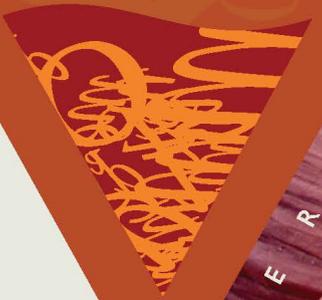


MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ
ALEXANDRE SURRALLÉS
(EDS.)

Retórica de los sentimientos
Etnografías amerindias



TIEMPO EMULADO



L I B R O A M E R I C A N A V E R V U E R T



TIEMPO EMULADO
HISTORIA DE AMÉRICA Y ESPAÑA

La cita de Cervantes que convierte a la historia en “madre de la verdad, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir”, cita que Borges reproduce para ejemplificar la reescritura polémica de su “Pierre Menard, autor del Quijote”, nos sirve para dar nombre a esta colección de estudios históricos de uno y otro lado del Atlántico, en la seguridad de que son complementarias, que se precisan, se estimulan y se explican mutuamente las historias paralelas de América y España.

Consejo editorial de la colección:

Walther L. Bernecker
(Universität Erlangen-Nürnberg, Nürnberg)

Arndt Brendecke
(Ludwig-Maximilians-Universität München)

Jaime Contreras
(Universidad de Alcalá de Henares)

Pedro Guibovich Pérez
(Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima)

Elena Hernández Sandoica
(Universidad Complutense de Madrid)

Clara E. Lida
(El Colegio de México, México D. F.)

Rosa María Martínez de Codes
(Universidad Complutense de Madrid)

Pedro Pérez Herrero
(Universidad de Alcalá de Henares)

Jean Piel
(Université Paris VII, Paris)

Barbara Potthast
(Universität zu Köln)

Hilda Sabato
(Universidad de Buenos Aires)

Manuel Gutiérrez Estévez / Alexandre Surrallés
(eds.)

RETÓRICA DE LOS SENTIMIENTOS.
ETNOGRAFÍAS AMERINDIAS

ÍNDICE

Afectividad, cultura y sociedad en pueblos amerindios. Una breve introducción <i>Manuel Gutiérrez Estévez / Alexandre Surrallés</i>	9
Apenas se manejan las pasiones, pero por fin la razón y la armonía salen victoriosas... por ahora <i>Mark Münzel</i>	29
Se buscan culpables. Los caminos de la venganza shawi <i>Luisa González Saavedra</i>	53
La emoción de los espíritus tzeltales <i>Pedro Pitarch</i>	85
Cuando no hay colores en sentido absoluto. Afectividad y saturación del color en los candoshi <i>Alexandre Surrallés</i>	103
Lamento ritual de las mujeres pumé. Un ensayo sobre emotividad y política <i>Gemma Orobitg</i>	125
...Y otras historias sentimentales en la Amazonía venezolana <i>María Stantcheva Vítova</i>	153
Reinas indígenas de Guatemala en el siglo XXI: melancolía, orgullo y coraje <i>Julián López García</i>	177
Paseos y tránsitos emocionales en Veracruz. Una etnografía de agencias espirituales y clubes anónimos de autoayuda <i>Juan Antonio Flores Martos</i>	233
Expresar, mostrar. Sobre el aura de las cabezas colosales olmecas <i>Peter Mason</i>	265
Metáforas quechuas de amor primero <i>Alejandro Ortiz Rescaniere</i>	293
Expresiones de la sentimentalidad en la nueva poesía amerindia <i>Manuel Gutiérrez Estévez</i>	313
SOBRE LOS AUTORES	367

Derechos reservados

© Iberoamericana, 2015
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2015
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-838-2 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-95487-383-8 (Vervuert)

Depósito Legal: M-21696-2015

Impreso en España

Diseño de cubierta: Carlos Zamora

Ilustración de cubierta: Óscar Álvarez de Fiz

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

PASEOS Y TRÁNSITOS EMOCIONALES EN
VERACRUZ. UNA ETNOGRAFÍA DE AGENCIAS
ESPIRITUALES Y CLUBES ANÓNIMOS DE
AUTOAYUDA

JUAN ANTONIO FLORES MARTOS
Universidad de Castilla-La Mancha

Como en un devaneo inconstante contemplando escaparates en un centro comercial, o “dando un rol” en automóvil en una noche de diversión y parando en diferentes locales y garitos a “chechar ambiente”, practicando saltos entre ofertas próximas o distantes, sin necesidad de justificaciones o de sentir que traicionaban algún propósito inicial o creencia, así me sorprendió comprobar cómo se conducían las gentes de la ciudad de Veracruz cuando de manejar sus emociones y deseos se trataba.

Esta experiencia veracruzana que detecté durante mi trabajo de campo en la ciudad (Flores 2004), la de los veracruzanos “paseando” por diferentes agencias de consumo espiritual y emocional, me parece una de las singularidades más llamativas de sus gentes, y al tiempo una clave importante para comprender su cultura urbana. En las siguientes páginas atenderé a cómo estas gentes deambulan entre agencias terapéutico-espirituales, pero también agencias “modernas” de autoayuda por tener marcadas dificultades en el manejo de su subjetividad y de sus deseos, y a su visible tendencia a ensayar formas adecuadas para salir airosos de sus turbulencias emocionales.

Más que registrando y observando itinerarios emocionales, me encontré en el campo veracruzano ante un baile de emociones, ante paseos de emociones, o, mejor dicho, un paseo emocional de consumo espiritual. De modo análogo a los “paseos de compras” propios de una

sociedad de consumo, a través de la participación y de la activación de diferentes rituales, las personas veracruzanas con las que trabajé parecen contemplarse implicadas en vidas de lucha, de búsqueda y de transformación, donde lo importante es apostar por y encontrar el cambio permanente, inmersas en una sociedad de consumo espiritual continuo.

La pregunta que llevo algunos años intentando responder es ¿cómo entre las gentes veracruzanas se gestiona una pasión/una emoción indómita según las pautas socioculturales disponibles para el sujeto en su contexto? Pretendo explorar los modos en que las gentes veracruzanas que conocí y con las que trabajé con interferencias o altibajos emocionales manejan las mismas hasta domesticarlas, hasta dotarlas de un sentido a través de diferentes prácticas sociales y rituales, en las ceremonias espiritistas, espiritualistas, en las reuniones de los clubes anónimos de autoayuda o en otros escenarios.

Quizá hubiera sido necesario contextualizar estos “tránsitos emocionales” con una introducción sobre la percepción de la persona en Veracruz, pero los límites de este texto me lo impiden y debo confiar en que los materiales etnográficos aducidos puedan suplir esta carencia.

I. BÚSQUEDAS Y TRÁNSITOS DE JOEL: BOSTEZOS DOLIENTES Y PARCAS EMOCIONES

Aunque estudió Derecho, Joel no ha ejercido nunca como abogado, sino que trabajaba de representante comercial de farmacia veterinaria. Preocupado también por mejorar sus habilidades comunicativas, sociales y de liderazgo para hablar en público ante un auditorio numeroso, me señalaba lo interesante (aunque caro) que era participar y matricularse en alguno de los cursos que Toastmasters International, una organización mundial de comunicación y liderazgo, organizaba en hoteles de Veracruz de vez en cuando. El lema de Toastmasters es: “Where the leaders are made”.

Se siente también muy atraído por la *new age*, en particular por los grupos que acuden a los sitios arqueológicos (en particular, algunos olmecas al sur del estado de Veracruz) vestidos de blanco en fechas del calendario significativas, como los solsticios, para limpiar sus auras. O los que acuden a cabañas y recintos donde realizan cursos de “limpieza” espiritual en temascales (al modo prehispánico) en reservas naturales de los Tuxtlas, como en Nanciyaga. También, comparte con su madre, el leer libros de “metafísica” (metapsíquica) y literatura de di-

vulgación de autoayuda de filosofía esotérica orientalista sobre los chacras y el karma.

A lo largo de diferentes entrevistas, me refería la que en el pasado había sido fuente principal de su aflicción, preocupación y trastornos corporales y anímicos: sus relaciones amorosas con múltiples “novietas” en las distintas localidades por donde realizaba sus viajes comerciales. Durante años, siguió conociendo a chicas muy jóvenes, conquistándolas e iniciando noviazgos con ellas, escondiendo su condición de hombre casado y manteniendo relaciones con ellas hasta que se cansaba o ellas le pedían formalizar y avanzar en la estabilidad de la relación, retirándose entonces y rompiendo dichas relaciones.

Su madre, con facultad espiritual, y el mismo Joel, ante diversos episodios de intenso malestar corporal y de permanecer en un estado de nervios y desesperación anímica continuado, con una dificultad para expresar sus emociones y lo que le estaba ocurriendo, interpretan que eran estas mujeres jóvenes despechadas y “sin conciencia” las que le enviaban algún hechizo, dándole a tomar algo (un “trabajo”, un “maleficio”) en el restaurante de Tabasco que solía frecuentar. Además de las frecuentes “limpias” *ad hoc* que su madre le realizó a lo largo de los años, y tras alivios momentáneos, Joel mantuvo ese malestar corporal y emocional durante años, ensayando diferentes alternativas para calmar esos sentimientos y problemas que le afectaban en su vida cotidiana. Además de las del campo de la autoayuda y la *new age* mencionadas arriba, uno de los modos de búsqueda de control de sus emociones lo constituyen diferentes visitas a un chamán “mazateco” de una localidad denominada “Cabeza de Tigre”, en el municipio de San Miguel Soyaltepec (Oaxaca). Realiza una primera visita en 1996, donde le diagnostica su problema y le manda comprar unos ingredientes para hacerle una “contra”¹, aunque no tiene continuidad en la misma. Otra secuencia de visitas posteriores tiene lugar en el año 2000, donde ya sí hay una continuidad y una interacción terapéutica más continua entre el chamán y Joel.

De todos modos, el principal problema de “salud” que tuvo que afrontar, un estado continuado de desesperación por nervios, bostezos permanentes y lágrimas abundantes, aunado a una racha de “mala

1. Se trata de un objeto de poder para la protección espiritual y mística, una suerte de amuleto que repele las “malas vibras” o “malas corrientes” y los “trabajos” de brujería que puedan ser cargados accidentalmente por su portador o específicamente enviados contra él, y que en ocasiones actúan también como talismanes, atrayendo la buena suerte hacia esa persona. Suelen ser unas pequeñas bolsitas de tela roja, a la manera de escapularios, que suelen llevar en su interior elementos simbólicos procedentes de diferentes tradiciones mágico-religiosas del mundo.

suerte”, ocurrió a su regreso de un viaje desde Villahermosa (Tabasco), tras pasar su automóvil por encima de “algo” que se encontraba en la carretera. Relata que regresando a Veracruz —a tres horas de la ciudad—, al pasar por encima de una mancha como de sangre —“sentí como que hubiese pasado descalzo sobre esa sangre, así una cosa rara ¿no?”—, experimenta bostezos continuos y está a punto de dormirse al volante de su automóvil y de tener un accidente.

Cuando llega a su casa, y su madre comprueba su angustia por no poder parar de bostezar y de llorar —de un modo puramente mecánico, físico, por el sobreesfuerzo que los intensos bostezos somete a los lacrimales—, y que tiene ganas de dormir permanentes, le propone que vaya a hablar con el padre Orozco, un sacerdote amigo de la familia. Es con el único de los agentes rituales a los que va a consultar que no se siente mal o avergonzado al contarle cómo se siente, ni lo rechaza. Este le dice que para lo que él tiene no le puede ayudar, y le sugiere que acuda a la doctora Caballero, una psicóloga y “psíquica muy fuerte” —paralítica en silla de ruedas—, una mujer muy famosa entre las clases medias y altas de la ciudad. Acude a su consulta, en el hospital de la Beneficencia Española, y le dice que él absorbe demasiado los problemas y emociones negativas de sus clientes, que acaban contaminándole y enfermándole: “Lo que a ti te pasa es que tú percibes todas esas energías de las gentes, esas cosas, que son malas y negativas podría ser, pero que no sabes desecharlas”. La doctora Caballero identifica que tiene un don espiritual y le manda unos libros para leer y que desarrolle ese don. También le manda unos medicamentos que no llega a tomar. Acude a varias consultas. Pero los bostezos no se le quitan y no experimenta mejoría.

En algún momento de este proceso, visitó el templo espiritista de La Gitanita, en la reserva Tarimoya, en las afueras de la ciudad. En cuanto empezó a sentir el trance de la materia (médiu) espiritista y cómo le agarraba y él se empieza a balancear con todo su tronco al mismo ritmo que ella, sale huyendo disparado, mientras las ayudantes de La Gitanita le diagnostican que tiene facultad espiritual y que debe “desarrollarse” en el templo espiritista de Santa Eulalia, en el barrio de La Huaca de Veracruz, y le sugieren que compre un libro sobre ello. Vuelve a su casa sin sensación de sentirse aliviado en absoluto y no cumple con lo que le han dicho.

Destaca una angustia permanente por no encontrar una solución ni una mejoría, y una intensa vergüenza al no lograr parar esos bostezos —una muestra de mala educación y grosería en la sociabilidad veracruzana— y el intenso lagrimeo, sensaciones y sentimiento que le acompaña en todo este itinerario o peregrinaje, y su búsqueda por ensayar

cualquier fórmula y visitar a quien pudiese proporcionarle la sanación. Muestra también sus sentimientos de vergüenza y miedo intenso a perder el control de sí, a que pueda derrumbarse corporal y emocionalmente en una de sus visitas o consultas a esos especialistas rituales y escenarios de curación que él habitualmente no frecuentaba.

En medio de este proceso, su hermano Fernando le recomienda acudir con una “señora que tiraba las cartas” —una *cartomanciana*, según las categorías clasificatorias porteñas— y que también es una especie de “psíquica”. Cuando pasa con ella su primera consulta, frente a un vaso de cristal con agua, se queda dormido por más de cuatro horas. Se despierta muy mojado en sudor, y esta señora le manda no salir de viaje durante esa semana como tenía previsto, porque si lo hace ya no regresaría. Es ella la que soluciona su problema y le quita los bostezos, explicándole que la causa es que pasó con su coche por encima de un daño que no era para él, pero que se lo llevó y arrastró consigo.

En la revisión y análisis de esta historia y de la difícil experiencia que atraviesa, sobre todo por la gravedad de los signos físicos y por como se ve afectada su vida cotidiana (durante todo ese tiempo, no podía conducir por temor a dormirse, ni podía trabajar), me llama la atención que Joel apenas verbaliza ni refiere sus emociones, que son esbozadas de forma muy genérica y parca, construyendo un discurso con pocos matices y texturas emocionales, dando la impresión de que nos encontramos más bien ante un itinerario terapéutico (una desesperada y alucinada búsqueda de sanación mística de ese mal), que de un itinerario emocional. Pero al mismo tiempo todo itinerario terapéutico² es sobre todo un itinerario emocional, de gestión del sentimiento. Por otra parte, tanto la construcción y estructura de la historia, como la literalidad de la narración, nos permite establecer analogías con lo que son los relatos de poder chamánico.

II. DISCURSIVIDAD DE LOS DESEOS Y EMOCIONES

Centrando la atención en una de las prácticas de cuidado de sí y tecnología del yo como es la confesión en la cultura urbana veracruzana, lo primero que sorprende son sus múltiples cambios y mutaciones que parecen exhibir, como modo extendido de ordenamiento y manejo de deseos y emociones en las subjetividades de sus gentes. Tras una impresión inicial

2. “Itinerario terapéutico”, a pesar de ser un concepto muy utilizado, considero que es una expresión poco afortunada por su analogía con el concepto de “historial médico”, una fórmula algo plana y que no suele dar cabida a la enumeración ni a la explicación de las emociones.

de “crisis” de la confesión en un contexto muy claro de catolicismo popular, tras un análisis sosegado lo que se identifican son reformulaciones, adaptaciones y transformaciones de un ritual tradicional; en que llama la atención cómo de un ritual más privado (cara a cara), se va derivando hacia modos más corales y públicos, también en escenarios y contextos donde sigue siendo hegemónico el catolicismo. En el caso concreto del “dar testimonio” (en la iglesia católica de Puentejula), o del “dar tribuna” (en un club anónimo de autoayuda), estas prácticas se encuentran insertas en unos nuevos modos de gestión emocional bajo el influjo de la cultura terapéutica³ de la autoayuda, y constituyen fórmulas de expresión y gestión emocional realizadas ante un “público” –un coro–, que van más allá del pacto privado que supone la confesión dentro del catolicismo tradicional –como modo más tradicional y “a la veracruzana”–. Los aspectos terapéuticos de la transformación de lo privado en público están en la base del psicoanálisis o de la confesión como “terapias” verbales, por lo que estas técnicas de cuidado de sí no supondrían una novedad. Me interesa analizar específicamente esa búsqueda de la expresión y recepción pública de deseos y emociones (que antes permanecían en la intimidad del confesionario), y su singularidad en cuanto técnica de gestión emocional.

II.1. Dar testimonio

Durante mi trabajo de campo en Veracruz identifiqué una secuencia ritual importante y presente en los “cultos de sanación⁴” espiritual

3. “La cultura terapéutica de la autoayuda es un aspecto informal y casi rudimentario de nuestra experiencia social, pero también es un esquema cultural internalizado que organiza la percepción del yo y de los otros, la autobiografía y la interacción personal” (Illouz 2010: 201). Así entiende Eva Illouz, en *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y cultura de la autoayuda* que la búsqueda del éxito y la salvación personal a cualquier coste no es tanto un producto de la religión puritana como un efecto de la cultura terapéutica, que ha pasado a ser la religión civil estadounidense tras las conferencias que dictó Sigmund Freud –las Conferencias Clark en 1909– en Nueva York y el impacto de sus teorías ante la élite académica y psiquiátrica norteamericana. Freud sembraría la simiente de la cultura de autosalvación terapéutica que habría de colonizar las mentes y las instituciones estadounidenses durante las siguientes generaciones. Según Illouz “el discurso terapéutico se haya convertido en una forma cultural, que moldea y organiza la experiencia, y también en un recurso cultural mediante el cual se le otorga sentido al yo y a las relaciones sociales” (Illouz 2010: 80). En otra obra anterior, *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, la autora analiza esta cultura terapéutica (de la autoayuda) como una cultura emocional muy especializada que contribuyó a la edificación del capitalismo en EE. UU., ahora globalizado.
4. Como señalaba en otro lugar (Flores 2008: 78-79), el complejo ritual transversal que he denominado “cultos de sanación” (compartido por diferentes religiones,

entre evangélicos, pentecostales y católicos, especialmente en las iglesias que estaban dentro del movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Me referiré sobre todo a dicha secuencia entre los fieles de la misa de sanación de Puentejula (católicos carismáticos).

“¡Hermanos!, el Señor Jesús ha hecho muchos bienes a muchísimos de ustedes, les ha dado bienes espirituales y bienes corporales también, por eso aquí van a poder dar testimonio, testimonio de lo que el señor ha hecho en ustedes”. Con estas palabras, el padre Casto iniciaba esa fase de “dar testimonio” en esa secuencia ritual de la misa de sanación de enfermos en Puentejula, una iglesia católica de las afueras de Veracruz. Pide que alguno de los que ha levantado la mano se acerquen al púlpito para dar su testimonio personalmente, hablando previamente con alguno de los “ayudantes” del padre (entre ellos un seminarista) para que les ayuden a formularlo sintéticamente, o que hablen por ellos si estas personas se encuentran emocionadas o avergonzadas. Es patente la vergüenza que algunos de los asistentes –los menos avezados– experimentan a la hora de dar testimonio, balbuceando y hablando de modo entrecortado, y esto contrasta con la soltura en la expresión de asistentes con más experiencia y de los ayudantes del sacerdote en esta formulación. Esto evidencia, en ocasiones, la ausencia de un hábito, una práctica en el “dar testimonio” en las filas de los católicos de Veracruz, no así entre los seguidores de los encuentros carismáticos, de cultos pentecostales o evangélicos o los participantes en grupos anónimos de autoayuda, que tienen una mayor familiaridad con este formato. Esta práctica o disciplina de construcción narrativa biográfica del yo y sus aflicciones es así insertada como novedad de éxito (como los comentarios de los asistentes así dejan patente) en estos “cultos de sanación” católicos.

Desde una estética de recepción nativa, al referir esta fase de los “testimonios” la gente presta mucha atención, atendiendo al contenido y entonación, a la textura emocional, que aflora en las personas que

cultos y agencias de carácter místico en Veracruz) y que incorpora parte de la estética y del atrezo del espiritismo y del pentecostalismo –y los grupos neopentecostales y carismáticos que le han seguido– ha calado en casi todas las agencias religiosas-curativas, que lo han adaptado y recreado en una situación de fuerte competencia en el mercado híbrido de sentidos urbanos. Estas prácticas generaban un panorama confuso para el investigador, donde los asistentes y participantes en estos rituales lo que apreciaban y hablaban en las entrevistas era de la estética de la ceremonia, de las imágenes, colores, del “tono” de las palabras, de “lo bonito” que estuvo todo; en definitiva resaltan los aspectos sensibles, plásticos y emocionales que encuentran en esos rituales; hay de alguna manera una igualación, una imitación en la estética de los cultos, que responde a un gusto popular concreto.

dan testimonio en Puentejula. El ritual de los carismáticos católicos que se desarrollaba en esta iglesia —y del que se dará más detalle en otro apartado—, servía en buena medida para canalizar, para gestionar determinadas emociones, teniendo como efecto la “sanación” de los afligidos, molestados y perturbados por “espíritus inmundos”. Es el caso de una mujer joven, que daba el siguiente testimonio: “Quiero dar testimonio de que en mayo vine aquí, y Jesús me curó de unos espíritus inmundos que me molestaban. Y ahora se me ha quitado el resentimiento que yo traía contra mi hermana, y me siento mucho mejor, más aliviada”.

II.2. Dar “tribuna” en clubes anónimos de autoayuda

De modo análogo al lugar central y protagonismo que la secuencia ritual del “dar testimonio” tenía en las misas carismáticas y cultos de sanación veracruzanos, el “dar tribuna” constituye una de las secuencias rituales más importantes en las reuniones de los grupos anónimos (Alcohólicos Anónimos, Comedores Compulsivos Anónimos, Neuróticos Anónimos, Adictos a las Relaciones, etc.), formando parte de la terapia conversacional del grupo de autoayuda, en que se busca una reforma moral y corporal de la persona que participa. Coincidimos con Giddens (1995: 75-76) en identificarlo como un mecanismo en los procesos de reescritura de la narrativa del yo y de la corriente de reforma ética individual activada con la participación en esos clubes.

Esta cultura urbana proporcionaba todavía unos guiones para la expresión del malestar espiritual/corporal/emocional como el de la posesión espiritual, coexistiendo con otros guiones para expresar ese mismo malestar ligados a la confesión o testimonio en los grupos anónimos de autoayuda desplegados en la ciudad. Así, Veracruz aparecía ante mi mirada extraña y curiosa, como un escenario donde se buscaba por los sujetos y se ofrecía por estas agencias la “liberación”:

* Del mal místico (demonios, espíritus malignos o chocarreros, hechicería y aflicciones fisiológicas y emocionales), mediante exorcismos colectivos (en Puentejula, la sección ritual final se llamaba “Liberación”, y durante la misa de sanación de enfermos, se realiza una “oración de liberación”) y cultos de sanación. Fundamentalmente por procedimientos rituales, mediante la teatralización de un combate, como trataré en el siguiente apartado.

* De algún hábito o práctica social reelaborada ahora como “adicción” (al alcohol, a la comida, a las múltiples relaciones sexuales, a relaciones de maltrato y de dependencia afectiva), mediante la participa-

ción activa, el “dar tribuna” y testimonios, en los clubes anónimos de autoayuda. Se trataría aquí de procedimientos más discursivos que rituales de narrativización de la subjetividad.

Me centraré en el relato y la experiencia de uno de mis informantes, Héctor, y su participación en uno de los clubes anónimos que funcionaban en la Veracruz de los años noventa. Este informante me comentaba su atracción por diferentes grupos anónimos y de naturaleza mística y terapéutica, y su búsqueda de una suerte de itinerario de regeneración moral-emocional: así, hablaba de la “chingonería”, que era la metafísica, la Fraternidad Universal, los Alcohólicos Anónimos y los Comedores Compulsivos Anónimos. En 1993 funcionaban cuatro grupos de Comedores Compulsivos Anónimos, y según Héctor llevaban funcionando con una antigüedad de tres años, desde 1990, participando él en dos de esos grupos. Del primero se tuvo que trasladar a otro, porque se enamoró y empezó a mantener relaciones sexuales y afectivas con una chica del programa, que se convirtió en su novia, y según las normas de estos grupos de autoayuda eso “va contra el programa y la recuperación” de ambos. Así enunciaba sus motivos, bastante interesados en lo afectivo y sexual, por los que se acercó a uno de estos clubes: ligar y conseguir novia.

Entonces yo no fui con la onda de bajar de peso, yo fui con la onda de conseguir chava... Fui de cusculino, ahora sí, entonces llegué y pos si ví, antes de que empesara la junta de ese día, si ve que había, este..., varias chavas bien bonitas, este.... y vamos, aquí me quedo y voy, voy a ver qué onda ¿no?, o sea, aquí me largo una y me la llevo.

Estamos hablando de una persona con una marcada orientación a expresar sus sentimientos —y estado anímico— y deseos de un modo claro en el ámbito público, en especial a través de la exhibición corporal y de fluidos corporales. Alguno de sus mejores amigos me relataban los siguientes sucesos que así lo confirman. En una ocasión, una noche, por iniciativa de un viejito que entró en el *lobby* del hotel Diligencias, en el mero zócalo de Veracruz, un gringo, le propuso que se bañaran desnudos en la fuente del zócalo central. El viejo le comenzó a decir que él se había encuerado en todas las partes del mundo por las que había viajado, y le picó a Héctor para que hiciera lo mismo; y así hicieron, el viejo y Héctor acabaron “encuerados”, bañándose en la fuente “para echar relajo”. Otra vez, Héctor le pidió ayuda a su amigo Joel para que le ayudara a vengarse de su madrastra —la segunda esposa de su padre, a la que odiaba—. De este modo lo relataba Joel:

Voy con el carro hasta su casa, y me sale con una bolsota que apestaba, que olía muy mal, y es que allí había guardado los excrementos, su caca durante toda una semana, y la fuimos a aventar delante de la casa de su madrastra, sin que nos viera nadie, ¡pero era un olor a mierda tremendo!, que apestó la casa de su madrastra y toda la manzana. ¡Está loco este gordo, por hacer esto!

En las entrevistas a Héctor se aprecian elementos que están apuntando a una construcción de narrativas reflexivas sobre el “yo” y a la conformación e internalización de la categoría de “adicto” = enfermo. Estas narrativas reflexivas ofrecidas por el grupo e internalizadas por los sujetos, además de problematizar su fisiología y constitución, mediante una medicalización, también recurren a una sexualización de su “problema” de gordura —enunciando el episodio que se encontraría en el origen de su “compulsión”—, perfilando con ciertas dosis de psicología de divulgación y de psicoanálisis barato un prototipo o paradigma de “víctima” de la gordura, que “testimonia” que el fundamento o raíz de su “problema”, está en algún tipo de “desviación sexual” en que el individuo participó/sufrió como víctima de abusos deshonestos en su infancia, de violación, o participación en experiencias o juegos homosexuales. Para los miembros de este club, “el estar gordo” es un claro síntoma de que se padece “la enfermedad”, como aluden ellos mismos. Así lo explicaba Héctor:

En la literatura tratan mucho por ejemplo... la ira, la lujuria..., hay muchos tópicos de plática, o tú subes a tribuna, “Oye que ¡puta!, hoy no tengo de qué hablar, hoy no me pasó nada, no. ¿Que de qué hablo?”. Entonces te disen: “No, pues te vas a tu pasado ¿no?”. Muchos han confesado allí... esperiencias sexuales horribles, por ejemplo, chavas que disen que se las... violó el papá, chicos por un juguete tuvieron que... haser el felatio que le dicen, o que los penetraron, o sea, por regalarle un juguete, y que lo tenían guardado y lo habían olvidado por trauma, lo vienen sacando allí y lloran como locos, y se van recuperando, y entonces por esto tienen que ser honestos. Hay tíos allí metidos que son maricones, por ejemplo, y el que es maricón y no lo asepta ahí, o sea el programa no le va a funsionar, (...) tuvo esperiencias con sus amigos de chico, o sea, que hizo juegos sexuales con sus amigos... Si hay varios casos así... sexuales, así gachos, de muchos compañeros, pero no quiere desir que todos tengan la misma esperiencia, esperiencias homosexuales o esperiencias... O sea... tú te vas a sacar todo lo que te hace daño para adentro no, o todo lo que te hace felis..., lo tienes que contar ahí presisamente para que “no te compulses”, como dicen.

Es apreciable también esta medicalización que opera sobre los relatos biográficos de los asistentes a estos clubes anónimos, concretamente al de Comedores Compulsivos Anónimos, por la utilización entre los miembros del término “historial”⁵ (extraído de la jerga médico-hospitalaria) para las historias de vida que los “enfermos/adictos” van construyendo poco a poco, mediante el ritual de dar testimonio, pasar por “tribuna”, un nuevo modo de confesión pública y la internalización de esas categorías sobre su fisiología. La “tribuna” es un momento de expresión y de estructuración emocional compartida con el grupo: “O sea, a pasar la tribuna es... es pasar, o sea, uno... te paras y hables así..., pasas la tribuna y empiesan a desir todos lo que les duele, lo que les pone felis, todo de su diario vivir, van disiendo los compañeros que pasan a tribuna” (Héctor).

En este club anónimo, se revela una corriente de afirmación de un nuevo canon corporal/moral y de “decencia” (verbal/testimonial), que iría contra unas concepciones más populares sobre el cuerpo. Para ello, en sus testimonios y terapias toleran las hablas cargadas de grosería, como un método de libre expresión personal, de liberación de las presiones sociales que modulan el habla. Así se instala una suerte de teología narrativa testimonial, de igual modo que en el Ejército de Salvación, que permite al sujeto contar su experiencia vital de un modo “libre”. Resulta de mucho interés explorar los modos en que se produce una transformación, un cambio de vidas diferentes en un sujeto, a través de esa narración —y narrativización— de su experiencia vital.

Para eso te puede tocar, en tribuna te puedes expresar de la manera que tú quieras, ¿no? En mi caso yo hablo con pura grosería ¿no?, con pura... Hay muchas mujeres ahí, viejitas, o sea, chavas, chavas que se ven así... este... fresas, ¿no?, y de todo hay ahí ¿no?, o sea, hay prostitutas, o sea, hay de todo, vaya... Entonces va a haber gente que se molesta porque tú hablas con groserías, pero tú, nadie te puede callar, nadie te puede decir nada, o sea, tu puedes expresarte como quieras, y eso es parte del proceso, de la terapia... (Héctor).

En la entrevista con Héctor, hablándome del funcionamiento y de su experiencia en un grupo de Comedores Compulsivos Anónimos, este informante me habla de lo que él llama el “reflejo”, que se da en

5. “Ahora hay historiales, ¡Pá su mecha...! El historial, el historial de una persona es toda tu vida ¿no?, pues tú cuentas tu vida y los demás compañeros le disen historial a eso, ‘No, hombre el historial de Héctor’, por ejemplo, ‘¡no hombre, está grueso!’. El historial de tal señora está gruesísimo” (Héctor).

las juntas y en el “dar testimonio” de su club, como elementos influyentes en la construcción de narrativas reflexivas sobre el “yo”:

Y cuál más sería mi sorpresa que empecé a ver que no solo no había locos, sino locas, o sea, chavas que pensaban las mismas loqueras que yo pienso... ¿Cómo puede ser que haya alguien así igual que yo, eso es lo que le dicen allá, o sea, lo que le decimos nosotros más bien... el reflejo, o sea, tú te reflejas con el cuate que está ahí, porque es de tu mismo... ahora sí que de tu misma onda. Por ejemplo, a quién se le puede ocurrir que... este... que tragarse... cinco pays de limón, hazte cuenta, te va a... te va a cambiar el ánimo, “me siento triste, voy a comerme cinco pays”, o me siento ¡muy encabronado...!, “voy a comerme cinco pays de limón para que se me quite lo enojado”, y se te quita ¿no?

De este modo expresaba Héctor su cambio emocional, tras estar durante varios años en el programa de Comedores Compulsivos Anónimos, al tiempo que verbalizaba su consumo de lo que llama “literatura” (libros de autoayuda) facilitada en el grupo:

Mi carácter ha cambiado bastante, o sea, yo antes era superenojón, bueno todavía lo soy, todavía soy un... neurótico ¿no?, este, pero, pero para entrar en el grupo, empecé, empezó a cambiar eso ¿no?, me empezó a cambiar mi modo de enojarme y todo eso ¿no?... Sí, el carácter cambió bastante ¿no?,... vamos a decirlo así, emocionalmente sí me he recuperado un poquito ¿no?, pero espiritualmente, por ejemplo, yo tengo todavía muchas dudas, y eso está en contra del programa ¿no?, o sea, muchas dudas de... tengo muchas dudas de Dios, sobre todo cuando me hasen dudar muchos libros de autoayuda.

Dentro de esta cultura de la autoayuda y estilo emocional terapéutico⁶, cuando se pone la atención en los sentimientos parece que estos se transforman en otra cosa: “defectos humanos”. Es interesante reflexionar y analizar esos procesos por el que estos sentimientos se transforman de repente en “pecados”, en “enfermedades”. En este proceso hay que destacar la influencia y poder de esta ideología moderna, de la cultura terapéutica de la autoayuda, que ha desarrollado y diseminado por el mundo la psicología y su tendencia a patologizar

6. “Este estilo puede ser conceptualizado a través de una comprensión del modo en que los temas, las metáforas, las oposiciones binarias y los modelos narrativos ofrecidos por Freud explicaron la acción humana, ofrecieron prescripciones para el yo e hicieron que las personas imaginaran sus emociones y sus relaciones de un modo radicalmente diferente” (Illouz 2010: 55).

hasta los sentimientos y las emociones, como señala Illouz: “Las narrativas terapéuticas son insuperablemente tautológicas, porque una vez que un estado emocional es definido como saludable y deseable, entonces todas las conductas que no alcanzan ese ideal son indicio de emociones problemáticas o de barreras inconscientes, que a la vez deben ser atendidas y manejadas en el marco de la narrativa terapéutica” (2010: 223). Dicho de otro modo, en estos escenarios y contextos bajo la influencia de la cultura terapéutica de la autoayuda, ciertos estados emocionales no normativos son transformados automáticamente en patógenos sobre los que hay que intervenir.

Interesante es analizar en el proceso de creación de estos trastornos –“pecados” o enfermedades reformuladas como “nuevas adicciones”– para poder combatirlos. Se publica en 1986 el libro *Mujeres que aman demasiado* de Robin Norwood (2010), y luego aparece un grupo de autoayuda de idéntico nombre que genera unos rituales para combatir y controlar dichos “pecados”, que hasta hace poco tiempo no habían sido nombrados, ni visibilizados y prácticamente no existían, ante la lente social veracruzana.

Estos grupos de autoayuda, sostengo, proliferan porque sustituyen a otras formas de relación social más tradicionales que en aquel momento se encontraban en decadencia, reflejando su falta de operatividad. Ello se conecta además con una cuestión de clase social. El mayor nicho de usuarios y “fieles” de esta cultura terapéutica de la autoayuda, aunque no el exclusivo, es la franja de las clases medias. La confusión emocional y la perplejidad moral serían rasgos característicos de las clases medias. Del mismo modo, esta necesidad de manejar y gestionar “adecuadamente” el deseo sería igualmente un rasgo característico de las clases medias.

La ideología terapéutica de la autoayuda, y su correspondiente “estilo emocional terapéutico” (Illouz 2007; 2010), podemos decir que se ha desplegado con gran éxito, e inclusive que se ha convertido en la ideología dominante en nuestra época en las clases medias urbanas no solamente occidentales, sino de otras sociedades que han experimentado intensamente la globalización.

Estos grupos de autoayuda o clubes anónimos estarían activando y representando la estructura de las narrativas terapéuticas. Producirían una narrativización pública del yo a través de la exposición y elaboración del sufrimiento. El esquema de la narrativa terapéutica hace posible poner en intriga al yo de modo que convierten a la narración del yo en una representación pública (Illouz 2010: 238). Los grupos de apoyo se caracterizan por convertir las historias privadas en actos comunica-

tivos públicos (Wuthnow 1994). El mecanismo que permite la traducción de lo privado en público es terapéutico: es el código narrativo terapéutico que dicta de qué manera las historias privadas pueden ser compartidas, la motivación para contarlas en público y cuál es el modo en que el público debería interpretarlas. Si vemos al grupo de apoyo como un marco cultural en el que uno representa y adquiere una identidad narrativa, entonces resulta obvio que el grupo de apoyo es una forma cultural en el sentido que Simmel le da al concepto: la forma cultural como una manera de organizar la experiencia social, de negociar la distancia entre el yo y los otros y de trazar los límites entre el yo privado y el yo público (Illouz 2010: 238-239).

Esta corriente o tendencia hacia el *Homo (auto)therapeuticus*, sobre el que ha reflexionado Illouz (2010), sumatorio y convergente de las lógicas sociales del *Homo economicus* y del *Homo sentimental*, sería evidenciada por la generalización en este tipo de narrativa de la auto-determinación biográfica, en la que cada sujeto tendría que estar construyéndose a sí mismo como un relato autopoyético a partir de sus conflictivas relaciones con los demás —a la vez que con la comida, el alcohol, deseos y aspectos de su corporalidad que son clasificados como adicciones—.

II.3. Narrativas de deseos en “los municipios”, o la imaginación y mundo moral del “afuera”

Dentro del género de historias que clasifiqué como “historias del afuera” (Flores 2000; 2005), se encuentran las historias de los municipios, donde los veracruzanos ubican sucesos de incesto, robos de mujeres e, inclusive, de “robos de maridos” y de violaciones intrafamiliares, perfilando a sus habitantes con una moralidad extraña y repulsiva —aunque también estimulante y morbosa— para las gentes ciudadinas. Entre ellas se encuentra esta breve historia relatada por un “merolico” en el mercado de Hidalgo, como parte de su *show* curativo, y ante una audiencia de curiosos, porteños y campesinos en su día de compras en la ciudad:

Me contaron en Tierra Blanca de una mujer que vivía allí con su marido, y se vino a vivir con ellos la madre de ella. Un día, esta mujer al volver a su casa antes de lo previsto, descubrió en su propia recámara a su madre acostada con su marido, en la misma cama, en el mismo lecho donde ella y su marido habían yacido como hombre y mujer unas horas antes. Y al reclamarle a su madre que por qué hacía eso, la madre le con-

testó con que podían compartirlo, que a ella no le importaba, que él las quería a las dos.

Solo fue al escuchar una historia que narraba un informante —Daniel—, que había tenido que resistirse a la tentación de estar a un mismo tiempo con su novia y con la madre de su novia (su suegra), cuando empecé a comprender que el relato del merolico ayudaba a “narrativizar” un deseo en la imaginación social ciudadina, a poner nombre y a visualizar humorística y moralmente un deseo y fantasía masculinas, a canalizar y exponer en público una emoción ciertamente delicada por la ruptura social y de las reglas de parentesco que aparejaba. Recientemente he identificado este relato o fantasía sexual como un motivo pancaribeño —entre otros materiales, he encontrado una historia que recoge Guillermo Cabrera Infante en su último libro de memorias *Cuerpos divinos* (2010: 12-13), sobre un habanero que se acuesta con su esposa y su suegra—.

Luz, nacida en ese municipio ganadero del interior citado anteriormente (Tierra Blanca), me comentaba que en un programa de TV de la noche anterior, hablaron de cosas “muy duras y muy feas”, “en esos pueblitos y rancherías donde se dan muchos casos de que un padre viola a su hija y cosas así de feas, y no me preguntes Antonio porque no sé por qué pueda ser así”.

Su marido, Joel, apostillaba que las violaciones de niños y chamacas era algo muy común en México, y que pasaba mucho en los ranchos. Me contaba un ejemplo, que a él le tocó conocer porque pasaba en casa de un amigo suyo, Héctor:

Dos chamacas que trabajaban de sirvientas en la casa del Gordo durante un tiempo eran de un rancho, su padre era un rancherito que vendía leche, y la mamá del Gordo estaba muy enojada porque a veces llegaba el padre y se las llevaba de volada al rancho, y las tenía allí unos días, porque esos canijos de los ranchos acostumbra a cogerse a sus hijas desde que son chamacas. Está duro ese asunto, ¿verdad Antonio?

II.4. Recepción de un “cátedra” entre espiritualistas trinitarios-marianos

Una informante de la colonia Las Brisas, Betty, así me contaba su experiencia de acudir a las cátedras (una especie de misas dominicales espiritualistas), que los domingos tenían lugar en un templo espiritualista trinitario-mariano del norte de la ciudad llamado Luz y Progreso

Espiritual. En ellas, Dios habla a través de la boca de alguna de las “materias” (médiúms), mayoritariamente mujeres:

Sí, el domingo llegas y rezas. Hases oración, cantas, son alabanzas a Dios. Y él se posiona de un cuerpo, empieza a hablar. Y ahí recibes mucha información ¡de todo!, de todo lo que está pasando, lo que va a suceder, de qué va a ser, el por qué está haciendo eso. La vos del Padre es la vos de la persona, no cambia, sin embargo, cuando tú lo escuchas es algo increíble, porque tú dices, o sea, esta persona debería estar leyendo algo para decir cosas así, y por qué serán. Después de los rezos empezará como a las once y media, y terminará a las dos de la tarde, hablando. Entonces es un discurso bastante largo, con mucha información, ¡te llega a emocionar de todo lo que te dice!, de todo lo que forma parte de ese mundo ¿no?, del mundo que estamos viviendo, pero que te lo da así en un segundo.

Las palabras de Betty sirven para aproximarnos a la textura emocional, a la lógica sensible y la cotidianeidad implicadas en la acción de acudir a recibir curación mística al templo. También sugieren la posibilidad de tomar en consideración la recepción estética de tal ritual en la etnografía y análisis. En este caso, la acción ritual y discursiva no pasa por verbalizar ni narrativizar en detalle las emociones, sino que se alude a su encarnación, a su incorporación –literalmente–, y en todo caso a la experimentación de una clase particular de energía. Esta misma informante relataba así su asistencia a las sesiones de curación en dicho templo, que tenían lugar martes y viernes:

...Entonces yo muchas veces he llegado callada y no puedo ni hablar porque, hace poco cuando fui, yo llevaba un problema muy grande, y lo único que hice fue pararme y ponerme a chillar. O sea, estaba yo chillando. O sea, me paré, dije: “En el nombre del Padre, yo te saludo hermano espiritual”... Pero esa vez, yo llegué y no pude decirles nada, nada más me puse a chillar, y me dijeron qué tenía, que ellos ya sabían lo que yo estaba sintiendo, pero que si yo quería podía hablar con ellos o simplemente no, si no quería decir nada, a pesar de que yo necesitaba curación, porque estaba enferma... estoy enferma de la garganta, me dijeron que más que curación material, necesitaba curación espiritual, emocional y relajarme, y eso fue lo que yo sentía, la siguiente vez que pasé, ya me dieron para lo de la tos y todo...

A modo de recapitulación, en la atención prestada a diferentes modos de discursividad de los deseos en Veracruz, al discurso propiamente

dicho sobre el cuerpo y las emociones analizado, conviene destacar que estos en cierta medida se aproximan a un estilo emocional terapéutico más moderno y de reciente manufactura, aflorando como guía modeladora y ejemplarizante de los otros sujetos que conforman ese “coro” de participantes –se trataría así de tomar una vida individual y adaptarla a modelos narrativos de la comunidad (más estereotipada e ideal)–. La confesión como tecnología del yo, de cuidado de sí, sería un pacto de privacidad, un ritual cara a cara, hegemónico en el pasado en cuanto a una gestión de las emociones y la conformación de la subjetividad presididos por la confidencialidad, que ahora parecería haberse roto, impulsada por esa necesidad de decirlo todo en público, ante otros, transformándose en un acto colectivo y coral, donde a través de dar testimonio/dar tribuna, la persona veracruzana debe construir un relato y exponerse ante múltiples sujetos y subjetividades.

Tras una impresión inicial de calificar esta realidad como “fin de la intimidad” en la palabra y la gestión de las emociones, este nuevo estilo de gestión emocional quizás podamos analizarlo tentativamente como más conectado con una transformación de la intimidad.

III. TRÁNSITOS Y TRANSFORMACIONES EMOCIONALES

Solo con el paso de los años y el trabajo realizado sobre las entrevistas y materiales etnográficos recabados durante mi trabajo en la ciudad, he podido llegar a vislumbrar la existencia de un campo o “mercado” de trabajos emocionales, de gestión emocional de carácter dual, en el que no se suele participar de modo excluyente, sino que habitualmente existe como una oferta de recursos que las gentes de Veracruz consumían y se apropiaban de modo complementario, bien alternativamente o bien al mismo tiempo, dentro de sus itinerarios de gestión emocional en este territorio –a ellos me referiré más adelante de modo singularizado en algunos de mis informantes–. El poner el foco en estas dos corrientes de gestión emocional implica atender a los procesos de transformación y cambio cultural que experimentaba la ciudad, en la que nuevas ideas, nuevos valores y los nuevos modelos culturales coexistían con el material cultural preexistente, incorporándolo y re-procesándolo (Illouz 2010: 36), una cultura urbana que podemos visualizar como un palimpsesto en el que lo nuevo se yuxtapone a lo más tradicional.

En las siguientes líneas creo conveniente prestar atención a lo que podemos denominar “itinerarios” –aunque este término sugiere un

inicio, hitos y orientación o previsión de una “dirección”, o mejor, “tránsitos” en la gestión emocional de las gentes de Veracruz con las que trabajé en los años noventa en este territorio urbano. O dicho de otro modo, llegado a este punto, me parece iluminador concentrarnos en el análisis y comentario de algunas de los tránsitos experimentados por gentes que pasaron por diferentes agencias o prácticas rituales orientados a esta gestión de las emociones, bien dentro de uno solo de esos modelos o corrientes, o más frecuentemente, saltando indistintamente, acumulando experiencias y compartiendo recursos en esta clase de composiciones socioculturales a las que de modo tentativo denominaré “a la veracruzana” y “a la terapéutica”. Se trata de algunos ejemplos, sintéticos y algo esquemáticos que muestran a las personas veracruzanas con las que trabajé implicados en una continua búsqueda de una cierta paz o estabilidad sentimental y personal, pero dando como resultado un estado crónico de lucha y transformación, donde aparecen apostando por el cambio permanente.

Rosario, periodista de “sociales”, clase media-alta y “persona conocida” de la ciudad

Su caso fluctuaría entre un modo “a la veracruzana” y una intervención medicalizada de su vida y problemas personales —entre los que destaca problemas de salud, enfermarse por ser objeto de envidia ajena, una crisis de fe y una depresión agudizada tras su divorcio—. Comienza acudiendo a una cartomanciana a que le echara las cartas, una niña adoptada por el hermano de su abuelo que había desarrollado poderes —“se dormía y veía espíritus”—, y luego, por lo que etiqueta como problemas de salud, acude a una “bruja” de la colonia 21 de Abril:

Entonces me dijo que, lo que yo necesitaba, me echó las cartas y unos baños... Y han sido los baños más caros que me he dado en mi vida... Pero bueno, como te desía hase un momento, era la desesperación de mí, de lo que yo sentía, yo no tenía problemas en realidad, o sea, si no eran... mi problema mayor era el de salud... Y entonces, ahí iba yo, ¿tú crees?, ¡todos los días...!, porque ella nunca más volvió a aparecer, la cambió... los baños, tenía una cara de bruja que esa sí, ¡unos ramazos ahí con albahaca! y, ¡me pasaron una veladora...! Esa señora se llamaba Lilia...

Relata que sufrió un trauma, entrando en una fuerte depresión combinada con una crisis de fe, que se agudiza tras su divorcio. Identifica la envidia de otras personas como la causa de esa aflicción y deses-

peración que padecía, y cómo se pone en manos de un sacerdote muy conocido en la ciudad, y uno de los pilares de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo —católico carismático— en la ciudad, el padre Ugalde, de la parroquia del Sagrado Corazón. Este le hizo a una “imposición de manos”⁷ para sacarle un espíritu maligno (“un viejo”) que la había mantenido en una fuerte depresión, y luego su correspondiente “desprendimiento”, una suerte de sencillo exorcismo, que busca la sanación y el alivio de su trastorno y afección. Así describía su experiencia Rosario:

Ellos le llaman imposición de manos, él me puso las manos así, sobre la cabeza. Y yo serraba los ojos y me ponía a haserlo. Y, en algunas ocasiones, yo no lo entendía lo que me desía, porque él dise que no sabe, así me dijo que vio, sacó a un viejo, porque él no sabía, y era este cuate deso no sabía. ¡Que resan en lenguas, o sea, el arameo!... No, porque no me lo vas a creer, pero llegó un momento en que yo creo que ya había sido tan seguido, y me había sensibilizado tanto en la oración, que sentí la nesesidá de que desde mi cuerpo se me desprendiera algo, él dentro de la oración dijo: “¡Qué bonito desprendimiento!”

Por último y durante cuatro años, tras no sentir una solución definitiva a su malestar, sigue un tratamiento con sales de litio para el trastorno bipolar que le es diagnosticado por un psiquiatra.

Guadalupe, maestra, clase media con esposo ingeniero, vive en fraccionamiento Zaragoza (junto al Club de Yates)

Tanto ella como su marido, que es ingeniero, están jubilados y viven modestamente de pensiones exiguas y alquilando una planta e incluso una de las habitaciones de su casa, y han experimentado un empobrecimiento y “descenso” en la escala social —antes se relacionaban con rectores de universidades europeas y canadienses de visita por la ciudad—. Su caso podemos calificarlo como un tránsito “a la veracruzana”, pero sobre todo como una exploración del nuevo “itinerario

7. En su *Manual del laico para el ministerio de sanación*, el carismático padre Degrandis (1996: 41) describía así la “imposición de manos”: “Aquellos que han usado la imposición de manos en el ministerio de sanación al orar, pueden dar un testimonio poderoso de esto. Muchos han experimentado calor o alguna sensación, vibración al imponer las manos. Es un gesto natural; cuando queremos saludar a alguien que conocemos, nos damos la mano. Ya que tocar es un gesto natural para comunicar nuestro amor o preocupación cuando combinamos las dos cosas —orar e imponer las manos— parece que hay una eficacia especial”.

emocional terapéutico” y medicalización de la depresión. Destaca que padece de tristeza y desesperación continua ante las dificultades cotidianas, que sus problemas son sobre todo de “nervios” y de depresión y que ha llegado a ser una adicta a pastillas recetadas por médicos y psiquiatras para dichos problemas, aunque no le ofrecen una solución definitiva para los mismos. Muestra conocimientos de “brujería”, lectura de cartas, limpieza de aura, pero enfatiza su papel de agente activo y curativo, tras haber estudiado el Método de (Auto)Control Mental de José Silva, como método de superación y “crecimiento” personal:

En el control mental la cosa es este... mental, pero es una cosa tan divina y tan preciosa ¿verdá?, que no solamente te superas tú tanto en lo físico, como en lo mental y en lo espiritual, sino te acercas a Dios... Si tú tienes alguna tensión, alguna cosa que yo te pueda curar, yo te curo, pero no curo yo, sino es porque Dios Nuestro Señor me manda un poco de su energía, un poco de su poder de él y yo te la paso a ti... Este es el control mental.

En medio de una situación económica crítica, sin cobertura sanitaria ni para ella ni para su familia, y con su marido también enfermo y en cama, cuenta la manera en que mediante el control mental, siendo el vehículo de transmisión de una “energía” divina, consiguió la curación de la tosferina que aquejaba a su hijo de corta edad:

Entonces, a mi hijo chico le agarró la tosferina y yo no tenía seguro social todavía ni tenía yo ISSTE. Y la situación económica andaba por la calle de la amargura, entonces mi esposo estaba acostado en una cama, y yo estaba... el niño estaba en otra cama conmigo, y el niño se moría, se moría el niño ¡tose, y tose, y tose, y tose...! y no podía dejar de toser ¡ya, ya todo esto, ya, ya inflamado, ya lastimado, ya... bueno una cosa horrosa!... Entonces yo dije: “En el nombre sea de Dios Nuestro Señor, Dios Mío”, y que agarró que comienso a tomar, pues se toma nivel, nivel más profundo... mental... Que comienso a haser mis ejersisios que me enseñaron el control mental, hincada y digo: “¡Padre Santísimo!...”, y le digo: “¡dame un poquito de energía, ayúdame a curar a tu hijo, te lo suplico Señor!”, así orándole, y así estuve orando, orando... mira, comensó a entrar-me una así como, en los brazos, como un calor, como un calor, una calentura me comensó a entrar, era la energía que él despide, porque él es pura energía, él no es de carne y hueso, es de energía.... Entonces me comensó a pasar la energía Dios Nuestro Señor y que comienso a sacarle al niño todas las flemas, así mentalmente, todo mental, todo mental, todo mental, ¡a sacarle las flemas, todo, a sacarle las flemas!, luego a desinflamarle todos sus pulmones, sus bronquios, su pechito, su garganta, ¡todo, todo, todo,

todo, todo!, y yo mandándole aquella energía, aquella energía que Dios Nuestro Señor me estaba mandando, que Dios Nuestro Señor me estaba mandando. ¡No sabes la fatigada que me di, el cansancio mental, la cosa terriiiiible, así te quieres que, que concentrarte, sentir, saber que ahí está Dios Nuestro Señor, y que Dios Nuestro Señor es el que está curando, no estás curando tú, sino tú nada más estás siendo un objeto de él, un medio de él nada más!... ¡Quién sabe cuando terminé, porque los segundos se me hisieron minutos, los minutos horas!, y quién sabe que pasó... Cuando yo termine ¡estaba yo exhausta! y el niño estaba ¡pro-fun-da-men-te dormido! Entonses “¡Gracias Dios mío, gracias Señor, gracias te damos Padre Santísimo, bendito seas Señor, bendito sea tu Santísimo nombre...!”, y llorando, y llorando, bueno ya me calmé y todo... Porque uno es incrédulo, uno no cree, uno no tiene fe, entonces yo pensé: “Bueno a este se le calmó la tos pos... porque se le tenía que calmar pero lo que es mañana, ahí es... va, otra vez va a venir... va a venir la tos...”. Pero no, ¡jamás! Se alivió al niño...

Beto, mesero (camarero) en el Café de la Parroquia

Originario de Yucatán, se casó y formó familia en Veracruz. Fue agente de la ciencia espiritual, trabajando junto a doña Guille en curaciones, teniendo el papel ritual de “vidente espiritual”. Tiene como espíritu protector y guía a Juan Dieguito (el indio al que se le apareció la Virgen de Guadalupe). Tachado de “coscolino” (mujeriego) por las mujeres con las que trabaja, mantenía relaciones sexuales y afectivas con la materia con la que trabajaba, doña Guille, desobedeciendo la norma de solo tener contacto “espiritual” con los otros agentes rituales con los que trabaja en la columna espiritual. Años después, abandonó la práctica de la ciencia espiritual y las curaciones, abrazando el evangelismo y renegando de su pasado como creyente y practicante del espiritismo, tachándolo de “cosas del demonio”. Así me informaba de este cambio Potranca, la otra materia (médiu) con la que trabajaba, en una carta:

...Sólo te tengo una mala noticia, Beto ya no cura, ahora se metió de lleno a la religión Evangelista y no hay poder humano que lo haga cambiar. Ni modo era un buen elemento en la Columna Espiritual pero si él decidió alejar a sus “seres” muy su problema. Yo si los conservo si este “don” que Dios nos dio es por algo, aunque claro yo nunca lo he hecho con fines de lucro sino de ayudar a la gente y a los amigos...

Parece que participar como agente en la ciencia espiritual supone en alguna medida una regulación, canalización o libre expresión de los

deseos sexuales y su satisfacción. Potranca me hablaba de la médium (doña Guille) y el vidente (Beto) con los que trabaja; decía de ellos que son amantes y mantienen relaciones sexuales desde hace ya mucho tiempo, y que Beto y Guille “son muy locos en ese aspecto”. En este fragmento, Potranca⁸ describe el deseo sexual que siente Guille tras estar trabajando “espiritual”, presentando a los diferentes seres espirituales y curando, y cómo lo satisface con el vidente con el que trabaja, Beto:

En una ocasión, después de una curación que me hicieron en la casa, al salir del baño me los encuentro en la cocina, ya ves que está junto al patio, a Beto y a Guille bien ocupados, bien alegres, en su relajito [manteniendo relaciones sexuales]. Otra vez me curaron en casa de Guille, y acabé yo pero bien cansada, y Guille me dijo que me acostara a una lado de la cama. Yo sentí que Beto se acostó del otro lado, en la otra punta de la cama, y yo le escuchaba pero muy de lejitos, como un eco, estaba yo bien lejos de allí. Y empecé a escuchar que estaban montando su relajito los dos, al otro lado de la cama. Y que me despierto y al girarme los veo ya bien alegres los dos, y que me paro y les digo: “¿Saben qué?, aquí les dejo, yo ya me voy”. Y Beto me alegaba: “Esta vieja calenturienta era la que quería a fuerza conmigo, y yo le he dicho que no, que cómo creía que iba a hacerlo en la misma cama, estando tú del otro lado”.

En otro momento me comenta que cuando Beto se convierte al evangelismo y reniega de su pasado como vidente espiritual, este llega a decir que “Eso en lo que habían andado (la ciencia espiritual), era cosa del Demonio”. Potranca le contestó que sería muy del demonio, según su opinión ahora, pero que “si no es por él y por Guille, yo no estaría viva hoy aquí, porque ustedes me sacaron adelante”.

Potranca. De clase media, trabaja en un puesto de cierta responsabilidad en dependencias municipales, y es miembro de una familia conocida en la ciudad.

Podemos articular la secuencia de su tránsito emocional desde un modo “a la veracruzana”, desde la práctica de un catolicismo popular, el ser primero “curada” por agentes de la ciencia espiritual y luego, entrar a colaborar en las curaciones como médium y ayudante de la ciencia espiritual, pasando por múltiples tratamientos médicos de sus pro-

8. Su mismo apodo de Potranca me era comentado por ella misma desde una connotación sexual, siendo bautizada con el mismo por Guille y Beto.

blemas hormonales y de tiroides, hacia un nuevo estilo “emocional terapéutico”, fundamentalmente mediante la exploración de una nueva subjetividad y emotividad autoexpuesta y sobreexpuesta en las redes sociales –Facebook– de Internet.

Potranca se resiente de múltiples problemas de salud, dolencias físicas musculares, fracturas, pero también su ánimo se ve afectado, por malas rachas (mala suerte o la “salación”), problemas todos ellos que son diagnosticados como producidos por envidias; llega a decir que se encuentra “Mas salada que la bragueta de pescador”.

De compleción física bastante gruesa, y que sufre en cierta medida el rechazo y estigma por ser categorizada como “gorda” en su sociedad, describía cómo es su espíritu protector principal, la India Yaqui (alta y delgada, de 1,80 de altura), el mismo con el que consigue mediar ante la enfermedad y la aflicción de la persona que acude a ella, y con cuya tarea obtiene un reconocimiento y poder que van más allá de su trabajo como funcionaria en dependencias del Ayuntamiento de Veracruz.

Centrándonos en su recepción emocional de los trances en que incorpora espíritus para dar curación, es curioso que ella experimenta al ponerse a curar, presentando a la India Yaqui, como una liberación de tensiones, y como una “confesión”, una liberación, llegando a decir que se siente “como si hubiera roto una piedra”:

Te digo yo presento cuatro seres o sinco, pero la que cura, es la India Yaqui. Entonses ha habido ocasiones, por ejemplo, yo las veses que curo, nunca me aserco a la persona. Lo chistoso de mí, es que la India habla bajito, habla contigo, no es como otros, vas a otros lugares y ¡se ponen a gritar y se entera el que está sentado allá y el que está acá!, se supone que si tú vas a consultar a alguien es nada más el tuyo ¿no?, ¿entiendes?, yo quiero namás, tú eres lo que quieres oír. Entonses, a veses hay nesesidad de que se te quite la ropa, para que sea más eficaz, para que penetre más. Pues si tu vieras fíjate, no es porque yo lo diga, pero a mí me gusta cómo curo, incluso también a Guille, dise: “Es que curas”, dise, “¡es muy pausada, es muy linda!, ahorita no es a los gritotes no...”, pero este, y te sientes bien. Al menos yo me siento muy bien cuando curo porque como que te libera de unas tensiones que tienes y, claro que al momento, igual que esto como si fuera una confesión, no vas a andar disiendo: “Fulanita tiene esto”, ni muchas cosas.

Cuando presenta a sus maestros, en especial a la India Yaqui, y realiza la curación espiritual ante alguien que lo necesita, Potranca refiere cómo se siente después, cómo alcanza el bienestar, una estabilidad emocional –aunque sea precaria–, una paz y una tranquilidad fisiológica tras las curaciones:

Pues fíjate que por ejemplo, cuando yo trabajo, me siento muy bien, me siento relajada, me acuesto a dormir como rendida... y luego, porque después de que te curan, te acuestas rendida, y tu dices: “¡Ay!” y yo desía: “Es que no voy a dormir, pensando en todo lo que vi, en todo lo que me pasó, todo lo que me dijeron de que esta mujer”, no, yo dije: “¡No voy a dormir!”... Y hasta el otro día, me veo tranquila, bien, me veo relajada, tengo pas, que ayer llego que no quería yo poder dormir porque sentía yo (...) ¡no podía sentarme, siempre con una desesperación, no sé, ganas de salir corriendo!

Ella diferencia claramente entre la habilidad o “poder” que ella tiene, el don que ejerce en las curaciones, como algo que le vino dado, y lo que sería un modo más “comercial” o vinculado al estudio de la psicología o la literatura de autoayuda. Así reconoce: “Sí, o sea, yo nunca que estudiar y que el psicoanalisis, jamás, nunca me ha gustado, porque como ya cuando empiezas a leer, ya te vuelves como más comercial ¿no?, entonces, si así me vino el poder, y se va a ir”.

En la actualidad ha abandonado la práctica de presentar a sus maestros espirituales y de “dar curación” con ellos, aunque no reniega de su pasado y de cómo esa experiencia y aprendizaje de desarrollo espiritual le liberó de sus múltiples problemas y le salvó la vida. Una buena parte de sus búsquedas y de su bienestar emocional lo encuentra ahora a través de un alto grado de uso de las redes sociales en Internet, en particular de Facebook, donde tiene un gran número de amigos, y ensaya una nueva emotividad y subjetividad autoexpuesta —y a veces sobreexpuesta incluso—. En su muro de Facebook da cumplida cuenta de sus malestares físicos y problemas de salud —que siguen siendo muchos—, pruebas médicas, ingresos hospitalarios y cirugías, de sus sensaciones físicas cotidianas (por ejemplo, dice: “Estoy cansada muy muuyy cansada con la espalda hecha pomada”), de sus afectos, desencuentros amistosos o desengaños amorosos, o inclusive de sus apetencias y deseos más básicos, como antojos (“Tengo antojo de un elote con crema y mucho queso, una rebanada de pizza, fresas con crema y un vaso con coca cola bien fría”).

IV. ENERGÍAS: HACIA UNA TERMODINÁMICA DE LAS EMOCIONES EN VERACRUZ

Un antropólogo, Michael Houseman, ha investigado el campo de los rituales *new age* y “neopaganos”, y ha observado la diferencia entre estos y los rituales enraizados en una tradición. Se refiere a la existencia de dos modos de ritualización, uno más familiar para los antropó-

logos, donde el *performance* ritual consiste en influir en —emular, modelar— las conductas sociales; el otro, que se encuentra en muchos ceremoniales *new age* y “neopaganos”, donde el *performance* ritual surge de la emulación convencional de motivaciones y sentimientos que se consideran ejemplares, y que se encuentra especialmente enfocado a provocar un cambio de disposición emocional en el estado de sus participantes (Houseman 2007). Estos rituales *new age* y de la cultura terapéutica de la autoayuda no buscan un efecto en las cosas, sino un cambio de estado emocional en el participante, desplazándose así la eficacia simbólica desde el campo de lo social, hacia el “yo” del sujeto.

En las páginas anteriores ya se ha apuntado un fenómeno relevante y novedoso en este campo de las emociones en Veracruz, y que pasó desapercibido para mí durante bastante tiempo. Me refiero a la implantación de una nueva “emoción” de la que todos mis informantes acababan hablando, si bien es cierto que diciendo poco sobre ella: “la energía”. Esta “energía”, experimentada en términos físicos y sensoriales, es vehiculada y sentida tanto en contextos rituales “a la veracruzana”, como en contextos rituales terapéuticos de la cultura de autoayuda —de aparición más reciente en la ciudad—, permite la confrontación con otras pasiones entendidas como perjudiciales o anómicas, y que especialmente los rituales y prácticas de la cultura terapéutica de la autoayuda producen en el sujeto nutriéndose de unos deseos y emociones considerados como negativos y problemáticos para el “yo” de los veracruzanos. Dicho de otro modo, dentro de este campo y estilo emocional terapéutico, los deseos parecerían ser transformados en “energía” —liberadora, terapéutica— en los planos espiritual, corporal y moral.

Me estoy refiriendo a una energía análoga —aunque con puntos de divergencia que todavía no he identificado bien— a la que me referían que sentían algunos informantes en rituales más tradicionales, como es el caso de doña Guille y su narración de la energía que experimentó durante la misa de Puentejula:

Quando baja el Espíritu Santo, cuando empiezan a hacer la oración del Espíritu Santo, ya el padre empieza a hablar en su idioma, que es el del Demonio, en latín o no sé qué idioma fuera, ¡pero se siente una paz!, una tranquilidad, sientes cómo tu cuerpo se va bañando en esa energía de amor, de paz, de tranquilidad... Yo, así de estos que me dieron días antes, me hicieron mucho daño ¿no?, yo no los perdonaba a estos cuates, ¡tenía yo un rencor, pero un odio mortal que si yo los encontraba, no sé si los escupía,

o no sé qué cosa los iba yo a hacer! Apenas hace poco, antes de ir allá, entonces yo escuché la misa y escuché cuando bajó el Espíritu Santo, cómo te llenas de energía santa, pura y sientes, tienes ganas de salvar tu cuerpo de lo malo, porque la energía de Dios te penetra hasta por los poros, este y se siente una tranquilidad y unas ganas de perdonar a los que nos hacen daño, pero perdonarlos así como si los tienes enfrente y abrasarlos y decirles: "Yo te perdono en nombre de Dios", eso es lo que se siente, se siente bien bonito, entonces yo le pedí: "Señor, si tú estás aquí, en estos momentos estoy sintiendo la energía de tu presencia, demuéstramela, quiero saber si de veras tú estás aquí, yo quiero sentir tu santo poder y demuéstramelo". Fue así, y ya le pedí que me sanara lo que me dolía...

Con "escuché bajar al Espíritu Santo", doña Guille se refiere al aplauso colectivo continuado que tiene lugar durante la consagración. El sacerdote inicia una larga oración (dura alrededor de 15 minutos) cantada en latín con una entonación similar a la del canto gregoriano, que es acompañada por las palmas incesantes de los asistentes, y durante la cual se escuchan los alaridos de las personas "endemoniadas" o que se "sienten mal", a quienes los ayudantes del padre evacúan a los pies de la iglesia, donde son atados en camillas o atendidos. Durante ese largo aplauso colectivo en que los fieles están de pie y sudorosos, además de los contados casos en que se extasían, la mayoría siente un "calor" y unos escalofríos "muy bonitos", como señal de la presencia divina y del Espíritu Santo entre ellos, y de su poder curativo. Yo mismo experimenté ese escalofrío en mis visitas a Puentejula ese "calor", esa "energía" —como referían en ocasiones mis informantes veracruzanos— como en los testimonios de las gentes es enunciado, que me recorría todo el cuerpo desde la cabeza, la espina dorsal y gran parte de la piel (Flores/Díaz 2010: 104-106). En este caso podemos evidenciar, en este ritual carismático católico de la misa de sanación, el uso de los aplausos colectivos como una forma de precipitar "energías", e inducir estados de trance o éxtasis en las personas, de influenciar y evidenciar sensorialmente el contacto con lo divino.

Ahora bien, ¿de qué tipo de energía hablo de las existentes en el campo místico-simbólico veracruzano de sentidos, todas ellas implicadas en la modulación y gestión emocional? ¿Si existen varias "fuentes" implicadas en la extensión y el éxito de la imagen y percepción de "energía", cuál sería la principal o más influyente en esta singular imaginación veracruzana?

Habría una diferente energía en conexión con dos grandes corrientes rituales místico-terapéuticas y de otorgamiento de sentido a las vidas de las gentes de Veracruz:

En rituales más recientes y de nuevo cuño, que producen un sujeto interno y autorreferenciado de la modernidad tardía —cultura terapéutica de la autoayuda y *new age*—. Más conectada con la palabra —y la narrativización de la subjetividad—.

1) En rituales producidos por agencias místico-espirituales más tradicionales o con mayor antigüedad en su asentamiento en Veracruz, que estarían produciendo un sujeto veracruzano externo (no autorreferenciado, sino muy atento a referencias sociales) y atravesado por relaciones interpersonales y sociales externas, que estaría necesitado de una dramatización ritual, de un "combate" teatralizado de entidades. Más conectados con la corporeidad y gestualidad.

2) Centrándome en los tipos de agencias por la que realizan sus tránsitos emocionales mis informantes de la ciudad, a la búsqueda de un mayor bienestar personal y regulación sentimental y espiritual, he podido identificar una asociación tentativa de tres tipos de energía, fruto de la acción ritual diversificada en el campo veracruzano.

a) La "energía" en las agencias pentecostales, y su proyección en los cultos de sanación carismáticos católicos, y en "los cultos de sanación" en general en Veracruz. Su fuente proviene principalmente del Espíritu Santo, pero son compartidas en ámbitos públicos durante el ritual por el sujeto acompañado de los otros. Se habla sobre todo de "energía" en singular. Los que la experimentan suelen sentir que le están quitando cosas desagradables de su cuerpo, pero también de su alma y espíritu, y una tranquilidad o liberación emocional importante, a través de la oración colectiva, fundamentalmente, o de la imposición de manos/desprendimiento individual. A ella se refería doña Guille en la cita de arriba sobre su experiencia en la misa de Puentejula.

Sostiene Randall Collins (2009) que una sociedad o comunidad toma forma cuando la energía emocional creada en un ritual de interacción exitoso se pasa a otro ritual a través de una cadena de interacción. Robbins (2004, 2011) argumenta que los pentecostales se caracterizan justamente por tener muchos rituales donde se producen las experiencias y las energías emocionales de las cuales habla Collins. Sería la evidencia de una gran producción de energía emocional en prácticas rituales (canto, oración colectiva, experiencias de trance, hablar en lenguas, etc.), la que estaría detrás del éxito y difusión, una auténtica globalización, del pentecostalismo en todo el mundo —y su influencia en los carismáticos—, nutriéndose precisamente de la intensa energía emocional generada en los rituales (Robbins 2011: 61).

b) La energía que se maneja en los cultos (también de sanación) de la "ciencia espiritual" y templos espiritualistas trinitario-marianos. En este caso trata de una realidad en plural, refiriéndose a ellas como "energías". Su fuente también son los "otros" (fundamentalmente los espíritus de muertos), se difunden y contaminan, se atraen y se rechazan, se "cargan", se "descargan" y se concentran para curar o para dañar, fruto de la interrelación social —contando a dichos espíritus como agentes activos de la interrelación social veracruzana—. Tras el trance, aumentan el "calor interno" en las "materias" (médiams) y activan los deseos de mantener relaciones sexuales.

Los que las experimentan suelen sentir que le están quitando cosas desagradables de su cuerpo, y una tranquilidad o liberación emocional importante, fundamentalmente tras escuchar las "palabras" de la entidad espiritual que se incorpora en la médium o tras la oración. Así hablaba Betty de cuando acudía a las curaciones al templo espiritualista-trinitario mariano que frecuentaba:

Bueno, pues yo me siento ya muy relajada cuando acudo al templo. El simple hecho de ir al templo me hace sentir bien, y cuando ellos, me dan la limpia como dicen, o sea, la preparada, pasar simplemente hacia la materia y el espíritu que te va a curar, me hace sentir mejor, o sea, que si venía emocionalmente mal, ellos me calman. Tienen, el escuchar sus palabras, que son muy acogedoras, muy de como si te hablará, no sé, la persona que más te quiera, y te dijera cosas bonitas, entonces ahí en primer lugar con las palabras, y luego ya con esa energía que sientes de que te están quitando cosas desagradables de tu cuerpo. Es lo que yo siento, o sea, no siento más, no sé, sé qué otras personas sienten diferente, pero pues para mí es lo que siento, y pues el pasar adelante, significa el dar gracias por esa curación...

c) La energía de los rituales y mercado de sentidos de la *new age* y del campo de la cultura terapéutica: grupos anónimos de autoayuda y literatura de autoayuda.

Entre los deambulantes o participantes en este campo, se habla en singular, de "energía" —a veces incluso con un énfasis propio de poner en mayúsculas—. En la religiosidad de la nueva era lo más íntimo, el yo auténtico, es considerado como el lugar de la inmanencia, conectado directamente a la energía divina: como Pablo Heelas (1996) dice, el yo se convierte en Dios. El sujeto mediante estos rituales narrativizados se convierte en autorreferenciado, desprovisto de referentes sociales.

Los que experimentan esta energía suelen sentir que le están quitando cosas desagradables de su mente, de su "alma" —en menor medi-

da de su cuerpo—, y una tranquilidad o liberación emocional importante.

Se podría ensayar algún tipo de paralelismo entre el programa terapéutico de Alcohólicos Anónimos y otros grupos anónimos de autoayuda, y los "trabajos" que desarrollan en muchas de las medicinas alternativas ligadas a espiritualidades *new age*, de las que se han ocupado autores como Weidner-Maluf (2005), donde identifica la transformación personal y terapéutica a través de un "trabajo" individual donde se invierte sacrificio y sufrimiento personal⁹.

Es como si la energía fuera un tipo de sentimiento y emoción propioceptivos —como un sentido que informa al organismo de la posición de los músculos—. Mis informantes veracruzanos se veían y sentían a sí mismos como energía, en un modo de autoconciencia integral, en el sentido aritmético, como un sumatorio: un concepto desembocadura de un tipo de más amplio de emociones, pero que acabaría vaciando —o reprimiendo— la imaginación y narrativización de dichas emociones. Todo acabaría siendo energía, perdiéndose los matices y los grados.

Lo que hasta ahora estoy comprobando es que existe en Veracruz un conjunto de rituales destinados a fomentar la experiencia de sentir "energía", y que esta viene a ser la coartada para la represión de las otras emociones. Por ejemplo, mediante la intervención del trance espiritual se reprimen los deseos y las emociones conectadas con la venganza, sintiendo las personas afectadas/víctimas esa energía —fundamentalmente de tipo emocional y sensorial— generada mediante el ritual.

Particularmente, dentro de esta cultura y estilo emocional terapéutico, se produciría esta implantación de una nueva emoción, la energía, en la que se transforman deseos y pasiones consideradas como desordenadas y focalizadas sobre "objetos" externos al sujeto (reformuladas ahora como "adicciones" al alcohol, a la comida, al sexo, a relacio-

9. "No primeiro sentido, trabalho e a noção que descreve a situação terapéutica em si e os seus procedimentos: rituais, consultas, ofícios, meditações individuais o coletivas [...] De um lado, a noção reveste-se de um sentido de sacrifício e sofrimento, pois e traves dessas experiências que o individuo pode aprender e se transformar. O sofrimento e percebido como um instrumento de uma possibilidade de aprendizagem e de transformação pessoal. De outro lado, trabalho significa produto e criação de si: o investimento (de energia, de dinheiro, de afeito), na produto de si, o eu sendo o resultado de uma construção consciente e uma obra da vontade" (Weidner-Maluf 2005: 500-501).

nes amorosas de dependencia), como la venganza y que ponen en riesgo la vida social. La energía formaría parte de la construcción de una nueva subjetividad —de la modernidad— que domesticaría las pasiones y deseos considerados más montaraces y asociales, y estaría reconcentrada en ese “yo”.

La energía, en un sentido genérico, parece aflorar en Veracruz como una especie de “argamasa” social y discursiva, compartida transversalmente por todas las agencias místico-espirituales, pero también terapéuticas, un referente experiencial que es aludido, usado y gestionado en toda esa pluralidad de agencias —una pluralidad perturbadora y que marea al investigador—. Así, el actor social veracruzano creería que tiene una cosa en su interior que es energía, y que esta está siendo dañada o agredida, por lo que se movilizaría para buscar el mejor tratamiento para restaurar, ampliar o generar esa energía. Ello explicaría su deambular por todas esas agencias que le están ofreciendo una restauración o mejor gestión de su energía interior, y esa energía estaría siendo pensada ahora en Veracruz como una cualidad primordial de su composición como persona y del manejo de su subjetividad. Esta energía parecería estar sustituyendo a la idea y concepto de alma entre los veracruzanos. Dicha energía, en tanto que nueva emoción, propongo contemplarla dentro de la ideología —o nueva “religión civil”— del capitalismo, la cultura terapéutica de la autoayuda¹⁰.

Revisando los discursos de mis informantes referidos a dicha “energía” resalta la parquedad narrativa, la pobreza descriptiva de sus matices y del “contenido” en cuanto a qué realidad sea, la práctica ausencia de la narrativización de dicha emoción. Tras un cierto declive detectado de la confesión, y cuando han perdido la práctica del examen de conciencia, las gentes veracruzanas estarían mostrando que tienen dificultades para describir con detalle sus estados pasionales, y que disponen de algo más resumido y esquemático ofrecido por los nuevos tiempos para su identificación y gestión: la “energía”. Un elemento básico para la elaboración en el futuro de una termodinámica de las emociones en Veracruz.

En este campo veracruzano complejo, donde agencias como las analizadas compiten en un mercado de sanación energética apuntando a una “economía de la energía” —en cuanto a la búsqueda, intercambio

10. En un reciente libro, planteábamos que la *new age* y, en particular, la singular convergencia entre la salud y la espiritualidad evidenciada en escenarios urbanos a ambos lados del Atlántico, podría estar ocupando un lugar preeminente como una suerte de “religión” del neoliberalismo (Cornejo/Blázquez/Flores 2014: 4490).

y reciprocidad generalizada en esas conductas “energéticas”, la creencia en una realidad metafísica es a menudo expresada como “energía” (York 1999). Dicha creencia, que se traduce en una pluralidad de prácticas “energéticas”, se complementa con ese panorama expuesto donde parece que lo espiritual y lo físico se contemplan como un *continuum* energía-materia que fundamenta una coexistencia —y tendencias hacia una mixtura algo medicalizada— de la espiritualidad más tradicional y local, con una más contemporánea y vinculada a la cultura terapéutica de la autoayuda, que enfatiza aspectos relativos al bienestar, al manejo y a la “salud emocional” en un nuevo lenguaje que se expande por la ciudad y sus gentes.

BIBLIOGRAFÍA

- CABRERA INFANTE, Guillermo (2010): *Cuerpos Divinos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- COLLINS, Randall (2009): *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- CORNEJO, Mónica/BLÁZQUEZ, Maribel/FLORES, Juan Antonio (2014): “El incómodo vínculo entre medicina y fe”, en *íd.* (coords.), *El reencuentro de la salud y la espiritualidad: agencias, saberes y prácticas periféricas. Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Tarragona: Universidad Rovira i Virgili, pp. 4485-4492.
- DEGRANDIS, P. Robert (1996): *El ministerio de sanación. Manual del laico*. Madrid: Renovación Carismática Católica.
- FLORES, Juan Antonio (2000): “Viajes espirituales en el Puerto de Veracruz (México)”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n° 597, pp. 43-54.
- (2004): *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (2005): “Hacia una teoría cultural del trauma y la violencia cotidianas en el puerto de Veracruz”, en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 65 (junio-diciembre), pp. 93-112.
- (2008): “Operaciones espirituales y cultos de sanación en la ciudad de Veracruz (México): procesos de medicalización de lo espiritual y mimesis hegemónica”, en Gerardo Fernández Juárez (dir.), *La diversidad frente al espejo. Salud, Interculturalidad y Contexto Migratorio*. Quito: Abya Yala, pp. 77-99.

- FLORES, Juan Antonio/DÍAZ, Rafael (2010): "Emociones en el etnógrafo: equipaje y destrezas difíciles en el campo y en la escritura", en Luisa Abad/Juan Antonio Flores (dirs.), *Emociones y sentimientos. Enfoques interdisciplinarios*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 95-123.
- GIDDENS, Anthony (1995 [1992]): *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishing.
- HOUSEMAN, Michael (2007): "Menstrual slips and first blood celebrations. Inference, simulation and the learning of ritual", en D. Berliner/R. Sarró (eds.), *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford/New York: Berghahn Books, pp. 31-48.
- ILLOUZ, Eva (2007): *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- NORWOOD, Robin (2010 [1986]): *Las mujeres que aman demasiado*. Barcelona: Ediciones B.
- ROBBINS, Joel (2004): "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity", en *Annual Review of Anthropology* 33, pp. 117-143.
- (2011): "The Obvious Aspects of Pentecostalism: Ritual and Pentecostal Globalization", en Martin Lindhardt (ed.), *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York: Berghahn Books.
- WEIDNER-MALUF, Sonia (2005): "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da nova era", em *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11(2), pp. 499-528.
- WUTHNOW, Robert (1994): *Sharing the journey: Support groups and America's new quest for community*. New York: Free Press.
- YORK, Michael (1999): *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc.

EXPRESAR, MOSTRAR. SOBRE EL AURA DE LAS CABEZAS COLOSALES OLMECAS

PETER MASON¹
Universidad de Leiden

Para muchos de los grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, la tarea de interpretación era una labor de descifrar expresiones. Para Marx, la superestructura es la expresión de la base y las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan su expresión en ella. Ya el título del libro *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* que Darwin publicó en 1872, señala que se trata de buscar una relación entre la vida interior de los seres vivos y la forma en que esta vida interior se expresa, se lee, se descifra, cuando uno se esfuerza en interpretar su manifestación correspondiente en la fisionomía. La lectura de Darwin le abrió los ojos al joven Aby Warburg, que llamó "fórmulas de pathos" (*Pathosformeln*) a las representaciones visuales, como, por ejemplo, la ninfa con el cabello suelto que muestra una sorprendente continuidad desde los griegos antiguos hasta el Renacimiento. Al mismo tiempo, Sigmund Freud en Viena y Jean-Martin Charcot en La Salpêtrière, en París, interpretaron los movimientos de la vida emocional a través de sus manifestaciones en la forma de síntomas, y los sismólogos intentaron entender los movimientos interiores de la Tierra a través de sus erupciones —como los síntomas— en la superficie.

Sin embargo, el aporte a estas investigaciones de materiales procedentes de las culturas indígenas de las Américas no ha sido siempre reconoci-

1. Este texto fue debatido durante nuestras reuniones periódicas en Trujillo; además, una versión ha sido presentada al II Simposio Internacional de Estética, "Estéticas Americanas", Santiago de Chile, 24-26 de septiembre, 2008. Agradezco a Mario Humberto Ruz mi primera introducción a la cultura olmeca durante el 6° Congreso Internacional de Mayistas, 11-17 de julio de 2004, Villahermosa, Tabasco, y a Florike Egmond por haberme acompañado en Anáhuac en el verano de 2014.