories in a chronic illness context. *International Journal of Men's Health*, 4, 287–300.
- Goffman, E. (1956). Embarrassment and social organization. *American Journal of Sociology*, 62, 264–271.
- Goffman, E. (1967). *Interacción ritual: Essays on face-to-face behaviour*. London: Penguin Books.
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutiérrez, P., & Hernández-Ávila, A. (2013). Cobertura de protección en salud y perfil de la población sin protección en México, 2000–2012. *Salud Pública de México*, 55, 83–90.
- Gutman, M. (1998). Traficando con Hombres: Antropología de la Masculinidad. *La Ventana*, 8, 47–99.
- Heras, M. (2007). *Los rarámuri: Una Concepción del Mundo*. México: Doble Hélice Ediciones.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010). *Población de 5 años y más hablante de lengua indígena (número de personas)*. INEGI. Retrieved from <http://www.beta.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=08#tabMCCoolapse-Indicadores>
- Inurriaga, E. (2011). *Las élites de la ciudad blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lagarde de los Rios, M. (2006). Pacto entre mujeres: Sororidad. *Aportes para el Debate*, 123–135. Retrieved from www.celem.org
- Leyva-Flores, R., Servan-Mori, E., Infante-Xibille, C., Pelcastre-Villafuerte, B., & Gonzalez, T. (2014). Primary health care utilization by the Mexican indigenous population: The role of the seguro popular in socially inequitable contexts. *PLoS One*, 9(8), e102781.
- Lipset, D. (2008). What makes a man? *Anthropological Theory*, 8(3), 219–232.
- Lozoya, J. (1998). Masculinidad y Salud. Retrieved June 2016, from http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Masculinidad_y_salud/Masculinidad_y_salud.pdf
- Madsen, M., Vilbek, K., & Appel, B. (2015). Men's experiences of living with ankylosing spondylitis: A qualitative study. *Musculoskeletal Care*, 13, 31–41.
- Maksymowych, W. (2004). Ankylosing spondylitis. Not just another pain in the back. *Canadian Family Physician*, 50, 257–262.
- Martínez, M. (2008). La Composición de la persona en el pensamiento Rarámuri. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 4, 1–21.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Montejo, L. (2005). Cuerpo, Género y Masculinidad. In L. Montejo (Ed.), *El Tamaño no Importa, es Cuestión de Cómo lo Usas: Cuerpo e Identidades Masculinas. Un Estudio de las Prácticas Sexuales de Varones Jóvenes en la Ciudad de México. Tesis de Maestría en Estudios de Género* (pp. 1–29). Mexico City: El Colegio de México.
- Mould-Quevedo, J., Peláez-Ballestas, L., Vazquez-Mellado, J., Terán-Estrada, L., Esquivel-Valerio, J., Ventura, L., . . . Burgos-Vargas, R. (2008). El costo de las principales enfermedades reumáticas inflamatorias desde la perspectiva del paciente en México. *Gaceta Médica Mexicana*, 144, 225–231.
- Muñoz, E. (2006). *Representaciones sociales del cuidado de sí en salud en adultos jóvenes universitarios*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Muñoz, E. (2009). Reflexiones sobre el cuidado de sí como categoría de análisis en salud. *Salud Colectiva*, 5, 391–401.
- Muñoz, E. (2013). *Varones y cuidado de sí. Los costos del privilegio para la salud masculina*. Universidad de Antioquia. Medellín: Facultad Nacional de Salud Pública.
- Nissen, N. (2017). Men's everyday health care: Practices, tensions and paradoxes, and masculinities in Denmark. *Medical Anthropology*, 36(6), 551–565. doi:10.1080/01459740.2017.1316981
- O'Brien, R., Hunt, K., & Hart, G. (2005). It's caveman stuff, but that is to a certain extent how guys still operate': Men's accounts of masculinity and help seeking. *Social Science & Medicine*, 61, 503–516.
- Peláez-Ballestas, L., Moreno-Montoya, J., Alvarez-Nemegyei, J., Burgos-Vargas, R., Garza-Elizondo, M., Rodríguez-Amado, J., . . . Sanin, L.; Grupo de Estudio Epidemiológico de Enfermedades Musculo Articulares (GEEMA). (2011). Epidemiology of rheumatic diseases in México. A study of 5 regions based on the COPCORD Methodology. *The Journal of Rheumatology*, 86, 3–8.
- Pérez-Taylor, R. (2000). *Aprender-Comprender la Antropología*. México: Compañía Editorial Continental.
- Pintado, A. (1995). *Tarahumara Teoría y Práctica: Un Estudio de Caso del Programa Nacional de Solidaridad*. D.F., México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Riska, E. (2002). From Type A man to the hardy man: masculinity and health. *Sociology of Health & Illness*, 24(3), 347–358.
- Rodríguez, L. (1982). *Tarahumara: La Sierra y el Hombre*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez-Amado, J., Moreno-Montoya, J., Alvarez-Nemegyei, J., Goycochea-Robles, M. V., Sanin, L. H., Burgos-Vargas, R., . . . Peláez-Ballestas, I. (2016). The Social Gap Index and the prevalence of osteoarthritis in the community: A cross-sectional multilevel study in Mexico. *Clinical Rheumatology*, 35, 175–182.
- Scheler, M. (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Shuttleworth, R., Wedgwood, N., & Wilson, J. (2012). The dilemma of disabled masculinity. *Men and Masculinities*, 15, 174–194.

Anexo 1. Aprobación Comité de Ética (Chankom)

 **HOSPITAL GENERAL de MÉXICO**
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN

"2011, AÑO DEL TURISMO EN MÉXICO"


SECRETARÍA DE SALUD

Of. No. DI/03/11/380
México, D. F., a 29 de noviembre de 2011

DRA. INGRIS PELAEZ BALLESTAS
Servicio de Reumatología
Presente

Por este conducto hago de su conocimiento que última versión del protocolo titulado "**PROYECTO DE PREVALENCIA Y ANTROPOLOGÍA DE LA MEDICINA DE MALESTARES MUSCULOESQUELÉTICOS Y ENFERMEDADES REUMÁTICAS EN PUEBLOS INDÍGENAS MAYAS, MIXTECOS Y ZAPOTECOS**", con clave de registro DI/11/4041/05/123, fue presentado a las Comisiones de Ética e Investigación quienes dictaminaron su **A P R O B A C I O N**. Por lo tanto, puede dar inicio a su investigación.

"A la Vanguardia en el Cuidado de la Vida"

Aterramiento
Director de Investigación


DR. JUAN CARLOS LOPEZ ALVARENGA

Nota: Este proyecto será apoyado por el CONACyT.

JCLAV/HT/loc

ISO
9001:2008
ECM/033366

POLÍTICA DE CALIDAD: Apoyar la consecución de la investigación que se realice al interior del Hospital General de México a través del registro y seguimiento de proyectos, utilizando la infraestructura existente, considerando la capacitación, así como la difusión y publicación de resultados obtenidos con el objeto de organizar y administrar el conocimiento que se genera con la investigación cumpliendo con el requerimiento del cliente, todo ello bajo un marco de mejora continua del Sistema de Gestión de la Calidad.

Av. Siquiera 5145, Ciudad de México, D.F. - Cuauhtémoc, México, C.P. 06720
Tel: +52 (55) 5625 1000, 5625 1122 (55) 5625 3237 y 5625 3238, fax: +52 (55) 5625 3238



COMITÉ DE INVESTIGACIÓN Y ÉTICA

Chihuahua, Chih., 29 de Mayo del 2012

Dra. Natalia Minerva Santana Portillo
Responsable del Proyecto
Hospital General Regional de Zona # 3 IMSS
Chihuahua, México

Estimada Dra. Santana:

Notificamos a usted, que ha sido revisado y aprobado por el comité de Investigación y Ética del Hospital Central Universitario el protocolo titulado **"Proyecto de Prevalencia y Antropología de la Medicina de Malestares Musculo esqueléticos y Enfermedades Reumáticas en Pueblos Indígenas Mayas, Mixtecos y Tarahumaras"**

Incluyendo la siguiente documentación:

- Resumen del Protocolo **"Proyecto de Prevalencia y Antropología de la Medicina de Malestares Musculo esqueléticos y Enfermedades Reumáticas en pueblos Indígenas Mayas, Mixtecos y Tarahumaras"**
- Objetivos Generales y Específicos del Protocolo
- Metodología
- Aspectos Éticos y de Bioseguridad
- Consentimiento informado del estudio **"Proyecto de Prevalencia y Antropología de la Medicina de Malestares Musculo esqueléticos y Enfermedades Reumáticas en pueblos indígenas Mayas, Mixtecos y Tarahumaras"**

Adicionalmente, revisamos los siguientes documentos como referencia y consulta (de acuerdo con lo establecido por la Comisión Nacional de Bioética):

- Cronograma del Protocolo **"Proyecto de Prevalencia y Antropología de la Medicina de Malestares Musculo esqueléticos y Enfermedades Reumáticas en pueblos Indígenas Mayas, Mixtecos y Tarahumaras"**
- Bibliografía

Recomendaciones:

1. Que se traduzca la encuesta de español a lenguas indígenas (Tarahumara, pima y tepehuanes)
2. Se recomienda integrar un antropólogo local con alto conocimiento de las Etnias Indígenas de la Sierra
3. Considerar que los albergues son exclusivamente femeninos y buscar otra estrategia de acceso al resto de la población.

Por lo tanto, ha sido usted autorizado por este Comité para realizar dicho estudio como Investigador Principal.

Toda vez que el protocolo original, así como la carta de consentimiento informado sufran modificaciones, éstas deberán someterse para su re-aprobación.

Atentamente
Dr. Julio César López González
Presidente de Comité de Investigación y Ética
Secretaría de Investigación y FOSGRADO
Facultad de Medicina, URCH



SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN
Y FOSGRADO

Circuito Universitario Campus II,
C.P. 31109, Chihuahua, Chih., Teles. (614) 238-60-30 fax 238-60-36
www.fm.uach.mx

Rosales 3302, Colonia Obrera, C.P. 31350
Tel. (614) 1800-800 Ext. 16507, Fax 165-40
Chihuahua, Chih., México



SECRETARÍA DE SALUD
INSTITUTO CHIHUAHUENSE DE SALUD
HOSPITAL CENTRAL UNIVERSITARIO



COMITÉ DE INVESTIGACIÓN Y ÉTICA

INTEGRANTES DEL COMITÉ DE INVESTIGACIÓN:

NOMBRE DE QUIEN PRESIDE Y DE SUS INTEGRANTES	FUNCIÓN QUE DESEMPEÑA	No. DE CÉDULA PROFESIONAL
Dr. Julio César López González	Presidente	2084293
Dr. Jorge Duque Rodríguez	Secretario	578436
Dra. Irene Leal Solís	Vocal	1580665
Dra. Blanca Rivera Chavira	Vocal	818885
Dr. Cesar Porras Morales	Vocal	1890981
Dr. Martín Cisneros Castolo	Vocal	1335758
Dr. Cesar Fco. Pacheco Tena	Vocal	184170


Atentamente
Dr. Julio César López González
Presidente de Comité de Investigación y Ética
Secretario de Investigación y Posgrado
Facultad de Medicina, UACH


SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

Circuito Universitario Campus II,
C.P. 31109, Chihuahua, Chih., Tels. (614) 238-60-30 fax 238-60-36
www.fm.uach.mx

Rosales 3302, Colonia Obrera, C.P. 31350
Tel. (614) 1800-800 Ext. 16507, fax 16540
Chihuahua, Chih., México



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Dirección de Investigación - DIUC

CONVENIO QUE SE CELEBRA ENTRE LA UNIVERSIDAD DE CUENCA Y EL DOCTOR SERGIO VICENTE GUEVARA PACHECO PARA LA EJECUCIÓN DEL PROYECTO: "PREVALENCIA DE DOLOR MÚSCULO-ESQUELÉTICO Y ENFERMEDADES REUMÁTICAS EN LA POBLACION INDÍGENA DE SARAGURO. 2016".

En la ciudad de Cuenca, a primer día del mes de junio del año dos mil dieciséis, comparecen, el señor Doctor Pablo Fernando Vanegas Peralta, Rector de la Universidad de Cuenca, y como tal, su Representante Legal; el *Doctor Sergio Vicente Guevara Pacheco*, Profesor Principal Tiempo Completo de la Facultad de Ciencias Médicas, portador de la cédula de ciudadanía No. 0101286441, y el Dr. Jorge Mauricio Espinoza Mejía, Director de la DIUC, con el objeto de celebrar el presente convenio, el mismo que se regirá por las siguientes cláusulas:

PRIMERA: ANTECEDENTES:

- 1.1. La Universidad de Cuenca con el objeto de promover la investigación en el Plantel, a través de la Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca (DIUC) y su Consejo de Investigación, aprobó la Convocatoria para el XIV Concurso Universitario de Proyectos de Investigación, que tiene como objetivo establecer Proyectos de Investigación que reúnan los esfuerzos y capacidades del personal académico de la Universidad de Cuenca, en función de los objetivos institucionales que permitan liderar temas específicos en la sociedad científica y que, con pertinencia social, puedan contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de la población de la región, promoviendo la vinculación y colaboración entre facultades, unidades académicas, instituciones, empresas y otras entidades públicas y privadas.
- 1.2. Con Oficio Circular No. 0047 XIV- Conc-16, fechado el 10 de junio de 2016, el Dr. Jorge Mauricio Espinoza Mejía, Director de la Dirección de Investigación de la Universidad de Cuenca, notifica al *Dr. Sergio Vicente Guevara Pacheco*, la aprobación del proyecto "PREVALENCIA DE DOLOR MÚSCULO-ESQUELÉTICO Y ENFERMEDADES REUMÁTICAS EN LA POBLACION INDÍGENA DE SARAGURO. 2016".



UNIVERSIDAD DE CUENCA
Cuenca para siempre

Av. 12 de Abril y Agustín Cueva | Edificio de Administración Central 3er Piso
Telfs.: 593-7 405 1000 Ext.: 1180 - 1181 - 1184 | Casilla Postal.: 01.01.168
www.uoenca.edu.ec | direccion.diuc@uoenca.edu.ec | administracion.diuc@uoenca.edu.ec
Cuenca - Ecuador



**Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos
Universidad San Francisco de Quito**

**El Comité de Revisión Institucional de la USFQ
The Institutional Review Board of the USFQ**

Aprobación MSP, Oficina No. MSP-V0VS-2016-0244-Q, 16 de Abril de 2016

Quito, 14 de octubre de 2016

Señor

Dr. Sergio Guevara Pacheco

Investigador Principal

Ciudad

De mi mejor consideración:

Por medio de la presente, el Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos de la Universidad San Francisco de Quito se complace en informarle que su solicitud de revisión y aprobación del estudio de investigación **"PREVALENCIA DE DOLOR MUSCULO-ESQUELÉTICO Y ENFERMEDADES REUMÁTICAS EN LA POBLACION INDIGENA DE SARAGURO, 2016"**, ha sido aprobada el día de hoy como un estudio *expedito*, debido a que la investigación va a tomar datos personales pero el investigador asegura que serán codificados para el análisis y presentación de los resultados y una vez concluido el estudio cualquier dato que pudiere identificar al participante será borrado.

El CEISH - USFQ aprueba el estudio ya que cumple con los siguientes parámetros:

- El proyecto de investigación muestra metas y/o objetivos de significancia científica con una justificación y referencias.
- El protocolo de investigación cuenta con los procedimientos para minimizar sus riesgos de sus participantes y/o los riesgos son razonables en relación a los beneficios anticipados del estudio.
- Los participantes del estudio tienen el derecho a retirarse del estudio y su participación su conseguida a través de un proceso de consentimiento informado
- El protocolo cuenta con provisiones para proteger la privacidad y confidencialidad de los participantes del estudio en sus procesos de recolección, manejo y almacenamiento de datos
- El protocolo detalla las responsabilidades del investigador

Además el investigador principal de este estudio ha dado contestación a todas las dudas y realizado todas las modificaciones que este Comité ha solicitado en varias revisiones. Los documentos que se aprueban y que sustentan este estudio es la versión # 2 de octubre 3, 2016 que incluyen:

- Solicitud de revisión y aprobación de estudio de investigación, 14 páginas;
- Solicitud de aplicación al consentimiento informado por escrito, 2 páginas;
- CV de Investigador principal, 6 páginas.

2016-129IN

Esta aprobación tiene una duración de un año (365 días) transcurrido el cual se deberá solicitar una extensión si fuere necesario. En toda correspondencia con el Comité de Bioética favor referirse al siguiente código de aprobación: **2016-129IN**. El Comité estará dispuesto a lo largo de la implementación del estudio a responder cualquier inquietud que pudiere surgir tanto de los participantes como de los investigadores.

Favor tomar nota de los siguientes puntos relacionados con las responsabilidades del investigador para este Comité:

1. El Comité no se responsabiliza por los datos que hayan sido recolectados antes de la fecha de esta carta; los datos recolectados antes de la fecha de esta carta no podrán ser publicados o incluidos en los resultados.
2. El Comité ha otorgado la presente aprobación en base a la información entregada por los solicitantes, quienes al presentarla asumen la veracidad, corrección y autoría de los documentos entregados.
3. De igual forma, los solicitantes de la aprobación son los responsables por la ejecución correcta y ética de la investigación, respetando los documentos y condiciones aprobadas por el Comité, así como la legislación vigente aplicable y los estándares nacionales e internacionales en la materia.

Deséandole los mejores éxitos en su investigación, se solicita a los investigadores que notifiquen al Comité la fecha de terminación del estudio.

Atentamente,



William F. Waters, PhD
Presidente Comité de Ética de Investigación en Seres Humanos USFQ
cc: Archivo General, Archivo protocolo

Anexo 4. Formato general de consentimiento informado

CARTA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO AUTORIZACIÓN PARA PARTICIPAR EN UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

TITULO DEL PROTOCOLO: Masculinidad, discapacidad y salud en Maya-Yucatecos y Rarámuris de México; y Saraguro de Ecuador con malestares musculoesqueléticos y enfermedades reumáticas: Un estudio comparativo.

1.LA NATURALEZA Y PROPÓSITO DE ESTE ESTUDIO

Se le ha solicitado tomar parte en un estudio para conocer la experiencia, atención y tratamiento con personas con malestares musculoesqueléticos. Dicho estudio es parte fundamental para la obtención de un título como doctor en Ciencias Sociomédicas, campo disciplinario en Antropología en Salud; dentro del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es importante que usted lea y comprenda la información en este consentimiento informado, y sienta la libertad de hacer preguntas hasta que usted entienda completamente.

El propósito del estudio es comprender cómo viven con su enfermedad cotidianamente y con qué personas e instituciones se apoyan los enfermos, así como los espacios donde se desenvuelven y las personas con las que convive. Dado que dicha enfermedad les afecta en su manera de moverse y de trabajar, es importante conocer esos aspectos de su vida. Se quiere profundizar en los aspectos involucrados entre dichos malestares y la masculinidad de estas personas.

Es importante que usted sepa que esta investigación es de carácter social, llevada a cabo por un antropólogo que no tiene que ver directamente con asuntos médicos.

2.EXPLICACIÓN DE LOS PROCEDIMIENTOS A SEGUIR

Una vez que Usted decida participar en este estudio, se le solicitará su participación mediante la convivencia con el investigador, en conversaciones casuales, y una o más entrevistas relacionadas con la enfermedad y la atención; así como su opinión con respecto a su experiencia. Esta entrevista será realizada por el antropólogo Joan Francisco Matamoros Sanin, quien se identificará con Usted. La o las entrevistas no durarán más de una hora. El tiempo de convivencia con el investigador puede variar.

De acuerdo con su disponibilidad, se podrán planear entrevistas posteriores en caso de ser necesario. Todas las entrevistas y observaciones serán grabadas en una grabadora o registradas en un diario de campo, con el fin de realizar análisis de las narraciones y conversaciones, y solo serán utilizadas para este proyecto de investigación.

3.DURACIÓN ESPERADA DEL ESTUDIO Y NUMERO DE SUJETOS ESPERADOS EN PARTICIPAR

Este estudio durará aproximadamente cuatro años, se dispondrá de su tiempo una vez o más para la realización de la entrevista. El tiempo de convivencia ente usted y el investigador puede variar de acuerdo con la disponibilidad de ambos. Si son planeados otros encuentros, estos pueden ser

realizados en un momento acordado entre Usted y el Antropólogo.

El número de profesionales de la salud que participen en el estudio no está determinado con anticipación y dependerá de aquellos que deseen participar.

4.POSIBLES RIESGOS Y MOLESTIAS

Las posibles molestias que le puede ocasionar el presente estudio es que dispondremos de su tiempo en lugares y horas diferentes, de acuerdo con su disponibilidad.

5.POSIBLES BENEFICIOS DEL ESTUDIO

Los resultados de este estudio le servirán para aportar información que contribuya más adelante a la construcción de modelos de atención culturalmente sensibles. Sin embargo, es posible que usted no reciba beneficios directos de su participación en este estudio.

6. OFRECIMIENTO PARA CONTESTAR LAS PREGUNTAS SOBRE ESTE ESTUDIO

Si usted tiene preguntas sobre la conducción de este estudio, usted deberá contactar al antropólogo Joan Francisco Matamoros Sanín.

7.DERECHO DE CANCELAR SU PARTICIPACIÓN EN ESTE ESTUDIO/PARTICIPACIÓN VOLUNTARIA

Usted es libre de dejar este estudio en cualquier momento. Su decisión tanto de no participar en este estudio como de dejarlo en cualquier momento después de haber iniciado no generará represalias por parte del investigador o sus colaboradores.

8. CONFIDENCIALIDAD

Toda la información proporcionada por usted a través de las entrevistas o de la observación y convivencia se utilizará con fines científicos; puede ser citada en textos académicos y su nombre no aparecerá por lo que se mantendrá la confidencialidad de su información y solo será utilizado para los fines de esta investigación.

He leído, o lo han leído para mí, la información anteriormente escrita antes de firmar esta forma de consentimiento.

Yo he tenido siempre la oportunidad amplia de preguntar y he recibido las respuestas que han satisfecho dichas preguntas. Si no participo o si descontinúo mi participación en este estudio no seré penalizado y no renunciaré a ninguno de mis derechos legales. Por lo tanto, yo acepto voluntariamente tomar parte en este estudio. He recibido copia de este acuerdo de consentimiento informado.

Anexo 5. Guía de entrevista No. 1

1. Trayectoria de la enfermedad

Cuénteme desde que inició todo lo relacionado con su enfermedad:

¿Se siente Usted enfermo?

¿Cómo inicio?

¿Qué pensó de los primeros síntomas?

¿Buscó ayuda médica o no médica?

¿Qué le dijeron que tenía?

¿Cuánto tiempo paso desde que iniciaron los síntomas hasta que supo qué diagnóstico tenía?

¿Está curado?

2. Significado de la enfermedad

¿Sabe qué enfermedad tiene?

¿Por qué cree que tiene esta enfermedad?

¿Qué significa la enfermedad para Usted?

Cambió esta enfermedad su vida: ¿sus actividades, la forma en que ve el futuro?

¿Qué sabe de su enfermedad?

¿Qué le han dicho los médicos acerca de su enfermedad?

3. Afrontamiento

¿Qué sintió cuando le dijeron que su enfermedad es crónica?

¿Qué hace para tratar su enfermedad?

4. Área familiar

¿Cuál es su estado civil?

¿Con quién vive?

¿Saben sus familiares que está enfermo?

¿Comunica Usted a sus familiares los síntomas y efectos de su enfermedad?

¿Cómo le ha afectado la enfermedad en la relación con sus familiares?

¿Quién lo ayuda o lo atiende cuando se siente mal?

Averiguar:

¿Qué papel juega en la familia? (cabeza de familia, asociado, agregado o arrimado)

¿Han mejorado sus relaciones?

¿Han empeorado?

¿Entienden sus necesidades?

¿Toman su opinión en las decisiones del hogar?

¿Hablan abiertamente de la enfermedad?

¿Lo tratan como a cualquier otro miembro de la familia?

¿Lo culpan o recriminan de algo?

¿Colabora en alguna actividad familiar?

5. Área laboral

Antes de que se presentara su enfermedad, ¿Ud. tenía algún trabajo?

Si la respuesta es afirmativa:

¿A qué se dedicaba Ud.?

¿Pudo Ud. continuar con su trabajo una vez que le dijeron que estaba enfermo?

¿Dejó de trabajar?

¿Lo incapacitaron?

¿Lo despidieron?

En la actualidad:

¿Tiene Ud. algún trabajo?

¿En qué consiste este trabajo?

¿Qué dificultades tiene en el trabajo debido a su enfermedad?

¿Puede Ud. trabajar?

¿Puede Ud. aportar económicamente algo a su familia, a sus hijos, a su manutención?

6.Redes Sociales

¿Cuántas personas conoce?

¿De ellas, con cuántas se siente en confianza para hablar de sus cosas o problemas personales?

¿Con qué frecuencia las ve?

¿De cuántas de ellas puede esperar apoyo económico?

¿De cuántas de ellas puede esperar ayuda ahora con su enfermedad y de qué tipo es esta ayuda?

¿Alguna vez alguna persona lo ha lastimado física o emocionalmente por causa de su enfermedad? ¿esto afectó su desempeño escolar/trabajo?

¿Se han burlado de Ud., lo han empujado, le han puesto sobrenombres, etc.?

Si la respuesta es afirmativa preguntar:

¿Qué hace Ud. cuando esto sucede?

7.Religión

¿Pertenece Ud. a alguna iglesia o practica alguna religión?

¿Se ha apoyado más en la religión desde que tiene la enfermedad?

¿Cómo le ha ayudado la religión en su enfermedad?

8.Búsqueda de atención médica

¿Con quién acudió cuando se sintió enfermo?

¿Qué médico lo revisó?

¿En qué lugar?

¿Qué le dijo que tenía?

¿Qué tratamiento le dio?

¿Cómo se sintió Usted con este tratamiento?

¿Cuántos médicos y en qué lugares lo revisaron, antes de que le dijeran que tenía esta enfermedad?

¿Actualmente dónde se atiende?

¿Quién es su médico?

¿Qué tratamiento recibe?

¿Cómo se siente con el tratamiento actual?

¿Cree Usted que va a curarse?
¿Qué problemas ha tenido en el lugar donde se atiende?
¿Cómo lo tratan los médicos?

9. Medicina alternativa/complementaria

¿Ha utilizado otro tipo de ayuda diferente a la médica con brujos y/o curanderos?
¿La sigue utilizando?
¿Cómo le ha ayudado este otro tipo de terapia?
¿Le ha dicho a su médico que usa este tipo de terapia?
Si la respuesta es negativa, preguntar ¿Por qué no?

10. Área afectiva (relación de pareja)

Antes de que Ud. se enfermara o tuviera un diagnóstico, ¿tenía alguna relación de pareja significativa?

¿Cómo afectó la enfermedad en su relación?
¿Tiene en la actualidad una relación afectiva importante?
Platíqueme de esta relación

Explorar:

en qué se ayudan

qué expectativas tiene, etc.

11. Consumo de alcohol y tabaco

¿Alguna vez ha consumido alguna bebida que contenga alcohol?
¿Qué edad tenía cuando por primera vez tomó más que un sorbo o una probadita?
¿Con que frecuencia toma?
¿Cuál es el número más alto de copas que se ha tomado en un solo día?
¿Alguna vez el beber alcohol le ha ayudado a enfrentar los problemas de su enfermedad?

12. Futuro

¿Cómo ve su futuro?

Anexo 6. Guía de entrevista No. 2

Aclaraciones preliminares:

- a) En general preguntar quién, qué, cómo, cuándo y dónde
- b) Procurar que la entrevista no dure más de 45 minutos

1. Asegurar manifestación de consentimiento informado
2. Recuento básico sobre la identidad de la persona: fecha de nacimiento, lugar de nacimiento, ocupación, estado civil, educación recibida
3. Buscar un recuento sobre la enfermedad en estos últimos años
 - Diagnóstico
 - Tratamientos
 - Que explique el tipo de malestar de su propia voz especificando la ubicación del dolor y la manera en que le afecta a su cotidianidad
 - ¿quiénes fungen como cuidadores y de qué manera?
 - ¿aquellos a quienes cuidan también cuidan?
 - ¿quién cuida a quienes cuidan?
4. Indagar sobre qué miembros están presentes en la vida de la persona y qué papel juegan en su enfermedad, así como el rol del enfermo en su enfermedad
 - ¿quiénes fungen como cuidadores y de qué manera?
5. Indagar sobre prácticas de cuidado
6. Indagar sobre prácticas de cuidado masculina de otros varones con él, y de él con otros varones (amigos, hijos, hermanos, vecinos etc.).
 - ¿cómo se nombran a sí mismos?
 - ¿cómo los nombra él a ellos?
 - ¿los varones reconocen este cuidado por sí mismos?
7. Mediante preguntas sobre cotidianidad, identificar los espacios que ocupa y de qué manera
 - Objetos cruciales en el espacio
 - Qué objetos han sido resignificados mediante un cambio de función
 - Indagar sobre la creación de espacios mediante creación o resignificación de los sistemas de objetos y sistemas de acción
 - Qué papel juega el cuerpo masculino en el espacio y mediante qué actividades
8. Indagar sobre cómo empalabran el dolor y el papel del espacio y de otros varones en este
 - ¿la movilidad les causa dolor?
 - ¿hay usos distintos de objetos?

- ¿hay usos distintos de espacios?
- ¿se han diseñado/creado nuevos objetos y/o espacios?

9. A partir del acuerdo del consentimiento informado, extenderles una invitación para que manifiesten qué esperan de vuelta de este intercambio, así como algo en particular de su interés que quisiera que quedara constatado en la grabación y en el estudio en general.

Anexo 7. Guía de observación

La etnografía desarrollada en el tiempo puede ser entendida como un proceso y como un producto. La etnografía en el plano espacial, además de ser una interpretación de los sistemas de objetos, los sistemas de acciones, y los seres vivos que lo habitan, también implica una experiencia corporal. A partir de esto se pretende:

1. Observar patrones mediante la identificación de prácticas que sean reiterativas, así como la reiteración oral sobre:

- El ser hombre
- El ser hombre en determinados espacios públicos y privados mediante determinadas prácticas.
- Explorar el cuerpo, trabajo, y masculinidad; y cómo esto da sentido a la vida ¿cómo es trastocado esto por la enfermedad?
- Actos de poética espacial
- Qué objetos se usan de manera tradicional, buscar si el padecimiento ha causado que se generen nuevo objetos o funciones de viejos objetos, así como las formas de usarlo.
- Prácticas de cuidado masculinas: cuidado de los demás para con el padeciente, y del padeciente para con otros hombres y mujeres.
- Identificar quiénes fungen como cuidadores y de qué manera, y quién cuida a quienes cuidan.

2. Buscar relaciones corporales entre hombres, desde camaradería hasta fraternidad, pasando por las relaciones padre e hijo: ejemplo- cómo se carga a los hijos y otras muestras de afecto físico. Ver cómo se sienten observados y cómo los observa la gente. Cómo son valorados esos actos en general.

3. Identificar espacios y modificaciones espaciales para facilitar la movilidad y disminuir el dolor. Especificando quién realizó la modificación, cómo y por qué. Imaginar modificaciones posibles.

4. Identificar círculos de amigos y las dinámicas de la amistad mediante la observación y la oralidad. Buscar:

- Gusto por la compañía y existencia del otro
- Complicidades y fraternidades
- Cómo reconocen y nombran la relación

5. Hacer recorridos generales de peinado del área, particularmente durante la primera semana.