

COLECCIÓN

CUADERNOS DEL DEC

Departamento de Educación y Comunicación

UAM - Xochimilco

Estudios de familias

Armando Ortiz Tepale

María de Lourdes Patricia Femat González

(Coordinadores)

COLECCIÓN

CUADERNOS DEL DEC

Departamento de Educación y Comunicación
UAM - Xochimilco





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA- XOCHIMILCO
Rector, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León González
Jefe del Departamento de Educación y Comunicación, Luis A. Razgado Flores
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COLECCIÓN

CUADERNOS DEL DEC

Comité editorial del DEC

Alberto Adhemar Carvajal Gutiérrez, María de Lourdes Patricia Femat González, Elías Levín Rojo,
Alejandro Montes de Oca Villatoro, Armando Ortiz Tepale, Marco Porras Rodríguez,
Jerónimo Luis Repoll (Presidente)

Coordinación de la colección

Luis A. Razgado Flores
Armando Ortiz Tepale

Producción editorial

María Elena Arrazola, Rosa Erendira Gallegos Meza, Raúl Fernández Riveros

D. R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Fecha de edición: Junio 2018
ISBN: 978-607-28-1377-9 (Tomo V)

Ilustración de cubierta: Diego Rivera, "La Maestra Rural" 1932.

Estudios de familias

Armando Ortiz Tepale
María de Lourdes Patricia Femat González

(Coordinadores)



DIVISIÓN DE
CIENCIAS
SOCIALES Y
HUMANIDADES





Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
División de Ciencias y Humanidades
Departamento de Educación y Comunicación
Área de investigación Comunicación y Estructuras de Poder
Cuadernos del DEC

ÍNDICE

Introducción	7
I. Contextos familiares	17
La familia y su representación en la pantalla cinematográfica nacional Yolanda Norma Mercader Martínez	19
Familias y patios en pueblos originarios de la Cuenca de Xochimilco Mario Ortega Olivares	39
Historias de familia y lectura Amelia Rivaud Morayta	67
El significado de la casa Reyna Sánchez Estévez	87
II. Crisis y conflictos en las familias	105
¿La familia es hoy una institución generadora de lazo social? Emma Patricia García Gutiérrez	107
Familia: modelos de tradición y ruptura Walterio Francisco Beller Taboada	127
Abuelas sin nietos Nery Esperanza Cuevas Ocampo	149
Adolescentes, embarazo y maternidad Elizabeth de Guadalupe Rojas Elena	163

III. Intervención con las familias	175
El psicodrama, una propuesta de transformación de los roles familiares Claudia Lucia Paz Román	177
Manejo de la culpa en un miembro de la institución familiar y su repercusión en su desenvolvimiento social Eduardo de la Fuente Rocha	191
La imposibilidad de una historia: la "familia" en los procesos delirantes Jorge Pérez Alarcón	205
Familia, salud mental comunitaria e intervención psicosocial Armando Ortiz Tepale	221

INTRODUCCIÓN

Hace ya casi tres años se conformó el Área de Investigación “Estudios de Familias”¹, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), integrado por profesores investigadores interesados en la temática de las familias desde diferentes miradas teórico-metodológicas. Los miembros de esta Área propiciamos la oportunidad de reunirnos e intercambiar opiniones, conocimiento y reflexiones en relación con la pregunta ¿por qué el estudio sobre las familias?

A lo largo de este tiempo hemos abordado esta pregunta básica no sólo para tratar de dar respuesta a nuestras inquietudes académicas y de investigación, sino también, y sobre todo, para enriquecer la discusión y el intercambio de conocimientos. Tratar de definir a las familias como objeto de estudio desde una perspectiva que supere los paradigmas tradicionales de ascendencias y descendencias nos ha encauzado a reconocer su complejidad y su papel en la construcción de realidades cotidianas y en la producción de subjetividad.

Para los miembros del Área, aproximarnos a la temática de las familias nos ha conducido a dialogar con la producción investigativa de la sociología, la antropología, la educación, el psicoanálisis, la psicología, entre otras disciplinas, lo cual, si bien nos ayuda a pensar desde diversas miradas a las familias, el objeto de estudio es tan complejo que una

¹ Área de Investigación “Estudios de Familias”, aprobada en la Sesión 1.15 del Consejo Académico de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, el día 16 de febrero de 2015. Actualmente esta Área se encuentra integrada por cinco profesores investigadores del Departamento de Educación y Comunicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades y un profesor investigador del Departamento de Atención a la Salud de la División de Ciencias Básicas y de la Salud.

sola perspectiva teórica y disciplinar es insuficiente para abordarlo. La pluralidad de enfoques, metodologías, intereses y preocupaciones de este primer libro colectivo, compilado por el Área, da cuenta de que en los estudios de familias es importante explorar la diversidad de propuestas y reconocer que cada una tiene alcances y límites explicativos.

Las familias son el producto y el proceso de las distintas formas de organización social. A lo largo del tiempo las familias se han complejizado; los diferentes sucesos históricos, socioculturales, económicos y políticos han marcado sus pautas de transición, transformación y cambio en su estructura, organización y función social. Lo anterior se expresa en realidades sociales muy variadas y de ahí la importancia de hablar de *familias* en plural y no de *familia* en singular, pues no existe un solo tipo de familia. Al hablar de familias pretendemos subrayar la riqueza que encierra la singularidad de cada familia y, además, trascender el uso del término *familia* que apunta a una mirada totalizadora del objeto de estudio. Las familias son un objeto de estudio paradójico. Por lo anterior, cabe decir que en todas las sociedades existe la familia como hecho universal, constituyendo parte fundamental de su organización. Y como Claude Lévi-Strauss (1976: 9) menciona: “La vida familiar está presente en prácticamente todas las sociedades humanas, incluso en aquellas cuyas costumbres sexuales y educativas están distantes de las nuestras”.

Las familias y su curso de vida son realidades sociales que no pueden darse por sentado puesto que son estructurantes tanto de las relaciones sociales como de la producción de la subjetividad. Además, las familias como instituciones conforman un entramado de sentidos que nos hemos dado como sociedad y esta, como portadora social, es instituida y tiende

a conservar sus perfiles pero, a la vez, es instituyente porque siempre se recrea, se modifica y en la actualidad ha inscrito múltiples cambios, los cuales desbordan las explicaciones teóricas y demandan tareas como la reflexión, el análisis y la creación de nuevas formas de intervención.

El abordaje teórico-metodológico de la temática familiar se complejiza al concebirse a ésta desde sus múltiples e insoslayables dimensiones simbólicas, socioculturales, económicas, políticas y demográficas. Reducir los estudios de familias a una perspectiva teórica y metodológica significa también obturar el horizonte de posibilidad para diversificar y construir conocimiento acerca de la vida familiar.

Quienes se interesan por las familias como tema de investigación pronto se dan cuenta de que resulta necesario recurrir a las fronteras disciplinarias con la finalidad de establecer vasos comunicantes, enriquecer los marcos explicativos y promover la construcción de una mirada plural, diversa, compleja, multirreferencial. Abordar la temática sobre las familias desde diferentes puntos de vista enriquece el conocimiento disponible, ya que permite un diálogo entre investigadores e investigadoras de diferentes áreas de conocimiento.

A partir de estas inquietudes, motivaciones y reflexiones, a mediados de 2015 los miembros del Área de Investigación "Estudios de Familias" convocamos a los académicos de las Divisiones Académicas de Ciencias y Artes para el Diseño, de Ciencias Biológicas y de la Salud y de Ciencias Sociales y Humanidades a formar parte de este diálogo, con la finalidad de publicar un libro colectivo sobre el tema de las familias como parte del quehacer académico de la UAM-X. El resultado fue espléndido. Un numeroso grupo de profesores investigadores de las tres Divisiones

Académicas de la UAM-X se interesó con gran entusiasmo en dar a conocer a la comunidad universitaria el conocimiento disponible sobre el tema “familias” en la UAM-X. La diversidad de propuestas abrió un abanico de puntos de vista respecto a un tema tan relevante.

La compilación de los trabajos de este libro resulta relevante porque, por primera vez en la vida de la UAM-X, fue posible reunir una diversidad de propuestas investigativas: ya se trate de la salud, la construcción de la casa, los procesos simbólicos, la realidad fílmica y literaria, el hábitat o los conflictos y los sufrimientos psíquicos, las familias tienen un lugar en relación con el Estado, la sociedad y las instituciones que no puede dejarse de lado. En suma, las familias son instituciones estructurantes de la sociedad y, a su vez, son fundamentales en la construcción de la subjetividad.

Por todo lo anterior, el objetivo de la presente obra es hacer emerger el tema de “Las familias” como objeto específico de estudio, orientado a propiciar un diálogo productivo y reflexivo entre la comunidad académica de la UAM-X. Para tal propósito, la organización del contenido de este libro comprende tres apartados, cuyos títulos agrupan los trabajos presentados de acuerdo con temas convergentes acerca de las familias.

Iniciamos con la sección *Contextos familiares*, título que da cuenta de las condiciones cotidianas de las familias y de algunos de sus entornos. En esta encontramos una muestra de la diversidad de formas de expresión, representación, producciones de sentido, culturalización y condiciones de posibilidad de transformar las interrelaciones socioculturales de las familias.

En “La familia y su representación en la pantalla cinematográfica nacional”, Yolanda Mercader Martínez nos ofrece un análisis de la

representación de la familia en la cinematografía mexicana con base en la idea de que los documentos audiovisuales son como textos etnográficos, a partir de los cuales es posible elucidar procesos sociales. El cine como producto social da cuenta de fragmentos de la realidad concreta y las construcciones de sentido, y la muestra está en la manera en la que la familia ha sido representada en el cine nacional: la familia aparece como núcleo de la organización nacional mexicana posrevolucionaria, el melodrama como elemento fundante de la transmisión de la noción *familia* y la reproducción de sus valores, por mencionar algunos temas.

Aún cuando la Ciudad de México tiene un alto porcentaje de urbanización, existen espacios donde todavía se guardan muchas de las tradiciones familiares que caracterizaban a las sociedades prehispánicas. En "Familias y patios en pueblos originarios de la Cuenca de Xochimilco", Mario Ortega Olivares analiza un grupo de familias de esta zona de la Ciudad de México y, al hacerlo, da cuenta del predominio de las familias extensas en Mesoamérica y el papel de estas como unidades de producción doméstica en la vida de los pobladores, desde la época prehispánica hasta la actualidad; las festividades religiosas, las mayordomías y las alianzas entre familiares visibilizan la manera en la que los pobladores de gran parte de Xochimilco se adaptan a los cambios socioeconómicos de la Ciudad y de la sociedad actual.

¿Qué se lee en las familias? ¿Cuál es el lugar que tiene la lectura en las familias? ¿Qué se permite o se prohíbe leer en las familias? Estas y otras preguntas pueden suscitarse en "Historias de familia y lectura", donde Amelia Rivaud Morayta presenta cuatro testimonios mediante los cuales analiza el papel desempeñado de la lectura en la vida familiar,

artículo que da cuenta de la lectura como práctica naturalizada, como suscitadora de deseos, como una práctica que brinda placer y valores simbólicos, características que no dejan de ser efecto de la censura y control familiar. La autora nos habla no sólo de la lectura sino también de las relaciones entre generaciones en torno a estrategias generadas para incorporar la lectura como hábito y como un medio central para vincularse con la cultura escrita.

La casa es un lugar fundamental para las familias y los individuos y, por ende, es más que la suma de tabiques, arena, cemento y pintura. En “El significado de la casa”, Reyna Sánchez Estévez aborda la significación de la casa desde las perspectivas individuales y colectivas, como un espacio que proporciona a la familia un lugar de seguridad, intimidad y reposo, protegida del resto del mundo que se experimenta como periférico. El texto da cuenta de la casa no sólo en relación con factores económicos, sino que también plantea una reflexión de los sentidos construidos sociohistóricamente. La casa es vista como un concepto cultural, incorporado a la conformación de ciudades, barrios y colonias, por la clase social y los roles de género en la vida cotidiana.

Las familias viven en su día a día situaciones que pueden ser de diversos órdenes y que emergen en *Crisis y conflictos de las familias*, ya que ponen en cuestión sus vínculos, lugares familiares, roles de género, su manera de organizare y hasta su propósito fundante.

Para analizar el fenómeno contemporáneo de las familias occidentales sobre el consumismo y sus repercusiones en los procesos de subjetivación, Patricia García Gutiérrez propone una mirada analítica con base en las aportaciones de Jacques Lacan. En *¿La familia es hoy*

una institución generadora de lazo social?, la autora muestra una visión crítica del desmantelamiento del valor simbólico en beneficio del valor monetario, lo cual propicia una fuerte tendencia a la desimbolización. En particular, este desmantelamiento puede analizarse en un tema sociocultural y simbólicamente relevante en los estudios de familias: concebir a los hijos como objetos de deseo de los padres, que trae como consecuencia el debilitamiento de la autoridad paterna, y su suplantación, por una necesidad de cumplir los deseos de consumo de los hijos, como una forma de ser “buenos padres”.

Por su parte, al revisar el psicoanálisis y la fenomenología, el autor subraya el hecho de que las familias distan mucho de ser efectos biológicos o instintivos, sino que son efecto de la cultura. En “Familia: modelos de tradición y ruptura”, Walter Beller Taboada, a partir de una revisión psicoanalítica, presenta cómo las familias son conceptuadas como productoras de subjetividad y, con esto, de la estructuración psíquica, siendo las funciones simbólicas, y no la mera presencia de los miembros, lo que determina el devenir Sujeto; pero también las familias están determinadas por momentos sociohistóricos dados, lo cual delimita la diversidad de estructuras familiares posibles y, por ende, hay que entenderlas como efectos de lo social.

En “Abuelas sin nietos”, Nery Esperanza Cuevas Ocampo ofrece reflexiones acerca de la ruptura de los rituales y marcas civilizatorias tradicionales, señalando que los diversos estilos de vida se han alejado de los viejos referentes; sin embargo, la significación imaginaria social de “estar en edad de ser abuela” ha permanecido en la generación de mujeres de sesenta y setenta años, que se asumen como posibles abuelas,

aún ante la ausencia de nietos, lo cual obstaculiza la construcción de sentido de vida y muerte.

“Adolescentes, embarazo y maternidad” es el texto que nos propone Elizabeth Rojas Elena para presentar un análisis de los ámbitos implicados en el embarazo y maternidad en mujeres adolescentes; crítica de la victimización e hiperresponsabilización de las madres adolescentes, la autora ofrece ideas para reflexionar sobre la manera en la que el Estado, la sociedad y sus instituciones afrontan este tema, la dificultad para reconocer la sexualidad y la vida sexual activa como realidad de la vida humana y el papel del deseo inconsciente por el embarazo y la maternidad, no sin tocar los temas sobre prevención del embarazo, las formas de ser mujer y la incertidumbre que los adolescentes viven ante las desventajas sociales que les ofrece el momento sociohistórico que vivimos.

Finalmente, se plantea la importancia de la *Intervención con las familias* y se exponen algunas de sus diversas modalidades así como sus efectos. Las condiciones de posibilidad de cambios en las familias y las maneras tradicionales de intervenir pueden darse a partir del análisis conceptual y de reconocer los lados fuertes de las familias, los efectos de lo social, la reconstrucción de las historias familiares y las representaciones sociales de la familia del paciente psiquiátrico.

En “El psicodrama, una propuesta de transformación de los roles familiares”, Claudia Paz Román ofrece un análisis crítico del planteamiento psicodramático, quien, al mismo tiempo, lo propone como posibilidad de transformación creativa en la familia, en la cual, el reclamo y la frustración son fenómenos naturalizados y partes de su disgregación; al cuestionar

el que se haya reducido al padre a su función de proveedor, la autora subraya que dicha función le corresponde al grupo familiar, esto es, el *accudimento* en la familia, un concepto central para pensar de otra manera la realidad cotidiana de las familias.

Con base en el psicoanálisis y a partir de un estudio de caso, en "Manejo de la culpa en un miembro de la institución familiar y su repercusión en su desenvolvimiento social", Eduardo de la Fuente Rocha describe la importancia de las prohibiciones, las exigencias y los apoyos parentales en la estructuración subjetiva de la culpa en el sujeto, la cual no es una manifestación última sino productora de sufrimientos psíquicos. Cabe destacar que este trabajo da cuenta de la importancia de lo psíquico y su relación con la realidad familiar y social en el ámbito de la intervención clínica.

Las identidades familiares como sostén de la vida del sujeto quedan plasmadas en "La imposibilidad de una historia: la 'familia' en los procesos delirantes", donde Jorge Pérez Alarcón cuestiona la ilusión bien fundada de la familia como responsable de la indigencia, la reclusión y el aislamiento y, a partir del trabajo realizado en una casa de medio camino con un grupo de personas con sufrimiento psíquico el autor reflexiona sobre lo relevante de recuperar las historias familiares perdidas, fragmentadas y extraviadas en el delirio.

En "Familia, salud mental comunitaria e intervención psicosocial", Armando Ortiz Tepale cuestiona los modos predominantes de intervenir a las familias en el campo de la salud mental, lo cual implica retomar las formas en las que el mundo occidental ha afrontado el problema de la psicosis, sin resolverlo: la creación del asilo, del manicomio y del hospital

psiquiátrico; la implacable medicalización del sujeto psicótico obstaculiza pensar de otra manera los sufrimientos psíquicos y responsabiliza en exceso a las familias en el cuidado de los pacientes psiquiátricos al considerarlas como psicopatogénicas.

Este libro, constituido por doce trabajos académicos, representa un parteaguas en la vida académica de la UAM, al ser la primera vez en la que hay un esfuerzo colectivo en la que concurren diversas miradas sobre el tema de las familias. Esperamos que el lector encuentre útil y valioso el contenido de este y que sea el primero de muchos por publicarse sobre el tema de las familias.

Área de Investigación “Estudios de Familias”

Ciudad de México, enero de 2017

I. Contextos familiares

Con frecuencia decimos que tenemos una familia; sin embargo, no es algo externo que se pueda tener porque la familia nos habita, nos hace ser. De hecho, la familia constituye una grupalidad interna y es la historización de nuestro devenir como sujetos. La historia individual se significa y enlaza de manera compleja con la trama familiar y, a su vez, con la historia social.

Cuando nos preguntamos dónde vivimos, la respuesta va más allá de un domicilio puesto que otea el entramado de significaciones, la constitución de los vínculos, la estructuración y la génesis de sujetos y los proyectos de futuro. Es así que lo cotidiano se inscribe en la subjetividad, se nutre de representaciones sociales, imaginarios, tradiciones, mitos, rituales y del espacio físico, mismo que nominamos *hogar*.

Sin pretensiones de ser exhaustivos, en esta primera publicación colectiva del Área de Investigación “Estudios de Familias” decidimos acercar a nuestros lectores a la discusión acerca de las familias a partir de una lectura diversa y plural.

La familia y su representación en la pantalla cinematográfica nacional

Yolanda Norma Mercader Martínez¹

Resumen

Toda película es una proposición circunstancial y temporal. Su sentido o sentidos están consolidados dentro de contextos culturales y sociales. Los hechos que relatan no ocurren como situaciones aisladas o azarosas, sino que representan a los distintos grupos sociales. Estos no son sujetos de la historia, sino sujetos en la historia. Por ello, es necesario observar y reflexionar la evolución y proceso de cambio de nuestra sociedad mediante imágenes cinematográficas, considerándolas documentos audiovisuales que permiten entender el papel de la familia en su representación como indicadores de respuestas mayoritarias y que permiten reflejar los comportamientos sociales.

Palabras clave: cine mexicano, cine y familia, familia mexicana.

El cine responde a una preocupación teórica que considera a los documentos audiovisuales como textos etnográficos y que permite rastrear testimonios que funcionan como indicadores de los procesos sociales y sus dinámicas. Por ello, actualmente existe el interés de examinar los textos audiovisuales con la misma intencionalidad crítica con la que supuestamente nos acercamos a los informes escritos. Si bien el cine de

¹ Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Comunicación, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la uam-x.

ficción ha estado permeado con la idea de que no encierra verosimilitud, se ha demostrado que sirve para ilustrar y narrar la experiencia humana, asimismo representa y crea situaciones culturalmente específicas (Grau, 2001: 11).

El cine se considera como dispositivo de representación y como documento social (Fernández, 1995: 75) y como imagen de la realidad que permite observar prácticas sociales como la *familia*, considerada la célula fundamental y básica de la sociedad. Este concepto se encuentra universalmente reconocido como el grupo que fundamenta la sociedad por los vínculos que en ella se manifiestan (Sánchez, 1990: 23).

El cine constituye un testimonio, no tanto por reflejar plenamente una sociedad, sino por su función como indicador, de procesos mentales, dinámicas posibles y respuestas mayoritarias. Un filme representa fragmentos de la realidad, los carga de sentido, los hace funcionales dentro de una historia y los reúne en una nueva unidad.

Ninguna sociedad se presenta en la pantalla tal y como es, sino que se involucran también las elecciones del director o las expectativas de los espectadores. Lo visible revela la mentalidad y la ideología de una sociedad dada, contándonos cuáles son las representaciones y cómo a través de las imágenes se reelabora la realidad para adueñarse de ella. El cine, como cualquier otro componente de lo social, forma parte de la historia que se va haciendo cada día, entendida como relación de nuestro tiempo. El cine da la posibilidad de hallar el valor que puedan tener las imágenes como documentos o testimonios.

La familia se ha abordado desde ópticas muy diversas. La presente investigación aborda el tema en su representación cinematográfica

en México en sus grandes tendencias, con el objeto de reconocer los modelos familiares que se han exhibido a través de los relatos fílmicos. Cabe señalar que no es un estudio exhaustivo de todas las películas que abordan a la familia, ya que cada una de ellas daría la posibilidad de un análisis, incluso una escena daría muchas posibilidades de investigación.

La familia en la pantalla

La familia emerge en las pantallas desde los años treinta como el núcleo de la organización social de México. Las imágenes son una alegoría nacional que muestran una visión cultural e ideológica como una institución patriarcal heterosexual monogámica², pero siempre bajo perspectivas complejas que involucran lo económico, lo social, lo ideológico y lo psicológico. Estas primeras imágenes de la estructura familiar corresponden a un patrón de familia conyugal extensa o ampliada constituida por el padre, madre e hijos, pero en convivencia con tíos, abuelos, padrinos y sirvienta. Esta última juega un papel importante porque agregado a sus funciones laborales se añade el de consejera sentimental, refuerzo en decisiones familiares y con ello mantiene el control de la familia.

El cine sonoro mexicano desarrolló discursos que apuntalaron o promovieron la ideología del Estado mexicano posrevolucionario que demandaba una crucial transición del caos a la unificación, tratando de establecer un modelo cultural nacionalista, promotor de una "mexicanidad" por medio de una nueva moral, ideales de nación y propósitos de ciudadanización. Las películas se convierten en un dispositivo poderoso para apoyar el proyecto nacional, teniendo la representación de la familia

² El modelo arquetípico de la familia nuclear conyugal corresponde a una estructura formada por la pareja de esposos que residen en un lugar independiente con hijos no emancipados. Fundamentados los vínculos en un sistema monogámico basado en la fidelidad recíproca y en una división social del trabajo que mantiene la hegemonía formal del sexo masculino sobre el femenino, asignando roles específicos (Tuirán, 1995: 36).

un papel central, ya que va a personificar los ideales de nación por medio de historias melodramáticas y recreación de estereotipos y roles sociales.

La familia nuclear

La representación de la familia tiene un papel ideológico. Las películas establecen un mensaje didáctico por medio de historias que funcionan como analogía entre familia y Estado. El padre representa al poder estatal como normalizador de la dinámica social; el resto de la familia, subordinados a ese poder. Cualquier alteración a este orden tiene consecuencias negativas para cada uno de los integrantes de la familia. Las películas reafirman las jerarquías que establece la sociedad patriarcal por medio de estereotipos y roles sociales muy definidos. Como ejemplos podemos citar las películas *El dolor de los hijos* (Zacarías, 1949); *La familia Pérez* (Martínez, 1949); *Cuando los padres se quedan solos* (Bustillo, 1949).

También los filmes reiteran la organización familiar donde el padre debía hacerse cargo de satisfacer las necesidades materiales del hogar y garantizar la protección y el bienestar de cada uno de los integrantes de la familia, correspondiendo a la mujer los quehaceres domésticos, la socialización de los hijos y la satisfacción de las necesidades afectivas de la familia. La madre es la encarnación de la abnegación y los hijos, a su vez, debían obediencia a los padres. Los relatos expresan un discurso en el cual la sexualidad se encuentra generalmente reprimida o al menos contenida, pero se exalta la honra y el autosacrificio, así como el valor a la patria.

La familia Dressel (Fuentes, 1935) es una de las primeras películas que narra la historia de una familia mexicana de origen extranjero, inspirada en personajes reales: Los Boker³. Narra como la madre (viuda)

³ Dueña de una ferretería, que hasta el presente sigue en el centro de la ciudad.

se opone a que uno de los hijos contraiga matrimonio con una mexicana, pues desea que se case con una alemana. En la familia se comparte el apellido, patrimonio, sinsabores y alegrías. Es una película que muestra los resquemores étnicos de algunos mexicanos de la clase media superior y la supeditación de los hijos a la obediencia hacia los padres, como posibilidad de afianzar los lazos familiares.

La época de oro del cine nacional tiene al melodrama como substancia motora en la transmisión del concepto de *familia* y los valores que la sustentan como unión, fecundidad, educación, religión, obediencia y sometimiento, desarrollados ampliamente en los filmes *Cuando los hijos se van* (Bustillo, 1941); *El dolor de los hijos* (Zacarías, 1948); *Una familia de tantas* (Galindo, 1948); o en *Azahares para tu boda* (Soler, 1950), en todos ellos se idealiza a la familia como institución con estatus sagrado.

En *Una familia de tantas*, Galindo (1948) muestra la intransigencia del padre, encarnado por Fernando Soler, que regula la dinámica familiar y muestra la abnegación de la madre, pero a la vez plantea una confrontación por parte de una hija que desea cambiar el orden familiar. La película fue censurada y no se le permitió su exhibición hasta que el director hiciera ciertas concesiones, puesto que los censores veían peligroso presentar una fractura de autoridad en la figura patriarcal. Finalmente, el director optó por presentar en la escena final de la película un refuerzo para conservar la jerarquía familiar, observándose a la madre que permite que los niños de jueguen un poco más en el patio, pero puntualiza que la autorización la ha dado el padre y con ello se restablece el orden familiar. El padre es la máxima autoridad.

La familia fracturada

La familia enfrenta su primer desequilibrio a partir de los años cincuenta y continúa hasta los sesenta, donde se exhibe la desintegración familiar, la cual se atribuye a los adolescentes y jóvenes, cuya rebeldía, conflictos de identidad y comportamientos transgresores fomentan la alteración de la paz familiar.

Se insiste en la necesidad de los padres de vigilar el comportamiento juvenil, sobre todo el de las mujeres, que deben preservar su pureza (virginidad), y los varones a seguir el ejemplo de sus padres, como vía para sostener a la familia unida y mantener el orden social, es decir, en los hijos recae la responsabilidad de que continúe la familia articulada. Algunas películas que han desarrollado estos temas son *Acá las tortas* (Bustillo, 1951); *Juventud desenfrenada* (Díaz, 1956); *Con quien andan nuestras hijas* (Gómez, 1955); *Y mañana serán mujeres* (Galindo, 1954); *La rebelión de los adolescentes* (Díaz, 1957) y *¿Adónde van nuestros hijos?* (Alazraki, 1956).

Para los años sesenta, la problemática juvenil sigue siendo el factor de desintegración familiar pero bajo nuevos argumentos mucho más frívolos, ya que exhiben a jóvenes que cantan, bailan y se rebelan por medio de sus aficiones recreativas. En ningún caso se hace referencia a temas que en ese momento vivía México, como movimientos sociales, revolución sexual o feminismo, sino que las historias se apoyan en la defensa de las buenas costumbres en padres abnegados que sufren por los comportamientos atípicos de sus hijos, los cuales, finalmente, logran entender que la reproducción de la familia tradicional es el único camino a seguir y de no hacerlo tendrán un final trágico. Entre filmes con esta temática tenemos

Corona de lágrimas (Galindo, 1967); *El hijo pródigo* (González, 1968); *El derecho de nacer* (Davison, 1966); *Juventud rebelde* (Soler, 1961); *Al ritmo del Twist* (Alazraki, 1962); *Los hijos que soñé* (Gavaldon, 1964); *¿A dónde van nuestros hijos?* (Alazraki, 1956); *Ellas también son rebeldes* (Galindo, 1959) y *Juventud desenfrenada* (Díaz, 1956). Hasta este momento el modelo de familia monogámica heterosexual integrada era la reiteración de los discursos cinematográficos nacionales.

La familia dividida

Se presenta un nuevo indicador de la crisis de la familia moderna como consecuencia de la ruptura de las parejas casadas, ya sea por el divorcio o la separación, ya que se considera que esta institución se basa en el compromiso a largo plazo de sus miembros y al destruirse tiene como consecuencia la formación de un nuevo tipo de familia: la uniparental, que es la manifestación del desequilibrio familiar y de la instauración de una nueva organización social que se ve como negativa.

El divorcio en México fue legislado y aceptado a partir de 1917, pero el cine presenta las primeras narraciones sobre el tema hasta los años cincuenta. Anteriormente se admitía mencionar separación de matrimonios, pero no la disolución del matrimonio, pues esto implicaba la fractura de la familia. En esta temática se pueden señalar *Un divorcio* (Gómez, 1952) o *Cilantro y perejil* (Montero, 1995).

La familia disfuncional

Para 1970 surgen películas que van a plantear nuevos paradigmas dentro de la estructura familiar. Estos relatos se dan gracias a las condiciones

de producción que la industria cinematográfica ofrece en ese momento, exhibiendo en la pantalla familias que distan mucho de ser ejemplares y cuyas historias no tienen como colofón mensajes de reintegración o de solución: simplemente exponen las vidas familiares. La primera de ellas es *Mecánica nacional* (Alcoriza, 1971), que presenta a una familia disfuncional: la abuela rompe los roles asignados a esta figura emblemática de la familia mexicana, encarnando a una mujer mal hablada, autoritaria, sin rasgos de abnegación y sumisión; sin embargo, la institución familiar sigue en su sitio.

En *México, ra ra ra* (Alatraste, 1975), se presenta a la familia como el origen de uno de los grandes problemas de México: la corrupción. Mientras que en *El Castillo de la pureza* (Ripstein, 1972) un padre se ve obligado a tomar medidas extremas para salvaguardar a la institución familiar. El filme muestra el extremo control autoritario, intolerancia y demencia concentrada en el jefe de la familia y la sumisión de la madre, por ello los hijos desarrollan miedos, angustias, traumas, frustraciones e indecisiones. Esta película nos remite a otro padre violento y abusivo de su autoridad con la complacencia de la madre para conservar a la familia en *La oveja negra* y *No desearás a la mujer de tu hijo* (Rodríguez, 1949).

La incorporación de la mujer al mundo laboral también se presenta en los relatos cinematográficos como uno de los factores que afectan a la institución familiar en *Que familia tan cotorra* (Cortés, 1971): una mujer trabaja fuera del hogar para ayudar económicamente con los gastos de la familia ampliada que el esposo ha integrado, pero el marido se siente ofendido, pues considera que la mujer no debe salir de casa; sin embargo, acepta el dinero que ella genera.

La familia uniparental

En la década de los noventa, se presentan películas donde todos los integrantes de la familia tienen problemas existenciales, pero el eje de la descomposición es originado por la relación de pareja (padre-madre) y la situación económica.

La familia contemporánea fractura los cuadros tradicionales; la familia nuclear es deconstruida, donde la ausencia de uno de los padres es una constante. El varón ya no es el eje de autoridad, al contrario, está devaluado, no es el proveedor y no es capaz de proteger a los miembros de la familia. La fragilidad, el aislamiento, la incomunicación son los signos de la institución.

En la película *Principio y fin* (Ripstein, 1993) el padre muere y la madre se hace cargo de la familia, pero ella no está dispuesta a que no haya un patriarca puesto que considera que es la única forma en que puede sobrevivir la institución familiar. Por ello, impone al hijo mayor la responsabilidad de asumir el cargo de esta figura jerárquica, sometiendo al resto de la familia para lograr el cometido, lo que trae todo tipo de consecuencias. Aunque los hermanos no están de acuerdo, obedecen a la madre, porque de no hacerlo sería traicionar a la familia. Cueste lo que cueste es necesario apoyar, ayudar, solidarizarse hasta llegar a extremos como reprimir su propia existencia con el objetivo de conservar la imagen familiar, aunque solo sea una simulación. No tener disposición de colaboración sería un acto de egoísmo. El tratar de mantener la estructura tradicional es un error que lleva a la destrucción de sus integrantes.

El padre de familia prescindible

Nuevamente en *Crónica de un desayuno* (Cann, 1999) una familia desintegrada con un padre indolente sin trabajo, sin autoridad, regresa a la casa después de haberse ido con la amante. La esposa ahora ha asumido además de las funciones maternas ser la proveedora del hogar. Esta recibe al marido bajo el argumento de buscar la reintegración de la familia; ella lo necesita como figura jerárquica, sin darse cuenta de que los hijos rechazan su integración y el padre se reincorpora porque no tiene ningún otro lugar que le ofrezca las comodidades y seguridad que le da ese hogar a cargo de la mujer. Es importante señalar que los hijos no están de acuerdo con recibir al padre, pero finalmente tampoco pueden valerse por sí mismos, sobre todo por el aspecto económico y, aunque incómodos, terminan aceptando su reincorporación a la familia, si bien esto sea sólo para cumplir las apariencias sociales. Con ello se logra la descomposición familiar.

La inseguridad económica se presenta también como un factor determinante para la desintegración familiar en la película *Todo el poder* (Sariñana, 1999), pues presenta a una familia en la cual la mujer es la que tiene el poder adquisitivo y una situación laboral estable y reductible, mientras que el padre no goza de dicha situación. Este afirma que no tiene dinero que aportar a la familia, pero sí mucho amor. La pareja divorciada compite por el amor de la hija, pues ella quiere vivir con el padre, pero no puede hacerlo porque no tiene recursos. Así, vive con la madre.

La madre como eje familiar

A partir de los años noventa, se presenta la familia donde la madre es el eje familiar y ejerce el liderazgo, haciéndose énfasis en el papel de la mujer, la cual ya no quiere tener un compromiso oficial vía matrimonio o desea romper con este vínculo para formar una familia sin la presencia diaria de un varón. Es decir, la autoridad patriarcal se debilita tanto a nivel institucional como psicológico, el padre pierde la hegemonía absoluta que antes ostentaba para darle en muchos casos sólo su valor como satisfactor de necesidades sexuales.

Perfume de violetas (Sistach, 2000) nos muestra a dos familias: una patriarcal y otra integrada sólo por la madre. La primera es tradicional y disfuncional: cada uno de los integrantes tiene un comportamiento enfermizo, el ambiente es de total descomposición. Mientras que en la familia uniparental se presenta un hogar en armonía: los integrantes comparten responsabilidades, aunque con una nueva estructura de poder.

Lo mismo sucede con *Lola* (Novaro, 1989), una mujer que tiene a una hija y que ambas constituyen una familia, con una organización y dinámicas familiares diferentes, sin que la alteración del modelo familiar les afecte; por el contrario, parece que fortalece la relación de las integrantes. En el mismo caso se encuentra *Club Sándwich* (Eimbcke, 2013).

El padre como eje familiar

En *No se aceptan devoluciones* (Derbez, 2014), el hombre es el que integra a la familia con la ausencia de la madre. En este filme se exalta la

función de madre-padre que ejerce el varón, haciéndolo parecer un héroe por realizar esta función, mientras que en las dos películas anteriores donde la mujer es la que desempeña la misma actividad se le considera normal y no se glorifica. Esto permite visualizar la influencia que hasta la actualidad tienen las determinaciones ideológicas del sistema patriarcal.

Las nuevas familias: padres del mismo sexo

Los modos de representación se ajustan inevitablemente al paso del tiempo. Una de las representaciones que se muestran en la actualidad es la renegociación del contrato de la familia patriarcal heterosexual, en el cual vemos a los padres compartir tareas domésticas sin que eso debilite su jerarquía de poder; al contrario, apoya a consolidarlo. Pero a la vez se presentan nuevas formas de familia por medio de la diversidad sexual como un nuevo elemento de integración familiar, constituida por parejas homosexuales que ejercen el rol de padres de familia.

La película *Doña Herlinda y su hijo* (1984), de Jaime Humberto Hermosillo, es una clara manifestación de la doble moral de la sociedad mexicana, donde existe la necesidad de aparentar conservar la imagen de familia tradicional heterosexual. La historia se ubica en Guadalajara. Un hombre aparenta ser heterosexual y se casa con una mujer que sabe que es homosexual, pero el matrimonio es conveniente para sus propios intereses. La madre, quien ha maquinado la unión, los conmina para que tengan un hijo y de esa forma integren una familia y con ello resguarden las apariencias sociales. Sin embargo, y para satisfacer a su hijo, permite que viva con ellos su pareja homosexual y de esta forma su hijo estará satisfecho sexual y emocionalmente. El trío se ajusta a esta nueva familia

ampliada, todos conscientes de que son una pareja homosexual con una apariencia de heterosexualidad.

Otra familia que presenta la homosexualidad es *El lugar sin límites* (Ripstein, 1977): el padre homosexual (travesti), la madre y la hija, todos ellos perfectamente integrados, no existe ningún problema de identidad ni de crisis o resentimientos.

En el *Callejón de los milagros* (Fons, 1994), una familia tradicional donde el padre es bisexual y mantiene relaciones con hombres y a la vez cumple con su función como padre tradicional.

La otra familia (Loza, 2000) muestra a una pareja homosexual que adopta de forma inesperada a un niño. Esto les cambia la vida, pues desarrollan los instintos parentales, que creían no era necesarios para la consolidación de la pareja. La nueva paternidad fortalece sus vínculos como familia, estableciendo nuevos comportamientos en su relación y a la vez el niño crea una relación sólida con los dos hombres y conoce lo que es tener padre y madre.

Aspectos concluyentes

El cine es un documento que sirve de plataforma para reconocer y reconstruir imágenes de la realidad, aunque proporcionándoles su propio sentido. Los reconstruye y nos proyecta el inconsciente colectivo de nuestra sociedad. La familia como representación en el cine mexicano es una fórmula garantizada que continuará con variaciones narrativas y con nuevos elementos dentro del lenguaje cinematográfico.

La familia en el cine se ha transformado por los contextos culturales, sociales o políticos. Su estructura y organización continúa

siendo estable, por ello muchas de las producciones del nuevo milenio insisten en presentar a la familia en su concepto tradicional, porque sigue funcionando como normalizador de la dinámica social. Sin embargo, se tiene que reconocer que han evolucionado en pequeña escala los roles genéricos.

La imagen familiar se representa en la mayoría de los filmes como historias individuales, singulares como casos aislados, nunca en su interrelación o involucramiento social. En la época de oro se apoyó la idea de familia como base de la sociedad y como posibilidad de existencia, noción vigente hasta nuestros días. Así en *Nosotros los nobles* (Alazraki, 2013) se reitera que la familia es el eje rector de la sociedad, aislada de todo mal y, por lo tanto, salvadora de sus integrantes.

Al seguir el cine reproduciendo los estereotipos y roles sociales se reafirman jerarquías que apoyan el modelo patriarcal. Los cambios en la estructura y funcionamiento familiar son impulsados por los hijos, sobre todo en cuanto a las relaciones intrafamiliares, oponiéndose a continuar con las dinámicas patriarcales; sin embargo, al final del relato se obliga a los jóvenes a continuar reproduciendo el modelo tradicional por su dependencia económica.

El cambio más evidente es en los roles familiares, donde la autoridad del padre se ve disminuida, pero sigue manteniendo la jerarquía del poder, aunque la mujer tenga la hegemonía económica. Las películas muestran que son las propias mujeres las que promueven o desean que el hombre continúe como jefe de familia, es decir, las relaciones de poder no sufren modificación alguna, continuando los desequilibrios y las desigualdades. Igualmente sucede con las imágenes de las familias

uniparentales, se presentan negativamente y con ello se impulsa la idea de familia tradicional.

Las relaciones familiares de parejas homosexuales sólo se han representado con varones. En ese sentido, no hay imágenes femeninas sobre esta nueva integración familiar.

Ha habido transformaciones en el modelo familiar como la incorporación de la mujer al mundo laboral, a la participación de los hijos en asuntos de la familia, a la colaboración del varón en asuntos hogareños, a nuevos tipos de matrimonios no heterosexuales; sin embargo, hasta ahora, el cine solo ha mostrado pocos elementos para que la familia sea el centro de convivencia, equidad, respeto, tolerancia, comunicación, diálogo, acuerdo y consenso entre sus integrantes.

Referencias

- Alatraste, L. (Director) (1975). *México, ra ra ra* [Película]. México: Gustavo Alatraste.
- Alazraki, B. (Director) (1956). *¿Adónde van nuestros hijos?* [Película]. México: Filmex.
- . (Director) (1951). *Al ritmo del Twist*. [Película]. México: Cinematográfica Calderón S. A.
- Alazraki, G. (Director) (2013). *Nosotros los nobles*. [Película]. México: Alazraki Films.
- Alcoriza, L. (Director) (1971). *Mecánica nacional*. [Película]. México: Producciones Escorpión.
- Bustillo Oro, J. (Director) (1941). *Cuando los hijos se van*. [Película]. México: Grovas-Oro Films.
- . (Director) (1949). *Cuando los padres se quedan solos*. [Película].

- México: AS Films S. A.
- . (Director) (1962). *Acá las tortas*. [Película]. México: Cinematográfica Grovas.
- Burguiere, A. (1998). *Historia de la familia*. 2 vols. Barcelona: Alianza Editorial.
- Cann, B. (Director) (1999). *Crónica de un desayuno*. [Película]. México: Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), Tabasco Films, Argos Cine y Titán Producciones.
- Castells, M. (1999). *La era de la información*. 2 vols. México: Siglo XXI.
- Cooper, D. (1978). *La muerte de la familia*. Barcelona: Ariel.
- Cortés, A. (Director) (1971). *¡Que familia tan cotorra!* [Película]. México: América Films, Diana Films y Teleprogramas Acapulco.
- Davison, T. (Director) (1966). *El derecho de nacer*. [Película]. México: Producciones Anco.
- Derbez, E. (Director) (2014). *No se aceptan devoluciones*. [Película]. México: Alebrije Cine y Video y Fulano, Mengano y Asociados.
- Díaz Morales, J. (Director) (1956). *Juventud desenfrenada*. [Película]. México: Calderón Films S.A de C.V.
- . (Director) (1957). *La rebelión de los adolescentes*. [Película]. México: Cinematográfica Calderón S.A.
- Eimbcke, F. (Director) (2013). *Club Sándwich*. [Película]. México: CinePantera, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Eficine, Funny Balloons, Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE) y Mexichem.
- Escando, F. (1998). *Anatomía de la familia*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Fernández, A. M. (1995). *De lo imaginario social a lo imaginario grupal*. Madrid.
- Fernández, E. (Director) (1948). *Maclovía*. [Película]. México: Cinematográfica Filmex S.A.
- Flardin, J. L. (1979). *Orígenes de la familia moderna*. Madrid: Grijalbo.
- Fons, J. (Director) (1994). *Callejón de los milagros*. [Película]. México: Alameda Films, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) e Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE).

- Fuentes, F. de (Director) (1935). *La familia Dressel*. [Película]. México: Impulsora Cinematográfica (ICSA).
- Galindo, A. (Director) (1959). *Ellas también son rebeldes*. [Película]. México: Compañía Cinematográfica Mexicana.
- . (Director) (1948). *Una familia de tantas*. [Película]. México: Producciones Azteca.
- . (Director) (1954). *Y mañana serán mujeres*. [Película]. México: Internacional Cinematográfica.
- . (Director) (1967). *Corona de lagrimas*. [Película]. México: Alameda Films.
- Gavaldón, R. (Director) (1964). *Los hijos que soñé*. [Película]. México: Cinematográfica Filmex S.A.
- Gómez Muriel, E. (Director) (1952). *Un divorcio*. [Película]. México: Argel Films.
- . (Director) (1955). *Con quien andan nuestras hijas*. [Película]. México: Producciones Corsa S.A.
- González, S. (1997). *Familia y mujeres en México*. México: El Colegio de México.
- Gonzalvo, P. (1993). *Historia de la familia*. México: UAM.
- Grau Rebollo, J. (2001). *La familia en la pantalla*. Oviedo: Septem Ediciones.
- Hermosillo, J. H. (Director) (1984). *Doña Herlinda y su hijo*. [Película]. México: Clasa Films Mundiales.
- Imaz, R. (Director) (2006). *La familia tortuga*. [Película]. México: Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC), en coproducción con Maribel Muro.
- Loza, G. (Director) (2000). *La otra familia*. [Película]. México: Río Negro.
- Martínez Solares, G. (Director) (1949). *La familia Pérez*. [Película]. México: Filmex.
- González, S. (Director) (1968). *El hijo pródigo*. [Película]. México: Cima Films.
- Montero, R. (Director) (1995). *Cilantro y perejil*. [Película]. México: Constelación Films, S.A. de C.V., Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica, Instituto Mexicano de Cinematografía

- (IMCINE) y Televisine S.A. de C.V.
- Novaro, M. (Director) (1989). *Lola*. [Película]. México: Conacite Dos, Cooperativa José Revueltas, Macondo Cine Video y Televisión Española (TVE).
- Rabell, C. (2009). *Ramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica*. México: El Colegio de México.
- Ripstein, A. (Director) (1972). *El Castillo de la pureza*. [Película]. México: Estudios Churubusco Azteca S.A.
- . (Director) (1977). *El lugar sin límites*. [Película]. México: Conacite Dos.
- . (Director) (1993). *Principio y fin*. [Película]. México: Alameda Films, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica e Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE).
- Rodríguez, A. (2012). *Rupturas de parentesco. La divergencia en la representación del núcleo familiar entre la época de oro y el filme La familia Tortuga*. México: CUAC.
- Rodríguez, I. (Director) (1949). *La oveja negra*. [Película]. México: Producciones Rodríguez Hermanos.
- . (Director) (1949). *No desearás a la mujer de tu hijo*. [Película]. México: Producciones Rodríguez Hermanos.
- Sánchez Martín, M. T. (1990). *Introducción a las ciencias sociales*. México: Porrúa.
- Sariñana, F. (Director) (1999). *Todo el poder*. [Película]. México: Altavista Films.
- Sistach, M. (Director) (2000). *Perfume de violetas*. [Película]. México: Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC), Cnca, Filmoteca de la UNAM, Fondo para la Producción Cinematográfica de Calidad (FOPROCINE), Hubert Bals Fund, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Palmera Films y Producciones Tragaluz.
- Soler, J. (Director) (1950). *Azahares para tu boda*. [Película]. México: Filmex.
- . (Director) (1961). *Juventud rebelde*. [Película]. México: Producciones

- Sotomayor.
- Tuirán, R. (1995). "Familia y sociedad en México contemporáneo en retrato de Familia", en *Saber, Ver*. México: Editorial Televisa.
- Tuñón, J. (1998). *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen, 1932-1952*. México: El Colegio de México/IMCINE.
- Zacarías, M. (Director) (1948-1949). *El dolor de los hijos*. [Película]. México: Diana Films y Producciones Zacarías S.A.

Familias y patios en pueblos originarios de la Cuenca de Xochimilco

Mario Ortega Olivares¹

Resumen

Las familias en los pueblos originarios del sur de la Cuenca de México eran unidades de producción doméstica dedicadas al cultivo del maíz. Ahora con empleos urbanos, centran su cultura en las fiestas patronales. Como en otros pueblos de Mesoamérica, las familias troncales y sus compadres son el núcleo de sus comunidades. El jefe de familia encargado de la mayordomía se esfuerza con su familia en cumplir su cargo religioso, buscando reconocimiento y prestigio. Se comenta el caso de la agrupación de viviendas familiares alrededor de un patio en los pueblos de Santiago Zapotitlán y San Gregorio Atlapulco.

Palabras clave: familia, Mesoamérica, grupos de patio, mayordomías, fiestas patronales.

Cosmovisión y familia en Mesoamérica

Fray Bartolomé de las Casas, en sus esfuerzos por evangelizar a los habitantes de nuestras tierras, identificó desde el siglo XVI una cierta unidad en sus creencias religiosas, aunque con variaciones (López, 2016: 42):

La otra opinión que refrenda lo dicho por Las Casas es del sabio alemán Eduard Seler en varios de sus estudios, entre ellos la descripción de las pinturas

¹ Profesor investigador del Departamento de Relaciones Sociales, UAM-X.

del Patio A del Grupo de la Iglesia en Mitla, y su artículo “La unidad de las civilizaciones mexicana y centroamericana”.

El xxvii Congreso Internacional de Americanistas realizado en 1939, a partir de las conclusiones del fraile Las Casas y de otros celebres investigadores:

Comisionó a Wigoberto Jiménez Moreno, a Paul Kirchhoff y a Roberto J. Weitlaner para que delimitaran el área cultural de las sociedades emparentadas del centro y sur de México y de la mitad de Centroamérica (López, 2016: 42).

Kirchhoff cumplió con el encargo al establecer en 1943 los límites de la región que hoy conocemos como Mesoamérica. Entre los ríos Pánuco, Lerma y Sinaloa ubicados al norte y el Motagua y la península de Nicoya, al sur. Claudine Chamoreau (2014: 13) la precisa en términos lingüísticos:

El área mesoamericana se ubica del centro de México –la lengua purépecha puede señalar la frontera norte– y se extiende hasta los territorios de Guatemala, El Salvador y Belice, así como el occidente de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

El artículo donde se definió Mesoamérica fue publicado en 1943, y advierte que fue: “Un intento de señalar lo que tenían en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del Continente Americano, y lo que los separaba de los demás” (Kirchhoff, 2000: 15-32). El historiador mexicano Alfredo López Austin (2016: 45) fue más allá que estos investigadores, al descubrir que en Mesoamérica se forjó una tradición a través de los siglos que compartieron culturas diversas en idiomas:

Pero que vivieron importantes aspectos de historia común. Su convivencia permitió el constante intercambio de bienes y de técnicas fundamentalmente agrícolas. Su existencia se dio desde el inicio del sedentarismo agrícola y concluyó con el establecimiento colonial. Su patrón de subsistencia estuvo basado en el maíz, en territorios en los que era posible su cultivo de temporal, y fue robustecido por otras plantas ampliamente difundidas como el frijol, la calabaza y el chile.

Chamoreau (2013: 13) precisa el contenido de esa tradición común:

Con frecuencia se menciona en el inventario la base agrícola de la economía, el sedentarismo, el cultivo del maíz y su nixtamalización, el uso de dos calendarios (ritual de 260 días y civil de 365), los sacrificios humanos como parte de las expresiones religiosas, la práctica del juego de pelota, el sistema de numeración con base vigesimal, la tecnología lítica y la ausencia de metalurgia, entre otros.

Florescano también reconoció una continuidad entre la memoria mesoamericana precolombina y la memoria de los pueblos mesoamericanos contemporáneos. Además, analizó los mecanismos que han permitido heredar dicho núcleo simbólico de generación en generación. Las correas de transmisión fueron el rito, el calendario solar y religioso, los mitos, además de la tradición oral (Florescano, 1999: 296). López Austin detalla los rasgos de ese núcleo civilizatorio compartida por los pueblos del área mesoamericana: las técnicas de producción y la circulación de bienes; la constitución de las familias y las relaciones intracomunales; la organización social, política y los tratos entre diferentes pueblos; las creencias sobre la estructura del cosmos; la vida cotidiana; y otras prácticas, creencias e instituciones (López Austin, 2001: 52). Veamos ahora cómo ha cambiado y continuado dicha cosmovisión.

Conquista y evangelización

Junto con los conquistadores llegó a Mesoamérica la viruela, padecimiento viral para el que la población local no contaba con anticuerpos, por ello se desató una catástrofe epidemiológica. Si en 1519 habitaban el área unos 25 millones de personas, para el año de 1605 se habían reducido a un millón tras la peste y su mortandad. La menguada población fue congregada por decisión de las autoridades virreinales, para coleccionar los tributos y organizar el culto. Los indígenas agrupados, provenientes de distintos lugares, debían adoptar un santo patrono, edificar una capilla y jurar lealtad a La Corona para poder fundar un pueblo y adquirir así el derecho de contar con tierras de cultivo. Como la nobleza indígena prácticamente desapareció en los pueblos refundados, la estratificación social previa fue sustituida por una homogeneidad en las carencias, dando lugar a comunidades indígenas con marcada horizontalidad. Desde entonces, esos pueblos han reproducido:

La sabiduría agrícola ancestral –la unidad doméstica, la familia extensa y la comunidad misma– y encarnado en un complejo de representaciones colectivas. En América Latina, la herencia católica y mediterránea ha proporcionado formas específicas a estas realidades comunitarias: la fuerte patriarcalidad y el culto a los santos, constituidos en símbolos territoriales (del barrio, el pueblo, la región), en vehículos de control social y participación política, y en hitos significativos del calendario agrícola (Peña, 2001: 160).

La población, ya sometida y temerosa, se adscribió a la fe católica de manera sincera y profunda. Pero la evangelización fue superficial dada la disparidad entre la magnitud de los conversos y lo escaso de los

frailes. Sin que nadie se lo propusiera, la matriz indígena y el cristianismo confluyeron: “Las nuevas concepciones se fueron modificando con el paso del tiempo, como una respuesta cultural del indígena a las condiciones coloniales que le fueron impuestas” (López Austin, 2016: 55). Del encuentro entre dos sistemas religiosos resultó uno distinto a través de la sincretización. López Austin (2016: 74) concluye por ello que, a lo largo de nuestra historia, la tradición mesoamericana como las de otras regiones culturales ha experimentado tanto el cambio como la continuidad, pero el núcleo duro de la cosmovisión vinculada al cultivo del maíz y la milpa persiste.

Diversidad lingüística y familia en Mesoamérica

La magnitud y rapidez de la catástrofe viral desencadenó la desaparición de muchas lenguas en Mesoamérica. Pese a ello, durante la época colonial reinó:

Una importante diversidad lingüística que se ha mantenido a pesar del esfuerzo de unificación lingüística emprendida por la castellanización, en particular a través de la escolarización. La evangelización en lenguas amerindias favoreció la escritura de gramáticas y vocabularios (Chamoreau, 2013: 1).

Mesoamérica aún cuenta con cinco familias lingüísticas “que contienen varias lenguas: yutoazteca, otomangue, totonaca, mixezoque, maya; y cinco familias constituidas por una sola lengua: el purépecha, el huave, el chontal de Oaxaca, el xinca y el cuitlateco (extinto)” (Chamoreau, 2013: 13). A pesar de la gran diversidad lingüística en el área, sorprende la similitud de ciertos rituales relacionados con el ciclo de vida familiar

como:

El nacimiento de un niño, la pubertad, la formación de la pareja y la muerte... Por ejemplo, entre algunos grupos de origen nahua de Tlaxcala y Puebla y entre los mixes de Oaxaca, al llegar a la casa de su marido, tradicionalmente se esperaba que la nueva esposa preparara el atole. En otras partes, se le pedía hacer tortillas (Robichaux, 2016: 78).

Algo parecido ocurre con determinadas prácticas prematrimoniales muy difundidas en Mesoamérica, como:

La petición de la novia y el aviso ritual a la familia de la novia en el caso del “robo de la novia”, una fuga concertada mediante la cual se inicia en la casa del novio una alta proporción de las uniones conyugales en México (Robichaux, 2016: 78).

Familia, xocoyotes y compadres

Desde finales de los años cincuenta hasta la actualidad se ha emprendido en Mesoamérica una numerosa labor etnográfica y etnológica, y la zona es una de las más intensamente estudiadas del mundo (León-Portilla, 2001: 40).

Por ello se registró la existencia de un sistema familiar típico en el área, sin paragón en la península ibérica, el cual incluye una residencia virilocal posmatrimonial y el derecho del hijo menor a heredar la vivienda campesina. Rasgos que “han sido reportados en más de 30 grupos lingüísticos indígenas de filiación muy distinta, desde los grupos mayenses hasta los purépechas, y entre grupos llamados *mestizos*” (Robichaux, 2016: 90). Robichaux califica a tal tipo de parentesco familiar –reportados sistemáticamente por la

etnografía mesoamericana– como bilateral con un sesgo patrilineal “para dar cuenta de prácticas como la residencia post-marital virilocal (patrilocal) y las agrupaciones locales basadas en los lazos patrilineales” (Robichaux, 2016: 77). El concepto bilateral se refiere a que no se hace distinción ni en el náhuatl, ni en inglés o el castellano entre los parientes maternos y paternos. Además, en los pueblos de habla nahua se acostumbra llamar *xocoyote* al hijo menor, quien hereda la vivienda paterna y asume el cuidado y la alimentación de sus ancianos padres hasta el último de sus días (Robichaux, 2016: 79).

La existencia de una variedad de términos para designar al hijo menor (ultimogénito), tanto entre los hablantes como no hablantes de lenguas indígenas y en diversas regiones mesoamericanas, parecería indicar la importancia de su papel social. El más conocido en el México central es el término náhuatl *xocóyotl*, hispanizado como *xocoyote*, y empleado entre diversos grupos lingüísticos. Se le conoce como el *x'tup* o *x'tupito* en Yucatán y en distintos países de la América Central se emplean términos como *chimpe*, *cume*, *cumiche*, *chipe* y *secaleche* (Robichaux, 2016: 79).

León-Portilla destaca además la importancia del parentesco ritual o compadrazgo en los pueblos originarios. La costumbre de apadrinar al bebé en su bautizo católico fue introducida en el Nuevo Mundo por los frailes mendicantes. Sin embargo, en las tierras:

[tal] institución proliferó y adquirió una forma más compleja que la tenía en el Viejo Mundo. Durante el periodo colonial y principios del republicano, el compadrazgo se diversificó en un número creciente de tipos, más allá de su original núcleo religioso, y al llegar el siglo xx, el parentesco ritual era tan importante como el parentesco verdadero en la organización de la vida comunitaria (León-Portilla, 2001: 58).

Como hemos visto, las culturas mesoamericanas compartieron una compleja cosmovisión de matriz agrícola a pesar de su diversidad lingüística. Tras la conquista se sincretizaron costumbres indígenas y cristianas de manera tan profunda que ya no es posible distinguir unas de otras. Sin embargo, la exhaustiva investigación etnológica ha demostrado que el núcleo de la visión del mundo indígena ha persistido en el devenir histórico de Mesoamérica y se sigue renovando.

Grupos de patio en barrios y pueblos

A esos rasgos mesoamericanos compartidos por las culturas mesoamericanas, Robichaux (2016: 76) propone agregar otro rasgo: la costumbre de que las familias residan alrededor de un patio común donde conviven, pues “la mención de conjuntos residenciales multifamiliares y ‘grupos de patio’ en los documentos del siglo XVI, plantea la pregunta de posibles continuidades”. En documentos para el cobro de tributos por el marquesado del Valle en Morelos, se registra que en el año de 1540 se empleaba el término *cemithualtin*, para referirse a viviendas contiguas o dispuestas alrededor de un mismo patio. Robichaux (2016: 80) descubrió en dichos padrones que cuando había dos o más familias conyugales en dichas viviendas predominaba un lazo patrilineal de parentesco. En pueblos indígenas mesoamericanos contemporáneos, la vida familiar suele comenzar en una vivienda nueva situada al lado de la casa paterna.

De este modo, con el correr del tiempo, a partir de una pareja inicial se producen conjuntos de casas cuyos jefes están emparentados por el lazo patrilineal. En

los altos de Chiapas, estas agrupaciones tienen el nombre de *sna*, en lengua tzotzil, y en Yucatán se ha empleado el término *gran familia* para referirse a ellos (Robichaux, 2016: 78).

Carballo, por su parte, reconoce como típico que:

[las viviendas en nuestra área cultural se localicen] alrededor de un patio central u otro espacio abierto, dentro del cual se realiza una gran cantidad de actividades domésticas. Los grupos domésticos se identifican fuertemente con estos espacios compartidos, lo cual se refiere en términos de afiliación en náhuatl *cemithualtin*, "las personas de un patio", y en otomí *datak'amawathi*, "estar juntos en el patio". Muchos aspectos de la vida doméstica prehispánica fueron llevados a cabo en público, o dentro de entornos semiprivados, como son los solares (Carballo, 2016: 31).

Carballo también identificó la presencia de sinónimos referidos a espacios y rituales de la vida doméstica entre diversas lenguas mesoamericanas. Por ello, sospecha "que esas culturas compartieron muchos conceptos y prácticas asociadas con los hogares" (Carballo, 2016: 31), como ocurre con la costumbre todavía vigente en algunas comunidades de recorrer los campos en presencia de una autoridad consuetudinaria para repartir la tierra entre los hijos, pues "así se formaliza el reparto de la herencia y las obligaciones de mantenimiento de los viejos pequeños y se concluye con un banquete" (Robichaux, 2016: 79).

Los grupos locales de parientes a los que nos hemos referido no constituyen un *household* clásico, pues los residentes no comen de la misma olla, pero sí cooperan mutuamente en ocasión de bautizos, bodas y entierros:

Estos patrilinajes también pueden incluir a hermanas casadas con su marido y prole. Suelen ser grupos solidarios en el sentido de que sus miembros se apoyan mutuamente en distintas tareas, ya sean productivas o rituales (Robichaux, 2016: 78).

Antiguas viviendas familiares

En el antiguo Anáhuac las familias formaban parte del *calpulli*, quien les asignaba pequeñas parcelas. Las familias heredaban el derecho a ocuparlas y cultivarlas, pero si no las cultivaban perdían las tierras y se reasignaban a otra familia (Redfield, 1982: 86). Cada *calpulli* contaba con su propio dios local y un sitio sagrado donde debía rendirle culto:

Este tipo de organización era característico no solo de Tenochtitlán, sino de muchos otros pueblos menores dentro del área náhuatl, [pues] la palabra *barrio* también se utiliza actualmente en México para designar zonas municipales artificialmente determinadas y también ciertas pequeñas comunidades rurales independientes (Redfield, 1982: 86-87).

Según dicho autor, las tierras comunales de los pueblos o *atlepetlalli* corresponden a lo que ahora se llaman *ejidos* (Redfield, 1982: 86).

Durante la época colonial persistió la costumbre de habitar en grupos domésticos familiares (Kellog, 2005: 120-122). Eso resulta lógico, pues la colaboración de la familia extensa es necesaria para el cultivo y la cosecha del maíz: “La misma Kellog señala el hecho de que muchas de las unidades residenciales en la antigua Tenochtitlán eran unidades productivas” (Robichaux, 2005: 39). Sandstrom emplea el término *compound* para referirse a las viviendas multifamiliares nahuas contemporáneas, pues todos sus integrantes están relacionados entre

sí mediante el intercambio de mano de obra, el cual se conoce como *matlanilistli* en náhuatl o *intercambio de manos* y como *mano vuelta* en diversos textos. El *compadrazgo* se define como una forma de parentesco ficticio o ritual paralelo al parentesco consanguíneo (Robichaux, 2005: 76). Sandstrom (2005: 155) comenta al respecto:

Es usual que los nahuas incorporen a no parientes o a parientes lejanos en el *compound* mediante la creación de lazos rituales o afectivos con ellos. Los parientes rituales, análogos a aquellos que tienen los parientes reales y, entre los nahuas, los lazos de parentesco ritual forman una parte importante de la vida social.

Planos elaborados en el siglo XVI muestran predios residenciales en Tenochtitlán con viviendas construidas alrededor de un patio común con entradas separadas. Tales construcciones albergaban a parejas con hijos casados, de cualquier sexo, con un predominio de residencia virilocal (Robichaux, 2005: 38). Las habitaciones de la vivienda multifamiliar se distribuían en torno al patio *ithualli*. Cada una de esas *calli* albergaba una familia nuclear. Por ello, los niños nahuas “interactuaban desde su primera infancia con sus parientes: padres, hermanos, primos, tías y tíos y, a veces, abuelos y otros miembros de generaciones mayores” (Kellog, 2005: 112). En náhuatl, la familia se describía en referencia a la residencia en común: “*cencalli* (una casa), *cemithualtin* (aquellos en un solo patio), *techan tlaca* (gente de la vivienda de alguien), *ceneyliztli* (literalmente, una estancia)” (Kellog, 2005: 103). Tales residencias de parientes también eran unidades productivas agrícolas o artesanales en la gran Tenochtitlán (Robichaux, 2005: 39). Cuando se referían a un grupo familiar que colaboraba en la producción, se le nombraba *se kos tekti*, pues

funcionaban “trabajando por algo en común” (Sandstrom, 2005: 146). De acuerdo con Good, la familia nahua ideal era una unidad de producción y culto doméstico donde la pareja mayor, los hijos jóvenes, uno o dos hijos ya casados con sus esposas y niños, además de algún abuelo, tía, tío o ahijado “trabajaban juntos” (Good, 2005: 279). El *tlamecayotl* de filiación cognaticia “estructuraba en cierta medida la organización de los grupos domésticos y reconocían algunas obligaciones sociales y legales en común” (Kellog, 2005: 107).

La etnografía refrenda la presencia de grupos de patio en pueblos mesoamericanos contemporáneos, pese a la diversidad de sus lenguas. Sin embargo, Robichaux intenta ir más allá, consciente de que los arqueólogos han reportado la existencia material de viviendas agrupadas alrededor de un patio central en sus exploraciones (Manzanilla, 2016: 54). Ha arriesgado una hipótesis que todavía no puede comprobar:

[El sistema de patio es] un sistema familiar muy antiguo, pan-mesoamericano, desarrollado por algún Estado universal, como Teotihuacán, que resultaba muy funcional para el cobro de tributo y otras tareas administrativas. Toda sociedad estatal conocida codificaba sus costumbres como leyes y sería muy raro que Mesoamérica fuera una excepción (Robichaux, 2016: 77).

Aunque el propósito de este artículo solo intenta reportar la presencia de grupos de patio en Santiago Zapotitlán y en San Gregorio Atlapulco, dos pueblos originarios que se ubicaban alrededor de la cuenca del lago de Chalco-Xochimilco, y de ninguna manera intentar refrendar la presencia del antiguo *cemithualtin*. Hasta aquí, he presentado la hipótesis de Robichaux a manera de marco de referencia.

Familia en pueblos originarios al sur de la Ciudad de México

Los pueblos nahuas suelen conceder derechos a las familias en tanto unidades domésticas de producción, pero no a sus miembros individuales, tales como:

El derecho a la tierra de cultivo comunal y privada, el derecho a un espacio para construir una casa, el derecho al uso de las tierras del monte y los pastizales, el derecho a ser enterrado en el pueblo, el derecho a expresarse en las asambleas, el derecho al uso de otros recursos comunales –la iglesia, el agua, la comisaría, la escuela, etc.–, y el derecho a recibir apoyo de las autoridades y del pueblo en general en cualquier situación que involucre a personas ajenas a la sociedad local (Good, 2005: 278).

Cada familia extensa debe trabajar de manera cooperativa y cumplir sus obligaciones ante el pueblo que le otorga la tierra:

Dar servicio al pueblo en alguno de los cargos formales, cooperar cuando se realiza algún proyecto que requiere del trabajo comunal, participar en las asambleas del pueblo, dar aportaciones monetarias y de bienes para obras comunales y para las fiestas que realiza la comunidad. El cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad colectiva del grupo, aunque el pueblo designa como jefe o representante del grupo a un hombre (*tequitlacatl*) o a una mujer (*cahualí*), que es el responsable de coordinar los esfuerzos de sus miembros... Todos los nahuas – independientemente de su edad y sexo– gozan del estatus de ser miembros de la comunidad cuando “trabajan juntos” con algún grupo, y en cuanto en este grupo “trabajan juntos” para la comunidad (Good, 2005: 278).

Al seno de esas familias que laboran como unidades domésticas también se incluye en forma simbólica a los muertos, los santos patronos, el maíz y las ánimas de los manantiales, la tierra y el viento (Good, 2005: 278). En general, los pueblos indígenas y mestizos del área mesoamericana

laboran la tierra como unidades domésticas de producción, misma que orientan a la reproducción de tres fondos: uno de reposición de los instrumentos de labranza, otro al pago de la renta y uno más destinado a sufragar los gastos ceremoniales y rituales (Peña, 2001: 146). En los pueblos mesoamericanos se concibe de manera bilateral el derecho a la herencia, pues todos los hijos tienen derecho a recibir tierra cultivable. Sin embargo, la escasez establece una primogenitura que beneficia al hermano mayor. Los hermanos menores deben luchar por un pedazo de tierra o emigrar. "Se espera que las hijas se casen para ir a vivir con su marido y, generalmente, quedan excluidas del patrimonio familiar" (Sandstrom, 2005: 146). Aunque las parejas jóvenes tienden a vivir en la casa patrilineal, el objetivo de todo matrimonio es contar con una vivienda para su propia familia, siendo responsabilidad del hijo más pequeño o xocoyote el cuidar a la madre anciana a cambio de heredar la casa paterna (Sandstrom, 2005: 147-148).

Entre los nahuas se considera sagrada a la casa de la familia y se le otorga un cuidado ritual. Por ejemplo, en Santiago Zapotitlán, Tláhuac, pueblo devorado por la Ciudad de México, se acostumbraba enterrar monedas en las cuatro esquinas de la vivienda que se iba a edificar para protegerla. En muchos pueblos originarios devorados por la mancha urbana de la Ciudad de México, como en otros de Mesoamérica:

Todas las casas cuentan con un altar donde se guardan objetos rituales como cromos de santos católicos reinterpretados por los nahuas como guardianes de la casa, un sahumero de barro, papel cortado que representa a los espíritus testigos que cuidan la casa, velas de cera de abeja, y tazas y platos que se emplean en las ofrendas. La mesa del fogón que recibe ofrendas en todos los

rituales que se llevan a cabo en la casa. Este espíritu del fuego vigila la casa y protege a sus habitantes (Sandstrom, 2005: 156).

En Zapotitlán, Tláhuac, el altar de la familia nuclear además de contar con una imagen de los santos patronos, el Señor Santiago y la Señora Santa, reserva un lugar especial para la Virgen de Guadalupe, a quien las abuelitas llamaban *Tonatzin* y asociaban con la fertilidad de la tierra, según los testimonios aportados para esta investigación. Además, cada barrio cuenta con una capilla que siempre se mantiene adornada con flores. Robichaux concluye respecto a la familia mesoamericana contemporánea que:

[...] la virilocalidad y los grupos localizados de parentesco basados en principios patrilineales predominan en prácticamente todos los grupos de tradición mesoamericana actuales –aun cuando se denominan *mestizos*– y algunos estudios muestran proporciones de más del 80 y 90 por ciento. Además, el hombre es el heredero preferente de la tierra y la casa (Robichaux, 2005: 38).

Las familias extensas del área mesoamericana hoy en día se componen de padre, madre e hijos, incluyendo abuelos, tíos y primos. Son la unidad económica básica en muchos pueblos campesinos. Tales sistemas de parentesco cumplen la función de regular el apareamiento de la especie para garantizar la reproducción social. Son un conjunto significativo de hechos sociales definidos mutuamente. Un subsistema de consanguinidad y afinidad definido a partir de “una regla de descendencia o reconocimiento social de la progenie, una regla de matrimonio y unas reglas de residencia” (Jáuregui, 1982: 185), en consonancia con otro subsistema clasificatorio que divide a la sociedad en parientes y no parientes y con un tercer

subsistema de derechos y obligaciones complementarios que regulan la conducta entre cualquier par de parientes (Jáuregui, 1982: 185). De ahí la necesidad de revisar las reglas de residencia para comprender a las familias del México mesoamericano.

Durante casi veinte años de trabajo de campo en pueblos originarios en la zona chinampera de lo que fue el lago de Chalco-Xochimilco, lo que aproximadamente corresponde a las actuales delegaciones de Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta, al sur de la Ciudad de México, he encontrado que las familias originarias tienden a poseer una estructura extensa y a vivir en un mismo predio, ubicando los hogares de las familias nucleares alrededor de un patio común. Como los niños crecen con sus abuelos, tíos y primos, se cohesionan las familias troncales, que antes laboraban la tierra en común o elaboraban artesanías. Ahora tras abandonar el cultivo del maíz, las familias revitalizan sus lazos cuando se compromete a celebrar los festejos patronales cíclicos. Cuando un miembro de estas familias obtiene un trabajo urbano, procura conseguir empleo en ese mismo lugar para sus familiares y compadres. Se generan así dinastías de trabajadores emparentados en las empresas. Cada hogar nuclear de la familia extensa tiende a contar con su propia cocina de gas y las comodidades de la vida moderna. Pero es común que conserve la cocina de humo de la abuela para preparar los frecuentes banquetes ceremoniales con motivo de las fiestas familiares y patronales. Cada hogar consagra un altar o destina una habitación como capilla para los rituales locales, donde no puede faltar la Virgen de Guadalupe. Durante los festejos, reciben a muchas personas. Por ello, se acostumbra instalar un sanitario para las visitas en un rincón del patio.

En los barrios y pueblos asentados al sur de la Cuenca de México, la gente ha abandonado el náhuatl para evitar la discriminación que sufren al laborar en la urbe, pero preservan muchas de las tradiciones propias, el *núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana*, identificado por López Austin. Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac, además de otros pueblos y barrios conurbados con la Ciudad de México, se han autodenominado *originarios* –especialmente después de la visita a sus comunidades de los neozapatistas– para evitar la discriminación que implica el calificativo de *indios*. Por otra parte, Robichaux ha denominado *post-nahuas* a los habitantes de Tlaxcala que dejaron de hablar náhuatl.

Las familias originarias y mayordomías en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco

En este pueblo originario se ubican la mayoría de las escasas chinampas o cultivos hidropónicos, que sobreviven en Xochimilco al sur de la Cuenca de México, gracias al esfuerzo de las familias troncales. Cada familia contaba con un pedazo de tierra o *Tlaxilacalli*, es decir, “Tierra que tiene en su seno la casa”.

Y todos los barrios o *calpullis* tenían derecho al uso de las aguas y del lago con sus productos y de las chinampas y ciénaga que en su vaso se fueran formando; era el *Altepetlalli* o tierras del común del pueblo, que andando el tiempo fue la ciénaga y el ejido del mismo. En la posesión y cultivo de las tierras se aprovechaba el sentimiento religioso y por eso cada usufructuario pagaba una renta en frutos, que se destinaba al sostenimiento del culto. Si alguien no cultivaba su *tlaxilacalli* en un año, recibía un extrañamiento, y si esto ocurría en dos años consecutivos, perdía su tierra que era entregada a otros vecinos. No podía traspasarse la propiedad, y el vecino que dejaba el barrio perdía el derecho a su *tlaxilacalli*” (Chapa, 1959: 54).

Chapa comenta que, tras la conquista, los cinco *calpullis* fundadores del pueblo –en especial los tres *atlipantlaca*–, se constituyeron con familias agrupadas por lazos de consanguineidad que practicaban la exogamia. El autor sostiene que eran familias patriarcales, por tener al familiar más anciano como jefe. Dichas familias cumplían sus deberes religiosos bajo la observancia de sus jefes:

[...] cada *calpulli* tenía un dios y un culto particular y por eso las familias estaban ligadas, además, por la observancia religiosa común. El culto en el seno de la familia consistía en la conservación del fuego en el *tlecuilitl* y con este simbolismo, el amor familiar; y en la atención de los acontecimientos importantes de la vida familiar: nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte, etc. Para los que tenían ceremonias y ritos religiosos y mágicos especiales (Chapa, 1959: 60).

Todos los cargos se sometían a elección entre los jefes de familia. La elección era de por vida, pero podían ser depuestos por un consejo si cometían faltas graves (Chapa, 1959: 64).

Según la tradición, creían en *Teotl* (Dios) *Ipalnemoami* (por quien somos y existimos) por medio de la tierra, el sol, la luna, las aguas de las lluvias, el viento y algunos animales y plantas que consideraban sagrados. En contraposición a estos genios benéficos, creían también en los nahuales, brujas y aves de mal agüero... Según estas creencias, ajustaban su conducta moral que se traducía en el respeto a sus semejantes y veneración a sus padres, abuelos y en general a los ancianos, reflejados hasta en su salud y tratamiento que terminaba siempre con el reverencial *tzin, tzinlli*; en el castigo de la mentira, del robo, la sodomía, el incesto, el adulterio y el homicidio, sus sacerdotes eran sus calpuleques o jefes de barrio, los más respetables por su sabiduría y ancianidad, que vigilaban que los padres diesen educación familiar a sus hijos y de que cumplieren con las demás obligaciones del barrio (Chapa, 1959: 55-56).

Alex Anagua (2006: 22-23) reporta que las familias chinamperas de San Gregorio Atlapulco cuentan con terrenos cuya superficie varían entre doscientos, mil, mil cuatrocientos y hasta unos seis mil metros cuadrados. Tienen un traspatio donde cultivan plantas y hierbas medicinales para el consumo doméstico, así como árboles cuyos frutos comercializan en los mercados de la región. Según el testimonio que nos dieron jefes de familia del pueblo, “toda la familia extensa acostumbra reunirse a laborar en la chinampa durante el fin de semana”.

Ahora que muchos parientes tienen empleos urbanos, dicha forma de trabajo grupal permite integrar a la familia, transmitir su visión del mundo y tener un espacio de enseñanza. Como nos comentó un originario de San Gregorio:

—Parte de mi familia labora las chinampas y parte ya tiene educación. Soy profesor de primaria. La ciudad nos absorbió, antes se vivía más en el campo que en la ciudad.

Ahora es al revés, pero todavía hay gente que se dedica al campo. He notado también que suelen organizar “pequeñas empresas familiares” (Peña, 2001: 138), abocadas a múltiples y flexibles actividades como la prestación de servicios de transporte urbano en vehículos colectivos llamados *peseros*.

En San Gregorio, el maíz se sembraba el 24 de marzo:

—Cuando empezaba a llover, porque aquí es cultivo de temporal, se levantaba hasta noviembre, si la levantas más tarde se la roban.

Al respecto, otra abuelita nos comentó:

—Mi familia siempre ha trabajado en la chinampa, sembramos verdolaga, cilantro y rabanito. Solo que ahora no se *tiró* semilla, porque con el agua sucia de los canales se echa a perder.

Otro robusto ancianito de Atlapulco criticó a “aquellos que venden la tierra, porque ya no la quieren laborar”.

Las unidades de producción campesina acostumbran apoyar con recursos y mano de obra a aquel jefe de familia que asume el cargo de mayordomo de alguno de los santos patrones del pueblo y sus barrios. El mayordomo y su familia deben asistir cada ocho días a la iglesia, para limpiar el atrio y enflorar el altar. También debe cumplir con el encargo de invitar a comer a toda persona que acompañen a su familia a la parroquia el día en que asume el cargo patronal, veamos este testimonio:

—Mis suegros aún trabajaban en las chinampas, tengo 50 años. No es pesado ser posadero (encargado de celebrar las posadas navideñas), porque cada quien *carga con su cruz* conforme a sus posibilidades.

Cuando se toma el cargo de posadero se visitan las casas. Los familiares de los posaderos aportan menesteres según sus posibilidades... habrá gente que brinde refrescos, galletas, habrá gente que dará atole o que dará de comer, lo que sea será bienvenido.

San Gregorio Atlapulco y sus barrios cuentan con un complejo sistema de mayordomías responsable de celebrar los festejos patronales, que se sostienen con el esfuerzo y apoyo económico de las familias

troncales. Se dice que los doce mayordomos encargados del culto al Santísimo de la parroquia son los más respetados, por representar a los apóstoles. Los responsables de las mayordomías de los otros altares barriales son coronados con flores el día 2 de febrero, durante la misa del día de La Candelaria, cuando se solía honrar a los *tlaloques*. En esa fecha, las mayordomías que cumplieron sus cargos durante un año transmiten la responsabilidad a sus reemplazos. El sistema de cargos de San Gregorio Atlapulco es tan complejo que se podría representar en forma gráfica como un sol. De él partirían 32 rayos, uno por mayordomía. De cada rayo saldrían a su vez, ocho rayos menores correspondientes a los encargados de celebrar las posadas del Belén en la época navideña, los llamados *posaderos*. Y otro más perteneciente al padrino del santo patrón. Pero el relámpago de mayor resplandor y jerarquía sería el del Santísimo, que saldría de lo alto del astro y de él partirían los doce rayos respectivos de sus apóstoles. Al esquema anterior habría que agregar las mayordomías correspondientes a los altares de la parroquia. Para no complicar el esquema, omitimos a los cientos de socios que aportan a las mayordomías, como ocurre con la del Sagrado Corazón. Hacemos abstracción también a los integrantes de las comisiones para los festejos del San Gregorio Magno, el Santo Patrono. Como esta abigarrada red de relaciones reciprocas cruza a las familias extensas y mayordomías del pueblo, el resultado es que en San Gregorio Atlapulco hay un festejo tras otro, casi siempre están de fiesta. Por si fuera poco, habría otra red solar simétrica correspondiente a los nuevos mayordomos, quienes releven el cargo durante la fiesta de La Candelaria, el día 2 de febrero. Y no son coronados con flores, como ocurre con los mayordomos salientes, sino

con espinas, para que recuerden los esfuerzos y dificultades que habrán de afrontar. Ahí no termina la red de rituales. La mayoría de las familias del pueblo tienen una figura del Niño Dios que protege a su propio hogar, y a él también le consiguen su padrino. Por ello, el compadrazgo en Xochimilco es una relación viva que entreteje a las familias originarias en una densa red de enlaces de parentesco y reenlaces a través de cargos y mayordomías. Un dato curioso es que la diada del padrinazgo entre padrino y ahijado en estas tierras cedió su lugar en importancia a la relación entre el padrino y el padre del bautizado, quienes ahora son compadres, y establecen una trascendente relación de apoyo mutuo. Tal parentesco ritual se ha extendido tanto que ahora ya no solo se consiguen compadres para bautizar a un bebé. También hay para celebrar unos quince años o hasta para bendecir un automóvil. El mayordomo reconoce ceremonialmente a los integrantes de su equipo de trabajo como sus *compadritos* y los trata con todo respeto y veneración.

Santiago Zapotitlán y sus telefonistas en Tláhuac

Las familias campesinas de Santiago Zapotitlán, pueblo sitiado por la mancha urbana de la Ciudad de México, acostumbraban distribuir su mano de obra entre el cultivo del maíz y la recolección lacustre. Pero fue a principios del siglo xx cuando la telefónica Ericsson requirió el empleo temporal de peones baratos y descalificados para cavar zanjas e instalar el cableado en la urbe. Aquí se inició la transformación de campesinos maiceros a telefonistas sindicalizados. Don Benjamín Ríos Librado, de 73 años, fue hijo de Santiago Ríos Lozas y Sebastiana Librado Valdez. Su tía doña Tecla Ríos fue pedida en matrimonio a sus padres a los 15 años y

cortejada durante tres años previos a la boda. Como ella enviudó a los 27 años se dedicó a la siembra y venta de tomate, todavía a sus 92 años cultivaba el cilantro y espinaca para su venta. En el testimonio que me concedió reconoció que su madre hablaba mejor el náhuatl que ella. Luciano Chavarría, de 89 años, contemporáneo de doña Tecla y uno de los telefonistas pioneros en el pueblo, también recordó que su abuela no podía hablar en español. Consideremos ahora la historia de vida de Benjamín Ríos Librado, quien aprendió las labores campesinas ayudando a su padre desde pequeño para después ingresar a trabajar en la telefonía. Tras sufrir una traición dejó de laborar en la empresa telefónica y regresó a cultivar sus tierras. Cuando lo entrevisté, –hace unos diez años– era uno de los escasos originarios del pueblo que todavía lo seguían haciendo. Además, criaba una vaca y tres becerros. Don Melitón Barrientos, el mejor amigo y peón de don Benjamín, también fue a trabajar en la ciudad como albañil, pero al aburrirse regresó a laborar como campesino en Zapotitlán. Pese a su avanzada edad, todavía danzaba con los Santiagueros (Moros y Cristianos) durante las fiestas patronales duales del pueblo. Doña Rosa Peña, a sus 70 años, además de las labores caseras, preparaba la masa de maíz y vendía tamales los fines de semana en la plaza del pueblo. Sus tres hijos varones, Abel, de 48 años; Luis, de 44; y Felipe, de 40, son telefonistas. También labora en Telmex su yerno Ricardo, quien contrajo matrimonio con Virginia, su hija única de 42 años. Felipe erigió su vivienda junto a la de sus padres, pues por ser el xocoyote o hijo más pequeño le correspondió cuidar a sus padres.

Los nietos, en edad laboral, de Benjamín carecen de un empleo formal. Como sus padres progresaron sin necesidad de estudios superiores,

no les exigieron continuar en la escuela. Pero ahora para ingresar a Telmex al menos se requiere la preparatoria y se tiene más oportunidad con una carrera técnica, además casi no hay nuevas contrataciones. Después de tal experiencia, la siguiente generación de nietos estudia en escuelas de nivel medio superior y computación. Solo los bebés no asisten a la escuela. Por lo general, la edad de los telefonistas del pueblo gira, más o menos, alrededor de los cuarenta años, como en el caso de los hijos de Don Benjamín. Toda la familia extensa se compromete en el apoyo a las tradiciones y mayordomías de su barrio y de su pueblo.

A manera de conclusión

En San Gregorio Atlapulco y Santiago Zapotitlán las familias extensas originarias acostumbran vivir en el mismo predio y construyen las viviendas de las familias nucleares a los lados de un patio. Aunque cada familia cuenta con estufas modernas, se conserva la cocina de humo de la abuelita para preparar los banquetes rituales. Cada núcleo tiene su altar y algunas familias cuentan con una capilla para los rituales del barrio. Las familias troncales cultivaban la tierra entre todos y compartían el producto, pero ahora –tras la urbanización– casi han abandonado el cultivo del maíz. Sin embargo, las familias siguen apoyándose mutuamente y buscan empleos para sus familiares donde ellos laboran. Por tanto, existen dinastías de empleados de un mismo pueblo originario en ciertas empresas, como ocurre con los telefonistas de Santiago Zapotitlán. Al perder importancia el ciclo del cultivo del maíz, ahora es el ciclo de fiestas tradicionales y patronales el que reproduce los rasgos del núcleo duro de la cultura mesoamericana. Las mayordomías demandan los esfuerzos de culto y

organización de las familias en los barrios y pueblos originarios. Aunque es el jefe de familia quien contrae el compromiso de ser mayordomo de las fiestas patronales, son su familia ampliada, sus compadres y amigos, quienes lo apoyan con su trabajo y aportaciones pecuniarias para celebrar los ostentosos festejos. Al contar con recursos por los empleos urbanos, las fiestas patronales en los pueblos y barrios originarios no están menguando, sino que se encuentran en plena expansión sobre la base del apoyo del parentesco extenso y ritual.

Referencias

- Anagua, A. (2006). "Campesinos metropolitanos: la lucha por la existencia en México D.F.". En *Colección Monografías*, núm. 36, *Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales*. Caracas: CIPOST, FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Carballo, D. M. (2016). "La casa en Mesoamérica". En *Arqueología Mexicana*, Vol. xxiv, Núm. 140, pp. 30-35.
- Chapa, S. N. (1959). *San Gregorio Atlapulco Xochimilco D.F. En el cuarto centenario de su fundación. Contribución a las historias locales y a la agraria del país*. México: Edición del autor.
- Chamoreau, C. (2014). *Diversidad lingüística en México*. En Amerindia, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne, Amerindia/ Langues du Mexique, 37(1), pp. 3-20. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01100136/document> <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01100136/document>.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Good, C. (2005). "Trabajando juntos como uno. Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona". En Robichaux, D. (comp.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México:

Universidad Iberoamericana.

- Jáuregui, J. (1982). "Las relaciones de parentesco". En *Nueva Antropología*, Vol. v, Núm. 18, enero, pp. 179-208.
- Kellog, S. (2005). "Familia y parentesco en un mundo mexicana en transformación". En Robichaux, D. (comp.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Kirchhoff, P. (2000). *Mesoamérica*. En *Dimensión Antropológica*, Vol. 19, mayo-agosto, pp. 15-32. Disponible en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1031>.
- León-Portilla, M.; Gutiérrez Estévez, M. y Gossen, G. H. (2001). *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Broda, J. y Félix Báez, J. (comps.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . (2016). "La Cosmovisión de la tradición mesoamericana". Primera parte de 3. En *Arqueología Mexicana*, Edición especial 68, junio.
- Manzanilla, L. R. (2016). "Los conjuntos departamentales teotihuacanos". En *Arqueología Mexicana*, Vol. xxiv, Núm. 140, pp. 53-60.
- Peña, G. de la. (2001). "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista". En León-Portilla, M. (coord.). Colaboración con Gutiérrez Estévez, M. y Gossen, G. H. *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Redfield, R. (1928). "El *calpulli*-barrio en un pueblo mexicano actual". En *Nueva Antropología*, Vol. v, núm. 18, enero, pp. 85-98.
- Robichaux, D. (2005). "La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica, treinta años después". En Robichaux, D. (comp.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana.
- . (2016). "Familias residenciales y grupos locales de parentesco en Mesoamérica hoy". En *Arqueología Mexicana*, Vol. xxiv, núm.

- 140, pp. 76-80.
- . (comp.) (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sandstrom, A. (2005). "Grupos toponímicos y organización de casas entre los nahuas del norte de Veracruz". En Robichaux, D. (comp.). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*. México: Universidad Iberoamericana.

Historias de familia y lectura

Amelia Rivaud Morayta¹

Resumen

Este trabajo analiza el papel que desempeñaba la lectura dentro de la familia y las relaciones que se establecían entre sus integrantes a partir de esta práctica cultural, teniendo como base los testimonios de cuatro individuos (dos mujeres y dos hombres) de distintos estratos socioeconómicos y nacidos en la Ciudad de México entre 1930 y 1950. De hecho, forma parte de una investigación más amplia acerca de prácticas de lectura, empleando el método y la perspectiva de la historia oral. Se plantea que a partir de la memoria podemos indagar en temas como el control ejercido por la familia acerca de lo que se lee; la relación intergeneracional a partir de la lectura, las conversaciones y juegos cotidianos en torno a lo leído; los títulos, autores y personajes favoritos, así como el valor simbólico de la lectura en esas familias.

Palabras clave: lectura, memoria, familia, control, historia oral.

Introducción

Aunque suele pensarse que la lectura es fundamental para desempeñarse en la sociedad contemporánea, pocas veces se repara en cómo los individuos adquirieron esa práctica y, en particular, el modo en que el entorno familiar influyó en ello. Más bien, se tiende a suponer que la

¹ Profesora investigadora del Departamento de Síntesis Creativa de la División de CYAD. Universidad Autónoma Metropolitana.

escuela constituye el entorno primordial en el que se accede a la lectura y que es allí donde se apuntalan estrategias básicas, tales como el interés por ciertos temas y autores, e incluso la frecuencia con que se lee y la postura corporal que en ello se realiza.

Si bien este texto no discrepa de esta postura, se adentra por una senda diferente para explorar la iniciación a la lectura, indagando en el papel que cumple la familia en la adquisición de prácticas de lectura. Con este propósito, han sido recogidos testimonios de personas que nacieron en la Ciudad de México entre 1930 y 1950 y eran miembros de familias de estratos socioeconómicos diferentes entre cada uno de ellos. Cabe señalar que dicho periodo histórico es fundamental para México por cuanto el país da un giro significativo hacia lo que podríamos llamar su proceso de *modernización*, misma que se encuentra aún en curso. Durante estas dos décadas tuvieron lugar sendas transformaciones demográficas y económicas,² así como educativas. Y entre estas últimas cabe señalar que si en 1930 sólo 38.5% de la población mayor a 15 años sabía leer y escribir, en 1950 la proporción había subido a 66.8 por ciento. Mientras, el total de la matrícula escolar en todos los niveles (preescolar, primaria, secundaria, media superior y superior) aumentó de 1,358,430 alumnos en 1930 a 3,249,137 en 1950, o sea, casi 140 por ciento (INEE, 2013).

2 En 1930, México tenía 17 millones de habitantes, de los cuales 80% vivía en el campo y 20% en ciudades. Veinte años después, con una población de 26 millones, 42.6% vivía en el campo y 57.4% en las ciudades. En materia de población económicamente activa, entre 1930 y 1950 la participación del sector primario (agricultura y minería) disminuyó de 70% a 59.5%, mientras que aumentaba el sector secundario (industria y transformación) de 14% a 16.6% y la del sector terciario (servicios) de 11.4% a 23.9 por ciento. Con respecto a demografía véase INEGI. Cuéntame. Disponible en http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/rur_urb.aspx?tema=P. Con respecto a la población económica activa véase Unikel, L. y Torres, F. (1970). "La población económica activa en México y sus principales ciudades, 1940-1960", pp. 1-42. En *Demografía y economía*, Vol. 4, No. 1 (1970). Disponible en pp. 1-42, (http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/DVF21UMRKNMIHLQNT28KF7V7E7SVHJ.pdf), así como Zapata, F. (2015). *Población y sociedad en México (1930-1960)*. Fundación MAPFRE-Taurus, Penguin Random House Grupo Editorial España.

Para realizar la investigación de prácticas lectoras, recurrí a la historia oral, ya que, como fuente de primera mano, permite establecer lo que se recuerda acerca de una experiencia tan personal como es la lectura. Se efectuaron entrevistas a individuos cuyas familias eran de distintos estratos y condiciones socioeconómicas para así dar cuenta tanto del papel del ambiente familiar en el modo en que cada uno adquirió el gusto por la lectura como de la variabilidad entre los respectivos procesos. Con ello, se busca aportar a la historia de la lectura en México desde los recuerdos de los propios lectores, ubicándolos en sus respectivos contextos. Como se verá, las narraciones están hechas desde el presente, cuando se realizaron las entrevistas, lo cual permitió que rememoraran tanto su vida como su relación con el mundo impreso.

Las cuatro personas seleccionadas para este artículo son lo que podemos llamar *buenos lectores*, o de manera más precisa: lectores autónomos y reflexivos, es decir, les gusta leer, consideran que lo hacen con criterio propio, seleccionando autores y textos, y que ello le da sentido a su vida, sea porque les proporciona placer o aprendizajes. Cada uno también adquirió esta práctica durante su niñez, gracias al estímulo, apoyo y ejemplo que recibió en el seno familiar, de tal modo que desempeñan un papel importante y la correspondiente relación intersubjetiva con ciertos parientes (padre, madre, abuelo, abuela). Pero, además, el contexto familiar influye en la definición de gustos e intereses (autores, libros), de tal modo que es posible hablar de un control por parte de este con respecto a la lectura. Sin embargo, y como se verá, el individuo termina estableciendo sus propios criterios en materia de gustos y preferencias, lo cual es un indicio de su propia autonomía.

Para poner en claro dos conceptos principales de este texto, me adhiero a la idea de que la familia ha sido y sigue siendo, entre muchas otras cosas, un contexto primordial de la socialización de los individuos (Mead, 1962). Como encontró Margaret Mead (1971), los padres con un cierto nivel educativo tienden a influir en que sus hijos desarrollen una actitud hacia la lectura y la educación. Cabe precisar que en México, ya para los años treinta y cuarenta se había conformado lo que Rosario Esteinou (2008) caracteriza como *familia nuclear*, compuesta por los padres y los niños, aunque la familia extensa también era importante, como lo muestra la presencia de abuelos en las familias de mis entrevistados.

Quiero aclarar que en muchas ocasiones se dice que la lectura es un hábito y que hay que inculcarlo desde pequeños, sin tener en cuenta que la lectura, como muchas actividades humanas, es una práctica cultural, que se desarrolla de distintas formas según las épocas y los distintos países y contextos. Debido a que no nacemos leyendo, o, como afirma Maryanne Wolf (2008: 17): “No nacimos para leer”. La adquisición de la lectura es un proceso muy complejo que tiene aspectos neurológicos, psíquicos y socioculturales. De hecho, la escritura, y en consecuencia la lectura, fue inventada hace apenas 6,000 años: es una creación cultural. En nuestro cerebro no hay un área específica para leer, como sí la tiene el lenguaje. Más bien, el acto de leer pone a funcionar distintas habilidades que sí son innatas:

La capacidad para crear áreas especializadas exquisitamente precisas de reconocimiento de patrones de información, y la habilidad para aprender a recoger y relacionar la información procedente de estas áreas de manera automática (Wolf, 2008: 19).

Gracias a ello, podemos aprender a leer y desarrollar esta habilidad.

Nuestra historia se desarrolla en una Ciudad de México bastante menos poblada y extendida de lo que lo es hoy (1.2 millones en 1930 y tres millones en 1950) (INEGI, 1930). Mucha gente vivía en el centro y en las nacientes colonias aledañas; otra, en lo que aún eran pueblos que poco a poco se iban integrando a la gran urbe. La pequeña ciudad permitía que la gente se desplazara en menores distancias, que los niños pudieran jugar en la calle con relativa seguridad y que la lectura, el asunto que nos atañe, estuviese espacialmente identificada: las librerías estaban concentradas básicamente en el primer cuadro, cerca de lo que era todavía el barrio universitario.

A continuación, presento como era la vivienda y un retrato de las relaciones familiares. Después se aborda lo relacionado con los libros y, finalmente, el valor simbólico que daban a la lectura y qué tipo de control había sobre los libros que se leían.

Lo cotidiano en las familias

Como ya se ha dicho, las familias de las cuatro personas entrevistadas pertenecían a distintos estratos socioeconómicos, cosa que se expresa, entre otros, en que vivían en diferentes barrios y tipos de viviendas. Todo ello en un entramado urbano también distinto. Tenemos entonces desde grandes casas en lo que en aquel momento eran pueblos cercanos a la ciudad, pasando por gente que vivía en el centro, en colonias obreras y en zonas rurales que apenas se estaban urbanizando para integrarlas a la gran ciudad.

Las familias más numerosas necesitaban casas más grandes, lo cual a veces era posible y a veces no, dependiendo de los ingresos familiares.

Pasemos ahora a sus recuerdos.

Laura (Pruneda, 2004), quien nació en 1949 y hoy en día es psicóloga educativa, recuerda:

Yo vengo de una familia de doce, que era muy común en el mundo donde crecí. Crecí en San Ángel, que no era más que un pueblo [...] Y las familias religiosas tradicionales tenían los hijos que Dios les mandaba [...]. Habíamos muchas familias en San Ángel que éramos muy características por la cantidad de niños; yo soy la número nueve de doce, y siendo la última niña tuve muchos privilegios. Fui considerada la reinita, la muñequita y me tocó el privilegio de crecer con mis tres hermanos con los que todavía tengo mucha... empatía. Tuve los beneficios del mundo de los hombres y los beneficios, dentro del montonón que éramos, de ser tratada como algo especial; y me encantan los valores que manejaba siempre, que eran la lectura, la preparación y, pues, la moral. Esa moral rígida, dura, donde no podíamos decirle al hermano "tonto" porque ofendíamos al padre [...]. Había muchos silencios, ahora con los años ya lo veo con otros ojos. Entonces eran muchas reglas implícitas, mucho silencio, pero mucha promoción de la cultura, de la preparación. En mi casa sí había el cuarto de estudio, de lectura. Había sala, comedor, *hall* grande, *hall* chico, antecomedor, pasillos, recámaras, baños, estudio, entonces mis padres modificaban y transformaban a su entender. Teníamos un cuarto con mesas largas donde íbamos a hacer nuestras tareas y estudiar. Te estoy hablando de 12 hijos. En un ala de la casa se formó un espacio donde leíamos y escribíamos, eran unas mesas largas que habían sido seguramente de trabajo, de alguna de tantas empresas de mi papá. Pero, tú te sentabas. Existía eso del respeto, el respeto a la lectura, o sea, te íbas a sentar. Buscabas la soledad para leer.

El padre de Laura era ingeniero y trabajaba en la compañía telefónica Erickson, mientras que su madre era una lectora voraz, dedicada a su casa, a actividades manuales y culturales.

Por su parte, Luis (Urquiaga, 2005), ingeniero industrial nacido en 1947, rememora:

Nosotros vivíamos en la calle Morelos, llegando al monumento de Colón, a media cuadra de Reforma, era la casa de la abuela [paterna], vivíamos con ella. Era una casa medio sombría porque tenía una orientación hacia el norte, muy fría, pero llena de misterios. En la biblioteca era el lugar donde menos luz había, no tenía ventanas, únicamente puertas que daban a otros lugares del interior de la casa, entonces donde leíamos era más bien en las recámaras o en el comedor [...]. Somos siete hermanos, de los tres mayores, yo era el de en medio [...]. Mi abuela hacía concursos. El recuerdo es que ella nos daba a cada quien un libro, a ver quién lo terminaba primero y se lo contara después. Ella hacía preguntas sobre el libro que habías leído, pero no era el concurso muy formal, sino que ella estuvo muy presente y siempre interesada en que leyéramos.

El padre de Luis era abogado, pero nunca ejerció y trabajó en secretarías de gobierno:

Era una gente muy culta, sabía de filosofía, de matemáticas, de astronomía, de medicina, muy interesado en todo; las conversaciones con él básicamente eran sobre aspectos de la ciencia y del conocimiento. Él sí leía mucho. Yo creo que también su tiempo libre lo ocupaba en leer y en oír música [...]. El primer recuerdo que tengo de mi mamá es que se la pasaba cuidando niños porque tuvo siete, yo fui el segundo. La diferencia era de un año y meses entre uno y otro; yo la veía cuidando niños, cosiendo, ocupándose de la casa, y ya después cuando crecimos la veo a ella leyendo siempre. Ella fue una persona muy interesada en el mundo, en lo que pasaba, con opiniones sobre los acontecimientos de política, tenía sus opiniones personales; insisto en esto porque eran a veces contrarias a su familia de origen, que era gente muy reaccionaria. [Ella] tenía puntos de vista mucho más libres sobre los acontecimientos, por ejemplo del [19]68 y eso. Y, bueno, hasta que murió ella hace tres años, van a hacer cuatro, yo la veo leyendo, y leyendo no nada más

el periódico, sino libros, libros de historia, novelas y por ahí es como un efecto de identificación con ella.

María Fernanda Campa Uranga, mejor conocida como Chata (Campa, 2004), nació en 1940 y es ingeniera geóloga del IPN. Ella recuerda:

Vivíamos en una casa chiquita, de obreros, que mi mamá compró en abonos, en la Colonia Aarón Sáenz, ahí por el mercado antiguo de Jamaica; una colonia proletaria de casas chiquitas de interés social. Era una sola recámara y en esa dormíamos mi hermana y yo en unas literas y mi mamá dormía en la sala, que el asiento lo hacía en la noche cama. En todas las paredes que había por ahí, por aquí y por allá había libros porque mi mamá sí era una lectora asidua desde chica hasta que se murió.

La madre de Fernanda hacía traducciones y escribía para periódicos, muchas veces con seudónimo, pues era comunista; su padre trabajaba en Ferrocarriles, también era comunista y pasó muchos años en la cárcel por su militancia sindical.

Celso (Ruiz, 2004) es plomero y trabajó como periodiquero desde los 8 años: salía a las 4 de la madrugada para estar en Bucareli, donde se repartían todos los diarios, historietas y revistas. De esa forma, también tomó contacto con la cultura impresa y en su juventud se convirtió en un apasionado lector de Alejandro Dumas:

Nuestra infancia fue muy bonita, pobre pero muy bonita. Aquí temprano tenía uno que irse, rápido. Luego, luego, por la masa, por la leche, por los frijoles para que se hicieran las tortillas. Aquí se hacían cinco kilos diarios de masa, para tener *pa'* toda la familia. Eso era nuestro trabajo en la mañana, temprano, 4 o 5 de la mañana, y luego a correr. Y después, acarrear el agua, aquí no había agua. Pasaba el agua ahí en el acueducto del Desierto de los Leones; en las casas no había agua ni luz. Aquí nos la pasábamos con una velita o [...] nos

la robábamos, pero no había luz aquí. No, aquí todo esto era un llano, abajo eran cuevas. Aquí había viñas, había zopilotes aquí abajo, donde es el metro [Observatorio]. En esta casa, toda es de mi papá, él la hizo, y ahora estamos mi esposa, yo y mis hijos. Tengo cinco hermanas y somos tres hombres.

Mi mamá no se dedicaba más que a nosotros y a la casa; mi papá era el que proveía y ella hacía las tortillas a las 5 de la mañana, y “*tráiles* la masa” y “*tráiles* la leche y los frijoles para que...”, ahí tiene el comal, se hacían las tortillas, le ponía a usted un molcajete de salsa grande y café de olla que nos daba [la mamá] en aquel tiempo.

[Ella] No sabía ni leer ni escribir. Se aprendía el catecismo de memoria y ya lo enseñaba a los niños, pero así leer, leer no.

Mi papá nos hacía leer la Biblia. Por ejemplo, estábamos con él y teníamos que leerle un cuarto de hora, media hora, su *Biblia*. “*Léemela*”. Nos ponía, por ejemplo, sabiduría, Eclesiastés, “*Léeme ese. Un poquito*”. *Entons*, le leía media hora y ya él nomás la oía y me decía: “¿Qué le entendiste aquí?”. Yo le contestaba:

—No, pues son muchos consejos los que nos da aquí, lo que se debe hacer, lo que no se debe hacer. Los proverbios.

Así nos ponía a leer media hora cada semana, cada sábado. Y le corría para no leerle. Nos íbamos al juego. Cuando decía: “Vamos a leer”, ... No, no, no, a correr [...]. Aquí, cuando él leía la *Biblia* nos ponía en el cuarto y a tratar de comprenderla, como él nos la explicaba, ahora nos la explican de otra manera, mucho más difícil, con muchas más vueltas. No, no, *no tan tranquila* en palabras de él... Sí, así es.

En estos cuatro ejemplos observamos una cuestión en común: todas son familias que leen, pero de distintas maneras. El padre de Celso hace una *lectura intensiva* (Wittmann, 2001: 499) de la *Biblia*, a la cual le da un estatus de ley para regir su vida y la de su familia, mientras que en las demás familias se hace una lectura extensiva, que implica leer más títulos. Tal vez esta diferencia entre lecturas esté relacionada con la formación académica de cada familia y –hasta cierto punto– los recursos

económicos, pues unas pueden destinar más dinero a comprar libros que otras. Como se puede apreciar, el aspecto económico puede influir en la lectura, sobre todo cuando no tienen la costumbre de asistir a bibliotecas. En el caso de la familia de Celso, el padre atesora su ejemplar de la *Biblia* y lo hace muy suyo, igual que hace Celso lo haría después con su ejemplar de *El Conde de Montecristo* (Dumas, [1844] 2006).

Querer ser y jugar a...

Los libros, sobre todo de literatura, nos ayudan a resolver situaciones y en ocasiones también nos identificamos con algún personaje, con alguien que se desea ser.

Dejo nuevamente que Laura recuerde (Pruneda, 2004):

Leía mucho. Yo quería ser Jo, la intelectual de *Mujercitas* (May, [1868] 1969), que era una chica preparada pero no dejaba de ser chica. Cuando supe de Madame Curie estaba en cuarto de primaria, y la monjita nos explicaba que era casada y científica, yo decía: "Yo voy a ser como ella", porque no quería asumirme como hombre, yo quería ser mujer y tener el placer del conocimiento y creo que eso es lo que he hecho toda mi vida.

Ya en la adolescencia, Laura (Pruneda, 2004) añade deseos:

Siempre soñé en ser amante de alguien. No me concebía como esposa, yo me concebía como amante, porque las lecturas que tuve y la historia de México estaba llena de historias de mujeres guapérrimas, que habían sido de gran importancia, que habían causado mucho impacto y eran las amantes de no sé quién. Entonces, yo sí me concebía como amante y en las novelas se desarrolla esa parte, [por ejemplo] *Cambio de piel* [(Fuentes, 1967)].

Yo no sabía nada de sexualidad, era una analfabeta sobre la sexualidad y, sin embargo, recuerdo escenas que me impactaron mucho de Malaparte, donde

la chica en la época de la guerra, cosas de las que ni sabía nada, para comer se prostituía, y una de las escenas que se me quedaron muy clavada es que se pintaban de color el vello púbico para atraer a los machos. Y esa era su manera de sobrevivir.

Para Luis (Urquiaga, 2005), sus lecturas favoritas eran:

Los libros de Julio Verne³ [que] eran una colección, no me acuerdo qué editorial, seguramente una española... Grandes, ilustrados, con dibujos en tinta, papel amarillento, ya medio des[en]cuadernados, no sé, era una herencia de la abuela. Yo creo que ella era contemporánea de Julio Verne, pero ya eran libros viejos, que, por cierto, mi hermano los conserva. Los libros de Salgari⁴ eran de una editorial muy común, no me acuerdo cuál sería, esos nos los compraron, entonces teníamos en la casa un montón de libros de Salgari. Yo me acuerdo con verdadero gusto del *Corsario Negro*, de Sandokán, no sé cuántos más. Creo que el que más prestigio tenía en nuestra época era Julio Verne, me acuerdo de *Dos años de vacaciones*, *Un capitán de quince años*, *El viaje al centro de la tierra*, *Cinco semanas en globo*, *Veinte mil leguas de viaje submarino*, en fin, un montón más. Yo creo que entre las lecturas de ambos sí me despertó un gusto por la geografía. Me encanta hasta la fecha andar viendo mapas, dónde quedan las cosas; he viajado poco, pero con la mente seguramente he hecho muchos viajes a través de los libros y a través de esas lecturas.

Chata (Campa, 2004) considera que la lectura:

Valía gorro. O sea, no le pescaba. Yo creo... el sabor a la lectura hasta que tuve 13 años [...]. En la adolescencia tuve en mis manos dos libros, dos, que me los eché además, así, desde esa edad hasta ahora, es de apasionarme, que era *Un hombre de verdad*, que era un libro ruso de Nikolai Ostrovski, creo que se llama el autor,⁵ acerca de un piloto que durante la guerra se quedó sin

3 Escritor francés (1828-1905).

4 Emilio Salgari, escritor italiano (1862-1911).

5 En realidad el autor de *Un hombre de verdad* es el ruso Boris Polevoi (1908-1981).

piernas y luego sin piernas hizo ejercicio y con piernas extras se hizo otra vez piloto o sea, un héroe de la ex Unión Soviética y era así tan heroico, hasta me aprendí frases, de así de poesía de ese libro y a tal grado que cuando mis hijos crecieron también se los di a leer [se ríe] y mis hijos se acuerdan muy bien: “¡Ay, dicen, ese libro!” *Un hombre de verdad*. [El otro libro fue] *Así se templó el acero*, que era la idea también esa de la construcción del socialismo, heroica y voluntariosa.⁶ Bueno de ahí me agarré, ahí sí, con literatura completa antes de ser ya joven, antes de los 20 años me leí las obras completas de Dostoievsky,⁷ por ejemplo, y, por supuesto, leí a Thomas Mann y leí *La Montaña Mágica*⁸ porque ¿cómo, que qué? Entonces yo ya era adulta.

Su madre le había comentado de pequeña a Chata que *La montaña mágica* no era un libro para niños.

Por su parte, Celso relata sin ambages que:

La Familia Burrón⁹ era nuestra vida cotidiana, más o menos lo que hacía. Lo que ahora se ve. Le ponía el señor este... unos nombres americanos a las muchachas [se ríe], le ponía Ivone Petra, ¡hijo!, y ahora es lo que se está viendo... ¡los nombres cómo están! Yo creo ya el señor tenía más o menos esa idea; si le da uno a la lectura... usted agarraba el Burrón, iba en el camión, sentado y lo empezaba a leer y no... ¡era una risa! Tenía uno que bajarse porque todos lo veían como loco porque se estaba riendo y se reía del cuento que iba leyendo, pero era nuestra vida cotidiana la de los Burrón, la vecindad, lo que eran los tendedores, eso era lo que se vivía en aquel tiempo.

Nuevamente, parece que la gente se identifica con lo que le parece más cercano. Así, esas identificaciones son diferenciadas, de acuerdo con su experiencia y sus expectativas.

⁶ Para ahondar en esta identificación, sugiero leer un texto mío en coautoría con Mauricio Sánchez Álvarez, “Una mujer de verdad: lectura y militancia de María Fernanda Chata Campa”, *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología, núm. 96, pp. 76-89.

⁷ Fiodor Dostoievsky, escritor ruso (1821-1881).

⁸ Escritor alemán (1875-1955). *La montaña mágica* fue publicada originalmente en 1924.

⁹ Historieta mexicana (cómic) creada por Gabriel Vargas en 1948 y que apareció hasta 2009.

Valor de la lectura y su control

Aunque en el imaginario social nadie niega que es bueno leer, todo el mundo trata de imponer cuáles son las lecturas legítimas, incluyendo a los padres que, pensando en el bien de sus hijos, establecen las pautas respectivas en materia de autores y textos, y así controlan –o intentan controlar– lo que leen sus hijos. En la familia de Laura (Pruneda, 2004) sucedía:

En casa no entraba un libro si no lo leía mi mamá y pasaba por una censura: si ella lo consideraba impropio no nos lo dejaba leer. Pero a mí todo se me resbaló. Tuve muchos privilegios y el más grande es que a mí no me pelaban, porque ya todas las broncas habían sido con las mayores. A mí me tocó ver que le quitaran, en serio, de las manos los libros que yo leía a mis hermanas mayores.

Mi orgullo en mi cuarto era tener mi librero. Yo llegué a tener un cuarto sola, que también es un privilegio muy grande y tenía mi librero, mi escritorio, de esos muebles antiguos, mi cama matrimonial, porque mi mamá ya había quedado viuda, entonces, para que no se sintiera tan sola, no sé quién le quitó la cama matrimonial y me la pusieron a mí. Y yo feliz de la vida, podía leer hasta la madrugada, podía despertar leyendo. También la música... Mozart, Telemann, Bach, Vivaldi, yo los podía poner 20 veces. Entonces, dentro de lo pobrecitas que éramos [se ríe]... Es que me da risa porque dentro del concepto de pobreza, como es tan relativo, tenía música buena.

Mi mamá nos compraba *Vidas ejemplares*,¹⁰ eran puras historias sagradas, contaban la vida de San fulano y del mártir zutano, y de todas esas historias y dramas en cómic. [...] Por supuesto, pero por supuesto que *Don Quijote* estaba ahí entre los libros, y como cualquier gente te puedo recitar la primera estrofa, pero el Quijote era un libro de mucha sabiduría, en mi casa se hablaba de El Quijote como el libro, el libro...

10 Revista de historietas publicada por SEA/Editorial Novaro desde 1954 hasta 1974.

Por su parte, Luis (Urquiaga, 2005) recuerda:

Después, cuando ya tenía lecturas muy orientadas hacia la religión, porque el medio ambiente familiar era muy muy religioso, comencé a leer libros de religión, Martín, Jardón, algunos otros mucho más superficiales. Lo que veo es que la lectura no la puede uno separar de ningún modo del modo de vivir, de lo que uno siente, de lo que uno piensa. Yo entré al seminario por aquel tiempo, entonces las lecturas iban por ese lado.

Pero más adelante, Luis (Urquiaga, 2005) ampliaría su panorama como lector, distanciándose de esta postura religiosa un tanto estrecha y volviéndose más autónomo, lo cual queda plasmado en esta estupenda reflexión:

La lectura yo la veo como una ventana al mundo ¿no?, pero al mundo al cual puedes acceder en un momento dado. No cualquiera, porque el problema está en el entorno, lo que nos rodea y el problema está en los prejuicios que trae uno dentro. Para mí, aunque no lo quisiera, tengo que reconocer un montón de prejuicios que tenía para escoger lecturas, para preguntar cosas importantes, yo siento que hubo una barrera que no pude superar, y la barrera está muy relacionada con la filosofía ¿no? Primero en la filosofía escolástica y después hubiese habido una posibilidad de entrarle a la filosofía en serio, ponerse a estudiar a los filósofos antiguos Lacan, Hegel, bueno todos, porque realmente yo de lo que sé ahora son las tablas fundamentales, son los temas que a mí me interesan: ¿por qué vivimos y para qué estamos aquí?; ¿qué sentido tiene vivir y hacer cosas? No pasar como de noche.

En mi casa no había lecturas prohibidas. Mi papá nos hablaba riéndose del índice que publicaba el Vaticano de lecturas prohibidas. Él se reía de esas restricciones porque una de las voces de mi papá era precisamente muy liberal, muy abierta al mundo, muy en contra de la aristocracia, en contra de lo que es dado por imposición, por moralismo, pero en otro plano más profundo sería la de un autoritarismo, o sea vivir en una cierta contradicción.

Por su parte, Chata (Campa, 2004) reflexiona:

Para mí los libros son una parte muy importante de mi vida. Sí. Y pienso que, para mí, ya toda la vida van a ser. Para mucha gente no. Con mis alumnos empezamos a hablar [sobre este tema]. Yo soy en ese sentido, me nace, a todo mundo lo trato por igual, que creo que somos iguales, o sea no tengo ningún prejuicio, ni por la edad, ni por el sexo, ni por... no soy intelectualoide. Pero a las primeras no puedes hablar y no puedes hablar y no es problema de la edad, es problema de que le digo: "Oye, maestro, pues no, es que no sabes nada, pues no. [se ríe] Ponte a leer. Órale". Porque a veces me dicen: "Es que ni siquiera te entendemos las palabras". Les digo es que tienen un español muy chiquito, creo que les meto ahí algo de interés.

Celso (Ruiz, 2004) recuerda la censura de su padre:

Ah, había el *Pepín* y el *Chamaco* y eso no, fíjese que no, no, nunca. Y no porque no quisiera uno leerla, sino mi papá nos las prohibió leer y no sé por qué, nunca la leímos. Nada de que aquí hubiera un *Pepín*, nada de que aquí hubiera un *Chamaco*, no sé qué revista era, pero ya le digo, yo... y aquí casi nadie leyó eso. Leíamos el periódico, leíamos libros, *La Ilíada*¹¹ en aquel tiempo, *La Odisea*, que mi hermano compró, los primeros libros que leíamos. Muy buena *La Odisea*, de Ulises, y ya no lo volvía uno a leer porque en aquella época los libros eran caros, eran caros.

El valor que tiene lo impreso en esa familia se refleja en la siguiente viñeta:

No, no, no, no, él era el que le decía, más bien, casi poco libro. Cuando me dio *Carlomagno*,¹² me sorprendí. Me sorprendí porque él no

11 Obra del poeta griego Homero (siglo VIII a.C.).

12 Obra del escritor estadounidense Harold Lamb (1892-1962), publicada originalmente en 1954.

era muy adicto a los libros, muy poco leía los periódicos, él se quedaba con esto de aquí (señala *La Biblia*) Él me decía, cuando renegábamos del Presidente, de que cobraba mucho, por los impuestos que pagábamos:

—No, todo esto lo pedimos nosotros.

— ¿Qué pasó, papá? Cuando pago mis recibos no pedí que me quitaran impuestos.

—No, aquí está escrito.

—No puede ser, papá.

—Sí, por ejemplo, aquí los hebreos, los israelitas no tenían Rey. Su Rey era el Señor, pero como lo veían querían tener un Rey como todos los demás y pidieron un Rey, y les dieron a Saúl. Entonces le dijo el Señor a uno de los profetas: “Diles que el Rey les va a quitar un tanto por ciento de sus cosechas; a sus hijos para que trabajen con él; a sus hijas para que trabajen con su cocina. Fue y se los dijo y dijeron que no importaba, que querían el Rey. Entonces dijo el Señor: “Dáselos”. Les pone [a]l Rey, sabiendo que les iban a quitar todo eso, pues pidieron el Rey. Así es que no es de los Presidentes, esto ya está escrito. Entonces lo leí y dije: “Ah, caray, pues tenía razón”. Tenía razón. Por eso dijo el Señor: “lo del César al César y lo de Dios a Dios. Dije, bueno, el dinero es de aquí de [señala *La Biblia*]”.

Los testimonios nos muestran distintos tipos de prohibiciones y sus contradicciones. La madre de Laura era una gran censora, pero Laura se escabullía de su control; simultáneamente su madre les compraba las vidas de santos.

En la familia de Luis, también muy católica, el padre se burlaba del *Index*, pero el ambiente familiar orilló al propio Luis a estudiar un tiempo en un Seminario. Pero Chata, por su parte, no parece haber vivido censura o control en materia de lectura de parte de su familia. En cambio, el padre de Celso prohibió *El Pepín* y *El chamaco*, posiblemente influido por los

sermones de los curas, ya que en ese momento la Iglesia y el sector más conservador de la sociedad pensaban que esas historietas iban en contra de la moral y de los valores nacionales. Aunque Celso asevera que no los leían, hubo varios miles de compatriotas que sí lo hacían, pues sus tirajes eran enormes.

Una última reflexión

A partir del análisis de estas experiencias podemos observar qué es posible hacer historia de las prácticas de lectura por medio de entrevistas de historia oral. En estos cuatro ejemplos pueden ser observadas las distintas maneras en que se relacionaban con la lectura las familias de diferentes sectores sociales, lo cual muestra que la lectura no era (ni es) una práctica uniforme y estática en la sociedad mexicana. Además, podemos sugerir que hay diferencias sustanciales en las maneras de abordar un mismo tipo de texto, como los religiosos.

También podríamos decir que estos lectores son de segunda generación, ya que sus progenitores ejercían esa práctica de una u otra manera, de modo que ya había una costumbre en la familia.

En el terreno de la influencia, incluyendo la identificación, es interesante lo que afirma Pierre Bourdieu (2003: 173): “Finalmente, los libros que más han influido son los libros que han influido de inconsciente a inconsciente”. La identificación que tiene Laura con Jo o con Madame Curie está relacionada con su contexto familiar; al igual que Chata se identifica con el aviador tenaz y voluntarioso por la realidad que ella vivía. De hecho, Chata relata en otra parte de su entrevista que leyó *Mujercitas*, pero que no le gustó, y no podríamos imaginar que en casa

de Laura hubiera un libro como *Un hombre de verdad*. Como bien afirma Luis Urquiaga, “el primer control está dado por los libros que hay en tu casa”.

El valor que se da a ciertas lecturas está fuertemente ligado con la censura. Lo que aquí se escribió refleja que:

Hay una oposición social entre dos tipos de lectores: los lectores de esas cosas que no merecen ser leídas, y los otros lectores, los que practican la verdadera lectura, la lectura de lo “eterno”, de lo “clásico”, la lectura de ese tipo de textos que merecen ser conservados y recordados (Bourdieu, 2003: 167).

Finalmente, quedan muchas preguntas pendientes: ¿Por qué en una familia unos son lectores y otros no? ¿Dónde se forman los lectores? Estas incógnitas pueden dar pistas para llegar a ser una sociedad más letrada.

Referencias

- Bourdieu, P. y Chartier, R. (2003). “La lectura: una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier”, pp. 161-175, en *Revista Sociedad y Economía*, núm. 4, abril, Universidad del Valle, Cali.
- Campa, M. F. (2004, julio 27). Entrevista realizada por el autor el 27 de julio de 2004.
- Dumas, A. ([1844] 2006). *El Conde de Montecristo*. Buenos Aires: Planeta.
- Esteinou Madrid, R. (2008). “Tipos de familias en el México del siglo xx”, en Vera Estrada, A. y Robichaux, D. (Comps.), *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*. México: Universidad Iberoamericana y Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

- Fuentes, C. (1967). *Cambio de piel*. México: Joaquín Mortiz.
- INEE. (2013). "Panorama educativo de México. Disponible en (http://www.inee.edu.mx/bie/mapa_indica/2010/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS03/2010_CS03__c-vinculo.pdf).
- INEGI. (s/a). "Cuéntame". Disponible en http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/rur_urb.aspx?tema=P.
- INEGI. (s/a). "Quinto Censo Nacional de Población 1930". Disponible en <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv1930/>
- INEGI. (s/a). "Séptimo Censo Nacional de Población 1950". Disponible en (<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv1950/>).
- May Alcott, L. ([1868] 1969). *Mujercitas*. México: Porrúa.
- Mead, M. (1962). *Educación y cultura*, Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Mead, M. (1971). "Early childhood experience and later education in complex cultures", pp. 67-90, en Wax, M., Diamond, S. y Gearing, F. (eds.). *Anthropological perspectives on education*. Nueva York y Londres: Basic Books.
- Organización de los Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (s/a). *Evolución del Sistema Educativo Mexicano*. Disponible en www.oei.es/quipu/mexico/mex02.pdf.
- Pruneda Padilla, L. (2004, mayo 6). Entrevista realizada por el autor.
- Rivaud Morayta, A. y Sánchez Álvarez, M. (2013) "Una mujer de verdad: lectura y militancia de María Fernanda Chata Campa". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, No. 96, 76-89.
- Ruiz, C. (2004, noviembre 25). Entrevista realizada por el autor.
- Unikel, L. y Torres, L. "La población económica activa en México y sus principales ciudades, 1940-1960". En *Demografía y economía*, Vol. 4, No. 1 (1970), pp. 1-42. Disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/DVF21UMRKNMIHLQNT28KF7V7E7SVHJ.pdf.
- Wittmann, R. (2011). "¿Hubo una revolución lectora a finales del siglo

xviii?" en Cavallo, G. y Chartier, R. (Dirs.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.

Urquiaga, L. (n. 1937), entrevista realizada por el autor el 26 de febrero de 2005.

Wolf, M. (2008). *Cómo aprendemos a leer. Historia y ciencia del cerebro y la lectura*, Barcelona: Ediciones B.

Zapata, F. (2015). *Población y sociedad en México (1930-1960)*.

Fundación MAPFRE-Taurus, Penguin Random House Grupo Editorial España.

El significado de la casa

Reyna Sánchez Estévez¹

Resumen

La significación de la casa se conforma con un conjunto de experiencias colectivas e individuales que se producen a lo largo de la vida, la casa en que habitó desde niño, las trayectorias que ha seguido, los barrios o ciudades en que ha estado, los sentidos que la familia le ha transmitido. Así, existe una profunda relación entre las estructuras simbólicas y las relaciones sociales. La casa es considerada como un espacio que proporciona seguridad, intimidad, refugio, aunque no puede dejarse de lado que también en ese espacio cerrado se produce el horror y el miedo. Sin embargo, en su sentido más cotidiano, es el lugar donde se guarda lo cercano, lopreciado. Este tipo de significaciones han sido constituidas a lo largo del tiempo y están en relación con la construcción de los espacios sociales: la calle, lo privado, lo público, lo íntimo. En este texto se presentan algunos de los momentos en que ha sido visible la construcción de las significaciones de los espacios.

Palabras clave: espacios públicos y privados, familia, habitar, significación.

La casa, la vida privada y la familia. Una mirada al pasado

La relación que se construye entre los sentidos o significados que la casa adquiere permite acercarse a los vínculos entre las estructuras simbólicas

¹ Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

y las relaciones sociales. La casa, desde diversos acercamientos de las ciencias sociales, es considerada como un espacio cerrado que le permite a la familia “replegarse sobre sí misma, espacio defendido que en mayor o menor medida la protege del mundo exterior” (Pezeu-Massabuau, 1988: 37). Es el espacio de la seguridad, de la intimidad, del reposo, de lo cercano, según el mismo autor, “La casa es en un primer término un recinto donde se concentra un contenido cerrado, una centralización que identifica al resto del mundo como periférico” (Pezeu-Massabuau, 1988: 47).

La necesidad de una casa no es solamente económica; todo lo contrario, son justamente los aspectos simbólicos los que constituyen su significado. Estos sentidos se han ido construyendo históricamente.

En este trabajo se pretende reflexionar sobre la construcción histórica de la significación de la casa, a partir de entender algunos momentos de las sociedades occidentales en que se instituyeron códigos y sentidos para los espacios sociales. Es decir, los sentidos que se han conformado para la casa y todos los espacios que se habitan no pueden separarse de los procesos históricos y las condiciones de las diferentes clases sociales. Así, se puede hablar de lo correcto y lo incorrecto, de lo adecuado o lo insuficiente, de lo bello y de lo feo cuando nos referimos a una vivienda, una habitación, una decoración, códigos que se han establecido, difundido y aprendido en el devenir histórico. De acuerdo con Pedro Paz (1997: 50):

El significado de la casa no es un dato aislado, al margen del orden del grupo familiar que lo usa y lo habita, de sus integrantes y sus cosas. El espacio como contenedor de la acción social queda contenido en la estructura simbólica de la vida cotidiana de los sujetos.

Aprehendemos en la vida cotidiana de las familias y de los núcleos que nos rodean a apreciar, señalar, enjuiciar, opinar, caracterizar aquello que constituye nuestro entorno y entre los objetos y sitios de la vida cotidiana a los espacios. La significación que se le da a la casa, la casa que se habita, las que se han dejado, las que se imaginan, provoca determinado tipo de acciones. Implica, por ejemplo, amar o rechazar la casa que se habita, sentir placer o incomodidad al habitarla, buscar mantenerla o cambiarla, modificarla o renovarla. Como dice Paz (1997: 57):

Las personas elaboran el significado de su hogar a través de un proceso histórico, continuo y dinámico; que se va formando con la historia de la familia y de sus integrantes. La vida en familia (y en las viviendas que habitan) cambia con el tiempo, con los lugares, cada situación tiene un espacio y tiempo reales que no siempre pueden medirse en metros y horas.

Entonces resulta interesante indagar cómo, además del ámbito estrictamente familiar, en el proceso histórico se han construido en estos significados. Una primera, pero fundamental distinción, es aquella que se establece entre lo interno y lo externo. Para Roberto Da Matta, el mundo social no puede entenderse sin analizar una dicotomía básica: la relación entre la casa y la calle. En la calle se encuentra lo relacionado al ámbito público, lo que es externo, lo que está expuesto o revelado, mientras que la casa es el lugar de la intimidad, de lo propio, de lo interno, de lo oculto. Estas dos categorías tradicionales –*la calle* y *la casa*– implican un conjunto de posiciones y gradaciones. La calle también es el equivalente al monte, a la selva, es un espacio que históricamente se ha relacionado

con el peligro, con aquello que puede generar temor, donde no se está seguro. La casa, por lo contrario, es el sitio donde está mi familia, mi gente, donde se encuentra al resguardo (Matta, 1991: 61-73).

La separación que divide a la casa de la calle es una construcción histórica que ha provisto de ciertos códigos de conducta: lo conveniente y lo impropio, lo adecuado y aquello que rompe con las normatividades, lo que puede o no ser visto por los propios y los ajenos al núcleo familiar; es una distinción fundamental en los códigos de la conducta individual y colectiva, pero que además segrega, selecciona y delimita a las personas y a sus actitudes. Las normas que se establecen para la urbanización en las ciudades forman parte de la lucha por el "orden público en la ciudad del siglo XVIII y la tensión entre los reclamos de la vida pública y privada, [que] constituyeron los términos de una cultura coherente" (Sennett, 1976: 29) Este proceso dio origen a cambios en las relaciones sociales, en los roles, en los comportamientos, incluso en el significado de términos como la *libertad*, el *individualismo*, la *comunidad* o la *familia*.

Lo que Sennett (1994: 19-21) señala es un eje muy importante para entender el espacio urbano: la separación entre las esferas privada y pública. Estas esferas se encontraban en estrecha relación, ya que los hombres se mantenían juntos para resolver sus necesidades primarias, es decir, para sobrevivir y reproducirse. Así, solo la satisfacción de estas necesidades permitía contar con la libertad suficiente para actuar en la esfera pública.

La casa como concepto cultural está acoplado al proceso de conformación de las ciudades, los barrios, las colonias, las zonas para usos diferenciados e incluso la misma separación de los ámbitos de cada casa

guarda relación con la constitución y delimitación de roles y usos para los espacios en diferentes momentos de la historia, como, por ejemplo, cuando se separaron los aposentos en las viejas casas para delimitar los roles de lo femenino y lo masculino, lo íntimo y lo externo. Alfredo Castillero (1994: 202-276) analiza estos cambios en la reconstrucción de la ciudad de Panamá en el siglo XVIII:

[...] la metamorfosis va acompañada de nuevos y especiales códigos de conducta en el seno del hogar, y de una creciente feminización del ambiente doméstico, expresado en una obsesión por ahuyentar los malos olores – generalmente del tabaco–, y mantener la vivienda inmaculadamente limpia. La casa ya no sólo es íntima. También empieza a quedar bajo control femenino, a veces con disciplina inflexible y hasta tiránica. Esta obsesión por el aseo y los buenos olores evidenciaba, por otra parte, el propósito de la mujer, de definir su hogar como algo separado del exterior y como un lugar especial, casi sagrado. Es su refugio, su santuario.

Podemos revisar algunas otras pistas históricas en esta delimitación de lo público y lo privado. Según Michel Ruche (1991: 413), durante la llamada *Alta Edad Media* se va a producir “en contraste con la Antigüedad Romana, un derrumbamiento del culto de la urbanidad en beneficio de la vida privada”.

A la caída del Imperio Romano, la llegada o arribo de la llamada *vida pública*, promovida por Roma y Grecia cede ante una “invasión de lo privado” (Ruche, 1991: 414). Hasta la riqueza, señala el autor, se convierte en asunto privado y “el individuo busca a todo trance privatizar su casa lo mismo que su mesa” (Ruche, 1991: 415). Se advierten también los intereses de tipo económico para lograr estas distinciones: mantener y hacer perdurar la propiedad, la herencia, el apellido, la estirpe.

En las diversas legislaciones y normatividades se busca privilegiar los asuntos privados. En este retorno es fundamental la constitución de la casa como un “verdadero santuario de la vida privada” (Rouche, 1991: 436).

Para Duby (1991: 28), en esta época de extensión de lo privado hay un conjunto de signos que van a delimitar la propiedad privada: la casa. Estos signos están basados también en una idea de encierro, de clausura, de elementos de guarda y custodia de los bienes preciosos que la casa protege:

[...] los bienes muebles, propios, privados, las reservas de manutención y de adorno, el ganado, al mismo tiempo que todos los seres humanos que no forman parte del pueblo: los varones mientras no son adultos, ni capacitados para llevar armas, ni para participar en las expediciones militares o sentarse con los demás en las asambleas donde se dicta justicia; las mujeres, durante toda su vida; los menores; y, en fin, los no libres, de cualquier edad que sean y de ambos sexos: todos estos no dependen directamente de la ley, dependen del poder doméstico, del dueño de la casa, de la *domus*, del *dominus*, como dice el latín de los textos (Duby, 1991: 33).

En las casas de las familias acomodadas se va a producir un doble sentido; por un lado, mantener el estatus haciendo ostentación de las posesiones y, por otra parte, mantener la clausura, el recogimiento adecuado que la época marca. Se advierte un vaivén entre lo público y lo privado, ejercer el poder hacia el ámbito público, mantener la posición con el acrecentamiento de la riqueza, posesiones, sirvientes, lujos, confort y, por otra parte, obedecer la norma.

Estas normas acerca de la privacidad son más complejas y acatadas de manera más formal entre las clases que tienen acceso a los recursos para poder construir o hacerse de moradas con múltiples habitaciones que

pueden ser destinadas a distintos roles; sin embargo, entre las clases menos acomodadas, las viviendas viejas, el hacinamiento o lo reducido de los espacios impide de todas maneras cumplir adecuadamente con las normas, se seguirán usando los cortinajes para separar una habitación o, en el mejor de los casos, apenas un tabique. Esta situación persiste hasta la época contemporánea, por más que la norma social hable de la importancia de la higienización, de la separación de los cuerpos, de la necesidad de intimidad para la realización de ciertas actividades, si las condiciones socioeconómicas no lo permiten, la norma no se cumple. Las problemáticas que se observan en este tipo de espacios indiferenciados, en donde no se puede hablar de “la vida privada”, son múltiples, desde la aparición o persistencia de diferentes enfermedades o los múltiples conflictos que la falta de espacio y de privacidad provoca entre los miembros de la familia, hasta prácticas prohibidas socialmente como el incesto o la promiscuidad. Describe Arlette Farge, *la casa de pisos*, lo que equivale a las vecindades que se encuentran en muchas de las ciudades *modernas*:

Del entresuelo al sobrado, todo está habitado al máximo: los propietarios tratan de hacer rentable cualquier rincón, por pequeño que sea [...] accidentada por pasadizos, desvanes, pasajes que van del taller al patio [...] y letrinas en lo alto de la escalera, exhibe indecorosamente a sus pobladores [...] en estos espacios viven varias personas juntas, sobre colchones o jergones [...] la casa de pisos es ante todo un escenario público [...] en el que nada puede vivirse a escondidas ni en secreto. Discusiones conyugales, amores clandestinos, inquilinos ruidosos, niños revoltosos: todo se sabe y se oye sin esfuerzo. La promiscuidad modela los comportamientos y las costumbres (Farge, 1991: 537-538).

Muchos de estos espacios insalubres, inadecuados, no solamente son habitados por la familia nuclear, la pobreza y la indignidad a la que

ha llevado el capitalismo salvaje. Muestran cómo la morada es apenas un cuarto, a veces albergues o incluso sitios como coladeras o bajo puentes y que en ellos habitan varias familias o personas sin parentesco que carecen de otro lugar para vivir, ¿cómo se puede pensar en una vida privada o en la intimidad de estas personas en esas condiciones?

Regresando a las pistas que permiten pensar en la constitución de los espacios privados, Jean-Louis Flandrin explica cómo las clases dominantes buscan la diferenciación y la manifestación de esta diferencia. Los criterios de distinción se multiplican a lo largo de los siglos y atraviesan sólo las ideas sobre la casa, la decoración, los mobiliarios, el concepto del *buen gusto* que se inventó en el siglo XVII: “Es el primero que se refiere al individuo como consumidor, que en el ámbito de la vida mundana se refiere tanto a la interioridad de los individuos como a su apariencia” (Flandrin, 1991: 290-291).

Mientras las normas sociales continúan explicitando el deber ser, existían aquellos aspectos que se oponían a la obediencia total. Por una parte, la familia se ostentaba como el núcleo central de la vida y, por otra, los deseos sexuales no aceptaban los límites impuestos: “Hay mil indicios que nos hablan de la exuberancia de una sexualidad privada que se desplegaba en los lugares y los tiempos más propicios, los del secreto y la oscuridad” (Duby, 1991: 95).

A pesar de las tensiones, contradicciones y retrocesos que pueden observarse durante estos siglos, la privatización de los ambientes y de los diversos aspectos de la vida continúa su avance. Como señala Lynn Hunt, (1991: 24) cada vez se define con mayor claridad lo que pertenece a lo público y a lo privado, estableciendo una diferencia mayor entre

ambas esferas, delimitando con claridad sus fronteras. Por una parte, el Estado y sus controles y, por otra, la familia y todo aquello que quedaba bajo su resguardo.

Para el final de la Edad Media ya son evidentes los grandes cambios en la vida social donde muchos de los actos que hoy se consideran de la vida privada se llevaban a cabo en público; sin embargo, poco a poco los grupos humanos se van restringiendo para convertir al núcleo central, a la familia, en el espacio privado por excelencia.

Estos procesos, señala Ariès (1991: 13-14), no deben verse ni desde una perspectiva evolucionista ni en un proceso continuo sin retrocesos. El embate de lo privado para contrarrestar la fuerza del naciente Estado en occidente, tal y como explica Chartier:

Está marcada por grandes desajustes y amplias diferencias que obedecen al cruce de múltiples variables fundamentales relacionadas con la naturaleza del Estado y con la eficacia del mismo, con las formas de la creencia religiosa, con la fuerza de la costumbre y la estructura de las familias y con los avances o atrasos de la alfabetización (Chartier, 1991: 571).

Su huella puede todavía observarse, por ejemplo, en las grandes definiciones de lo privado y lo público que aún se conservan en nuestra época y que están presentes para distinguir los espacios femeninos y masculinos, los lugares de socialización y los destinados exclusivamente a las actividades íntimas; además, en las relaciones que se establecen entre estas diferenciaciones y las clases sociales con el estatus o con la posición económica y con el conjunto de relaciones de poder a nivel micro y macro social que se van a constituir en este periodo y que aunadas con los códigos, las reglas, las configuraciones geográficas y espaciales

que históricamente se habían marcado, van a moldear las ciudades, los barrios, las viviendas y las habitaciones, tanto como los comportamientos, los usos y costumbres para cada uno de los espacios. Si bien es cierto que muchos de estos acercamientos remiten a las culturas occidentales, su expansión genera, hasta nuestros días, un conjunto de normatividades que son compartidas por grandes núcleos de población.

La primacía de la familia y la división de roles de género

Entre los cambios significativos en la vida diaria y que se plasman en las características de la casa y el sentido del habitar que se constituyeron en el cambio de época, se pueden mencionar, entre otros, el repliegue del individuo al espacio familiar, la definición de los roles femeninos y masculinos, la conquista de la intimidad, el desarrollo de nuevas formas de amistad.

En primer lugar, se aprecia un repliegue del individuo a sus propios espacios: la familia, la pareja, él mismo; cambia el sentido de la familia, esta se convierte progresivamente en:

Un lugar de refugio en donde uno escapa de las miradas del exterior, un lugar de afectividad en donde se establecen relaciones de sentimiento entre la pareja y los hijos, un lugar de atención a la infancia (rosa o negra) (Ariès, 1991: 24).

En la vida familiar se concentran un conjunto de actividades que antes pertenecieron al ámbito público. Hay un paso de una "sociabilidad anónima" que se daba en las calles, las plazas, la comunidad a una "sociabilidad restringida", centrada casi exclusivamente en la familia o incluso en el propio individuo. Se llega, entonces, dice el autor, a un momento donde: "El espacio privado puede organizarse como un

espacio casi cerrado, y en cualquier caso separado por completo del servicio público que se ha hecho totalmente autónomo [...] este espacio liberado lo va a llenar la familia" (Ariès, 1991: 28).

Así, la vida por una parte se vuelca hacia dentro de la casa. En la vida privada –sobre todo regulada por el grupo de parentesco– es donde ese núcleo se convierte en un pequeño reino, el núcleo duro del que habla Duby, la casa constituida "por un hombre, su esposa, sus hijos solteros y sus servidores" (1991: 54).

En el ámbito familiar, la casa juega un papel primordial, principalmente para salvaguardar aquellas actividades que van a quedar fuera del control del Estado. Para Michelle Perrot (1991: 20):

Lo público se había desprivatizado hasta cierto punto al presentarse como la "cosa" del Estado. Lo privado, en otros tiempos insignificante y negativo, se había revalorizado hasta convertirse en sinónimo de felicidad. Había adquirido ya un sentido familiar y espacial.

Estos cambios también pueden notarse en otros aspectos como el mismo vestuario, los comportamientos sociales, la división de los sitios de trabajo y los de habitación, en las responsabilidades de cada uno de los miembros de la familia, en los roles femeninos y masculinos para los espacios y las actividades públicas y privadas.

Catherine Hall (1991: 62) explica que "en Inglaterra, el hombre evangélico era una persona con responsabilidades y preocupaciones en el mundo público, mientras que la mujer debía centrarse en su hogar y su familia". Jane Darke (1998: 100), al analizar las condiciones de vida de las mujeres en las ciudades en Inglaterra, explica que:

La mayoría de las sociedades distinguen un ámbito público de uno privado que, en general, suele coincidir con el campo de acción de varones y mujeres respectivamente y con un cierto grado de control masculino sobre el comportamiento femenino. Es característico de las zonas utilizadas por mujeres, incluida la cocina, que estén situadas en la parte trasera de la casa.

De esta época se reconocen como espacios masculinos de la casa, tratándose de las clases dominantes, la sala de fumar, el billar, la biblioteca, el despacho. Mientras que a la mujer se le destinaban aquellos espacios para dedicarse a las labores del hogar y del cuidado de los hijos. Para Jane Darke (1998:100), sin embargo, hay una revaloración de lo femenino y ciertas ventajas en esta derivación: "Alrededor de los años 1850-1860 la mayoría de las mujeres se retiran de la esfera económica para encerrarse en sus casas"; administran la casa, el servicio doméstico, la madre adquiere seguridad (Perrot, 1991: 144-147).

En las clases trabajadoras, aunque se mantiene la separación entre lo público y lo privado y se ahondan las diferencias, las amas de casa mantienen un papel más activo, además de realizar las actividades de mantenimiento del hogar y de la familia muchas veces conservan empleos complementarios para poder aportar recursos a la economía familiar.

En cuanto a las casas, se comienza a dar cada vez mayor peso al confort, "al calor y al bienestar" (Hall, 1991: 75) con una cada vez mayor diferenciación de los espacios, con la búsqueda de la independencia de las habitaciones y con la diferenciación de los lugares para el trabajo de los hombres.

Tanto la Revolución Francesa como las modificaciones en las religiones que se llevaron a cabo, sobre todo en Inglaterra, fueron acontecimientos que posibilitaron y animaron la continuación de este proceso iniciado siglos atrás y contribuyeron a la revaloración y al adosamiento de nuevas significaciones para los espacios privados. Así, se producen cambios en la organización de los aposentos, en la amplitud, en el mobiliario, en la decoración, hasta en la manera de construir, según la clase y las zonas de las ciudades.

El conjunto de nuevos sentidos o de afianzamiento de significaciones que fueron apareciendo a través de los siglos caracterizan los espacios actuales con la precisión de los deseos, dice Perrot: el deseo de independencia, de un espacio propio para cada una de las familias, a partir de la institución de la pareja y la necesidad de confort y de bienestar:

Un triple deseo de intimidad familiar, conyugal y personal atraviesa el conjunto de la sociedad y se afirma con particular insistencia a comienzos del siglo xx. Se expresa concretamente en una repugnancia mayor a admitir los apremios de la promiscuidad y la vecindad, y en un aumento de la repulsión ante el panoptismo de los espacios colectivos [...] o de los controles ejercidos sobre el cuerpo [...]. El deseo de un rincón propio es la expresión de un sentido creciente de la individualidad del cuerpo, y de un sentimiento de la persona llevado hasta los límites del egotismo [...]. Sin duda alguna, el hombre interior ha precedido al *interior*. Pero, en el siglo xix, la habitación propia es el espacio del ensueño: en ella se reconstruye el mundo (Perrot, 1991: 313-315).

La consecuencia directa de estos notables cambios entre lo público y lo privado puede ser observada en las propias modificaciones que van a sufrir los espacios y los comportamientos propios para cada uno de ellos; lo que se limita a los baños, a las alcobas, a las salas o al exterior

de la casa, y así a cada uno de los lugares establecidos y ahora de nuevo normados; además si los comportamientos pueden ser compartidos por los miembros de la familia, de la comunidad, o de la sociedad en general. Cuándo, cómo, dónde y con quién podrían ser las preguntas clave para entender la nueva geografía y los códigos que se constituyen para esta época y que va a dar la clave para entender:

[...] que la distribución de las actividades humanas entre lo permitido y lo ilícito, lo manifiesto y lo oculto, lo público y lo íntimo, se enraíza en el dominio, más o menos fuerte, más o menos coercitivo, que el Estado ejerce sobre la sociedad (Castan et al., 1991: 32).

Este proceso, como todos los de la vida social, no se da sin sobresaltos y tensiones. Si bien es cierto que el conjunto de modificaciones tiende a esta primacía de lo privado tratando de mantener fuera del ámbito estatal la vida de la familia, no es un proceso que se da de manera lineal, ni en el conjunto de las clases sociales de la misma manera y en los mismos periodos. Se producen resistencias, retrocesos y diferencias.

El poder disciplinario y el control de los cuerpos

Yves Castan, François Lebrun y Roger Chartier (1991: 32) explican que el surgimiento y desarrollo de un nuevo tipo de Estado, la pacificación del espacio social, la censura de todo tipo de violencia, las nuevas regulaciones de la existencia social dan como resultado la fundación de la esfera de lo privado, constituyendo una nueva manera de situarse en la sociedad, de un comportamiento, "caracterizado por el control más

severo de las pulsiones, el dominio más firme de las emociones y la extensión de la frontera del pudor”.

Este tipo de controles separan con mayor nitidez y además norman todo aquello que va a estar en los límites de lo público y lo privado, lo lícito y lo ilícito dentro de cada uno de los ámbitos, lo que puede o no ser visto “sin apuro ni escándalo”. Sobre todo “con relación a la exhibición del cuerpo desnudo, al sueño, a la satisfacción de las necesidades naturales o al acto sexual –el veto se extiende a los discursos que puedan nombrar esas funciones que el secreto debe disimular o esas partes del cuerpo que se han convertido en vergonzosas” (Castan *et al.*, 1991: 32).

Se vuelven más severas las prohibiciones, sobre todo en lo relacionado con la proximidad de los cuerpos, con el contacto físico, se censuran hasta los juegos, los forcejeos corporales, se individualizan los rituales para el sueño, se transforman los comportamientos en la mesa, sobre todo en la búsqueda del alejamiento de los cuerpos. En cuanto a la casa, se acondicionan aposentos privados, se modifican las decoraciones, los muebles y hasta el vestido adecuado para cada ocasión y para cada sitio. En resumen, se produce una “nueva definición de la división entre lo público y lo privado” (Chartier, 1991: 163-164).

Aparece la literatura sobre los códigos de buenas costumbres y la civilidad, los cuales sobre todo intentan:

[...] extender alrededor del cuerpo un espacio preservado, para alejarlo de otros cuerpos, para sustraerlo al contacto y a la mirada del prójimo, lo que según el autor va a revelar una actitud nueva frente al cuerpo tanto, el propio como el ajeno (Ariès, 1991: 15-17).

Esto resulta de particular interés, pues es a partir de estos cambios cuando se producen importantes modificaciones en los ambientes, en los espacios y, sobre todo, en las funciones para las que las distintas áreas de la casa van a ser destinadas. Sin embargo, como se trató de mostrar, no pueden obviarse problemas en el cumplimiento de las "normas sociales" que históricamente se han constituido para los espacios públicos, privados e íntimos, que persisten hasta la actualidad y que son producto de la desigualdad y la injusticia.

Este breve acercamiento intentó mostrar que a lo largo del devenir histórico se han ido conformando una serie de sentidos que actualmente caracterizan a los espacios según las clases y las relaciones sociales. Para comprender, como explica María Inés García (2002: 64), que "cada una de las partes de la casa cumple una función clara en la construcción del sujeto moderno" y sobre todo cómo se advierte que gran parte de la significación forjada en el pasado subsiste aún hasta nuestros días y forma parte de lo que actualmente constituye el deseo, la interiorización y el significado que le damos a los espacios públicos y privados y a las relaciones que en ellos construimos.

Bibliografía

- Ariès, P. y Duby, G. (1991). *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus.
- Ariès, P. (1991). "Para una historia de la vida privada", en Ariès, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Castan, Y.; Lebrun, F. y Chartier, R. (1991). "Figuras de la modernidad", en Ariès, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.

- Castillero Calvo, A. (1994). *Arquitectura, urbanismo y sociedad. La vivienda colonial en Panamá. Historia de un sueño*. Panamá: Biblioteca Cultural Shell.
- Chartier, R. (1991). "Introducción al cap. II, Formas de la privatización", en Roger Chartier y Georges Duby (1991), *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Matta, R. Da (1987). "Espaço: casa rua e outro mundo: o caso de Brasil", en *A casa & a rua. Espaço, cidadania, melher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- . (1991). *Carnival, Rogues and Heroes, an Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Londres: University of Notre Dame Press.
- Darke, J. (1998). "Un castillo para la mujer o un lugar donde ser ella misma", en Boot, Chris; Darke, Jane y Yeandle, Susan (eds.), *La vida de las mujeres en las ciudades. La ciudad, un espacio para el cambio*, Madrid: Narcea Ediciones.
- Duby, G.; Barthélemy; Roncière, C. De la (1991). "Cuadros", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Farge, A. (1991). "Familias. El honor y el secreto", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Flandrin, J. (1991). "La distinción a través del gusto", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- García Canal, M. I. (2002). *Foucault y el poder*, México: UAM-Xochimilco.
- Hall, C. (1991). "Sweet Home", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Hunt, L. (1991). "La vida privada durante la Revolución Francesa", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Paz Arellano, P. (1997). *Entre edificios y monumentos históricos*, México. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Perrot, M. (1991). "Introducción" en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.
- Pezeu-Massabuau, J. (1988). *La vivienda como espacio social*. México:

Fondo de Cultura Económica.

Rouche, M. (1991). "Alta edad media occidental", en Ariès, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus.

Sennett, R. (1976). *El declive del hombre público*. Barcelona: Ediciones Península.

———. (1994). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

II. Crisis y conflictos en las familias

Pensar a las familias en su diversidad y complejidad nos lleva a una mirada que interroga los modelos tradicionales, estáticos y estereotipados. Este posicionamiento político y epistemológico implica objetivar al grupo familiar como un espacio definido desde sus transformaciones, crisis y búsquedas. Razón por la cual no partimos de un equilibrio alcanzado, sino de continuas equilibraciones producidas mediante los actos creativos que realizan los miembros de las familias en su curso de vida.

Los caminos que las familias transitan a lo largo de su existencia implican la conformación de rituales, lealtades, relaciones de poder, discursos, prácticas, representaciones, imaginarios, entre otros. En este tránsito, las familias se constituyen afrontando cambios en los discursos sociales, las condiciones económicas, la dificultad de sostener las demandas sociales y la necesidad de armonizar el pasado y el presente para avizorar y construir futuros posibles, deseables.

Continuando con la discusión sobre las familias actuales, aparece como una cuestión central el abordarlas sociohistóricamente y plantear interrogantes ante los nuevos escenarios sociales de las familias.

¿La familia es hoy una institución generadora de lazo social?

Emma Patricia García Gutiérrez¹

Resumen

A partir de la hipótesis de que en la actualidad enfrentamos un intenso proceso de desimbolización, cuyas manifestaciones más notables son la serie de transformaciones que se han operado en la subjetividad del hombre actual, entre las cuales podemos observar un preocupante detrimento de la función simbólica cuyo principal efecto ha sido la disolución del lazo social, pretendo hacer una somera revisión de conceptos centrales desde la perspectiva psicoanalítica para analizar dicha problemática. En este trabajo, reviso ese momento de la vida de cualquier ser humano que empieza a constituirse como sujeto y la manera en que puede pasar de ser un *assujet* a ser un *verdadero sujeto*, pues –de acuerdo con el entorno en el que se encuentre inmerso– se le pueden abrir caminos muy diversos con consecuencias muy diferentes y en ocasiones con efectos devastadores. De acuerdo con lo anterior, me parece que la cuestión de la transmisión de la *Ley del deseo* en la familia ocupa un lugar de primer orden en este abordaje.

Palabras claves: deseo, desimbolización, función paterna, transmisión, sujeto.

¹ Profesora e investigadora del Departamento de Producción Económica, División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

*Vine a Comala porque me dijeron
que acá vivía mi padre,
un tal Pedro Páramo.
Mi Madre me lo dijo
(Rulfo, 1953: 9)*

Lo que Lacan (1998: 169) describió como la *carencia paterna en el complejo*² se ha ido haciendo más aguda en la medida en que la presencia del padre simbólico se debilita y fragiliza. Esta tendencia aparece en las nuevas configuraciones familiares de manera cada vez más notoria. En este escenario, lo que observamos de manera recurrente es la dificultad de la inclusión del tercero que se manifiesta en el hecho de que la lógica del intercambio simbólico está siendo subsumida a la lógica del intercambio mercantil, donde predomina la dimensión imaginaria. Este fenómeno está generando de manera imperceptible profundos cambios en la subjetividad de los individuos. A partir de ello, surgen las preguntas: ¿Estamos ante una tendencia dominante en la construcción de estructuras familiares incestuosas? ¿Qué ha pasado en las estructuras sociales, en particular en la familia, que ha dado como resultado tipos de relaciones donde el *significante padre* no está operando de manera eficaz? Podríamos decir: *Padres todos los que quieran; Padre, ninguno* (Gaufey, 2007: 237). Este es el marco de mis reflexiones e inquietudes que desplegaré de manera más detallada en el texto que presento a continuación.

La dependencia absoluta y prolongada en la que se encuentra el ser humano en el momento de su nacimiento es fundamental

2 Un avance importante de Lacan respecto a Freud al retomar la pregunta "¿qué es un padre?" es el hecho de que enfatiza más en la función que en la persona; de esta forma da un paso en la despersonalización del Edipo.

para entender que la única seguridad que puede obtener contra esa sensación de impotencia es el amor que reciba de la persona que se ocupe de él. Al mismo tiempo, es fundamental que para esta persona el niño tenga un lugar en su deseo, que se encuentren en una relación de “complementariedad fusional” (Rey, 2006: 37). Este *cachorro de hombre* se encuentra inmerso en la *dialéctica edípica* y en su búsqueda de ser el objeto de amor de la madre, de querer ser el objeto de su deseo. Esa demanda de amor se transforma sobre todo en una dependencia de amor, pues lo que impera en ese momento para el pequeño es la *Ley del deseo de la madre*. Este estado de completud recíproca no tendría que perdurar si se quieren crear las condiciones para que el niño pase de ser un *assujet*³ y se convierta en un *sujeto*. Por tanto, para salir de esta fusión de este *entrelazamiento incestuoso inicial*, para renunciar al goce inmediato y absoluto y entrar en la ruta del deseo, la intervención del tercero es necesaria. La separación que esto implica es difícilmente soportable tal cual. La pérdida para ser asumida deberá estar inscrita en una construcción simbólica (Rey, 2006: 38). El orden simbólico tiene como primera función la de civilizar una pérdida, aquella de la *completud fusional*, de hacer soportables la ausencia, la falta, el vacío, de tal suerte que no sean destructivas y aniquilantes. Por tanto, a través del lenguaje, el niño encuentra una manera de domesticar la separación, de superar la pérdida. Las palabras constituyen en ellas mismas remedios a ciertos malestares, a ciertas angustias. Una ausencia, por el sólo hecho de ser nombrada, deja de ser una falta pura; nombrar la *ausencia* es una manera de controlarla, de adquirir un poder sobre eso que se escapa, es

3 Este término en español se traduce como súbdito, sin embargo, no refleja con claridad lo que está en juego en el término *assujet* por Lacan (1998: 189), por lo cual he preferido dejarlo en francés, para subrayar la dimensión de negación presente en el prefijo “a”.

una forma de subjetivación. De tal forma que la separación, la pérdida, lo negativo, constituye la oportunidad para el niño de constituirse (Rey, 2006: 40). Así, las leyes y las prohibiciones no son en primer lugar un instrumento de coerción, son la forma civilizada de organizar la pérdida. Constituyen la respuesta simbólica de una imposibilidad estructural, la transformación de un estado de hecho, a un hecho de palabra (Rey, 2006: 42-43). En nuestras sociedades, es en la familia nuclear que se transmiten al niño las exigencias de la humanización, las leyes del lenguaje, la facultad de simbolizar, de aquello que nos determina como humanos (Lebrun, 2011: 9). Debido a que la infancia es ese tiempo en el cual el futuro nuevo sujeto deberá aclimatarse a esa condición que será la suya –dicho de otra manera– humanizarse; desde su nacimiento, el niño es confrontado a un divorcio, el de la palabra y el del *real*,⁴ es decir, que el niño es confrontado a esa fractura irreductible entre el real y las palabras que nombran ese real; hay siempre una parte de realidad que no logramos transformar en palabras (Lebrun, 2011: 18). La fractura que vehicula el sistema simbólico y la decepción que genera es siempre una experiencia de duelo, de aceptación del fracaso, de la pérdida. Esta facultad del lenguaje que hace posibles muchas cosas, pero que también lleva con ella su sufrimiento, fuerza a una insatisfacción residual irreductible. La palabra de los primeros otros que rodean al niño induce a su humanización; en este sentido, *humanización y educación* son sinónimos. Educar es, por tanto, en

4 Uno de los aportes fundamentales de Lacan al psicoanálisis es precisamente el de los tres registros: simbólico, imaginario y real. Registros que considera esenciales de la realidad humana. De manera muy esquemática, podemos decir lo siguiente: simbólico es el registro que nos remite al orden del lenguaje, también de la palabra función (cuando se habla se práctica), campo (lenguaje); este registro da cuenta de la relación propiamente humana. Imaginario remite al registro narcisista (conformación del yo, relación dual: amor-odio). Real queda fuera del registro simbólico, porque el lenguaje no alcanza a aprehenderlo, resiste el registro de la simbolización: lo no simbolizable.

principio, ayudar al niño a asumir esta condición humana, hacerle aceptable que esta insatisfacción irreductible sea su carga, porque eso también será aquello que le permitirá inventar su vida, existir como sujeto singular. Sin embargo, esto no está del lado de un *aprender*, sobre todo se encuentra del lado de un *transmitir*. En la medida que esto constituye un problema de *transmisión*, es decir, que los padres podrán ocuparse en enseñar, explicar esto o aquello a su hijo, pero todo eso no será suficiente, pues lo importante es lo que transmiten. Será esencial la manera en la cual lo harán, pues su manera de hacer mostrará cómo ellos mismos incorporaron dicha condición. Lo que se transmitirá no es aquello que ellos decidieron transmitir, sino la manera misma en la cual ellos le transmiten. Esto no se hace, por tanto, según sus deseos conscientes, sino sobre todo según su deseo inconsciente, es decir, que ellos son ignorantes de eso que transmiten (Lebrun, 2011: 19-22). Pascal Quignard lo resume muy bien: "Uno transmite eso que uno ignora con eso que uno cree saber" (Lebrun, 2011: 23). Este largo periodo de la infancia constituye una especificidad de la especie. La cultura existe en virtud de dicha insuficiencia que dura y reclama muchos cuidados y permite en cambio la transmisión y acumulación de saberes de una generación a otra (Rey, 2006: 281-282). Freud concebía la *cultura* como aquello que impone sacrificios tanto a la sexualidad como a la inclinación agresiva del ser humano. En este sentido, la cultura pone en juego todo aquello que posibilite poner límites a ambas pulsiones. Este conflicto irremediable entre esas exigencias pulsionales y las restricciones que la cultura les impone es descrito por él como *la lucha por la vida de la especie humana* (Freud, 1996: 118). La cultura

es un fenómeno enteramente simbólico, inherente a la sociedad de los hombres. Consiste en una multitud de nociones y prescripciones, también en *prohibiciones* específicas; lo que una cultura prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe (Benveniste, 1971: 31). Dentro de las prohibiciones fundamentales tenemos el incesto y el asesinato. La prohibición del incesto es una organización simbólica que traduce y retoma a nivel institucional la renuncia a la completud – inmediata– con la madre a través de la cual el niño debe pasar para que se efectúe una transformación en su condición subjetiva y así ocupar un lugar en la sociedad de sus semejantes (Rey, 2006: 50-51). Es en este sentido una *prohibición humanizante* (Lebrun, 2011: 29) la cual juega un rol en la constitución de los individuos, integrándose en las estructuras sociales y procediendo a los intercambios. En particular, ayuda a que la sexualidad sea un vector de emancipación del sujeto, en lugar de que los vínculos iniciales de dependencia de los hijos respecto a sus padres se prolonguen en uniones sexuales, perpetuando el *collage* de los inicios (Rey, 2006: 50-51). Aquí, entendemos el incesto no sólo como realización del acto sexual, sino como el hecho de conservar a la madre como presencia completa, como objeto de goce y/o quedarse como su objeto. Al dejar esta tendencia incestuosa realizarse, lo que tenemos es pura y simplemente el impedimento de desplegarse hacia otra cosa, hacia otro lado que no sea la presencia materna (Lebrun, 2011: 29-30). Nuestra humanidad está irreductiblemente hecha de un anudamiento entre el cuerpo y el lenguaje, entre pulsión y palabra, y para que la transmisión pueda operar es importante no dejar de lado estos aspectos constituyentes. La función de la familia conyugal, para Lacan (2001: 373), consiste en:

[...] la transmisión de una constitución subjetiva, que implica la relación a un deseo que no sea anónimo. Es según tal necesidad que se juzgan las funciones de la madre y el padre. De la madre: en la medida que sus cuidados llevan la marca de un interés particularizado, lo sea por la vía de sus propias carencias. Del padre: en la medida que su nombre es el vector de una encarnación de la Ley en el deseo.

El hecho de que sean evocados los cuidados indica el cuerpo a cuerpo que la relación madre-hijo supone, esto al contrario del padre – del cual será sobre todo solicitado el nombre (Lebrun, 2011: 37)–. Si bien el funcionamiento de la familia tradicional ha cambiado en los últimos tiempos, hoy en día hay padres que tienen con sus hijos una relación de cuerpo a cuerpo, cuando son ellos los que tienen a su cargo el cuidado de los hijos, lo cual da cuenta de cambios en los comportamientos sociales. Si hasta ahora la primera interlocutora del niño, el primer otro, se llama *madre*, será necesario invertir la fórmula y decir, sin embargo, *a posteriori*, al primer interlocutor del niño le llamaremos *madre* (Lebrun, 2011: 38). La proximidad del cuerpo entre el niño y la madre es el paradigma de nuestro contacto con el real y entre el niño y el padre. Entre estos dos registros hay un irreductible *hiatus*. Las palabras no logran jamás recubrir enteramente el real, inadecuación entre aquello que vehicula el cuerpo y lo que dice el mundo de las palabras. La madre, como el primer otro del niño, debe llevarlo fuera del real para iniciar su introducción al mundo de las palabras. No debe olvidarse que ese primer otro es quien introduce al pequeño en el mundo simbólico, a la primera simbolización, misma que Lacan describe como la *primitiva relación simbólica*, relación de dos que gira alrededor de la presencia y la ausencia de la madre cuando

esta responde o no al llamado del hijo. El padre, en tanto el *segundo otro*, tiene a su cargo hacer que el niño pueda viajar en el mundo de las palabras. Ambos padres le transmitirán al hijo que con ese *hiatus* la vida es posible. Para poner de relieve esta asimetría de funciones paterna y materna, cuando Lacan (1998: 192-193) aborda la cuestión de la *función paterna* hace referencia a su nombre: él existe por una nominación, contrariamente a la madre, que existe por el cuerpo a cuerpo. Es, por tanto, en su lugar específico de padre que sostiene para su hijo, a su manera, un deseo que no sea anónimo. Y es apoyándose en su nombre, en aquello que él debe a la nominación, que podrá ser “vector de una encarnación de la Ley sobre el deseo” (Lacan, 2001: 373). Es decir, que si bien el padre está sometido a la ley, al mismo tiempo el aspecto fundamental en este caso es que *él encarna esta ley* (Lebrun, 2011: 38-40). Cada persona que lleva a cabo la función de padre ocupa este lugar de la Ley a su manera eso lo hace que no sea anónimo— de una forma correspondiente a su deseo y de manera inevitable. Así, momentáneamente él encarna la Ley, pero su tarea consistirá precisamente en no pretender ser la Ley. En cierto momento, en la subjetividad del niño, el padre es la ley y lo mejor que podría pasar es que ese momento de encarnación —de inevitable colapso— se sostenga de un deseo. La tarea del padre, la función paterna, consiste en encarnar la Ley para el niño, esto implica que él mismo esté sometido a la Ley, pero también que el pequeño acepte que a través de su encuentro con el deseo del padre es la Ley que él encuentra. De esta forma, Lacan subraya la necesidad para el padre de implicarse de manera absoluta con la Ley: deseando, es decir, dar testimonio, a través de la puesta en acto de su deseo singular, de la Ley humana que implica

que uno puede lidiar con las limitaciones impuestas por el lenguaje. De esta forma, él puede llevar al niño a transformarse de *objeto* que pertenece a la madre en *sujeto* que no pertenece a nadie, si no es más que a la comunidad social. En este sentido, el niño no es propiedad de los padres. Ni de la madre, puesto que es necesario que ella lo ceda a esta humanización que el padre representa; ni tampoco del padre, puesto que él no es más que el representante del lenguaje, al servicio de la humanización (Lebrun, 2011: 40). Para poder salir de la dialéctica edípica es muy importante lo que el hijo represente para la madre, el lugar que ella le haya asignado, que la madre invite al niño a crecer, es decir, a perderla. En este punto, la *función paterna* es esencial, pues es el padre quien priva, por un lado, a la madre de su objeto –el falo– y al mismo tiempo priva al hijo del objeto de su deseo: la madre. Para ello, resulta fundamental que el padre sea precisamente la causa de la ausencia de la madre. Si ella no es toda para su hijo es porque está en vínculo con alguien más que la hará abandonar la relación exclusiva con él. El padre tiene un lugar importante en tanto *hombre de la madre* cuando nace el niño, está sobre todo del lado de la ausencia, a diferencia de la madre, y es a partir de esta ausencia que se hará presente, vía la palabra de la madre que lo reconocerá. Padre y madre se reparten de manera diferente y asimétrica el acceso a la dialéctica de la presencia y de la ausencia que exige el lenguaje. El padre es así introducido por la palabra de la madre; en primer lugar, por su palabra que lo reconoce como el padre y en seguida porque ella toma en cuenta su palabra. El padre es quien introduce la *alteridad*, muestra que en el mundo de la madre y el niño hay otra cosa, para lo cual es necesario que se instale la dialéctica

presencia-ausencia fuera de la madre; es el primer otro a ser diferente de la madre. La función del padre consiste en llevar al niño a percibir que no es a la madre a quién él está sometido, a pesar de haber estado radicalmente dependiente. Mostrando al niño que es él quien se ocupa de su goce, le permite liberarse. Esto posibilita que la dependencia que el niño ha experimentado sea pasajera, que el crecer implica dejar esta protección, asumir estar solo, no aislado, pero solo en vínculo con los otros. Una de las mejores maneras de no ser dependiente de algún otro es aceptar la dependencia al lenguaje, lo cual supone aceptar la lengua común, aquella de la comunidad a la cual pertenece. Es por tanto la necesidad de ese trabajo de humanización, el trabajo de la cultura, que hasta aquí exige que se substituya a la prevalencia de la madre, la del padre (Lebrun, 2011: 31-33), siendo precisamente de lo que da cuenta la *metáfora paterna*: esta constituye la operación en donde un significante sustituye a otro significante –el significante deseo de la madre–, este nuevo significante es conceptualizado por Lacan (1998: 175-176) como el:

Nombre-del-Padre: La función del padre en el complejo de Edipo es ser un significante sustituido al primer significante introducido en la simbolización, el significante materno. [...] el padre viene al lugar de la madre [...], el padre se sustituye a la madre como significante.

Que el padre sea una metáfora indica que el Nombre-del-Padre constituye una estructura que está en el lenguaje y por tanto preexiste al sujeto en su estructura individual; sin embargo, para que este proceso sea posible es fundamental que en la madre esté presente el deseo de *otra*

cosa –tiene que haber un antes, *el deseo de la madre*, término elidido y presente–. La vía metafórica aparece así como una vía privilegiada para acceder al registro simbólico y por tanto para constituirse como un sujeto deseante. En sentido conceptual y no como palabra coloquial, el deseo está en la base de lo que mueve la vida del sujeto, tiene que ver con la dimensión estructural de la carencia y es precisamente esta carencia, esta falta lo que nos hace desear –el deseo, por ejemplo, moviliza la búsqueda de placer, pero no es articulable–; sin embargo, puede ser articulado a nivel de la demanda –no puede ser articulado de otra forma que en y por el lenguaje– es incluso la diferencia con la necesidad o el apetito que, por su parte, no son más que del orden fisiológico. Lo que se observa en cada sujeto y en la historia en sus formas singulares no es su manifestación directa, sino las formas de compromiso en que puede presentarse dentro del repertorio variado de las coyunturas sociales y de la novela familiar subjetiva (Pasternac, 2001: 13-17 y 19). Por tanto, para que la *transmisión simbólica* tenga lugar es fundamental que esté sostenida por el deseo de los padres. Recordemos que para Lacan el sujeto existe solo si hay deseo y para poder constituirse como sujeto es condición fundamental que se haya efectuado una total desexualización de los padres respecto a sus hijos; esto supone que los padres no coloquen al hijo como objeto de goce, lo cual a su vez será posible porque el deseo de los padres es lo que sostiene la *transmisión simbólica*. Y es precisamente en este aspecto que se muestra la importancia del *proceso de subjetivación* que dará lugar al surgimiento del significante: Nombre-del-Padre. Es gracias a la producción de este significante que el sujeto no permanecerá “atado al servicio sexual de la madre” y estará así en condiciones de “asumir

la castración” y por ende surgir como sujeto. Esta Ley del deseo de la que nos habla Lacan se expresa de manera concreta en el hecho de *poder dejar al padre y a la madre*, de tal forma que existan condiciones para hacer una alianza con un hombre o una mujer que procede de otra parte. Lo cual implica que los padres están otorgando a los hijos el poder efectivo de dejarlos para siempre y en esto precisamente consiste la “verdadera filiación”, esto, a su vez, da cuenta de que la prohibición del incesto está operando. Es importante subrayar que la prohibición del incesto no sólo es una interdicción, sino que también va acompañada de una prescripción, el padre al mismo tiempo que prohíbe al hijo “no te acostarás con tu madre” y a la madre “no reintegrarás tu producto” permite y autoriza “pero sí con cualquier otra mujer”, es decir, es aquel que otorga al hijo el derecho a la sexualidad y por ende el derecho de formar su propia familia sin sentir que sobre él pesa una *deuda de reciprocidad*, de tal forma que él podrá volcarse hacia afuera, hacia y según su propia generación (Julien, 2002: 55-57). Estamos hablando en este caso de una *castración liberadora*, donde los padres le transmiten al hijo el siguiente mensaje: “Tú no eres el objeto de nuestro goce”, es decir, están formulando de manera clara y contundente un *No* de amor sin hacer concesiones al *Sí* del goce, pues, como se cuestiona de manera precisa Lacan:

¿Cuál es la función del niño para la madre en relación con el falo que es el objeto de su deseo? Interrogante fundamental que nos permite centrar nuestra atención en la importancia del lugar que ocupa el hijo en la subjetividad de la persona que está colocada en la función madre.

Finalmente, quisiera referirme a algunas de las transformaciones que se han operado en las modalidades de subjetivación, en estrecha relación con el hilo conductor de este artículo: el debilitamiento del *registro simbólico*. Siendo una de las manifestaciones de estos cambios, la fuerte tendencia a la *desimbolización*, (Dufour, 2007: 19-20, 221) proceso que se expresa de manera imperceptible, pero constante en el *desmantelamiento del valor simbólico en beneficio del valor monetario* y que estamos viviendo en diferentes esferas de nuestras vidas. Las repercusiones de este proceso al interior de la familia están siendo considerables. Nos encontramos en una crisis sin precedentes de la *autoridad*, entendida esta como una instancia simbólica –que pueda tener primacía–, recordemos lo que dice Hannah Arendt (1972) al respecto:

La autoridad corresponde a una necesidad bien específica: la de “introducir en un mundo preestablecido a los recién llegados por nacimiento [...] esta autoridad abolida por los adultos sólo puede significar una cosa: que los adultos se nieguen a asumir la responsabilidad del mundo al cual han traído a sus hijos” (Arendt, 1972: 122-123 y 244).

Tenemos en este caso un corto circuito de toda transmisión que Dufour (2007: 156) denomina *La negación generacional*:

Los padres son quienes dicen “No” [...] función que se ha vuelto difícil [...], sobre todo porque la *capacidad de decir “No”* que encarnan los ascendientes sólo puede ejercerse en nombre de principios sobre los que, se supone, reposa el mundo [...]. Esta precedencia simbólica, que depende de que una *autoridad se encarne en alguien*, hoy, sin duda, por primera vez se niega.

Los más grandes progresos respecto al control de la natalidad han sido el invento de los anticonceptivos y la liberalización del aborto, lo que ha provocado que en Occidente el niño provenga de un “proyecto paterno”. Las repercusiones al interior de la familia son considerables: que el niño sea el fruto del deseo –de tener un hijo– ha traído y continúa a generar consecuencias psicológicas y sociales de gran importancia (Rey, 2006: 283). Hoy vivimos por primera vez en una sociedad donde una inmensa mayoría de los niños que viene al mundo son hijos deseados. El hecho de que sean hijos deseados no significa en sí mismo algo grave, pero aquello que sí puede hacer que lo sea es el que nuestros hijos satisfagan nuestro deseo *transformándose en objetos*, destinados simplemente a nuestra propia satisfacción. Esto reactiva el mito de Pinocho, el mito de la fabricación del hombre por el hombre, mito completamente loco que hace creer que uno podría no sólo desear hijos, sino también fabricarlos; no sólo engendrarlos, sino sobre todo tomarlos como objetos y decidir aquello que deberán ser. Una de las características de la modernidad es, sin duda, la tentación de la omnipotencia infantil, de erigir al niño en un ser todo poderoso. Lo cual ha generado una inversión radical. Podemos decir que antes la familia “hacía a los hijos”, ahora el niño es el que “hace a la familia”, viniendo a satisfacer nuestro deseo, el niño cambió de lugar y se convirtió en nuestro amo: no podemos negarle nada, a riesgo de convertirnos en *malos padres*. Fenómeno que ha sido aprovechado por el liberalismo económico, de tal forma que la sociedad de consumo efectivamente pone a nuestra disposición una infinidad de objetos que solo tenemos que comprar para satisfacer los caprichos de nuestros hijos (Meirieu, 2013). De lo anterior se desprende una doble consecuencia: una

de orden singular, que provoca que en muchas ocasiones al niño no se le puedan poner límites y que su omnipotencia infantil pueda en esa medida quedar intacta. La otra, de carácter colectivo, que acarrea la desaparición de la primacía de lo colectivo sobre lo singular: actualmente, cada uno puede rechazar someterse a reglas colectivas si ellas limitan el desarrollo de sí mismo. De esto se desprende la desaparición de la solidaridad y el desinterés por la vida política (Lebrun, 2011: 43-44). Marcel Gauchet (1998: 284) describe la socialización como el proceso a través del cual uno aprende *a mirarse como un otro entre otros*. A través de la socialización, no se trata simplemente de aprender a coexistir con los otros, sino aprender a mirarse como uno entre otros, esto es, un aprendizaje de la abstracción de sí mismo, que permite colocarse desde el punto de vista de lo colectivo. A diferencia del contexto actual, en donde la familia adquiere cada vez más el aspecto de un refugio, de un remanso de paz, de un enclave protegido, la doctrina del niño autónomo, ciudadano, constructor de él mismo ha ganado una nueva seducción: *dispensándose* de la autoridad que se repugnan a ejercer, autorizándose a exhibir sin remordimientos sus muestras de afecto, a disfrutar de sus hijos; los *padres y madres* han dejado por completo el lugar a los papás y mamás y al hacerlo *la función socializante de la familia* se debilita. En el momento actual, la familia –occidental– se muestra menos portadora de reglas que introduzcan al niño a la vida social, que permitan la construcción del lazo social; al contrario, esta se ha constituido como un refugio contra ella. Se podría decir que si bien está más abierta que antes al mundo exterior, esta apertura se efectúa principalmente sobre la forma del consumo, por la intromisión de la televisión en primer lugar. El espectáculo de la

televisión enseña menos a vivir con los otros, a descentrarse, a salir de la adherencia a sí mismo que a mantenerse así *evitando al otro* (Rey, 2006: 284-285). La conjunción entre un fenómeno demográfico y la emergencia del capricho mundializado, en una economía que hace de la *pulsión de compra* la matriz del comportamiento humano, cuyo mandato es ¡compra! ¡consume! (Meirieu, 2013), ha dado como resultado la existencia de este *hombre pulsional*, favoreciendo de esta forma el reino de la mercancía (Rey, 2006: 272). Marcel Gauchet, al reflexionar sobre la relación entre el pensamiento, el placer y el sufrimiento, señala que hemos vivido una mutación absolutamente fundamental en la medida que el hombre tradicional experimentaba el sufrimiento en el cuerpo y se salvaba a través del espíritu; en tanto, lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es que el hombre goza a través del cuerpo y que el pensamiento le parece un sufrimiento. La modernidad ha colocado claramente el lugar del placer en el cuerpo (Meirieu, 2013). Estamos asistiendo de esta forma a una verdadera interiorización del modelo del mercado, acontecimiento de *consecuencias antropológicas incalculables* (Gauchet, 1988: 87) –del que apenas comenzamos a percatarnos–, que instala la congruencia entre una economía liberal desenfrenada y una subjetividad que se cree liberada de toda deuda respecto a las generaciones precedentes, dicho de otra manera, *produciendo* un sujeto que cree poder hacer tabla rasa de su pasado (Melman, 2011: 213). El liberalismo económico produce sobre todo efectos de disolución del lazo social (Melman, 2011: 218). Esta mutación de la subjetividad es de tal importancia que ha sido caracterizada por Melman como *La nueva economía psíquica*, donde *el motor ya no es más el deseo, sino el goce*, un hombre sin brújula, menos

ciudadano que consumidor. Sujeto que ha sido “dejado en la incapacidad de asumir por sí mismo una subjetivación”, estamos por tanto frente a la fabricación de “un nuevo hombre”, cuyas características más notables son (Dufour, 2007: 100, 230 y 233):

- a. Un sujeto acrítico y psicotizante, a cargo de una ideología avasalladora;
- b. Privado de la facultad de juzgar e inducido a gozar sin desear. Mutación que nos hace pasar de una economía organizada por la represión a una economía organizada por la exhibición del goce, esto implica deberes radicalmente nuevos, imposibilidades, así como dificultades y sufrimientos diferentes. Estas manifestaciones no dejan ninguna duda de la *novedad de esta economía psíquica* (Melman, 2011: 17-19); hay una nueva forma de pensar, de juzgar, de comer, de hacer el amor, de casarse o no, los ideales, de vivir en familia, de vivirse a sí mismo.

Dufour (2007: 111), por ejemplo, afirma que vivimos en el tiempo del *Narcinismo*, pues a falta de una instancia que les pida rendición de cuentas los sujetos se han vuelto indiferentes al sentido que debieran darles a sus actos. Así, tenemos por tanto sujetos insensibles al mandato simbólico, que al no reprimirse más se vuelven inaccesibles a la culpa, hoy el gran peligro es que nuestros hijos vivan en la realización permanente de la pulsión, quedando en estado de absoluta orfandad de aquello que les permitiría devenir verdaderos sujetos, es decir sujetos deseantes. Teniendo aquí los adultos un enorme reto a enfrentar, pues nuestra tarea

- París: Seuil.
- . (1966). *Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste*, Écrits II. París: Essais.
- . (1966). *La signification du phallus*, Écrits II. París: Essais.
- . (1966). *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, Écrits II. París, Essais.
- . (2001). *Autres écrits*. París: Seuil.
- Lebrun, J.-P. (2011). *Fonction maternelle, Fonction paternelle*. Bruselas: Éditions Fabert/yapaka.be.
- Gaufey, G. Le (2007). *La evicción del origen*. México: Epeeel.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Las estructuras elementales del parentesco (I)*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Meirieu, P. (2013, septiembre 28). *De l'enfant-consommateur à l'enfant-citoyen*. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=HY7EgaEarew>. Conferencia.
- Melman, C. (2011). *L'homme sans gravité*. Saint-Amand, Denoël.
- Pasternac, M. (2001). "La articulación intensificación del placer-deseo-plus-de-gozar-goce". *Me cayó el veinte*. La dimensión de la pérdida, 4, 11-26.
- Porge, E. (2004). "Les noms du père chez Jacques Lacan". *Revista de psicoanálisis*, Ciudad de México: Epeeel / París: Point Hors Ligne éré.
- Rey, O. (2006). *Une folle solitude*. París: Seuil.
- Rulfo, J. (2005). *Pedro Páramo*. Barcelona: Planeta.

consiste en participar en la construcción de un *discurso* que incida en el fortalecimiento del lazo social, hoy en estado de enorme fragilidad, contribuir a crear aquellas condiciones a través de las cuales los niños y niñas puedan humanizarse y de esta forma vivir en comunidad. Ser capaces de *transmitir* que el placer no sólo está en el cuerpo, que también puede estar en las palabras, en el *espíritu*, darle un lugar en nuestra subjetividad a todo aquello que nos permita recuperar y/o fortalecer el valor que tiene el orden simbólico como mecanismo para civilizar la *pérdida*, hoy en contradicción absoluta con la tendencia dominante, en donde el objetivo es ganar-ganar, dando así una lucha frontal en contra del imperio del *capitalismo total*.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1972). "Qu'est-ce que l'autorité". Dans *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.
- Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Dufour, D.-R. (2007). *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1996). "El malestar en la cultura", pp. 57-140. En *Obras Completas*, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gauchet, M. (1998). "Essai de psychologie contemporaine. I: Un nouvel âge de la personnalité", *Le Débat*, Núm. 99.
- Julien, P. (2002). *Dejarás a tu padre y a tu madre*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1953, julio 8). *Simbólico, imaginario, real*, Conferencia.
- . (1994). "La relation d'objet", *Le Séminaire livre IV*. París: Seuil.
- . (1998). "Les formations de l'inconscient", *Le séminaire livre V*.

Familia: modelos de tradición y de ruptura

Walterio Francisco Beller Taboada¹

Resumen

No hay la familia, sino familias. Los análisis de la estructura familiar han tenido que variar ante el impulso de las modalidades que han venido adoptando las cada vez más complejas formaciones familiares. Las variaciones históricas se notan en los diversos modelos de aproximación formulados desde la modernidad, primero por Hegel (2010: 39) y, posteriormente, por el psicoanálisis. Para ambos, Hegel (2010: 540) y el psicoanálisis, la familia opera la transformación del individuo en sujeto de la legalidad en la cultura. De este modo, la institución familiar es la organización social e histórica que conforma los procesos fundamentales del desarrollo psíquico y de la subjetividad.

Palabras claves: tradición, ruptura, estructura familiar, subjetividad, ciudadanía.

Subjetividad y familia

En su estudio sobre la familia, Lacan (2014: 33-96) advierte del error de ver solamente la semejanza entre la familia biológica y los miembros que normalmente componen a la familia, "tal como se observa en la actualidad en Occidente: el padre, la madre y los hijos". Pero

¹ Profesor investigador del Departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

inmediatamente reacciona en contra de esa visión para asumir que las familias humanas están enraizadas en el terreno *arduo* de la historia y la sociedad, considerando que fuera de este ámbito no hay estructura familiar posible. Desde la forma de organización familiar más primitiva que se conoce –la gens–, las investigaciones antropológicas coinciden en que no hay una determinación unívoca de los vínculos biológicos de parentesco. Las relaciones de parentesco no están dadas por el mero nacimiento, sino que solamente alcanzan esa categoría cuando el parentesco es reconocido mediante ritos que legitiman los vínculos de sangre. Por eso Lacan (2014: 67) concluye: “Se debe comprender a la familia humana en el orden original de realidad que constituyen las relaciones sociales”.

Para el psicoanálisis, la familia constituye un lugar en donde se efectúa un lazo y se erigen los distintos discursos. *Por no ser una consecuencia biológica*, conforma un tipo de estructura de relaciones, que pertenece al registro de la cultura y permite el despliegue del vínculo social.

Desde esta perspectiva, no hay nada completamente biológico –natural– en la familia, sino que, más bien se trata de relaciones que se establecen entre los sujetos para que las distintas funciones o lugares (madre, padre, hermanos) se sostengan y se trasmitan en tanto tales. Dichas funciones que no son naturalmente ocupadas –hay que insistir en ello–, sino que deben ser *adoptadas* por cada uno de los sujetos (de los vínculos familiares) para que el intercambio y la transferencia se desencadene. La familia constituye, pues, un lugar privilegiado donde se instituyen las ordenaciones, se dirigen los lazos de los sujetos, la economía libidinal y los índices del deseo. No es sino en la familia en

donde se elaboran las determinantes de las futuras elecciones de objeto.

Lacan deja en claro hasta dónde funciona lo propiamente natural.

Al oponer el complejo al instinto no negamos al complejo todo fundamento biológico, y aun al definirlo mediante ciertas relaciones ideales lo vinculamos a su base material. Esta base es la función que asegura el grupo social; y ese fundamento biológico se ve en la dependencia vital del individuo respecto al grupo. Mientras que el instinto tiene un *soprote* orgánico y no es sino la regulación de este en una función vital, el complejo sólo ocasionalmente tiene una *relación* orgánica cuando suple una insuficiencia vital mediante la regulación de una función social. Tal es el caso del complejo del destete (Lacan, 2014: 45).

Lacan (2014: 38-39) habla de una constelación de complejos que se dan en la familia. Uno es el que se origina por el destete. En dicho complejo, Lacan (2014: 40-46) encuadra la idea de que ese complejo por más que aparentemente se soluciona en el momento en que el niño acepta o no acepta el destete, no quiere decir que quede solucionado en uno y otro sentido, sino que reaparece en los momentos escabrosos. Al infante se le presenta como una crisis vital y crisis psicológica, puesto que se trata tanto de un destete lo mismo en el terreno existencial que en el psicológico, lo que atraerá múltiples consecuencias para el sujeto adulto. Pero Lacan (2014: 45) entiende que eso no es lo fundamental.

Otro complejo que Lacan (2014: 47-56) analiza con acuciosidad es el complejo que deriva de la experiencia del intruso, generalmente el hermano menor en una familia. El *intruso* es aquel que con su aparición suscita en quien ya estaba allí el terror de perder los privilegios, el miedo de verse desalojado del lugar especial que tenía y, por tanto, lo lleva a una serie de sentimientos sociales, pues se trata de otro que invade un

espacio que creía ganado para siempre. Como advierte Lacan (2014: 49), “los celos son el molde de los sentimientos sociales”, pues con ellos se troquela la idea de que la relación de cada uno con los demás nunca es –al menos de entrada– de confianza, ni de cooperación, sino de pensar que el otro me va a quitar mis privilegios. La confianza y la cooperación son construcciones *a posteriori* para apaciguar y calmar ese primer sentimiento antisocial que sería el más primitivo en los seres humanos.

Lacan (2014: 47) acudió a la escena de la infancia de San Agustín cuando este confesaba haber visto a un niño ponerse verde de la envidia por su hermanito de leche, de sentir que otro ya había ocupado su lugar. La base de los celos no son una rivalidad vital, no está en juego la subsistencia, no es por hambre o por sustento que el niño pelea. Se trata, explica Lacan (2014: 53), de un proceso de identificación con una representación o *imago* del otro que ha tomado el lugar de un sujeto y ello le produce una rabia incontrolable. Explica:

Esta ambigüedad original se vuelve a encontrar en el adulto, en la pasión de los celos amorosos, y ahí es donde mejor se le puede captar. Es preciso reconocerla, en efecto, en el poderoso interés que el sujeto otorga a la imagen del rival: interés que, aunque se afirme como odio, o sea como negativo, y aunque se motive mediante el objeto presunto de amor, no parece menos cultivado por parte del sujeto de la forma más gratuita y costosa, y a menudo domina hasta el punto el sentimiento amoroso mismo, que debe ser interpretado como el interés esencial y positivo de la pasión (Lacan, 2014: 49).

El estadio del espejo o la familia “reunida” en la imagen

Como se sabe, una de las contribuciones iniciales de Lacan (2014: 48) fue su estudio sobre el llamado *estadio del espejo*. Se trata de un proceso en

el cual el niño adquiere una *imagen* de sí que no tiene por su situación insalvable de prematuración. El niño es un ente fragmentario, que no tiene control ni siquiera de su propio cuerpo Piaget (2007) observaba cómo los niños de cuna frecuentemente se llegan a golpear con sus propias manos y voltean tratando de encontrar qué o quién los golpeó). La imagen da origen a uno de los tres registros: el registro imaginario, junto con el simbólico y el real. Por otra parte, esa imagen remite al proto-sujeto al otro como *semejante*. En general, el ser humano se constituye con una imagen que le da una identidad imaginaria y al hacerlo en el mismo movimiento está constituyendo al otro con minúscula, al semejante. La imagen, al crear un vínculo, abre la posibilidad de siempre poder identificarse con los otros con los que se relaciona. Para odiarlos, agredirlos, amarlos: son rivales o benefactores, víctimas o victimarios. Por eso constata Lacan (2014: 67) que la agresión entraña siempre un reconocimiento del otro. Es un tipo de agresión que no tiene que ver por la lucha por la vida. Por tanto, no tiene que ver con el terreno de la biología.

Lacan (2014: 72) observa que el gran júbilo que el niño experimenta al reconocerse es una experiencia realmente efímera. Se reconoce y se desconoce casi al mismo tiempo, porque, por un lado, aquello que reconoce en el espejo no es él, sino *solo una imagen suya*. He aquí el drama: es una imagen y, por tanto, no le pertenece. La *completud* observada es solamente la ilusión de un sujeto completo, pero justamente por eso no se trata más que de una imagen. Una figura imaginaria de no fragmentación. Lacan (2014: 72) muestra que se trata de un engaño estructural, que al final lo confronta con la propia enajenación. Aquello

que el niño ve está fuera de sí, no está en su cuerpo, sino en el espejo. El estadio del espejo implica por ello una experiencia de división o escisión del sujeto. La experiencia de la fase del espejo es una experiencia que suele darse en el seno de la familia.

Familia y evolución espiritual

En convergencia con esta formulación que opone la familia biológica a la familia humana, Hegel (2010: 247 y 537) plantea el tema de la *distinción* como efecto de la evolución de los procesos históricos y sociales, como efecto de una serie de transformaciones o cambios continuos y lentos que se producen en una dirección determinada en términos del surgimiento paralelo de la ciudadanía y del orden familiar, a diferencia de la *evolución biológica*, la cual se define como la serie de transformaciones que dan lugar a la aparición de nuevas especies vivas.

Para Hegel (2010: 539), la familia es opuesta a la naturaleza debido a su esencia ética (que desde luego no se localiza en la biología). Al respecto señala:

Aunque no hay duda de que el *ser ético* de la familia se determina como lo *inmediato*, si ella, dentro de ella misma, es esencia ética, no lo es *en la medida en que* ella sea la relación *de naturaleza* entre sus miembros [...] pues lo ético es en sí *universal*, y sólo en cuanto esencia espiritual es ética (Hegel, 2010: 531).

La concepción de Hegel (2010: 535) sobre la familia se plasma en un orden de consideración conceptual que comprende, según él, tres elementos esenciales imprescindibles: la *eticidad*, la *juridicidad* y el *fundamento de lo amoroso*. En efecto, en la *Fenomenología del Espíritu*

Hegel (2010: 529) articula a la familia en conexión recíproca e indisoluble con la sociedad civil y con el Estado. Habría, pues, en este enfoque una triada imprescindible que correlaciona y define recíprocamente el orden *familiar*, la organización de la *sociedad civil* y el establecimiento jurídico que conforma el *Estado*.

Por otra parte, la visión de Hegel (2010: 529) sobre la familia remite a una concepción según la cual ella no tiene una asociación natural, sino característicamente *espiritual*, que tuvo orígenes religiosos y que tiene a la *piEDAD* como base angular de las relaciones entre los hombres y las mujeres, entre los padres con los hijos y de los hermanos entre sí. La familia es orgánica con su propia historia porque tiene como centro *el culto a los muertos*, y el culto a los muertos no puede ser un asunto de biología, sino de un profundo sentido espiritual ante la muerte, fundando así una posición ética.

El matrimonio y la consistencia espiritual

Muchas veces se ha repetido que el matrimonio debe cumplir con fines naturales, específicamente con la reproducción de la especie. Muchas veces se puntualiza que el matrimonio es un contrato, al menos desde el punto de vista de las leyes; como contrato, se trata de un acuerdo de voluntades para producir efectos jurídicos que derivan de las finalidades peculiares o sociales y, sobre todo, muchas veces se insiste en que el matrimonio viene a ser la culminación del vínculo amoroso que conduce a su formalización social.

Sin embargo, Hegel (2010: 529) rechaza la idea del matrimonio como mera relación natural, basada en el instinto natural, pues eso es propio del

reino animal y de las necesidades de perpetuación de la especie. Tampoco admite que el matrimonio se reduzca a un mero acuerdo de voluntades; si bien reconoce que es un contrato, no creía que se restringiera a un mero contrato. Hegel (2010: 539-540) afirmaba sobre todo que el matrimonio no puede apoyarse únicamente en el sentimiento amoroso, cuya contingencia no permite fundar una relación ética.

Hegel (2010: 550) sostiene que “el primer momento de la eticidad en la realidad sustancial es el matrimonio”. Lo divino, como nexo de lo finito, es el amor, el cual se traduce primero en la realidad efectiva como amor conyugal.

Con todo, Hegel (2010: 555) se muestra de acuerdo con la idea de que en el matrimonio debe haber tanto Ley como Amor. Pero advirtió que en la historia de las ideas filosóficas, la Ilustración y el Romanticismo, respectivamente, se ocuparon de una en detrimento del análisis del otro. A juicio de Hegel (2010: 561), los ilustrados dejaron aparte el amor y subrayaron, en cambio, el carácter legal o convencional del matrimonio, al concebirlo un contrato establecido entre los cónyuges. Esta visión fue claramente defendida por Kant (2011).

Por su parte, los románticos enaltecieron del matrimonio el componente que tiene que ver con el amor, entendido como fuerza y sentido de la unión entre los sexos (Marx, en sus manuscritos de 1844, sigue insistiendo en este atributo de fuerza moral para definir el amor, como ante lo habría hecho Goethe).²

² Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etc. Si quieres gozar del arte tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir si no eres capaz, mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia (Fromm, 1962: 175).

Para Hegel (2010: 561), aunque hay una insuficiencia en la posición de los filósofos ilustrados, no significa que el autor de la *Fenomenología del Espíritu* abogara por el enfoque romántico, pensando que el amor es algo natural, directo y sobre ausente de toda normativa. Hegel (2010: 841) entiende que hasta el sentimiento es proceso y por ende evolución histórica, espiritual en sus términos, de modo que este amor natural – que concibe como producto de la contingencia, y por eso sin auténtica consistencia ni profundidad–, de manera que quedará trascendido por una normatividad y unos requerimientos más altos: los que provienen de lo sustancial y divino, es decir, por la eticidad.

La eticidad es superación

El mundo ético (que no se refiere a las morales particulares) no es una cuestión de los individuos aislados, ni tampoco una idealidad normativa que se imponga desde fuera a las comunidades sociales, sino que implica la convergencia de relaciones contradictoriamente dialécticas entre la Ley Divina y la Ley Humana, entre el Hombre y la Mujer. Dichas relaciones sólo pueden pensarse en el registro de los *procesos públicos*, por más que –desde una mirada ingenua– se consideren propios de la esfera íntima, ya sea del hogar o de los vínculos conyugales.

Esta cosa pública es el espíritu que es *para sí* en tanto que se mantiene en el *reflejo mutuo de unos individuos en otros*; y que es *en sí* o substancia en tanto que los mantiene dentro de ellos dentro de sí. En cuanto *substancia efectivamente real*, es un *pueblo*, en cuanto *conciencia efectivamente real*, es ciudadano del pueblo (Hegel, 2010: 529).

Lo ético es lo universal, pero –como en toda la dialéctica hegeliana–, este no existe sino por y para lo particular y lo singular. De modo que, desde esa lógica dialéctica, lo ético-universal tiene que hacer referencia a los miembros de la familia, que vendría a ser lo particular, pero no en términos de una relación de sentimientos o incluso de amor (que no se niega que se den entre los miembros de la familia), sino del singular; es decir, la eticidad se da (o no) en cada individuo que compone a una familia particular y desde la conjunción de las familias en la ciudad donde los individuos y las familias despliegan su actividad social.

La eticidad no emerge de las familias, aunque sin las familias no hay eticidad posible. La eticidad es una tendencia social y jurídica (de un Estado ético) que se articula en los vínculos de los miembros de las familias, puesto que “se orienta hacia lo verdaderamente universal, la cosa pública” (Hegel, 2010: 531).

Hegel (2010: 536) nota que existen contrarios que convergen: la ciudad (habitada por los ciudadanos) y la familia (habitada por los miembros de la organización familiar), así como la contraposición entre dos tipos de leyes: la divina y la humana, y de manera particular la diferencia entre hombre y mujer. Partamos de esta última. Hegel (2010: 537) considera que en rigor no es la diferencia biológica la que define o determina la diferencia sexual, sino más bien una distinción espiritual. De modo que aquí, como en Freud, no es la naturaleza sino la cultura la que determina. Dicho esto en razón de que para Hegel (2010: 540) el lugar que en la historia humana han de ocupar las mujeres y el Hombre se expresa en términos de la elevación o progreso espiritual que observa en el segundo, determinado específicamente por la Ley Humana (es decir,

la ley positiva), justamente desde la cual se instituye la ciudad que el ordenamiento legal gobierna, en tanto que la Ley Divina condiciona el lugar de las mujeres para permitir que siga siendo “dueña de la casa”.

Los condicionamientos familiares, lo divino y lo humano en la eticidad

La ruptura entre mundo humano y mundo divino queda reflejada en los roles del hombre y la mujer. El hombre se realiza en la *polis*, mientras que la mujer se realiza en la familia. En la familia hay tres tipos de relaciones esenciales: marido/mujer, padres/hijos y hermanos/hermanas.

Hegel (2010: 539) advierte que la Ley Divina “es la que manda en la familia”, es la que ordena y norma las diversas relaciones entre los miembros de la familia, entre los padres (en tanto que mujer y hombre), de estos con los hijos, así como los nexos entre “hermano y hermana”.

Según Hegel (2010: 523), los destinos del hombre y la mujer son diferentes, aunque complementarios. “El hombre es enviado a la cosa pública por el espíritu de la familia”, debido a que su papel es representar una posición universal en tanto ciudadano. Mientras que la mujer permanece en los confines de la casa, porque es “la que está a la cabeza de la casa y conserva la ley divina” (Hegel, 2010: 543). O sea, el hombre es ciudadano y como tal le atañe la Ley Humana, mientras que la mujer es hermana o madre, y, como tal, le atañe la Ley Divina. Es así que Hegel (2010: 541) encierra a la mujer en el mundo de la naturaleza, aunque en el plano de la familia.

Sobre la relación hombre y mujer, resulta interesante la evolución que halla Hegel (2010: 538) para la conformación posterior de una familia. Lo primero es que haya un encuentro, pero el encuentro parece darse desde

los anhelos y deseos del orden natural y por tanto no tendría que ver con la esfera de lo ético. Es, dice Hegel (2010: 539), “solo la *representación*, o la *imagen* del espíritu”. El encuentro implica un reconocimiento mutuo. Por cierto, un reconocimiento que tendrá relación con lo femenino, como veremos más adelante.

El modelo de mujer en Hegel (2010: 537) es el representado por *Antígona*. Hegel (2010: 543) ve en la “decisión” de Antígona de enterrar a su hermano –contrariando las leyes de la ciudad– al tipo ideal de mujer que decide por convicción y relaciones de eticidad natural de parentesco. Desde el plano emocional, Antígona decide en tanto sigue “atrapada” en el mundo familiar de relaciones naturales. Hegel (2010: 559) los denomina en el plano de la Epopeya en la contraposición entre dioses Penates y Atenea, es decir, la familia y la ciudad, el pueblo; o también Ley Humana y Ley Divina.

Otra faceta que Hegel (2010: 541) ve en la familia es que los padres mantienen entre sí vínculos de piedad recíproca. Hablar de piedad en este contexto en el que Hegel (2010: 538) formula sus planteamientos implica referirse a una situación netamente moral o incluso religiosa.

Y sobre los hermanos, Hegel (2010: 539-542) sostiene puntos de gran perspicacia. Hermano y hermana son de la misma sangre, pero:

Una sangre que ha encontrado en ellos su *calma* y su *equilibrio*. Por eso no se desean entre ellos, ni se han dado uno a otro este ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son cada uno individualidad libre frente a la otra. De que sea lo *femenino*, en cuanto hermana, quien tenga el *presentimiento* más elevado de la esencia ética; no llega a la *conciencia* ni a la realidad efectiva de ella, porque la ley de la familia es la esencia *interior que es en-sí*, que no está

a la luz de la conciencia, sino que queda en sentimiento interior y en lo divino sustraído a la realidad efectiva (Hegel, 2010: 539-41).

Tales conceptos de Hegel (2010: 537) merecen un escupitajo de parte de las feministas. Por eso a Goliardo (2012) le asiste la razón cuando nos dice:

Las feministas tenían razón en escupir sobre Hegel. La mujer ha quedado encerrada en el mundo familiar. Escupir sobre Hegel, también es escupir a la "realidad". Porque Hegel sigue teniendo Razón (justa o injustamente, no estamos para escupir a nadie). Miremos nuestra historia y preguntemos:

¿Por qué no existen los padres de Plaza de Mayo? ¿Por qué no existen los abuelos de Plaza de Mayo? ¿Por qué no existen los padres del Dolor y sin embargo existen las Madres del Dolor? ¿Por qué existe una Susana Trimarco que busca una hija y no un Padre que busca a una hija? ¿Por qué son las madres las que visitan a sus hijos presos?

El feminismo tiene razón, pero sería cuestión de pensar a Hegel desde otro lugar, por lo menos mientras mujeres le sigan dando razón. La Ley Divina sigue buscando justicia, porque –como dijo Antígona–: “¿Quién sabe si allá abajo estas cosas son piadosas?”.

De la Ley y de la muerte

La Ley Divina y la Ley Humana, en su complemento mutuo, constituyen para Hegel (2010: 543) la sustancia ética del mundo antiguo, como lo pone de manifiesto el hecho social de la *muerte*. El Hombre, a través de la familia y por la Ley Humana, se transforma de individuo en ciudadano; para Hegel (2010: 559) el ciudadano no es un ente pasivo y simple receptáculo de derechos, sino que cumple una función primaria para el mantenimiento del orden jurídico, lo cual se plasma cuando como ciudadano contribuye y vigila el bien común. Pero eso corresponde al

ciudadano vivo. Deja de ser ciudadano cuando el individuo muere, pero el individuo no sólo es un cadáver, sino que vendrá a ocupar un sitio en *la memoria material de la familia*. Por esta razón, Hegel (2010: 533) asevera: “la muerte es la consumación y el trabajo supremo que el individuo como tal asume por la cosa pública”.

Aquí la familia vuelve a tener un papel fundamental, ya que le dará un significado espiritual al fallecimiento del familiar (aunque Hegel no lo dice, se puede inferir que habla del *pater familias*) mediante una serie de rituales mortuorios que se ejecutan, bajo el horizonte primario de la Ley Divina. Se trata de aquellos rituales que se realizan en compañía de cada uno de los miembros de la familia y mediante ese *culto a los muertos* (que nada tiene que ver con un orden biológico), que se puede constatar en todas las culturas y civilizaciones antiguas, modernas y actuales.

Lo que Hegel (2010: 540) nos viene a decir es que, por esas acciones de rememoración ante la muerte, la familia logra una proyección espiritual, que supera todo sentido natural.

De manera radical, la familia requiere de un *patrimonio* y se conforma mediante el sentimiento amoroso compartido. El patrimonio es un elemento imprescindible de la familia para su sustento material (y que por ende permite la reproducción de los miembros de la familia). De la misma forma, la familia requiere de condiciones materiales y espirituales para la educación de los hijos (aunque este propósito implicará, a la postre, la disolución de la familia en cuestión).

Hablar con Hegel de un “individuo universal” pudiera parecer una *contradictio in adjeto*. Pero desde el punto de vista de la dialéctica hegeliana este “Universal” no se refiere a la “individualidad” o

singularidad del ser vivo quien, por definición, es un ente contingente. En este contexto, ese ser humano desaparecido de la vida, que está fuera de los accidentes de la vida, ha culminado su carrera; pero Hegel comenta que el muerto no es cualquiera, sino “uno” de los “nuestros”. Aunque muerto, ocupa un sitio en el grupo familiar; constituye un lugar en la estirpe de la familia (Hegel, 2010: 539).

Cargar con el muerto

Quizá una de los puntos más sorprendentes del análisis hegeliano en la *Fenomenología del espíritu* es la reiteración de que la función ética de la familia estriba en cargar con la muerte.

Hegel (2010: 539) explica la muerte del individuo infiriendo una contradicción dialéctica entre la ciudad y la familia. Por una parte, el habitante de la ciudad, el ciudadano por definición, solo puede constituir la sociedad civil con leyes humanas. El ciudadano, para Hegel (2010: 537), no es un ente pasivo, sino profundamente activo. Trabaja para vivir y trabaja para morir. Su muerte individual es una realización de vida, por paradójico que pueda resultar esta expresión. Para la lógica aristotélica, lo universal no puede ser contingente. En cambio, para la lógica hegeliana (Hegel, 2010: 543-545), lo contingente alcanza el estatuto de *universal*. Ese es el caso del individuo muerto, cuya muerte es una mera contingencia, pero que gracias a los esfuerzos funerarios logra ocupar el lugar universal, puesto que el muerto viene a representar el lugar del número 0 en la serie numérica. Muerto ese, hay otro que seguirá su tarea en la sociedad civil (el sucesor de..., como en la serie de los números naturales).

Por otra parte, los miembros de la familia están tutelados por la Ley Divina. En el seno de la familia, *su muerte ya no es un hecho natural*, sino una operación del espíritu. De ahí que la función ética de la familia consista en esa metáfora y sentido literal de cargar con el muerto.

Cultura, natura y metáfora

Hegel (2010: 547) y el psicoanálisis reconocen y extraen todas las consecuencias del hecho de que la familia –siempre humana– es efecto de la cultura, o dicho en forma equivalente: no es un efecto biológico ni por tanto instintivo. Dicho esto, aunque se considere socialmente que la familia cumple con la función de la reproducción de los individuos, la familia no es un conglomerado biológico.

Hegel (2010: 545), como hemos visto, inicia el estudio de la familia como parte de la eticidad, contraponiendo ciudad y familia, ley divina y ley positiva humana, suponiendo que la relación hombre-mujer en la esfera de la espiritualidad se eleva por la vía del espíritu y de la sociedad civil, lugar de la Ley. Por consiguiente, Hegel (2010: 607) se mueve en términos de una distinción espiritual para dar cuenta de la familia.

No faltan de cuando en cuando posiciones que quisiera volver a la naturaleza, una utopía habría escrito al respecto Adolfo Sánchez Vázquez (1982). Para quienes así proclaman su retorno a la Naturaleza (con mayúscula), todas las enfermedades humanas serían producto de la inserción del Hombre en la Cultura. Si se pudiera volver a la armonía con la Madre Naturaleza, entonces seríamos como seres angelicales. Lo cierto es que la cultura ha impuesto un límite de no regreso a lo inorgánico. Como escribe Miller (1998: 287):

A cada función de la naturaleza le damos un significado cultural. Un hijo es un hecho biológico, pero por otro lado es un deber asegurar su nacimiento cultural. Tal producto biológico debe ser declarado al Estado como producción de un ser humano, debe tener identidad, como también símbolos propios: quién es el padre, quién es la madre. Así, un hecho de la naturaleza, un nacimiento, debe ser metaforizado cultural y socialmente.

Las familias en la sociedad mexicana en el siglo XXI

En México, asistimos a una suerte de pluralidad en las modalidades familiares. Probablemente desde la década de los años sesenta del siglo pasado, las organizaciones familiares se fueron diversificando mucho respecto de ese modelo que hoy se llama familia *arcaica*. Adversa a dicho proceso civilizatorio, la Iglesia católica en el país ha salido a la defensa de algo que llama la *familia natural*. El calificativo de *natural* seguramente haría sonreír a Hegel y a Lacan. No existe ni ha existido un ente que responda a esa denominación. Como hemos enfatizado, la familia es cultura, no natura. ¿Quién no sabe que las organizaciones familiares primitivas eran todo menos compuestas de *un* padre, *una* madre y *un* hijo o *unos* hijos? ¿Alguien puede aseverar que existen esas singularidades, por ejemplo, en las actuales familias del Medio Oriente? Dejando de lado esa discusión sin destino (más allá de las creencias y su correspondiente defensa moral), lo cierto es que la sociedad mexicana ha evolucionado a partir de los procesos de laicidad surgidos desde la Guerra de Reforma. Tardía, pero con vigor creciente, la conquista paulatina de derechos civiles de las personas posibilitó en particular la institucionalización del divorcio civil. Es evidente que los juicios de divorcio se han acompañado de la posibilidad de contraer nuevas nupcias

y así procrear una *nueva* familia. Ahora bien, nada se da de la noche a la mañana y las personas divorciadas (sobre todo las mujeres) estuvieron estigmatizadas durante décadas. Los hijos señalados: “¡ese es hijo de divorciados!”. O esos cuerpos de las mujeres divorciadas expuestos a las miradas maliciosas. Al lado de las familias recompuestas (“tus hijos, los míos y los nuestros”), coexistían las familias de la “casa chica” (nombre que nos viene de la época de la Conquista y la Colonia, debido a que los conquistadores o los peninsulares adquirían casas pequeñas en los alrededores de las ciudades y ahí “depositaban” a las amantes y sus hijos). Por supuesto, estas otras familias –al margen de la Ley, señor Hegel– eran consideradas, seguramente, *familias contra-natura*, según la visión de las *buenas conciencias* (por cierto, un tema hegeliano), cuando más bien serían familias derivadas del amor y el deseo. A veces, serían fruto del arrebató y la sumisión.

Hasta el gobierno de Plutarco Elías Calles, los hijos se dividían en dos: los hijos legítimos –los nacidos en un matrimonio– y los hijos naturales –otra vez el tema de lo *natural*–, los nacidos fuera de la sacrosanta institución matrimonial. Calles mismo padeció ese estigma y por eso cambió las leyes para eliminar tan ignominiosa distinción. Aunque no se acabaron los prejuicios (“¿cuál es el apellido de este niño...? ¡Ah, sí!, es el de la madre”), el tema de la bastardía fue saliendo progresivamente hasta de las temáticas de las películas y telenovelas mexicanas. Un pequeño avance en términos civilizatorios y sociales.

Desde finales de los años sesenta asistimos en México al paulatino reconocimiento social y legal de nuevas organizaciones familiares (derivadas de esas parejas de *unión libre* o *consensuales*, como se

llamó después). Así, a medida que se han venido conquistado espacios sociales y civiles, con la incorporación despaciosamente de los Derechos Humanos, con la irrupción de mayores libertades individuales y colectivas, hemos arribado recientemente a la admisión social (y hasta el momento legal, pero de manera limitada) de las familias compuestas por personas del mismo sexo. La conquista no está cabalmente al nivel de la Ley constitucional. Como sea, este fenómeno empieza a tener legitimidad al lado de las restantes luchas contra la discriminación.

Por otra parte, la aparición y regulación de las nuevas técnicas de reproducción asistida (que han permitido que muchas mujeres solas accedan a la maternidad, al igual que las parejas y matrimonios de mujeres lesbianas), así como las reivindicaciones de los movimientos lésbico, gay, transgénero, bisexual, transexual, travesti (LGTBTT), respecto a la sensibilización y transformación de las actitudes sociales, han generado algunos cambios de ideas preconcebidas y de sentimientos de la sociedad hacia las familias, las modalidades del matrimonio y, por supuesto, de la sexualidad. Aunque, sin duda, la modificación del Artículo 1 de la Constitución –del año 2001– ha sido una palanca de cambio muy importante. Por supuesto, las iglesias han puesto el grito en el cielo –¿podría ser de otro modo?– contra estas uniones y se oponen categóricamente a la adopción en el caso de dichas parejas. Las iglesias cristianas, que tanto énfasis ponen en el discurso del amor, son incapaces de entender que el amor se irradia en *cualquier* condición humana.

La sociedad mexicana se enfrenta al dilema de reconocer la diversidad (que alcanza a las familias) y ser tolerante ante todas sus manifestaciones o quedarse con los prejuicios en torno a la familia arcaica

y mostrar distintos grados de intolerancia, abonando al discurso del odio.

Quiero concluir este trabajo con unas afirmaciones de José Antonio Marina:

Creo que es peligroso admitir los derechos de las entidades superiores a las personas, sea la familia, la nación, el Estado, el partido o la Iglesia. Acaban pidiendo sacrificios humanos ante el altar de esos seres divinizados. Tienen derechos las personas. Pero como esas personas viven en un entramado de solidaridades, dependencias y metas que entran en conflicto, en muchas ocasiones los propios derechos quedan limitados por los derechos de los otros, por lo que hay que realizar una ponderación de los derechos en conflicto (Marina, 2002: 128).

No perdamos de vista que si bien la familia es importante bajo múltiples ópticas, también es cierto que los derechos *pro persona* hoy más que nunca deben ser cuidados y protegidos ante las nuevas formas de autoritarismo dizque *democrático* que quiere imponer moldes únicos a los demás y también a los integrantes de una familia. No caigamos en los fundamentalismos del todo o nada, o la familia por siempre (¿cuál?) o del lobo estepario, el anacoreta de los nuevos tiempos de las redes sociales.

Referencias

- Freud, S. (2001). *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*. En Obras Completas, Vol. 19. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2001). *Sobre la sexualidad femenina*. En Obras Completas, Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu.

- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre* (Incluye Manuscritos económicos-filosóficos por Karl Marx/Erich Fromm). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. En Antonio Gómez Ramos (Ed.). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Kant, I. (2011). *Crítica De La Razón Práctica*. (Biblioteca Inmanuel Kant). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lacan, J. (2014). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Marina, J. A. (2002). *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona: Anagrama.
- Miller, J. A. (1998). "Elucidación de Lacan". Disponible en <http://goliardo-argentino.blogspot.com/2012/02/hegel-y-el-escupitajo-feminista.html>. Buenos Aires: Paidós.
- Piaget, J. y Barbel, I. (1996). *De la lógica del niño a la lógica del adolescente*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). *Psicología Del Niño*. Madrid: Morata.
- Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx*. México: Grijalbo.

Abuelas sin nietos

Nery Esperanza Cuevas Ocampo¹

Resumen

En este trabajo realizo una reflexión de lo expresado en un grupo de discusión por diez mujeres mayores de sesenta años, con la característica de no tener nietos. Manifestaron intensas reacciones emocionales que pasan por ira, duelo y nostalgia.

Pienso que actualmente encontramos una ruptura de los rituales y marcas civilizatorias tradicionales. Los diversos estilos de vida se han alejado de los viejos referentes; sin embargo, la significación imaginaria social de “estar en edad de ser abuela” ha permanecido en la generación de mujeres de sesenta y setenta años, que se asumen como posibles abuelas y se inscriben socialmente desde ese lugar.

Ese lugar social ha sido significado como una consecución esperada, que constituye un eje organizador de vida, relacionado con el logro de un proyecto de relevo generacional y de madurez de los hijos, que al aceptar convertirse en padres permite la asunción de un tiempo de vida en avance hacia la muerte. Observamos que ante la ausencia de nietos hay un registro de vacío. Es fundamental promover la autonomía para que las mujeres mayores creen nuevos sentidos de vida y encuentren fuentes de identidad en la propia historia.

¹ Profesora e investigadora del departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Palabras clave: abuela, significaciones imaginarias sociales, relevo generacional, proyecto de vida, autonomía.

*El destino es el que baraja las cartas,
pero nosotros somos los que jugamos²*

(Shakespeare, 2005: 117)

Introducción

León Tolstoi en su novela titulada Ana Karenina dijo: “Las familias felices se parecen unas a otras...”³ (Tolstoi, 2013: 5), es decir, ¿el bienestar o la felicidad podría referirse a que las significaciones imaginarias sociales son concordantes o coherentes, en términos generales, con las formas de vida? El podernos referir y orientar en las significaciones imaginarias sociales nos devuelve una identidad, una manera de ser y estar en el mundo, la no concordancia nos llevaría a un estado de desconcierto y desvalimiento. Los sujetos actuales como portadores de las significaciones imaginarias sociales viven la insuficiencia de las mismas para las decisiones cotidianas de vida. Hay un avance hacia la insignificancia, ya que no hay significaciones que den cuenta de los cambios de la posmodernidad. Dentro de las significaciones imaginarias sociales está la que nombramos como “estar en edad de...” que puede ser edad de casarse, de salir, de tener novio, de trabajar. Esta expresión está en este ámbito de la insignificancia. Recordando a Castoriadis⁴, ha perdido los soportes

2 En su conocida obra titulada Macbeth aparece esta frase, donde sitúa en el sujeto mismo la posibilidad de decidir acerca de su vida.

3 La frase completa dice: “Las familias felices son todas iguales, cada familia infeliz es infeliz a su manera”.

4 Cornelius Castoriadis plantea que existe un desfase entre los cambios sociales que vivimos y las significaciones imaginarias sociales. No es fácil generar las significaciones que den cuenta y aparece la insignificancia o ausencia de significación, ante lo cual tendemos a refugiarnos en las significaciones tradicionales, que nos permiten

de la significación porque ya no es posible asociar un tiempo biológico con procesos de vida; los rituales se han desvinculado de esos ritmos, marcados por lo incalculable (Castoriadis, 1996: 31).

En nuestro país, los rituales han sido elementos esenciales de sentido de vida. En las mujeres de sesenta y setenta años encontramos que siguen referenciándose en lo instituido de “estar en edad de ser abuela”, de esta manera se asumen como tales y se inscriben socialmente desde ese lugar. Observamos que las mujeres que participaron en el grupo de discusión manifestaron que al no darse la existencia de nietos sienten desconcierto, falta de sentido de vida, resentimiento, dolor e incluso enojo.

De alguna manera, las instituciones sociales, que son fuente de significaciones y sentidos, marcan el que el sujeto “cumple” años en un sentido profundo, es decir, ha cubierto un recorrido, ha llegado a un sector de su vida. A partir de ello adquiere y se adquiere en un lugar social, que ha sido significado; sin embargo, ante la ausencia de la concreción en la descendencia hay un registro de vacío, de ausencia de lugar.

Cabe preguntarse cómo llegamos a esta encrucijada de mujeres que se sitúan como abuelas, madres de hijos que no desean tener hijos, lo que plantea un desencuentro generacional evidente. Los proyectos y estilos de vida son hoy –más que en generaciones previas– caminos divergentes. De acuerdo con Ulrich Beck, podemos pensar en las fases posteriores a la segunda guerra mundial como momentos de un ambiente social particular, en la primera fase hasta los años sesenta hay un espíritu de reconstrucción y se valora especialmente la abnegación,

construir sentidos, aunque estén rebasadas.

subordinación y asistencia a los demás, que es una tendencia magnificada hacia el género femenino. Ha habido mucha muerte y destrucción, hay que regenerar el mundo (Beck, 2002: 25).

La segunda fase se extiende hasta los años ochenta y Beck la describe como el breve sueño de la prosperidad perpetua. Se desarrollan libertades políticas que se esparcen por toda la sociedad, a la vez que emergen las tendencias hacia la individualización. Se ha descubierto la píldora anticonceptiva, que libera de manera paradójica a la mujer, asume el deber de ser libre y elegir cuándo tendrá hijos. Ya no es Dios el depositario de la decisión. También hay una promoción del empleo con la consiguiente doble o triple jornada laboral. La mujer sigue siendo el eje del hogar y se sostiene el discurso de cuidado y sacrificio para la familia. Su definición identitaria reside en ser para otros, como madre, esposa, hija. No es un ser para sí, un ser *con* otros.

En la tercera fase hablamos de la sociedad de riesgo mundial, hay incertidumbre y se pierde la confianza en las instituciones. Las biografías de bienestar se convierten en biografías de riesgo. Hay procesos profundos de reorganización de tiempo y espacio que modifican el contenido y naturaleza de la vida social. Ni el empleo ni la pareja se visualizan a largo plazo. Cambian las fórmulas de emparejamiento, pero no han cambiado al mismo ritmo las significaciones imaginarias sociales en las que la mujer cifra su identidad, quien ante la incertidumbre se define a partir de sus objetos de cuidado. Para pensar este fenómeno, partiré desde una mirada tradicional del tema y considerando los actores que están en escena.

Abuelas

¿Qué pasa cuando hay un ritual trunco, un proyecto inacabado? Una primera respuesta es que hay una sensación de fracaso o de interrupción cuando los miembros de la familia, en este caso los hijos, no siguen las rutas prescritas y –desde este punto de vista– expresan la negativa a tener hijos: parece inaceptable, incomprensible o francamente aberrante.

El antropólogo francés Arnold van Gennep propone el concepto de *rito de paso* para designar un conjunto específico de actividades que simbolizan y marcan la transición de un estado a otro en la vida de una persona. Las transiciones a lo largo de la vida son numerosas, desde el paso de la niñez a la juventud y a la adultez, entre la familia como primer vínculo hacia la búsqueda de pareja y el matrimonio, entre no pertenecer y pertenecer a un grupo en particular, entre viajar y retornar (van Gennep, 1986: 116).

La sociedad señala con actividades simbólicas esos momentos que son constituyentes esenciales de la vida social, pues su ausencia representa un peligro potencial. El grupo social lo celebra en forma ritual y comunitaria y no se llevan a cabo de forma individual. Estos rituales no poseen una estructura formal, ni tienen un tiempo específico ni un lugar, pero son fundamentales para marcar las transiciones de vida, los lugares sociales a los que se arriba. Su función es contener las emociones fuertes que involucran.

Hemos creado rituales a lo largo de nuestra historia y su presencia transgeneracional como marcador de transiciones denota su importancia. Sin embargo, hay transiciones para las cuales nos hemos creado rituales

culturales. Un aborto representa un futuro que se truncó poco después de comenzar; un divorcio deja a la comunidad con una sensación de lo que podía haber sido pero ya no será posible. En las mujeres que se representan a sí mismas como abuelas porque han llegado a la edad correspondiente –por el anhelo generacional y la búsqueda del legado, pero no tienen nietos– les ocurre algo así como el mapa de un territorio futuro que podría haber sido habitado, pero no sucedió. Estas transiciones carecen, entonces, del beneficio emocional que brindan los rituales culturales.

Porque los rituales aquí son insuficientes, ya no nos brindan una avenida que une lo concreto con lo metafórico, creando puentes entre el pasado, el presente y el futuro, y encapsulando las contradicciones implícitas en el sentimiento de pérdida del objeto, pues este es una idealización.

¿Por qué la dificultad de aceptar la ausencia de nietos? Propongo que es un problema complejo que involucra un ritual, asociado al nacimiento de la tercera generación, pero también una cuestión identitaria, ya que no se accede a la figura de Gran Madre (Grand Mere, Grandmother), sino se permanece como la madre sin hijos que cuidar. Un segundo aspecto pendiente es que al no acceder a ser la gran madre su función de portadora de la tradición y el saber –ese ritual de transmisión en la cadena generacional– se interrumpe y no se resitúa a la adulta mayor con un sitio valorado.

Por otra parte, es cada vez más claro el movimiento de racismo por edad, llamado *Ageism* o *gerontofobia*, que desde un punto de vista de la sociedad de producción plantea la tercera edad como un periodo de

descenso, de imposibilidad de aprender, de desapego de vínculos y de autoexclusión. Se traslada la significación de envejecer como adquisición de experiencia y saberes, hacia la necesidad, la torpeza, lo inútil. Hay que añadir a lo anterior que la tradición daba certidumbres, acogimiento y permitía la repetición y la diferencia, la anticipación social. Ellas han sido lanzadas a la incertidumbre.

Recordemos a Carol Gilligan⁵, cuando plantea que las mujeres desde su origen como mamífero hasta lo cultural y básicamente civilizatorio son orientadas y encuentran su definición en el cuidado del otro. Esto se evidencia en las investigaciones sobre el desarrollo moral en niños y niñas, en las cuales ellas alcanzan un desarrollo complejo al decidir sobre sus acciones no de manera individualista, sino invariablemente orientada al bienestar del otro (Gilligan, 1982: 169).

Otro aspecto es la necesidad de narrarse a sí misma en el trayecto de vida, de reconstruirse desde un pasado, un presente y un futuro que permita constituir el instante y esto está fincado en la relación con los otros. Los nietos visibilizan lo que el sujeto llama *su tiempo, su época*. Obligan a re-generar, es decir, volver a crear, al ofrecer una mirada sobre la vida que ya no es, que ha sido rebasada en algunos aspectos y en otras se refrendan posiciones.

El nieto como interlocutor plantea nuevas jugadas que demandan la construcción vincular actualizada. Si hay un encuentro dialógico, el pensamiento se refresca, se sitúa en un aquí y ahora.

Al asumirse como abuela también se asume este tiempo de vida como un avance hacia la muerte, que marca el paso de la mera existencia

5 Las mujeres, según Gilligan, privilegian los vínculos con los demás, las responsabilidades en el cuidado por encima del cumplimiento abstracto de deberes y del ejercicio de derechos.

hacia la forja de un destino, que visibiliza un tiempo divergente y constitutivo entre nieto y abuela, uno avanza hacia la adolescencia y el otro a la decadencia.

Se sustrae la condición, entonces, de retiro de la mirada sobre el hijo, que va distorsionándose en relación al no cumplimiento de sus expectativas y transitando hacia la violencia. El nieto demandaría su atención y su proyecto de futuro, liberando al hijo.

Hijos

Irene Meler⁶ nos invita a reflexionar acerca del fenómeno de *polarización* en relación con los embarazos en la clase media, o bien ocurren a edades cada vez más tempranas o bien de manera colindante con el límite biológico. Se presentan alrededor de los cuarenta años o bien no se plantea este proyecto de hijo (Meler, 2010: 7).

En el caso de la postergación del embarazo, surgen interrogantes acerca de los niños nacidos con una distancia de cuarenta años con sus madres y tal vez setenta o más con sus abuelos. Son criados con una brecha extendida entre generaciones, lo que marca discursos sociales que probablemente serán muy distantes a la realidad actual.

Otro aspecto que permea la crianza se refiere a las significaciones de *hijo* que empiezan a prevalecer: como incompatibles con el proyecto de vida de la madre y su desarrollo profesional, como una complicación, una pérdida de la libertad y del disfrute social.

Bauman⁷ (2002: 18) describe el fenómeno como la *modernidad*

⁶ Irene Meler analiza finamente los cambios de género y las transformaciones en la maternidad y familia asociados a los nuevos retos que enfrentamos las mujeres.

⁷ Actualmente presenciamos una modificación en los vínculos. Algunos autores los han considerado como fallidos o, bien, inmaduros, otros se sitúan en una postura de mayor apertura, abordando las nuevas maneras de emparejamiento y proyecto de familia.

líquida, que se caracteriza porque no se desean los compromisos, entre ellos los hijos. Considero que estamos en una transición, especialmente en Latinoamérica, ya que no hay apoyos efectivos hacia la mujer que quiere combinar maternidad y empleo, lo cual dificulta considerablemente las decisiones al respecto. Por otra parte, las mujeres estamos tratando de construir una identidad que no necesariamente vincule ser madre-para ser mujer y en un sentido fuerte para ser.

Tradicionalmente se ha establecido que en el adulto joven hay un eje organizador relacionado con el cumplimiento del proyecto que permitirá el relevo generacional y mostrará su madurez al aceptar convertirse en padre. De otra manera, pareciera darse una prolongación de la adolescencia, una suerte de *adullescencia* donde no ocurre el *don*, no se construye un destino para otro, sino solamente para sí.

Esta postura aún tiene considerable fuerza y la resistencia a la reflexión es clara. Sin embargo, de aquí se deriva un juicio, un deber ser tan peligroso como frecuente en la psicología. Tener hijos por cumplir con convenciones no los hace hijos del deseo. Los padres no surgen al tiempo que el proceso biológico y pueden no convertirse en padres nunca a pesar de tener un hijo. Es necesario que repensemos las razones y condiciones para los embarazos más allá de lo instituido.

Nietos

Existe la expresión popular que los define así: "Los nietos son el premio que nos da Dios por no haber asesinado a nuestros hijos adolescentes". Como siempre, el humor con el que es planteado el tema no evita que se visibilice la postura de "haberse ganado un nieto", estas mujeres

manifiestan que “ya es hora” y en ocasiones exigen un nieto, considerando que han pasado situaciones de vida difíciles y complejas, las que han enfrentado. Así, el nieto aparece efectivamente como un premio y como un objeto o posesión.

Considerando que se ha extendido el periodo de vida de los seres humanos, observamos que las abuelas no son ancianitas encorvadas y con pelo blanco, con deterioro en su capacidad motriz e intelectual. Las mujeres que podrían ser abuelas son activas, con capacidades e independencia.

Esta figura, por lo mismo, se relaciona de manera diferente con el nieto. Los abuelos se pueden volver cómplices o aliados de sus nietos, abatir la norma y tener más tiempo para compartir. Apuntalan al desarrollo psicológico del nieto. Cubren los vacíos de los padres, refuerzan el modelaje de género, pero también del corte generacional, ofrecen la diversidad en cuanto a visión del mundo y la transmisión transgeneracional. Se ha señalado a través de diversos estudios que hay una tendencia en los niños que crecen con abuelos a sentirse más seguros y tendrán una normatividad interna más sólida.

La expresión de “no tener abuela” apela a una persona que no es responsable, que no sigue las normas y por ello daña a seres queridos. Es el colmo del *extravío moral*. La frase no tiene un solo significado, sino que arrastra efectos de significación de transgresión, de profunda ausencia de compromiso con el otro. La sabiduría popular advierte que tiene consecuencias imprevisibles en cuanto al devenir familiar: su historia, sus normas, su proyecto.

Reflexiones finales

Sigmund Freud (1981: 1344) decía:

El hombre feliz no fantasea en tanto que el infeliz prefiere fantasear a relacionarse con los demás. El hombre feliz afina y purifica su imaginación, deshaciéndose de sus bajos instintos y deseos. El hombre insatisfecho busca en las tinieblas todo lo exterior y su objetivo es lucrarse y poseer. Jamás ha sabido ser.

Propongo, de acuerdo con Giddens (1991: 14), que debemos contemplar nuevos mecanismos de identidad del yo, modelados por las instituciones de la modernidad, que al ser un producto de nosotros debe ofrecer alternativas. Es imperativo que se visualicen diversidad de opciones y posibilidades en cuanto a estilos de vida, ante el panorama actual en que las nociones de confianza y riesgo son de especial aplicación.

Ante el riesgo, la confianza es clave y está directamente vinculada en la obtención de un desarrollo temprano de una seguridad ontológica, es decir, es el momento de educar a las niñas y jóvenes hacia una identidad para sí y con otros, que permita vínculos de libertad y respeto en el sentido de Sennett (2003), a saber, el respeto implica un movimiento de reciprocidad, no es caridad o favor sino un cabal reconocimiento de la alteridad y de la autonomía del otro que se expresa como honestidad, cuidado y valoración de ese otro. Debe haber una disposición tácita de comprensión, afirmaciones de apoyo y seguridad ontológica que proporcionan el contexto de posibilidad de cada sujeto.

En la medida que estemos organizados en torno a ocupar esos lugares como únicos o primordiales es más difícil reconstruirse a partir de la propia historia o de crear un nuevo lugar. Ahí se encuentra el reto

para nuestra intervención hacia la promoción de la autonomía, que sea capaz de cuestionarse los mitos como la suposición del autosacrificio: solo quien hace abstracción de sí mismo es capaz de asistir a los demás. O el síndrome de ama de casa: la dignidad del servicio a favor de los otros reside en que permanece invisible, no reconocido, realizado por encargo de otros que gobiernan.

Es necesario un movimiento emancipatorio de las mujeres mexicanas para desarrollar un proyecto y elección de estilo de vida, ya que si esta mujer tiene otros planes o actividades que le permitan proyectarse hacia el futuro y que le permitan la descarga libidinal es posible que encuentre en las vías que ofrece lo social la posibilidad de desligar su identidad de mujer con la de ser abuela como única opción para ser. Es necesario generar un espacio histórico de posibilidades para las mujeres.

Corolario

En el libro de las profecías de La Biblia encontramos las siguientes frases, que son metafóricas:

De sol a sol, labrando tierra tendrás tu pan.
Todos los ríos van al mar,
pero este nunca se llenará.
Todos los ríos siempre volverán a donde salieron,
para comenzar a correr de nuevo.

La primera frase plantea la cosecha esperada: si trabajas la tierra, tendrás el fruto. En el caso de los hijos, producirán nietos.

La segunda es el anhelo de la vuelta al vientre materno, de volver a poseer a los hijos; sin embargo, no es posible recuperarlos porque

ya *son*, emergieron del cascarón y no serán nunca más una entidad indiferenciada.

Hay una necesaria imposibilidad de recuperar un objeto que nunca fue, se desea que regresen aún de manera vicaria con sus hijos que nos darán; sin embargo, no hay satisfacción posible, se anhela un objeto internalizado que nunca estuvo en lo real.

Los hijos regresarán de diversas formas y se alejarán para poder ser, para expresarse en un ser aquí y ahora.

Referencias

- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2002). *Los hijos de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Biblia Latinoamericana "Libro del Eclesiastés 7" México: Verbo Divino.
- Castoriadis, C. (1996). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Falicov, C. (2001). "Migración, pérdida ambigua y rituales", pp. 81-102. En *Revista Perspectivas Sistémicas*, 69.
- Freud, S. ([1907] 1981). "El poeta y los sueños diurnos". En *Obras Completas*, Capítulo xxxv. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Genep, A. Van ([1909] 1986). *Los ritos de paso*. México: Taurus.
- Giddens, A. (1991). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lebovici, S. (1995). *La psicopatología del bebé*. México: Siglo XXI.
- Meler, I. (2010). *Género, temporalidad y subjetividad*. Disponible en:

dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/bitstream/.../Meler_2010_Coloquio.pdf.

Nelson, T. D. (Ed.). (2002). *Ageism: Stereotyping and Prejudice against Older People*. Massachusetts: MIT Press.

Shakespeare, W. ([1623] 2005). *Macbeth*. Madrid: Anaya.

Sennet, R. (2003). *El Respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.

Tolstoi, L. ([1877] 2013). *Ana Karenina*. Madrid: Espasa Libros.

Adolescentes, embarazo y maternidad

Elizabeth de Guadalupe Rojas Elena¹

Resumen

El presente trabajo tiene como finalidad analizar algunos de los factores involucrados en el embarazo y maternidad prematuros. Inicialmente me interesa considerar la emergencia de dos fenómenos que si bien están relacionados refieren a procesos diferentes: el embarazo y la maternidad adolescentes. Por un lado, el embarazo adolescente ha venido aconteciendo a edades cada vez más tempranas y nos ubica ante una problemática de índole social e individual. Socialmente se espera que los chicos crezcan y se desarrollen en actividades académicas y de esparcimiento acordes con su edad hasta llegar a la adultez para formar parte de la vida productiva. Mientras, en el sentido individual las expectativas remiten a alcanzar un nivel de maduración tanto biológica como psicológica que oriente sus vidas hacia una buena elección de ocupación y de pareja.

Palabras clave: adolescencia, embarazo, maternidad, género, factores socioculturales.

La perspectiva

El presente trabajo deviene de un proceso de investigación de carácter cualitativo dirigido a conocer los significados y expectativas construidas

¹ Profesora investigadora del Departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

por jóvenes adolescentes entre 17 y 20 años de edad, de nivel socioeconómico medio y medio bajo, que se encuentran en el proceso de elegir ocupación. La investigación aborda el papel que desempeña la formación profesional en sus proyectos de vida y los factores que ellos consideran pueden afectar su trayecto. De lo cual surgió como tema abordado en el curso de algunas entrevistas realizadas para dicha investigación la cuestión de que existen algunos eventos circunstanciales que pueden ocasionar una interrupción del curso de vida planteado que implica la toma de decisiones inmediata. Esto es, la posibilidad de la presencia de un embarazo sin haberlo planeado.

El embarazo en la adolescencia es una problemática social que ha ido en aumento a nivel mundial. En México, las cifras que maneja la Organización Mundial de la Salud (OMS) hablan de cerca de 400,000 casos al año, lo cual nos coloca en una situación preocupante.

En la Era de la Información, en la cual existe información impresa y digital asequible sobre el uso de métodos anticonceptivos, nos preguntamos fundamentalmente qué ocurre con los adolescentes y la sociedad en general que parece no causar un impacto favorable para prevenir la incidencia del embarazo adolescente. De acuerdo con la OMS, más del 10% de los embarazos que se registran a nivel mundial corresponden a adolescentes.

Considero fundamental tener en cuenta que la adolescencia es una categoría construida a partir de significaciones sociohistóricas, como una fase de la vida del sujeto en la que aparentemente se produce un estado de crisis debido a las diferentes demandas dirigidas a los jóvenes adolescentes, principalmente de carácter social y cultural, pues es en

este periodo que comúnmente se espera la toma de decisiones sobre la ocupación a futuro, el establecimiento de una relación de pareja con vías a fortalecer formas de vínculo que devendrán en una situación denominada *estable*, todas estas aunadas a las múltiples transformaciones del cuerpo infantil generadas por el desarrollo biológico en sí mismo.

El concepto de *adolescencia* implica lo biológico, pero también sus características responden a factores sociales, culturales y psíquicos. Su definición es variable y compleja puesto que involucra también contextos socioculturales y conlleva también un componente de carácter histórico e incorpora construcciones sociales particulares, desde donde actualmente se ha destacado el papel de la familia como eje de educación sexual después de la escuela y como el centro del apoyo que se brinda ante el embarazo y la maternidad adolescentes.

La OMS define el concepto de adolescencia como:

“el periodo de crecimiento y desarrollo humano en que se produce después de la niñez y antes de la edad adulta, entre los 10 y los 19 años. Se trata de una de las etapas de transición más importantes en la vida del ser humano, que se caracteriza por un ritmo acelerado de crecimiento y de cambios, superando únicamente por el que experimentan los lactantes. Esta fase de crecimiento y desarrollo viene condicionada por diversos procesos biológicos. El comienzo de la pubertad marca el pasaje de la niñez a la adolescencia” (OMS, 2017).

De ahí que el problema ha sido abordado prioritariamente desde el campo de la salud física y mental, donde, por lo menos en nuestro país, parece haber tomado un interés central la intervención desde el ámbito médico a través de políticas públicas y campañas informativas que pretenden difundir el uso de métodos de anticoncepción, introduciendo

información sobre el funcionamiento de los aparatos reproductores a partir de la pubertad y de la diversidad de métodos anticonceptivos como los de barrera y hormonales, de tal manera que el foco de la atención han sido las medidas educativas de información. No obstante, algunos estudios han llegado a plantear que de manera contraria a la prevención, el cúmulo de información de que son objeto los adolescentes ha sido favorecedor de la relación sexual y la promiscuidad, dando lugar a un cuestionamiento moral acerca de la difusión sobre el uso de los métodos anticonceptivos (González *et al.*, 2010: 11).

El problema es complejo. Su abordaje implica inclusive discernir la emergencia de dos procesos que si bien no son excluyentes, sí requiere analizarlos de forma diferenciada, pues genera experiencias de vida en los adolescentes igualmente distintas. Por un lado, tenemos el embarazo que confronta al adolescente, principalmente a las mujeres, con construcciones sociales relacionadas con una práctica irresponsable de la sexualidad, la falta de información, la supuesta falta de atención por parte de la familia; por otro lado, la maternidad adolescente, valorada socialmente como un rol privilegiado de la mujer. Procesos que nos hablan de la experiencia en el embarazo y en la maternidad, marcados por la función del género (conlleva en muchos casos el abandono de la pareja, dejando sola a la futura madre, es decir, es la mujer la que se embaraza y a la que se culpabiliza).

Regina Cogollo (2012: 386-387) considera que algunos factores involucrados en la práctica sexual temprana que pueden derivar en un embarazo adolescente son los prejuicios sexuales, como la vergüenza para solicitar anticonceptivos en las instituciones de salud; los imaginarios

del amor eterno; y concepciones distorsionadas acerca de la feminidad y la masculinidad, como es el hecho de que la relación sexual puede ser significada por parte de los varones como una muestra de hombría y en las mujeres como una forma de sentirse adultas, para no perder al hombre y sentirse audaces.

El embarazo adolescente produce la ruptura del curso de vida, coloca inicialmente a la adolescente en estado de shock, una especie de parálisis temporal en el no saber qué hacer, cómo decirlo a la familia. La coloca ante una posición irruptora de asumir nuevos roles a partir de la nueva posición subjetiva frente al embarazo, y luego frente a la maternidad. Se le presenta a la adolescente la “necesidad” de resignificar el curso de su vida incorporando o no al nuevo ser y haciendo una renuncia de actividades adjudicadas propiamente a la etapa de adolescencia, como es el caso de la diversión, intercambio con los pares y la realización de estudios. En donde se plantean de manera casi abrupta posibilidades de manutención de sí misma; y del hijo, su cuidado y educación.

Se presenta además un reposicionamiento en la estructura familiar que implica asumirse como madre o jugando un lugar de carácter ambivalente entre ser madre y hermana del hijo, en los casos en los cuales la familia adquiere las responsabilidades de maternaje como una opción de apoyo para la adolescente. Entendiendo que el maternaje es una relación permanente de cuidado que un adulto adopta hacia un niño o niña, y puede ser realizada tanto por una mujer como por un hombre. Entonces hablamos más bien de una función *maternante*, de un *maternaje*. Después de la íntima relación en el útero entre el bebé que crece y la madre, el proceso temprano de construcción del nuevo

sujeto tiene lugar en los ritmos corporales vibratorios y sonoros que un maternaje establece con el bebé cuando lo alimenta, lo acaricia, lo mece, lo mira, le habla o arrulla. Es decir, no sólo refiere a los cuidados básicos relacionados con la supervivencia del niño, sino a establecer vínculo y desde ahí sostener la vida de ese ser humano.

La mediación de satisfacción necesita la vigilancia maternal, armonizando sus movimientos activos y el aporte de alimento y de cuidados a las demandas del niño de pecho. La turgencia mamaria corporal y la subida de la leche hacen de ella la proveedora de brote nutritivo cuyo ritmo –en calidad, en cantidad, en densidad y en temperatura– es conforme al ritmo y las necesidades del niño [...]. La tolerancia a tensiones variables compatibles con el bienestar organopsíquico adquirido progresivamente es la firma de una díada madre-hijo de calidad humana (Dolto, 2000: 68).

Sobre el papel del deseo por el embarazo y la maternidad

El embarazo en la adolescencia suele no ser planificado o buscado conscientemente, es decir, en forma de decisión voluntaria. Sin embargo, eso no significa que no sea deseado en muchos casos. Un embarazo no puede definirse como deseado o no deseado por el simple hecho de no haber sido planeado conscientemente. No obstante, los medios de comunicación, las redes de información y muchos profesionales de la salud hablan de embarazos no deseados, sin tener en cuenta que puede ser un embarazo deseado inconscientemente. Incluso un embarazo que termina en aborto provocado podría ser deseado, pero la mujer (adolescente o adulta) puede no poder afrontar la situación para tomar la decisión de ser madre ante la presión de la familia o pareja que no desea que ese embarazo siga su curso.

Si pensamos a los embarazos adolescentes solo como embarazos no deseados, dejamos de lado las construcciones sociales y culturales, especialmente de género, que contribuyen a construir el deseo de embarazo. Los roles que la sociedad supone para las mujeres, como madres, esposas y amas de casa, atraviesan la ocurrencia de embarazos en la adolescencia en la medida en que esa es la única manera en que muchas de las adolescentes sienten alcanzar la realización como mujeres y son reconocidas socialmente como madres. De acuerdo con Noemí Ehrenfeld, socialmente puede existir gran dificultad para reconocer la sexualidad como parte de la vida humana y en especial para contemplar la posibilidad de que los adolescentes tengan práctica sexual activa. En contraposición con una exaltación de la maternidad como un rol social valorado, deseado y reconocido, menciona (Ehrenfeld, 1997: 90):

Los significados de la sexualidad, de la vida sexual activa y de los aspectos que hacen a la reproducción, también estarán atravesados por los valores de la sociedad en general y por los adquiridos o propios del grupo de pertenencia o de adscripción social y cultural de los adolescentes.

Y argumenta:

Más bien habría que considerar que todos los agentes sociales comparten una cultura de patrones comunes en relación con la sexualidad, la falta de educación sexual y de educación en general; una no cultura del conocimiento sobre su cuerpo y de negación del placer; mientras que la maternidad es un valor y una "función", entendidas como de máxima importancia vital (Ehrenfeld, 1997: 92).

Si bien muchas veces se utiliza el término *género* para hablar de las mujeres y la reivindicación de sus derechos, es importante tomar esta

perspectiva como aquella que se centra en las relaciones entre los sujetos, determinadas por la construcción de sus identidades en relación con lo femenino y lo masculino, las cuales se conforman a partir de significados sociales y culturales. A partir de estos significados, el ejercicio de la sexualidad de la mujer suele verse como una posición de subordinación de la mujer y por la definición de la identidad femenina asociada a la maternidad. Tradicionalmente se atribuye a las mujeres roles pasivos, de cuidado de los otros, de mayor sensibilidad; se espera que sean madres y se remitan al ámbito de lo privado. Mientras, a los hombres se les atribuye la actividad, el poder, la fuerza y el rol de proveedores y se les adjudica el ámbito de lo público. Estas atribuciones de mujeres y hombres, de lo que se espera de la feminidad y la masculinidad de cada uno, han sido sostenidas a lo largo de la historia y representan generalmente significados cerrados, que delimitan roles estrechamente relacionados con el sexo biológico. La doctora en Medicina Emilce Dio Bléichmar (1989: 38) plantea:

El clivaje efectuado en el seno de los conceptos reduce el papel de lo instintivo, de lo heredado, de lo biológicamente determinado, a favor del carácter significante que las marcas de la anatomía sexual adquieren para el hombre a través de las creencias de nuestra cultura.

Hablar de lo femenino y masculino desde una perspectiva de género implica sostener que cada cultura plantea sus formas de "ser mujer" y de "ser hombre". Entonces la construcción con respecto a la feminidad y la masculinidad se realiza en un entrecruzamiento entre diferentes aspectos: sociales, culturales, históricos, políticos, económicos

y familiares. Al mismo tiempo subjetivos y singulares de cada sujeto. Además de tener en cuenta las diferencias de género como inequidades sociales entre hombres y mujeres, es necesario pensarlas en su relación, su estrato social, edad y condiciones materiales de vida.

La construcción de subjetividades masculinas y femeninas determina formas de vivir, de sufrir, de buscar placer y de ejercer la sexualidad. Estas construcciones si bien responden a modelos generales encuentran características particulares en cada población, grupo etario y grupo social que impactan las maneras en que los adolescentes significan y viven el embarazo y la maternidad. De ahí que la problemática del embarazo y la maternidad adolescentes no son cuestión únicamente de salud y educación, sino que requiere de prestar atención al posicionamiento subjetivo que toman respecto a los roles de género, y desde ahí toman decisiones sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva.

En una investigación que realicé en 2005 surgieron algunas expresiones de jóvenes en las cuales vemos reflejadas las condiciones de género: una chica de 19 años, con tres meses de embarazo comenta:

—Mis amigas me preguntan “¿Y tu novio qué dice?”. Pues él se fue... no le interesa... pero a mí no me importa, lo que cuenta es que me dio la oportunidad de ser madre.

La madre de la adolescente, igualmente madre soltera pero no madre adolescente, pasa a representar un modelo de autonomía e independencia que se constituye como referente primordial por identificación para que la adolescente se asuma como madre y actúe en correspondencia con ese modelo. La chica menciona:

—Yo amo a mi mamá, ha sido una guerrera desde que yo nací, hemos sido felices y ha dado todo por mí... no hemos necesitado de mi padre para salir adelante.

Esta adolescente se vislumbra siendo madre desde ahí:

—Voy a ser mamá joven y qué importa lo que digan los demás, sé que voy a salir adelante con mi bebé y no le va a faltar nada.

Reflexiones finales

Las cuestiones problemáticas del embarazo y la maternidad son emergentes de la situación social que viven los adolescentes en, por lo menos, dos sentidos: por una parte, hablan de las construcciones sociales y culturales acerca de la feminidad y la masculinidad como ejes de construcción de las subjetividades de los adolescentes. Por otra, cuestionan a la sociedad sobre la falta de oportunidades para los jóvenes ante la incertidumbre de plantear sus vidas en un mundo caótico que parece no ofrecerles opciones educativas ni laborales. Desde ahí, toman decisiones sobre su vida sexual y reproductiva basadas en la búsqueda de un lugar social, orientados por el deseo inconsciente de ser madres y padres. Ya que esto parece ofrecerles una posición social y les da la oportunidad de construir su curso de vida desde la certeza de que serán algo, es decir, obtienen visibilidad y reconocimiento social.

Resulta urgente analizar los diversos factores que participan en la conformación del embarazo y la maternidad adolescente. Para comenzar, es importante tener en cuenta que no es suficiente brindar grandes cantidades de información sobre las diversas formas existentes

para evitar el embarazo. También es necesario considerar que esa información requiere un trabajo de acompañamiento de los jóvenes desde la escuela, la familia y el especialista en salud reproductiva, de tal manera que pudieran tomar decisiones incorporadas a un proyecto de vida. La información está ahí, es útil y los adolescentes generalmente la conocen. Sin embargo, acceden a ella solos, sin acompañamiento y sin una formación sexual que les de la voz. Sin alguien que escuche lo que viven, lo que desean, lo que les angustia en relación con la sexualidad y sus vidas.

Diversas instancias sociales han decidido negar la sexualidad de los adolescentes, o por lo menos fingir que no ocurre, que no desean, que no exploran sus cuerpos y que no establecen intercambios con otros cuerpos.

Los adolescentes necesitan saber, pero no sólo sobre el funcionamiento de sus órganos sexuales, sino saber de la sexualidad, del placer y del lugar que ocupan en su vida como parte de una trayectoria integrada y reflexionada. Necesitan crear experiencias, no sólo experimentar sus sensaciones corporales envueltas generalmente en las construcciones de género permeadas del amor romántico novelado e idealizado. Saber, preguntar y ser acompañados en su proceso de conocimiento de lo sexual. La información por sí misma no basta, requiere incorporarse a una formación como sujetos sexuados y sexuales, que ocupan lugares sociales relevantes, desde los cuales puedan tomar decisiones en relación con el embarazo y la maternidad a largo plazo como decisiones de vida.

Referencias

- Bléichmar, E. (1989). "Género y sexo: su diferenciación y lugar en el complejo de Edipo", pp. 37-63. En *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. México: Fontamara.
- Cogollo Jiménez, R. (2012). "Aspectos biopsicosociales asociados al embarazo adolescente", pp. 386-387). En *Revista Cuidarte*, 3(1).
- Dolto, F. (2000). *Lo femenino. Artículos y conferencias*. Buenos Aires: Paidós.
- González Sáez, Y.; Hernández Sáez, I.; Conde Martín, M.; Hernández Riera, Rodolfo; y Brizuela Pérez, S. M. (2010). "El embarazo y sus riesgos en la adolescencia". En *Revista Archivo Médico de Camagüey*, 14(1).
- Ehrenfeld, N. (1997). "Adolescentes embarazadas ante la toma de decisiones. ¿Cuáles son las disyuntivas para la participación?", pp. 88-97. En *Jóvenes: Revista sobre Estudios de la Juventud*, 5, julio-diciembre.
- OMS. (2017). Desarrollo en la adolescencia. Un periodo de transición de crucial importancia. Recuperado de http://www.who.int/maternal_child_adolescent/topics/adolescence/dev/es/

III. Intervención con las familias

En la primera sección nos aproximamos a las familias en sus contextos para intentar comprender los procesos que las sostienen, así como los actos y actores que escenifican las maneras de *ser familia*. Esto nos llevó a un segundo momento, donde pensamos a las familias en su devenir y su puesta a prueba en diversas coyunturas. En los trabajos de la segunda sección se discutió la posibilidad de que las familias desarrollen estrategias, soluciones de compromiso y, en un momento dado, el asumir equívocos y aciertos en el intento de afrontar la complejidad social actual. En esta tercera y última sección nos posicionamos en cuanto a la demanda de intervenir como especialistas y proponer vías de bienestar para las familias. Aquí recuperamos las propuestas de acompañamiento en los caminos para *hacer familia*. Nuestra propuesta reconoce de manera central el valor de la diferencia, es decir, la singularidad constitutiva de cada grupo familiar con base en la comprensión de una historia y un contexto dado.

Por todo lo anterior, no podemos asimilar a las familias a un *deber ser* sino a un *poder ser*, que de hecho realizan con mayores o menores recursos, donde nuestra tarea es, justamente, potenciar esa condición paradójica de las familias.

El psicodrama, una propuesta de transformación de los roles familiares

Claudia Lucia Paz Román¹

Resumen

El presente trabajo plantea la posibilidad de transformación creativa en la familia a partir del planteamiento psicodramático, resaltando los procesos yóicos de desarrollo a partir de los roles psicósomáticos, sociales y psicodramáticos y sus funciones asociadas a cada uno de ellos, como el doble, el espejo y la inversión del rol. La propuesta gira en torno a la posibilidad de creación de roles psicodramáticos con circulación de personajes en una *esencia familiar de yo auxiliar*, es decir, un *accudimento* constante que protege, preserva, cuida y convoca un retorno a la familia como núcleo del desarrollo humano básico.

Palabras clave: rol, relación, expresión, acción y creación.

Tesoros enteros de simpatía, de consuelo, de esperanza anidan en esos corazones puros, a menudo lacerados también, porque corazón que ama mucho sufre mucho, pero cuya herida se esconde con cuidado de los ojos indiscretos, ya que la pena honda por lo común calla y se oculta.

Dostoyevski

¹ Profesora e investigadora del Departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Cuando decimos familia, inmediatamente nos viene a la mente el padre, la madre y los hijos, es decir, visualizamos a la familia en la expresión y funcionalidad o disfuncionalidad de sus roles y por tanto en la manera como las formas de relación de la misma se irán tejiendo. El presente trabajo tiene dos conceptos esenciales en el marco psicodramático: el concepto de *rol* y el de *relación*, ambos indisociables.

La Teoría Psicodramática focaliza una relación, misma que se expresa en la manera de representar los diversos roles familiares. ¿Pero... qué es el rol? Es la manera de operar, es una forma de funcionamiento que requiere un contrarrol. Es decir, en el rol de madre necesariamente está el de hijo. En palabras de Jacob Levy Moreno (1964: 7), creador del Psicodrama, los "roles son unidades culturales de conducta y por tanto poseen las características y las particularidades propias de la cultura en que se han estructurado".

La familia muestra una diversidad de representaciones de roles y de formas propias que cada familia establece, basadas en la cultura, expectativas e imaginarios sociales en torno a los roles y la forma de operar de los mismos, ya sea de una manera armónica, contradictoria, de aceptación o rechazo con respecto a los mismos. En el trabajo terapéutico frecuentemente escuchamos las quejas en torno a lo que se espera del otro. Llámese hijo, padre o madre. La absurda y frecuente queja de que el rol no se está llevando "bien", lo cual significa que no se es un buen hijo, o un buen padre o una buena madre. En la familia, uno de sus principales ejes giratorios es la inalcanzable e insaciable expectativa en la idealización del rol y por tanto la idealización en la relación.

“El olvido es el que nos infligimos a nosotros mismos cuando nuestro ser olvida lo que hemos sido y parece preparado para olvidar lo que ahora somos” (Aridjis, 2002: 286).

El reclamo y la frustración son el pan de cada día. La absurda idea de la familia feliz, construcción reforzada en los medios de comunicación, nos confronta día a día y hace sentirnos cada vez más frustrados e incapaces, con una tendencia hacia la depresión, reflejada en la compulsión alimenticia y en tener altos índices de obesidad en nuestro país. Frente a ello, las formas de violencia se hacen manifiestas, al unísono de la escasa comprensión del otro, del complemento, es decir, del contrarrol. La empatía en la relación se diluye y la violencia con su infinidad de variantes evoca y convoca.

La esencia de la familia, comunidad, colectivo, apoyo, se convierte en un ideal. En el mejor de los casos, la familia se va resquebrajando poco a poco frente a las dificultades económicas y sociales que la gran urbe presenta. La disgregación por no coincidir en tiempo y espacio... y entonces ¿cómo convivir si hay una ausencia real del otro?, ¿cómo charlar sino hay coincidencia témporo-espacial? Se requiere esfuerzo, escucha y acciones concretas que propicien formas de convivencia desde lo artístico y lúdico. Es aquí en donde el Psicodrama aparece como una metodología de acción que propicia un acercamiento al otro desde lo espontáneo, creativo, rescatando la sensibilidad y propiciando una mejor empatía. Un esforzarse de otra manera, con propuestas que rompen con la solemnidad familiar, casi sagrada y que desdibujan el supuesto esfuerzo permanente por tener una “vida mejor”. “La agudeza más incómoda es la de distinguir entre lo que los otros creen que somos, lo que creemos

ser y lo que realmente somos, conociendo aquello a lo que aspiramos y apenas logramos" (Aridjis, 2002: 226). El comentario reiterativo:

Hice el esfuerzo pero no salió, volvimos a pelear y el reclamo de siempre una y otra vez... El cúmulo de reclamos se convierte en una constante e insostenible convivencia familiar. Las formas de relación aparecen en el sinsentido, en una inercia infinita e imposible de parar. La pausa creativa a través de la dramatización posibilitará esos pequeños cambios para poder vivirse de "otro modo", en una creación colectiva.

La propuesta psicodramática en el abordaje con familias es fundamental. La reestructuración de la relación a partir de técnicas y funciones psicodramáticas específicas como inversión de rol, proyección futura, carta psicodramática, evocación de personajes familiares significativos, dramatización de escenas conflictivas, pero sobre todo la posibilidad de acciones que tiendan a la transformación creativa en el rol o roles familiares.

Este trabajo no pretende reducir el Psicodrama a una serie de técnicas que posibiliten estas transformaciones, sino entender el origen y la concepción de la Teoría Psicodramática para poder comprender la acción dramática.

Existe un sinnúmero de propuestas psicodramáticas, como la creatividad del psicodramatista. Pero no es cuestión de recetas, sino de comprender el sufrimiento que causa la ausencia en las rupturas del vínculo familiar. La posibilidad de que el psicodrama propicie una mirada posible hacia la reestructuración de la relación en la inversión de rol para poder comprender, sentir al otro, pues cómo podríamos solicitar el entendimiento si no somos capaces de ponernos en el lugar del otro.

En el abordaje con familias, el trabajo medular es con el rol y el contrarrol, es decir, con las formas de relación cotidianas y profundizar en sus inercias ancestrales.

El Psicodrama, cuyo acercamiento definitorio próximo sería psique en acción, propone un modelo relacional en el que a través de la dramatización es posible llevar a escena diversas problemáticas psicosociales. En la escena psicodramática, se hace tangible la diversidad de formas relacionales constituidas a partir de los roles. Para el abordaje de la propuesta en la necesaria transformación de los roles familiares es preciso retomar algunos conceptos básicos de la Teoría Psicodramática.

Primeramente, habría que considerar que la constitución yoica se conforma a partir del desarrollo de los roles durante la etapa infantil. Es decir, los procesos del desarrollo de los roles se pueden enriquecer, dificultar e incluso paralizar, dependiendo de la forma de relación establecida. La mayoría de las veces, estas relaciones son estereotipadas y sin riqueza para poder explorar y experimentar de una manera creativa otras formas, en ocasiones impensables.

La palabra y concepto de *rol* fueron extraídos por Moreno, mediante el teatro tradicional europeo. *Rol*, proviene de *rollo*, término utilizado para nombrar los pergaminos enrollados alrededor de un cilindro, generalmente de madera para su conservación. Según sus usos, el rollo es algo ya definido y fijo, íntimamente vinculado a la letra, a lo escrito, a la ley. Como tal, posee elementos colectivos e individuales que lo caracterizan y lo diferencian.

Durante el proceso de desarrollo, experimentamos tres tipos de roles; sin embargo, en todo rol existe un contrarrol o rol complementario.

Es imposible concebir un hijo sin madre o un maestro sin alumno, un abuelo sin nieto, etcétera. Para desarrollar un rol se requiere necesariamente la presencia del otro. Los roles coexisten y le dan vida a la forma, a la relación.

Los tipos de roles a los que se refiere Moreno son los *roles psicosomáticos*; los *roles sociales* y los *roles psicodramáticos*. Los primeros están ligados a las funciones fisiológicas básicas, como comer, defecar, dormir, etcétera. Estos roles psicosomáticos serán la base para el futuro desarrollo, no es el comer, sino la forma como esta acción se lleva a cabo. Entonces habría que poner un especial cuidado en el otro, tratándose de un bebé, en la forma en que es amamantado, por ejemplo. Si ese otro –en este caso la madre– está fungiendo la función de un yo auxiliar, es decir, un facilitador, para llevar a cabo de la mejor manera la acción misma, entonces dicha función se podrá realizar exitosamente, como si fuera una extensión del otro, en este caso del bebé y poder satisfacer sus necesidades y convertirse en su *yo auxiliar*.

Requerimiento permanente y constante en la satisfacción de sus necesidades fisiológicas y afectivas. Si la madre hace una buena función como *yo auxiliar*, establecerá buenas bases para un desarrollo futuro. Los roles psicosomáticos aparecen en el primer universo, en el que aún no existe la diferencia entre *fantasía y realidad*, en la matriz de identidad indiferenciada.

Los roles sociales corresponden a las funciones sociales en las que se desenvuelve el ser y se relaciona con el medio ambiente. Evidentemente, estos roles a desarrollar están determinados de acuerdo [con] cada cultura, con sus valoraciones y prioridades o dificultades en el desarrollo de los mismos. Los roles psicodramáticos son aquellos que surgen de la actividad creadora del

ser, son la expresión misma del ser en un amplio sentido psicológico.

Podría decirse que hay culturas que permiten un mejor desarrollo de estos roles al permitir la concretización de creación en la dosis de creatividad correspondiente. El sentimiento de logro personal surge de la capacidad creativa, a través de los roles sociales, es decir, cuando al estereotipo social se dan tales características que llevan al sujeto a identificarse con él y a someterlo como una creación personal (Rojas, 1984: 61).

En los roles psicosociales y psicodramáticos ya existe una diferencia entre la realidad y la fantasía, perteneciendo al segundo universo, matriz de identidad total diferenciada. Para diferenciarlos, los roles psicosociales son el padre, el hijo, el amigo, la madre, etcétera. En cambio los roles psicodramáticos son un padre, un amigo, una madre, etcétera. Personificación clara de “un rol” no de “el rol” es aquí cuando el protagonista emerge. Personaje principal de la escena y posible creador y transformador del rol son los roles psicodramáticos los que aparecen en la escena dramática. En la familia surgen una infinidad de roles y de formas de relación que es posible observar mediante la dramatización. Sin embargo, para poder dramatizarlos es necesario, en ocasiones, tener *yo auxiliares entrenados* y facilitar su dramatización con contención y apoyo. Incluso si el protagonista no puede, será otro entrenado quien tome su lugar y propicie un acercamiento al desarrollo de este tercer rol. Cabe señalar que me refiero a sujetos o, más bien, a familias no esquizofrénicas. El trabajo en cuanto al abordaje psicodramático varía con respecto a la diversidad de “patologías” o problemáticas existentes y requiere ser un profesional en el campo.

El desarrollo del rol tiene una fuerte influencia en las futuras relaciones con el mundo y estas se establecen en el ámbito familiar. Para

simplificarlo, las maneras en las formas de relación, ya sean estereotipadas o con desarrollo creativo, permean las formas de ser y estar en el mundo. A medida que tengamos mayor posibilidad de desarrollo de roles, tenderemos hacia lo sano y podremos representar una diversidad expansiva en el yo, con un abanico de posibilidades de representación de roles que impiden el anquilosamiento de una sola forma de relación, una sola forma de existencia. Por ejemplo, ser madre de tiempo completo, restricción en infinidad de posibilidades en el desarrollo de la persona y posiblemente futura frustración al crecer los hijos. En ocasiones, los códigos sociales dificultan e impiden la diversidad de formas de relación y de exploración en el desarrollo del yo. Conveniente para las sociedades en las que algunos roles al parecer impedirían el desarrollo de otros, no siendo del todo certero.

Así, las familias se conforman bajo códigos rígidos al asumir sus roles y con las actuales dificultades en el campo laboral se ha tenido que llevar a la práctica, lo cual no significa que sea bajo plena aceptación el asumir roles que al parecer eran exclusivos del padre, o de la madre.

Lo favorable en los procesos de crisis es que producen cambios significativos en las estructuras estereotipadas familiares y propician mayor flexibilidad en quién o quienes llevan a cabo esos roles. Lo importante no es quién lleve a cabo el rol o roles en una familia, sino que estos se ejerzan. El proveedor no tiene necesariamente que ser únicamente el padre, sino que la función de proveer pertenece al grupo familiar. Lo importante es el cuidado en la familia, poder acoger, proteger a los miembros de ella y tener una visión y funcionalidad vital, una especie de *yo auxiliar* que permea todo el sistema y que no compite por algún rol de

supuesto privilegio, sino que cada uno asume en determinado momento en un fluir de roles de una manera espontánea y creativa. La ausencia de competencia y el entendimiento en una circulación de roles para poder mantener a la familia con por lo menos los roles básicos necesarios. El desarrollo del yo, en el caso de los adultos, va más allá de la familia, es decir, no son vulnerables en su yo porque tienen otros roles que permiten desarrollar e intercambiar los roles familiares.

Considero pertinente detenerme un momento en la palabra *accudimento*, de origen italiano y cuya raíz latina significa *cuidado*, es un cuidado persistente, una asistencia constante y un procurar significativo. Acudir en todos los sentidos, desde la sensopercepción, en donde el cuerpo, la mente y la emoción están en contacto con las necesidades del otro, es lo que para Jacob Levy Moreno (1963) sería la función del yo *auxiliar*. Para ello es necesario ponerse en el "lugar del otro", lugar de comprensión y cognición sensoperceptual. El *accudimento* engloba las funciones necesarias para que el sistema familiar funcione con tendencia a lo sano. Acudir, acudirnos, procurarnos, es alguna "rareza" actual en el contexto de un capitalismo excesivo, que sugiere individualismo y la voracidad consumista, que nos consume ante la ausencia de una sociedad en *accudimento*, en una inconsciencia colectiva y en un sinsentido comunitario. Lo que conlleva hacia caminos de abandono e indigencia social. Pensarse en grupo, *acudirse*, es una manera básica de desarrollo psicosocial que lamentablemente va desdibujándose e incluso al llevar a cabo un acto de *accudimento* en alguna situación pública se lee como un acto heroico, cuando debería de ser un acto cotidiano, pues sin él la sociedad y su núcleo básico, la familia, están a la deriva. El *accudimento*

es el timón que da rumbo, seguridad y certeza en las adversidades psicosociales extremas por las que inevitablemente transitamos. Es una urgencia su rescate y así recordar que somos seres humanos, que necesitamos al otro, a los otros, para preservarnos y acudirnos durante nuestra breve existencia.

Para ello, debemos ser capaces de crear roles, debemos jugar y desempeñarlos durante el desarrollo infantil. La Teoría Psicodramática propone *funciones básicas en el doble*, sería jugar el rol: en el espejo es tomar el rol y en inversión es posible condensar las tres funciones. Llegar a ella no es tarea fácil, es crear el rol. "El doblaje es una especie de conciencia auxiliar. El espejo es una imagen especular de él, diciendo y haciendo lo que él hace" (Moreno, 1963: 228).

En las fases del desarrollo del rol, la atención completa la tiene en el otro, la percepción y reconocimiento del rol, fase de separación y atención, reconoce el rol del otro. Se pone la atención en la mirada a los otros. Mira a sus compañeros y así comienza a mirarse posteriormente. La técnica del espejo es básica porque cuando ya han logrado mirarse en el espejo entonces serán capaces de mirarse y decir ese soy yo. La inversión de rol, función primordial para la comprensión y entendimiento senso-perceptivo del otro, posibilidad de intercambiar el rol, convertirse en el otro con toda su corporeidad, ser y estar como el otro, ponerse en los zapatos del otro, frase tan desgastada y tan lejana de llevarse a cabo. La imposibilidad se hace palpable en cuanto menos flexibilidad tenga la relación. Al parecer, riesgo excesivo en la ruptura en sí de un anquilosamiento en la relación, en la ausencia de ser capaces de crear el rol o por lo menos enriquecerlo un poco. Miedo a comprender, miedo a

percibirse, miedo a perder por unos instantes el lugar que tan difícilmente se logró, miedo a ser otro. Miedo a liberarse y poder experimentar diversos papeles en la relación.

Lo indisociable entre el rol y la forma de relación y la apuesta por una posible transformación hacia lo creativo, en el sentido de una búsqueda permanente en el mejoramiento de la relación que disminuya la tensión. Es imposible crear o jugar cuando se es vigilado, criticado o juzgado. Lo mismo ocurre en la relación: es indispensable posibilitar la mirada del otro sin prejuicio, sino favoreciendo el desarrollo y poner la mira en la mirada que tenemos hacia el otro y desde ahí voltear y mirarse a sí mismo. Especie de caleidoscopio de miradas en un vaivén entre el yo observador y el yo actor.

La vista como un campo amplio, para poder desarrollar la capacidad de mirar con frescura, con deseo de exploración y como forma de conocimiento. La *mira*, fijar la vista en un objeto y aplicando justamente la atención. La mirada psicodramática es la acción y reflexión conjuntas, ya que ella advierte, procura y favorece la necesaria pausa creativa. El mirar pertenece a la intimidad que se ha hecho cómplice en su acción misma. No busca, sino simplemente percibe el entorno y al hacerlo miramos la relación del entorno con uno mismo.

Se pretende establecer en la familia la posibilidad de mirarse y de mirar en escenas significativas, y al mirarlas crear cambios y deseo de transformarlas. La mirada psicodramática familiar rescata valores significativos, a veces olvidados, la mirada relacional es producto de un arduo trabajo dramático, de un desarrollo en la expresión creativa y da un sentido de captador empático, receptor, abierto y sensible, podría decirse que es casi una pedagogía de la expresión dramática, como

forma de lenguaje. También es importante desarrollar la espontaneidad. No habrá creatividad familiar sin espontaneidad. El acto espontáneo es un acto instantáneo que rompe el estereotipo o más bien no entra en él; es un acto pensado y actuado al mismo tiempo, es el acto del aquí y el ahora, es un acto de expresión. Pero dicho acto en la familia debe tener seguidores, propiciar acciones creativas, rupturas rutinarias aunque sean mínimas. Habitar otros espacios, propiciar otras actividades, habitar el espacio en su deseo de exploración como un pretexto para poder habitar en la familia de otras maneras. Favorecer nuevas experiencias como parte del entendimiento perceptivo.

Para el Psicodrama, cualquier sujeto es un creador en potencia, es decir, nunca se pone en duda la posibilidad de transformación en el núcleo familiar. Siempre habrá algún miembro que facilite dichos procesos y como dice Cassirer (1988: 34): "El sujeto de la expresión entraña un acto de espontaneidad del entendimiento. La atención ya no se centra exclusivamente en lo descubierto, sino en el acto, especie de modalidad del descubrir mismo".

El acto expresivo es el acto de descubrimiento. Nos descubrimos en la familia y cómo se ha desarrollado a lo largo del escrito. Nos conformamos en ella y es la familia un contenedor esencial en los procesos de desarrollo y deterioro del sujeto. En ella nacemos y en ella morimos. No se puede perder la valoración de la familia y menos aún en la violencia existente en la actualidad. No puede dejar de concebirse como el núcleo básico de protección. La preocupación de producir otras maneras de lenguaje y no reproducir el lenguaje violento en sus múltiples formas como algo común y cotidiano. Es fundamental tener

una esencia de *yo auxiliar* en el ambiente familiar, estar en *accudimento* permanente para tener resguardo, disminución de tensión y un ambiente de confianza e intimidad para poder ser capaces de coexistir de manera creativa y sana para todos los miembros que la conforman, propiciar una comunicación a partir de un lenguaje corporal y verbal en una propuesta creativa, sensible e incluyente con el único fin de acercarnos aunque sea por instantes a nuestra humanidad, en posible extinción. Estar con el otro, pertenecernos en un espacio que despliegue formas de comunicación tan armónicas que pudiésemos considerar nuestra forma de vida en un proceso artístico, en transformación continua, en una incansable e inacabable producción creadora. Por ello:

Urge que la sociedad asuma el teatro como lenguaje, como forma de expresión, como Arte. Pasará mucho tiempo hasta que los diferentes lenguajes artísticos entre la expresión y el arte se sedimenten como gestos cotidianos, como formas naturales de vivir (Barret, 1995: 28).

Referencias

- Aridjis, H. (2002). *Ojos de otro mirar*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Barret, G. (1995). *Pedagogía de la situación en expresión dramática*. España: Recherche en expresión.
- Berger, J. (2000). *Modos de ver*. España: Gustavo Gili.
- Cassirer, E. (1988). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Ariel.
- Dostoyevski, F. (1982). *El pequeño héroe*. España: Alianza.
- Moreno, J. (1963). *Psicodrama*. Buenos Aires: Hormé.
- Rojas, J. (1984). *¿Qué es el Sicodrama?* Buenos Aires: Celcius.
- Sintes, R. (1996). *Aquí y ahora*. Uruguay: Roca Viva.

Manejo de la culpa en un miembro de la institución familiar y su repercusión en su desenvolvimiento social

Eduardo de la Fuente Rocha¹

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo generar una reflexión sobre el manejo de la culpa que puede efectuar un integrante del grupo familiar y las repercusiones que posteriormente tendrá en el nivel social. El estudio permite vislumbrar la participación de la angustia de abandono en la conformación de la culpa, lo mismo que los daños causados por la culpa de haber destruido al objeto o por las pérdidas de objeto sufridas y por las rivalidades edípicas.

Para lograr el objetivo anterior se lleva a cabo como metodología un estudio de caso trabajado con base en la teoría fundamentada de los métodos de investigación cualitativa.

El estudio de caso se refiere a un hombre de 33 años de edad, soltero. El análisis de este caso contribuye a la ampliación de las concepciones de *culpa en la familia* y al entendimiento de los factores que propician la manifestación de esta en distintas formas.

Palabras clave: familia, sujeto, culpa, sociedad, autoagresión.

¹ Profesor investigador del Departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Gran parte de la culpa por nuestra miseria la tiene
lo que se llama *nuestra cultura*
El malestar en la cultura
(Freud, 1939: 48)

Introducción

Existen diversos sentimientos que afectan al individuo, algunos de ellos son conocidos por todos los seres humanos y experimentados en la vida cotidiana con mucha frecuencia e intensidad, otros hacen su aparición en forma eventual. Quizá los más cercanos a la biología sean el asco que lleva al rechazo, el enojo que lleva a la agresión y la ausencia o falta que genera el sentimiento de tristeza. Posteriormente encontramos en el desarrollo infantil los sentimientos de vergüenza y de culpa.

Este trabajo tiene por objetivo generar una reflexión en torno al manejo de la culpa que puede efectuar un integrante del grupo familiar y las repercusiones que posteriormente tendrá en el nivel social.

La pregunta central que se busca responder es “¿El trato que el padre y la madre dan al niño está relacionado con los posteriores sentimientos de culpa que este desarrolla en la etapa adulta?”.

Este cuestionamiento lleva a plantear otros más como ¿Cuáles son las variables relevantes que participan en el trato de la madre y en el del padre para generar culpa? ¿Hasta dónde se bloquea la capacidad de experimentarse y desarrollarse en el paciente debido a los sentimientos de culpa introyectados? ¿Cuáles son las orientaciones que los padres dan a las pulsiones eróticas y agresivas que contribuyen a la formación de la culpa? y ¿Cuál sería la orientación que se debería dar a los padres

de familia para diluir el problema de la culpa y sus consecuencias en los infantes?

El trabajo pretende coadyuvar al entendimiento de la manera como la culpa opera en una familia mexicana, su relación con el matriarcado, indagando en un estudio de caso la finalidad de la utilización de la culpa por un sujeto en la trama familiar.

El estudio permite vislumbrar la participación de la angustia de abandono en la conformación de la culpa, lo mismo que los daños causados por la culpa de haber destruido al objeto o por las pérdidas de objeto sufridas y por las rivalidades edípicas.

Desarrollo

La *culpa*, definida como la percepción de un sujeto que responsabiliza a otro de cometer actos indeseables considerados dañinos para el propio sujeto o para el grupo (Raven y Rubín, 1985), ha sido tratada por múltiples autores, dentro de la teoría psicoanalítica, refiriendo una expresión del retorno de lo reprimido en el que se presenta como el reproche –que– retorna inalterado. Melanie Klein (1994: 315) asocia la culpa a los impulsos destructivos de lo que el bebé considera el pecho malo y que después habrán de evolucionar como culpa y congoja hacia el sentimiento de reparación.

De acuerdo con Chemama y Vandermersch (2004: 115), “la culpa es un sentimiento de conciencia dolorosa de estar en falta consecutiva o no –ante– un acto juzgado reprensible”.

La culpa como constructo es el resultado de la interacción humana, pues vemos que en otras especies la culpa no se presenta. El sujeto en

el momento de cursar la disolución Edípica acepta estar en un marco delimitado por la ley, este marco que señala el deber ser. Éste ordena y regula las actividades adaptativas del yo, es decir, que el *superyó* se conforma como el crítico del yo. El *superyó* entonces se constituye “por la interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales” (Chemama y Vandermersch, 2004: 115).

Lo anterior nos conduce a reflexionar acerca de la importancia que tienen las prohibiciones, exigencias y apoyos parentales en la constitución subjetiva de la culpa en un sujeto. Es importante esta reflexión porque la culpa no se constituye como una manifestación final en la psique del individuo, sino que prosigue, generando síntomas y desequilibrios físicos y emocionales. Tanto la madre como el padre contribuyen cada uno con su función en la conformación de una psique permisible o punitiva.

La madre interactúa con el infante desde el inicio de su vida. De acuerdo con Melanie Klein (1994: 310-311):

El primer objeto de amor y odio del lactante, su madre, es deseado y odiado a la vez con toda fuerza e intensidad características de las tempranas necesidades del niño. Al principio ama a su madre cuando esta satisface sus necesidades de nutrición, calmando sus sensaciones de hambre y proporcionándole placer sensual mediante el estímulo que experimenta su boca al succionar el pecho.

Para el infante la madre es la fuente de amor y protección con la que inicia su conocimiento de la vida, primero fundido en ella y después gradualmente separado de la madre. La separación e individuación que debe lograr el bebé están sustentadas en el trato y permisibilidad de la madre hacia el infante, a través de lo cual la percibe sostenedora o

rechazante, buena o mala, permisiva o castrante. Melanie Klein (1994: 311-312) señala:

El lactante, para quien la madre es primeramente solo un objeto que satisface todos sus deseos, un pecho bueno, pronto comienza a responder a sus gratificaciones y cuidados desarrollando sentimientos de amor hacia ella como persona. Pero este primer amor se encuentra ya perturbado en su raíz por impulsos destructivos. Amor y odio luchan en su mente y, en cierto grado, esta lucha persiste durante toda la vida, pudiendo constituirse en fuente de peligro en las relaciones humanas.

Cuando no existe un acercamiento y sostenimiento por parte de la madre se genera en el niño inseguridad y culpa al ver que el objeto de amor lo rechaza. Además, Klein (1994: 312) menciona que:

Un rasgo muy importante de la fantasía destructiva, equivalente al deseo de muerte, es el del lactante que cree que sus deseos fantaseados tienen efecto real, es decir, que siente que sus impulsos destructivos han destruido realmente al objeto y seguirán destruyéndolo; esto tiene consecuencias sumamente importantes para su desarrollo mental. Se defiende de tales temores mediante fantasías omnipotentes de tipo reparador, lo que también influye grandemente en su desarrollo.

Una de las consecuencias que aborda Melanie Klein en su libro *Amor, culpa y reparación* es la culpa. El infante después de haber tratado de defenderse se da cuenta que el objeto atacado es precisamente el que le ha mantenido con vida y siente profundamente un sentimiento doloroso por haber atacado. Este es, según Klein, el sentimiento de culpa. Es decir, por una parte el propio bebé en la falta de definición de la maldad o la bondad de los objetos parciales que percibe desarrolla defensas

para tratar de sobrevivir, atacando indiscriminadamente a tales objetos, independientemente si son verdaderamente buenos o malos. Por otra parte, en algunas ocasiones la madre no quiere permitir la separación de ella con el hijo y lo trata de utilizar como una extensión de ella para abastecerse a sí misma de un objeto que tape sus carencias. Si el niño se defiende de esta intromisión a su propia esencia, la madre introyectará en él un sentimiento de inadecuación, significando tal defensa como un ataque destructivo a la madre. Tal es el caso de las madres manipuladoras y devoradoras que no quieren permitir que el hijo desarrolle su propia esencia y tome decisiones también propias que le permitan explorar la vida. De esta manera, la culpa puede ser parte de un proceso natural en el desarrollo infantil o un elemento construido por la manipulación de la madre.

Por otro lado, respecto a la relación paterna encontramos que esta puede tener una actitud positiva y orientadora que lo separe de la madre para incluirlo en la cultura, o por el contrario puede presentar una actitud negativa hacia el infante. Una forma de tales actitudes negativas puede ser la indiferencia. Cuando el infante se siente abandonado se percibe poco valioso y no merecedor del afecto. Se daña su autoestima y se genera un enojo que desemboca en agresión que puede ser dirigida hacia sí mismo o hacia otros. Esta actitud hará que se le signifique como un ser negativo y por lo tanto culpable. Llegará a la conclusión de que no es querido y no es valioso porque es culpable de su propia negatividad y agresión. Otra forma de conducta negativa por parte del padre es la agresión directa en la que la experiencia del infante queda significada como una existencia inadecuada. El padre le hace sentir que sus acciones siempre tienen

como consecuencia el castigo. En un principio no lo entenderá, pero terminará asumiéndose como culpable. El padre modelará un superyó punitivo en el niño que lo llevará a desarrollar actitudes negativas hacia otros o hacia sí mismo y quedará atrapado por las consecuencias de esas acciones en un sentimiento de minusvalía que se traducirá en culpa. De acuerdo con Freud (2004b: 182):

Si el padre fue duro, violento, cruel, el superyó toma de él esas cualidades y en su relación con el yo vuelve a producirse la pasividad que justamente debía ser reprimida. El superyó ha devenido sádico, el yo deviene masoquista, es decir, en el fondo, femeninamente pasivo. Dentro del yo se genera una gran necesidad de castigo, que en parte está pronta como tal a acoger al destino, y en parte halla satisfacción en el maltrato por el superyó (conciencia de culpa). En efecto, cada castigo es en el fondo la castración y como tal el cumplimiento de la vieja actitud pasiva hacia el padre. Y el destino mismo no es en definitiva sino una tardía proyección del padre.

Estos elementos básicos en la construcción del sujeto, que son aportados o negados por los padres, serán semillas que habrán de germinar en el futuro, generando bloqueos y problemas. El sujeto en la etapa adulta frustrará sus relaciones de afecto por temor a ser devorado, agredirá como fue agredido, buscará parejas a las cuales someter y devorar y a su vez encontrará otras relaciones que lo devoren y lo sometan a él dejándole siempre un sentimiento de insatisfacción y de culpa. La subjetividad no tendrá un fundamento sólido, sino que repetirá compulsivamente las escenas infantiles antes descritas, tratándose de encontrar en ellas la respuesta a lo que quedó mal simbolizado en un inicio. A continuación, se presenta el caso de Emanuel para ejemplificar lo antes expuesto.

Nombre supuesto	Emmanuel
Edad	33 años
Estado civil	Soltero
Religión	Ninguna
Formación	Sociólogo
Nivel académico	Lic. en Sociología
Lugar de residencia	Guadalajara, Jalisco
Lugar de nacimiento	Guadalajara, Jalisco
Motivo de consulta	El paciente asiste a tratamiento para lograr diluir la culpa y los autorreproches que le ocasionan las pérdidas amorosas, económicas y de salud que ha sufrido.

Para el análisis que se presenta a continuación, el trabajo se realizó con base en la teoría fundamentada, teniendo como variable axial de investigación a *la culpa* y como categorías de análisis *los impulsos destructivos del paciente, las tendencias al abandono, la insatisfacción constante en la vida del paciente, la angustia de desintegración manifestada en la incapacidad de materializar sus proyectos, la evitación del compromiso afectivo* y la *identificación con los roles paterno y materno*. A continuación se presenta una síntesis de los principales hallazgos.

Emanuel es el tercer hijo, miembro de una familia compuesta por el padre, la madre y la abuela. La infancia transcurrió con la poca presencia e intervención en su vida por parte del padre, y bajo la sobreprotección de la madre. En este grupo familiar las mujeres ejercen un fuerte matriarcado, marginando a los hombres y sometiéndolos a través de la sobreprotección y el impedimento de que salgan a la vida y se desenvuelvan por ellos mismos. Durante su infancia, Emanuel padeció la sobreprotección de la

madre y el desprecio de esta hacia el padre, el cual practicaba a través de ignorarlo. La madre absorbía todas las decisiones, impidiendo que los varones de la casa experimentaran por ellos mismos o enfrentaran a la vida. Ello generó en Emanuel una ambivalencia emocional hacia la madre. Por un lado, admiraba su capacidad de trabajo y su fortaleza al tiempo que, inconscientemente en un inicio y posteriormente de manera más consciente, rechazaba sus manejos y manipulaciones, ansiando tener la posibilidad de decidir por él mismo.

Estos deseos de muerte que habitan en el infante hacia los objetos que considera que lo pueden anular o destruir son expresados en ataques y rechazos hacia los sujetos peligrosos. El que el sujeto se dé cuenta de que su objeto odiado y atacado es el mismo que lo ha sostenido para que viva hace que genere sentimientos de culpa por haber pretendido destruirlo. De esta manera, desde su infancia Emmanuel quedó atrapado entre el deseo de contar con una madre que lo quisiera y le permitiera ser y, por otro, por la angustia persecutoria de ser poseído y devorado por la madre voraz, lo cual es una expresión de la angustia de desintegración.

En su relación con el padre, Emanuel aprendió a despreciarlo como resultado de su identificación con la madre y con las figuras poderosas femeninas de la familia. El padre está significado como el "sujeto que es incapaz" y por tanto del que debe hablarse mal y descalificar, pues su modelo no sirve para la identificación. La fuerza de la función paterna está diluida por el poder matriarcal y toda actividad que el padre quiera llevar a cabo habrá de terminar en fracaso.

En la actualidad, los elementos constitutivos anteriores han alcanzado una mayor evolución, generando en sus relaciones de pareja la dificultad

de quedarse y comprometerse en una relación. Asimismo, su miedo a ser devorado y a no tener capacidad de desenvolverse de acuerdo con su propia voluntad lo hace, por un lado, huir de los compromisos con mujeres que quieren avanzar en la relación, prefiriendo relaciones poco comprometidas donde una y otra vez se encuentra con el hecho de que ellas lo tratan de dominar y lo desprecian. A las mujeres que abandona y que querían una relación estable, después de un tiempo de haberse retirado, las idealiza y siente culpa por haberlas dañado con su abandono y por haber despreciado la oportunidad de continuar cerca de ellas. Con las mujeres dominantes experimenta miedo y deseo de huir, señalando en ellas la culpa de no entregarse, de que ha perdido la atención de ellas y que lo cambian por otros objetos amorosos. Entre ambas situaciones, la de quedarse con una mujer comprometida o con una mujer que lo desprecia y lo domina opta por las segundas, culpándose a sí mismo de la autoagresión que genera, viviendo la compulsión de repetir este tipo de conductas y de no poder superarlas. Entre una mujer con la que pueda construir y una que lo destruye, prefiere a la segunda que le recuerda a la madre y a la que puede culpar, en tanto que con la primera tendría que entregarse y en el modelo familiar eso está constituido como un error, tanto por parte de la madre como del padre. En la madre porque entregarse sería romper su poder matriarcal y en el padre significaría comprometerse con él mismo, dejando de ser dependiente de la opinión ajena.

En el campo económico, Emanuel no puede conseguir un lugar. Desde el punto de vista fálico, ha quedado identificado con el padre, castrado de tal manera que todas las labores que inicia habrán de estar acompañadas por el fracaso, generándole culpa. La frustración constante

que este hecho le provoca lo lleva a desarrollar como mecanismo de defensa la omnipotencia. Desea siempre tener un triunfo total de fama, prestigio y dinero con desmesura, lo que lo lleva a despreciar lo que la vida le ofrece y a buscar lo que no tiene. Parece como si estuviera en la búsqueda del objeto perdido, pero en realidad este no ha sido reconocido desde un principio por él. Hacemos referencia en este caso al primer objeto que constituye a todo ser, la madre que no lo construye y no lo establece, negándole el ser para constituirse ella.

Del caso anterior puede observarse que la culpa es el resultado de la percepción que el paciente tiene de sus propias acciones, las cuales han sido significadas de manera negativa. Atacar a la madre posesiva y dominante le causa culpa, sentirse inútil como el padre también le causa culpa. Hizo falta en su educación un mayor respeto de la madre por la individualidad de su hijo y la intervención oportuna del padre para reconocer las cualidades del hijo y aprovecharlas para orientarlo a su propio desarrollo en el mundo. La culpa entonces está acompañada de sentimientos de enojo y tristeza, provocados por su propia autodevaloración. Se cree no merecedor porque así sus figuras parentales se lo hicieron sentir, no porque propositivamente lo hicieran, sino porque en el trato no hubo un reconocimiento y un respeto al desarrollo de la subjetividad del paciente.

En el tratamiento para la disolución de la culpa es necesario en primer término que el terapeuta realice una función materna de contención y escucha respetuosa que le haga sentir al paciente merecedor de ser tomado en cuenta y de ser respetado. La escucha atenta de la palabra del paciente transforma la palabra vacía en palabra

plena, reconstituyendo y refortaleciendo al paciente en su esencia. Esta mirada atenta y respetuosa por parte del terapeuta le permite al paciente diluir su angustia de desintegración. Durante esta fase del tratamiento debe permitirse que el paciente incremente su capacidad de explorar en sus posibilidades y saber que puede ejercitarse en el dominio de sus facultades físicas, emocionales e intelectuales. En la segunda fase del tratamiento es necesario que se le impulse a que las cualidades que haya aprendido a reconocer de sí mismo le sirvan de apoyo para salir a explorar su entorno y encontrar en él fuentes de satisfacción. Por lo anterior, puede verse en este caso que la culpa es sólo una manera de autopunición generada como consecuencia de la falta de un sustento materno, paterno o de ambos.

Conclusión

A partir de la reflexión del texto arriba presentado podemos concluir que:

1. Las formas de participación de los padres en el desarrollo psíquico del infante y en la constitución de su subjetividad es fundamental, pues las actividades que el sujeto desarrollará en un futuro estarán sustentadas en el trato inicial que se le dio al infante y con lo cual quedó profundamente significado. Son igual de importantes las actitudes y participaciones en la educación tanto de la madre como del padre.
2. En cuanto a la madre, se destaca la importancia de la disolución diádica, pues es a partir de ella que el infante aprende y experimenta

la otredad. El que la madre se apodere y devore al hijo viviéndolo como una extensión de ella misma si en un extremo puede producir una psicosis, en una intervención no total genera miedo y culpa. Es fundamental que la madre tenga una significación equilibrada del afecto que envuelve y protege al hijo sin asfixiarlo.

3. La función de marcar las reglas sociales, para que el sujeto se adapte, necesita introyectar en el hijo la capacidad de penetrar en la vida. Esta capacidad se sustenta fundamentalmente en la agresión. Cuando esta se encuentra mal orientada solamente es ejercida por el padre como una manera de afirmación sobre el hijo. La inseguridad del padre y su falta de capacidad para internarse y experimentarse en la vida modela en el hijo su incapacidad y sustenta su baja autoestima. Toda agresión exagerada sobre el hijo creará en él inseguridad y propiciará formas de agresión hacia sí mismo o hacia los demás que desembocarán en un sentimiento de inadecuación y culpa.
4. Tanto el padre como la madre deben poner por encima de sus intereses el bien del infante y este fundamentalmente debe estar orientado hacia el respeto del hijo como otro que tiene voluntad propia y capacidad para experimentarse. Este debe ser el compromiso fundamental en las personas que acepten como camino y parte de su vida el experimentar su paternidad.
5. Los procesos terapéuticos pueden apoyar a la disolución de construcciones subjetivas de culpa que presentan los pacientes. El primer paso consistirá en contener al paciente, mostrándole su derecho a ser. El segundo invitándolo a elegir de manera

responsable en su diario vivir lo que quiere experimentar y en tercer lugar el acompañarlo en el proceso de experimentación para que vaya percibiéndose cada vez más capaz e independiente en el manejo y disfrute de su propia vida.

Referencias

- Chemama, R. y Vandermersch, B. (2004). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1939). El malestar en la cultura, en *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- . (2004a). Manuscrito K. La neurosis de defensa (Un cuento de navidad), en *Obras Completas*. Tomo I. Argentina: Amorrortu.
- . (2004b). Dostoievsky y el parricidio, en *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jeffrey, R. (1985). *Psicología social: las personas en grupos*. México: Compañía Editorial Continental.
- Klein, M. (1994). *Obras completas. Melanie Klein. Amor, culpa y reparación 1*. México: Paidós.
- Klein, M. (1994). *Obras completas. Melanie Klein. Envidia y gratitud y otros trabajos 3*. México: Paidós.
- Raven y Rubín. (1985). *Psicología social. Las personas en grupos*. México: CECSA.

La imposibilidad de una historia: la "familia" en los procesos delirantes

Jorge Pérez Alarcón¹

Quizá deseaba recibir algo en lugar de nada: un gesto [...] que me hiciera creer que él se daba cuenta de que yo estaba allí, de que yo no había desaparecido. Entonces de golpe emerge desde las profundidades imaginarias. Cuando no hay nada, aparecen los fantasmas para llenar el vacío.

No es cierto que nada sale de la nada.

Siempre sale algo [...].

El mundo deslumbrante

(Siri Hustvedt: 169-170)

Resumen

La complejidad de los procesos adaptativos en contextos cada vez más demandantes nos obliga a pensar en las múltiples formas que adquieren los sistemas familiares, así como en la variedad de modalidades de supervivencia que en ellos se desarrollan.

Cuando las posibilidades para existir en una realidad familiar se han agotado, sus miembros tienden a ser expulsados en condiciones de

¹ Profesor e investigador del Departamento de Educación y Comunicación. División de CSH. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

alta vulnerabilidad. La calle, los lugares de reclusión y las instituciones psiquiátricas reciben frecuentemente a una población consignada al lugar de la indigencia, la delincuencia y la locura, convirtiéndose esta condición en su último destino posible.

Este estudio plantea que el primer paso para el trabajo con familias radica en la búsqueda de sus historias, muchas veces sustituidas por los discursos de la normalidad y de poder; otras, silenciadas o inexistentes para el sujeto. Ausencia de simbolización, sujetos y familias, expulsados de su universo simbólico, actos y delirios como última forma de supervivencia ante la amenaza de la no existencia.

Acompañando a un grupo de sujetos con sintomatología psicótica, provenientes de un marco de pobreza y experiencia de calle que hoy habitan en una institución, y apoyados en métodos de investigación participativa y análisis del discurso, buscamos los fragmentos de una historia perdida, tratando de entender las representaciones familiares que han sido fragmentadas y extraviadas en una historia que no se puede nombrar. Buscamos narrar las historias ausentes.

Palabras clave: delirio, familia, refugios de la mente, resiliencia, posibilidades.

Existimos en una historia que a la vez existe en nosotros. En ella viven infinidad de recuerdos y de configuraciones de la realidad desde las cuales construimos nuestro ser, nuestro lugar en el mundo. Cada una de esas representaciones está compuesta de un complejo sistema de experiencias y creencias, que a la vez son lecturas que forman parte de

los paradigmas de una época, de sus verdades y de sus mecanismos de poder y ante el poder.

Todas estas representaciones se configuran en un sistema de relaciones en donde los vínculos familiares adquieren un carácter fundacional. La familia, sea cual sea su organización, es constitutiva en el desarrollo de un yo que solo se da desde otro; ni el yo ni el otro existen fuera del vínculo que los constituye ni de una cultura que los enmarca. En este sentido, toda relación forma parte de una triada constituida por los individuos, sus vínculos y su contexto.

Durante muchos años, la psicología ha estudiado la forma en que los individuos se desarrollan como sujetos en esos vínculos. Las distintas formas de lo que llamamos *patología* no son sino formas de existir en esas relaciones. Cuando estas se vuelven imposibles, insostenibles en su misma lógica, surgen otras formas de pensar y de ser, catalogadas coloquialmente como *inadaptadas* y *extrañas*, enmarcadas en la palabra *locura*². *El individuo pasa a habitar esos mundos llamados delirios*, que se convierten, como diría Cancrini (2007: 25), en auténticos refugios de la mente:

Las situaciones en las que el funcionamiento psicótico se mantiene activo durante largo tiempo [llevan al sujeto] a estructurar particulares refugios de la mente; organizaciones mentales, verdaderos mundos imaginarios en los que uno se sumerge, volviéndose inaccesible a los demás y que parecen desarrollar una función exactamente opuesta a la desarrollada por las tendencias integradoras de las fases de "normalidad".

Los discursos sobre la familia y el resto de las relaciones adquieren en el mundo del delirio una forma particular de organización, una especie

² Utilizo la palabra locura en sentido coloquial, ya que este término no solo abre un espacio para una diversidad de procesos que se podrían ubicar dentro de la categoría de la psicosis, sino también para esos mundos mágicos que surgen en la cultura.

de “organización desorganizada”, ilógica, fragmentada, persecutoria, silenciada. Ante la imposibilidad de una historia en el mundo, el sujeto vive en un mundo que le ofrece la posibilidad de una historia, de un lugar. Resuelve ahí un dilema de carácter ontológico, encontrando un “lugar” para el ser. Representaciones fragmentadas, historias irreales y experiencias que no pueden nombrarse se constituyen en una multiplicidad de fragmentos que no funcionan a un nivel simbólico y que se experimentan en toda su literalidad.

¿Dónde está la familia en los procesos delirantes? No hablo de la familia externa, la que puede ser censada, sino de la familia introyectada, así como de los fragmentos que quedan incorporados, reconstituidos en el territorio de los delirios.

Este artículo muestra los avances de un proceso de trabajo con usuarios de un centro de asistencia social,³ quienes a través de múltiples conversaciones y actividades compartidas nos han narrado a sus familias. En el equipo de trabajo nos convertimos en recolectores de historias, a veces contadas de un modo gramaticalmente distinto al nuestro, a veces con palabras que forman parte de otros lenguajes, y otras muchas con símbolos que no pueden acceder a una función simbólica y que no podemos instalar en nuestros propios sistemas de significados. Recogemos fragmentos de historias, ideas encriptadas, palabras que no podemos traducir sin cuestionar lo que se escucha, sin analizarlo en términos de veracidad y sin buscar su correlación con datos del mundo externo. ¿Dónde quedó la familia en la locura? Seguramente en múltiples fragmentos parecidos a una especie de “explosión” afectiva, de una

³ La investigación se está llevando a cabo en el Centro de Asistencia e Integración Social del Gobierno del Distrito Federal (CAIS Cuemanco), ubicado en la Delegación Coyoacán en la Ciudad de México. No se presenta ningún dato que permita identificar a las personas, apeándonos a las leyes de protección a la información.

realidad colapsada, cuyas partes tienen que ser recogidas, pero que a la vez refieren a mundos imposibles, insostenibles, con identidades que frecuentemente no encuentran un camino para ser funcionales.

Un panorama histórico

Los trabajos en torno a la familia y la psicosis se han constituido durante décadas como uno de los sistemas explicativos de la patología. Sus antecedentes se remontan a las explicaciones sobre la relación madre-hijo en el desarrollo de la esquizofrenia. Múltiples investigaciones establecieron una relación entre factores de crianza y desarrollos posteriores bajo el marco de la vulnerabilidad a la psicosis. En el camino surgieron terminologías estigmatizantes, hoy dejadas atrás, como la de *madre esquizofrenizante* o ideas reduccionistas –como pensar en la psicosis, centrando el análisis en el tipo de madre del sujeto–.

Los pioneros [de la terapia familiar] vieron a la madre como el enemigo que había que vencer y al padre como figura periférica a la que se podía ignorar (Minuchin, Nichols y Lee, 2007: 22).

Durante los años cincuenta, las teorías de sistemas hicieron su aparición en el trabajo terapéutico, posibilitando pensar en la familia como una totalidad con reglas propias de funcionamiento. De este modo, pudo pensarse más allá de relaciones diádicas y abrir la puerta a nuevas formas de pensar que fueran más allá del pensamiento lineal, de tipo causa-efecto, en donde un miembro de la familia se mira como la causa de la problemática del otro.

El concepto de *doble vínculo* condujo a una visión de la terapia como la liberación del individuo de las reglas patológicas de la familia... Como se pensaba que las familias eran sistemas sin discernimiento, a la vez rígidas (aferradas a sus hábitos y modos) y escurridizas (difíciles de apresar), entrevistarlas se convirtió en una lucha. Esta cualidad antagonista de las familias se captó en el concepto de Bowen de la *masa indiferenciada del yo familiar*, que amenazaba con sofocar la individualidad del *self* (Minuchin, Nichols y Lee, 2007: 22).

Los trabajos multigeneracionales hicieron un aporte importante y múltiples investigaciones documentaron la forma en que la psicosis se constituye a través de distintas generaciones.

Pensar desde un paradigma sistémico posibilitó múltiples lecturas. Se encontraron formas en la organización familiar relacionadas con el surgimiento de la psicosis, se recuperó el papel del contexto, se incorporaron las teorías sobre el poder, la violencia, el secreto familiar, el apego, sin que esto implicara descartar los aportes de los marcos psicoanalíticos o los desarrollos en el campo de las neurociencias. La lectura de las psicosis se volvió un campo complejo, con múltiples explicaciones y a la vez inexplicable en su totalidad.

No es nada extraño que aún se presenten lecturas que busquen apropiarse de la psicosis y constituirse como la explicación única de estos complejos procesos. Cuando esto sucede, debe entenderse como parte de esas visiones reduccionistas que en los juegos del poder buscan apropiarse de uno de los procesos humanos más dolorosos y esclarecedores de la condición humana.⁴

4 Una revisión interesante de la historia de la esquizofrenia y su complejidad es la realizada por Jean Garrabé en su obra *La noche oscura del ser*. En ella se puede captar la forma en que las distintas teorías crearon explicaciones que pretendieron ser abarcativas y frecuentemente excluyentes de otras lecturas.

La comprensión de la psicosis no ha ido de la mano de los procesos de intervención. Pareciera que cientos de páginas se traducen en unas cuantas posibilidades; sin embargo, poco a poco se han ido generando nuevos paradigmas para la intervención. De las instituciones de reclusión y asilo a centros de trabajo, casas de medio camino, comunidades terapéuticas. De contención a base de aprisionamiento físico o terapia electroconvulsiva a contención y restablecimiento de la funcionalidad vía medicación psiquiátrica. Del estigma a la diferencia. De comprensiones psicoterapéuticas únicas a la búsqueda de explicaciones complejas. Del maltrato a la humanización. Pero todo esto que hoy podría generar formas nuevas de intervención aún dista mucho de constituirse como una práctica estable y consistente y al igual que el resto de las desigualdades sociales la locura está atravesada por la marginación, la exclusión y la pobreza, así como por los constantes juegos del poder institucional.

El estudio de la psicosis coloca a la familia en el ojo del huracán. Cientos de investigaciones analizan el papel que esta juega en la conformación del trastorno. Y si bien se ha trascendido la vieja idea de la *madre esquizofrenizante*, la necesidad y las aportaciones del estudio de la psicosis desde la organización familiar es, hoy por hoy, difícil de negar. En cierta forma, los delirios hablan de una historia familiar.

Sin embargo, la familia es también una unidad en contexto. Las historias de pobreza y las extremas condiciones de marginalidad en muchas de las familias en las que se desarrolla la psicosis no pueden ser un elemento aislado. A veces pareciera que no sólo la capacidad de resistencia del individuo toca sus límites, sino que la capacidad de resistencia de los vínculos familiares también llega a sus últimas

posibilidades.⁵ Como lo explican Ordaz, Monroy y López (2010: 6), las familias se han tenido que hacer cargo de otorgar a los integrantes de la familia la protección que los insuficientes sistemas de protección social no pueden darles.

No sólo la pobreza toca a las familias, sino también la imposibilidad de desarrollarse en otros modelos de familia. La imposición de un deber ser de la organización familiar, de sus valores y creencias, puede resultar altamente castigador para la vida de los sujetos, y si en algún lugar se encarnan las consignas ideológicas y la perversión de los discursos morales es en la familia. Visiones restrictivas de la sexualidad, del género, de la discapacidad, de la maternidad y la paternidad, de la pareja, entre tantas otras, fungen como camisas de fuerza en la historia de las familias. El sacrificio de los hijos en el nombre de Dios⁶ es algo más que una historia bíblica.

Para escapar de las determinaciones sociales por la vía del deseo, que hace al sujeto menos obediente, se paga el precio del retiro a un anónimo y automático desear, que deja al sujeto vacío de contenido positivo, como único modo de preservar una libertad que no puede encontrar modos de concretarse en una práctica emancipatoria (Packman, 2011: 137).

Recuperando una historia

Lo no nombrado deviene en acto. Lo no representado crea mundos literalizados en los que el sujeto es fácilmente víctima de sus propias creaciones. Lo no historiado coloca a las personas en condiciones de

5 De acuerdo con la Encuesta Nacional de Juventud 2010, en México habitaban 36.2 millones de jóvenes entre 19 y 29 años. Del 66.4% de la población encuestada, el 44.5% tenía acceso a servicios del IMSS, el 38.9% al seguro popular, el 8.9% a Pemex, el 7.1% al ISSSTE y el 0.6% a otro tipo de servicio de salud.

6 En el libro del Génesis del Antiguo Testamento se hace referencia a la prueba a la que Dios somete a Abraham al pedirle que sacrifique a su único hijo. Abraham obedece y cuando está a punto de matarlo, lo detiene un ángel pidiéndole que no le haga daño porque Dios sabe que lo respeta y obedece. En este punto vale la pena pensar en los efectos que genera la incapacidad de desobedecer. Esto me lleva a pensar en la genealogía del mal, explicada por Hannah Arendt, cuando habla del juicio del nazi Adolf Eichman y su participación en el Holocausto, describiéndolo como una persona incapaz de oponerse a una lealtad ideológica y burocrática.

extrema vulnerabilidad. Identidades perdidas, experiencias forcluidas⁷, vínculos invisibilizados.

En las psicosis, y especialmente en aquellas que conllevan un mayor deterioro de las funciones mentales, no hablamos de historias reprimidas o de prohibiciones sociales. Hablamos de realidades imposibles para el sujeto, como el establecimiento de vínculos de apego desorganizados, el doble vínculo, entre otros, que junto a otros factores no han accedido a una representación que dé certeza a la existencia del sujeto. No somos ingenuos y sabemos que una historia parcialmente recuperada por un otro no pasa necesariamente a ser una historia de la que el sujeto se puede apropiar.

Sin embargo, cada individuo tiene un derecho ineludible a que esta exista, que pueda ser recuperada, pueda ser compartida a otros y, por qué no, pueda serle devuelta. No hablo con esto de la historia demográfica, que siempre es bienvenida en este proceso de recuperación, sino de los restos, de los fragmentos de esa historia que están esparcidos en los discursos y en los delirios. Fragmentos que si pueden ser recuperados pueden fungir como algo equivalente al trabajo del arqueólogo, que accede a una realidad desde las partes que encuentra en los objetos.

La dignificación del sujeto comienza al tener un lugar en el mundo del lenguaje y en el reconocimiento de sus vínculos para poder vivir. Para el que encuentra esta realidad es algo equivalente a llegar a un país o cultura lejana; saber sobre sus orígenes, en qué creen, cómo piensan, cuáles simbolismos dirigen su vida, se convierte, pues, en punto de partida para una relación. Lo mismo puede suceder en una institución de carácter psiquiátrico asistencial o en cualquier relación con la locura.

⁷ El concepto de forclusión fue introducido por Lacan en su Seminario sobre la Psicosis y se refiere al rechazo de un significante del universo simbólico del sujeto.

Crear en el delirio

Los delirios no son errores del pensamiento, son sus refugios. Nuestro método parte de la necesidad de validarlos como una realidad del sujeto y de este modo acceder a sus historias, diseminadas en un texto frecuentemente ilegible. Nos es claro que si respetamos sus formas y contenidos estaremos posibilitando un vínculo generado en la conversación.

Quizá solo en los delirios producidos en las demencias, en donde los anclajes de las memorias se han diluido y que por lo mismo son abundantes en errores originados en confusiones de tiempo y espacio, es en los que las intervenciones de carácter cognitivo conductual pueden ser muy útiles. Pero el relacionarse con los delirios de una persona desde la no credibilidad, desde la necesidad de corregirlos, es crear un mundo silenciado, paralelo. Las historias de dominación se gestan desde este principio.

Si bien se puede corregir el funcionamiento de los sujetos y favorecer su estructuración con base en las normas institucionales útiles para la convivencia en un grupo, no sucede lo mismo con las formas de mirarse y mirar, de ser en el mundo. En un artículo en el que Carlos Sluzki (2007:143) habla sobre el trabajo de Lyman C. Wynne y lo que aportó para la transformación del campo de la familia y la esquizofrenia, hace referencia a investigaciones en las que se explica el valor de los fármacos para disminuir los síntomas positivos de la esquizofrenia (por ejemplo: los delirios, las alucinaciones); sin embargo, encuentran que los fármacos no actuaban de la misma forma sobre los síntomas negativos

de la esquizofrenia (la abulia, la anhedonia, el aplanamiento afectivo, etc.), y que es común que el delirio pueda quedar silenciado, oculto, coexistiendo con la mayor funcionalidad del sujeto.

El trabajo organizado ayuda a funcionar: horas de comida, limpieza, la prohibición de la violencia, etc., son elementos invaluableles en una institución, pero la subjetividad de las personas está más allá de sus formas de funcionamiento.

¿Cómo recuperar esas historias?

El proyecto buscaba inicialmente una metodología para acceder a las familias en las poblaciones más desfavorecidas. El respeto a las creencias y pautas de interacción, así como a la forma en que estas se constituían como factores resilientes, eran centrales para este trabajo. Fromma Walsh (2012: 26) define la resiliencia como la capacidad de una persona para recobrase de la adversidad. Autores como Ungar (2010: 424) han extendido este concepto a un modelo más socioecológico, considerando que la resiliencia está fuertemente relacionada con la habilidad de la familia para acceder a los recursos disponibles. El acceso al CAIS Cuemanco nos mostró no solamente una realidad altamente desfavorecida, sino un proceso donde la familia quedaba ausente y, a la vez, se constituía como necesaria. Encontramos una presencia ausente y una ausencia presente. No buscamos datos de las familias en el plano demográfico, sino recuperar una historia desde los fragmentos diseminados de sus ideas, imágenes y recuerdos de sus familias. A la vez tratamos de entender las nuevas configuraciones de familias que desarrollan en la convivencia diaria con otros usuarios.

Las siguientes categorías tienen como función organizar los discursos que hemos recuperado. Desde ahí pensamos en los sujetos y actuamos como si les escribiéramos unas notas de su vida.

1. La mirada del sí mismo a través del delirio.
2. Contenidos que pueden ubicarse temporalmente.
3. Contenidos que hacen referencia a la organización y función familiar.
4. Lugares y tiempos mencionados.
5. Circunstancias traumáticas y dislocaciones en el ciclo vital incorporados al discurso.
6. Referencias a rituales familiares.
7. Contenidos que hacen referencia a redes comunitarias y recursos familiares o personales utilizados.
8. Las polaridades semánticas de los discursos.
9. La relación entre el investigador y el usuario.
10. Las narraciones de otros usuarios y personal de la institución.

Una colectividad que participa en la historia

En la medida que las voces tienen un valor, nos comparten una historia. La familia es un sistema de vínculos que posibilitan el nacimiento y la vida de las personas. A veces las familias enteras son marginadas. Seikkula y un equipo establecieron una aproximación psiquiátrica en Finlandia en el Hospital de Keropudas, en el que se atienden a pacientes que padecen un primer episodio psicótico, a través de un diálogo abierto entre grupos de pacientes. Se trata de una práctica comunal que se organiza en redes

sociales y en el que no se mira ni al paciente ni a su familia como la causa de la psicosis, ni como el objeto central del tratamiento, sino que se les mira como “compañeros competentes o potencialmente competentes en proceso de recuperación” (Seikkula y Olson, 2010: 405).

Alcances y límites del trabajo

No es la intención de este proyecto generar un cambio específico o buscar un resultado en términos de comportamiento. El uso de la información está orientado a enriquecer un sistema de representaciones, muchas veces difusas, otras extrañas y casi siempre desorganizadas sobre las familias de las personas que componen esta comunidad. Familias que habitan en sus delirios o delirios que posibilitan la existencia de algún tipo de familia, de alguna forma de pertenencia que refiera a su lugar en el mundo.

A la vez, proponemos este sistema de categorías como una forma de recuperar, recolectar la familia para aquellos que trabajan con pacientes psicóticos. Pensarla no como una unidad organizada convencionalmente, sino desde múltiples lugares, puede ayudar a rastrear historias dentro de las cuales se busquen sistemas de representación en los que habita el sujeto.

De ninguna manera estoy hablando de la familia del sujeto con un cuadro psicótico como causante del trastorno y de estas historias como rescatadoras del mismo. Esto es algo más complejo. Solo hablo de que hay historias que en la medida que puedan ser detectadas generarán una visión más amplia del sujeto, que puede ser un referente para trabajar y vincularse con este tipo de población y que dichas historias pueden encontrarse incluidas en sus delirios.

Referencias

- Bennet, A. L.; Wolin, J. S.; McAvity, J. K. (1991). "Identidad de la familia, ritual y mito: una perspectiva cultural de las transiciones en el ciclo vital". En Falicov, J. C. (comp.), *Transiciones de la familia. Continuidad y cambio en el ciclo de vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Boszormenyi-Nagy, I. (2003). *Lealtades invisibles*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Cancrini, L. (2007). "La luna en el pozo". En *Redes*, Núm. 18, España.
- Compañ, V.; Feixas, G.; Muñoz, D.; Montesano, A. (2012). "El genograma en Terapia Familiar Sistémica". Disponible en <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/32735/1/EL%20GENOGRAMA%20EN%20TERAPIA%20FAMILIAR%20SIST%20C3%89MICA.pdf>. Universitat de Barcelona. Departamento de Personalitat, Avaluació i Tractament Psicològica. Facultat de Psicologia.
- IMJUVE, (2010). "Encuesta Nacional de Juventud 2010. Resultados Generales". Disponible en http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_-_Resultados_Generales_18nov11.pdf
- Garrabé, J. (1996). *La noche oscura del ser*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Hustvedt, S. (2014). *El mundo deslumbrante*. Barcelona: Anagrama.
- Minuchin, S.; Nichols, M.; Lee, W. (2007). *Evaluación de las familias y parejas. Del síntoma al sistema*. México: Paidós Terapia Familiar.
- Ordaz, G.; Monroy, L.; López, M. (2010). *Hacia una propuesta de política pública para familias en el Distrito Federal*. México: INCIDE Social.
- Packman, M. (2011). *Palabras que permanecen, palabras por venir. Micropolítica y poética en psicoterapia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Reyes, E. (2005). "Breve introducción a Jacques Derrida y deconstrucción". Disponible en <http://hipercomunicacion.com/pubs/derrida->

- decons.html.
- Seikkula, J. y M. Olson. (2003). "The Open Dialogue Approach to Acute Psychosis: Its Poetics and Micropolitics". En *Family Process*, Vol. 42, Núm. 3.
- Sluzki, C. (2007, junio). "Lyman C. Wynne and Transformation of the Field of Family-and-Schizophrenia". En *Family Process*, Vol. 46, Núm. 2.
- Ungar, M. (2010, septiembre). "Families as Navigators and Negotiators: Facilitating Culturally and Contextually Specific Expressions of Resilience". En *Family Process*. Vol. 49, Núm. 3.
- Ugazio, V. (2001). *Historias permitidas, historias prohibidas. Polaridad semántica familiar y psicopatología*. Barcelona: Paidós Terapia Familiar.
- Walsh, F. (2009). *Resiliencia familiar. Estrategias para su fortalecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.
- White, M. (2004). *Narrative Practice and Exotic Lives: Resurrecting Diversity in Everyday Life*. Adelaide: Dulwich Centre Publications.

Familia, salud mental comunitaria e intervención psicosocial

Armando Ortiz Tepale¹

Resumen

La finalidad de este trabajo es interrogar los modos de intervenir con las familias en el campo de la salud mental. Desde mediados del siglo xx, la familia ha sido vista como una entidad donde se pueden identificar elementos patógenos causantes de enfermedad mental. Siendo un lugar de peligro, entonces, se convierte en el escenario proclive a las intervenciones de los dispositivos disciplinarios y normalizadores. Medicina preventiva, intervención en crisis, psicoeducación, terapia de familia, trabajo grupal, entre otros, son dispositivos de intervención que buscan modos de restablecer la salud familiar y su armonía. Si bien la familia y la comunidad son determinantes en la llamada *rehabilitación del paciente psiquiátrico*, resulta llamativo que la apuesta en una perspectiva comunitaria sea insuficientemente discutida y dada por sentado y, además, sea conceptuada como la que superará el paradigma biomédico, las prácticas hospitalarias y asistenciales y que transformará el campo de la salud mental.

Palabras clave: familias, salud mental, comunidad, intervención psicosocial, rehabilitación.

¹ Profesor e investigador del Departamento de Educación y Comunicación, División CSH, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Reformas psiquiátricas

Tres han sido las formas en las que el mundo occidental ha afrontado el problema de la psicosis sin resolverlo: la creación del asilo y su tratamiento moral, el establecimiento del manicomio y sus prácticas de encierro y, por último, la instauración del hospital psiquiátrico como eje de atención en salud mental (Foucault, [1964] 2010a; [1964] 2010b; [2003] 2007; Saraceno, [1995] 2003; Desviat, 1994; 2007). Dada la violencia ejercida al paciente psiquiátrico y el reconocimiento de su lugar en el mundo, después de la segunda mitad del siglo xx, países como Francia, Reino Unido, Italia y España llevaron a cabo reformas psiquiátricas que, en principio, tuvieron la intención de desmontar el manicomio, sus saberes y sus prácticas, para devolver al enfermo psiquiátrico a la sociedad.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en Francia se dio origen a la política de sector, esto es, la delimitación de áreas de atención, la continuidad de cuidados y la integración de los tres niveles de atención en salud. Un ámbito importante de esta reforma fue la exploración de todas las posibilidades terapéuticas de la comunidad antes de crear establecimientos especializados (Desviat, 1994: 33).

En el Reino Unido, para la antipsiquiatría había necesidad de producir una práctica alternativa a la psiquiatría tradicional, mediante la cual las personas no fueran invalidadas o violentadas más allá del punto al que se hubiera llegado en el momento de ingreso al hospital. La comunidad terapéutica ofreció una forma de organizar los recursos existentes para atender la población (Desviat, 1994: 44).

En Italia, el movimiento antiinstitucional se caracterizó por la posibilidad de la reforma asistencial con el fin de vaciar los manicomios y los

hospitales psiquiátricos y crear comunidades de cuidado alternativos para los enfermos mentales, lo cual se conoce como *desinstitucionalización*. En 1978, con la aprobación de La Ley 180, el Estado italiano asumió lo que constituye la condición de posibilidad de la desinstitucionalización: el cierre del manicomio y la creación de los servicios psiquiátricos en la comunidad (Desviat, 1994: 56).

En España, la reforma psiquiátrica se conformó después de la dictadura franquista. El modelo español abogó por una atención comunitaria alternativa al hospital psiquiátrico y la creación de estructuras intermedias, de rehabilitación y de reinserción social (Desviat, 1994: 125).

Las reformas psiquiátricas acontecidas en estos cuatro países son ejemplos paradigmáticos de la transformación de los servicios de salud mental e implican brindar al enfermo mental un trato alejado de las prácticas manicomiales. La materialización de estas reformas ocurrieron debido a la convergencia del interés intelectual, político, económico y social. Sin embargo, cada reforma ha tenido un desarrollo distinto conforme a las regiones debido a la ausencia o insuficiencia de recursos sociales, psiquiátricos y comunitarios alternativos.

En América Latina y el Caribe, las reformas y reestructuraciones de los servicios de salud mental se han realizado a partir de la década de 1990, año en el que se publicó lo que se conoce como la *Declaración de Caracas*, un documento que consta de las bases conceptuales y las recomendaciones para América Latina y el Caribe relativas a la reestructuración de los servicios psiquiátricos. Los representantes de nueve Estados, incluido México, acordaron modificar los servicios de atención psiquiátrica de sus países con el fin de superar las prácticas

manicomiales (Desviat, 1994: 173-174; OPS, 1990: 2). La Declaración proclamó la necesidad de promover medios terapéuticos y un sistema garante del respeto a los derechos humanos y civiles de los pacientes con trastornos mentales y de superar el hospital psiquiátrico al establecer modalidades de intervención alternativas en las redes sociales de la propia comunidad.

En América Latina, la reforma psiquiátrica de Brasil resultó paradigmática. En este país se presentó un proyecto de ley en el Senado brasileño que proponía la extinción progresiva de los manicomios y su sustitución por otros recursos asistenciales y la reglamentación del internamiento psiquiátrico voluntario (Desviat, 1994: 185).

En Brasil, los decretos ministeriales instituyeron varias modalidades de atención tales como el hospital de día, y los centros de atención psicosocial (Amarante, 2009: 81, 89). El *principio de intersectorialidad* está presente en estos centros, es decir, se trata de estrategias que acompañan a los sectores sociales, incluyendo la salud en general, la salud mental, las políticas públicas y la sociedad como un todo. Estos servicios deben salir de su sede y buscar en la sociedad vínculos complementarios y amplificadores de los recursos sociales existentes. En suma, la idea de la reforma psiquiátrica brasileña es que las políticas de salud mental y atención psicosocial se organicen en red.

Por otra parte, en el contexto mexicano, la historiografía de la locura, de las psicosis, de las enfermedades mentales y de la psiquiatría es escasa (Sacristán, 2005: 10). No obstante, existe un estudio sobre la transición psiquiátrica en México, el cual indica que en la década de 1970 la psiquiatría concretó su aislamiento en relación con las tendencias

internacionales, lo cual marcó un retroceso de los servicios de salud mental en el país (Ruiz, 2007: 81-83).

Con base en el estudio citado, en el siglo xx hay tres momentos en los que el Estado mexicano se ocupó de brindar soluciones a los enfermos mentales: la creación del Manicomio de La Castañeda, el cual se volvió un depósito para enfermos; la creación de los grandes hospitales asilares en 1968 en la zona suburbana de la Ciudad de México y la del Hospital Psiquiátrico "Fray Bernardino Álvarez", una institución que ha brindado mejores condiciones de tratamiento, asumiendo las nociones de reintegración a la comunidad y convirtiéndose en un centro de enseñanza e investigación y, por último, la creación del Instituto Mexicano de Psiquiatría en 1980.

De acuerdo con la Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2004: 18), Disability Rights International y la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH, 2010: 1-2), en México el hospital psiquiátrico es el eje de atención en salud mental y absorbe la mayor parte del presupuesto destinado a este sector, que es mínimo en relación con el de la salud en general. La psiquiatría mexicana se ha adherido al paradigma biomédico, una tendencia que descalifica otros enfoques tales como los provenientes de las ciencias sociales. Las generaciones de especialistas en psiquiatría se educan en un campo que perpetúa este paradigma. Los servicios de salud mental, en general, se encuentran en un estado deplorable y aunque existen orientaciones, estrategias y planes para programas comunitarios, no hay una política pública que promueva su instauración.

Si bien la tendencia a superar el hospital psiquiátrico y sus

prácticas está orientada a una perspectiva comunitaria, hay cuestiones insuficientemente esclarecidas: las prácticas y los discursos producidos en torno a los trastornos mentales y los servicios de salud mental, así como las implicaciones psicosociales relativas a los tratamientos bajo enfoques comunitarios.

En psiquiatría, el enfoque biomédico defiende y sustenta que las bases de los trastornos mentales radican en el funcionamiento del cerebro, pero cuyas causas todavía son desconocidas. Este enfoque dificulta la posibilidad de pensarlos sociohistóricamente, pero cuyo estatuto científico y terapéutico está articulado en la bioquímica y la farmacología respectivamente. Esta visión ha penetrado en el pensamiento social donde la industria farmacéutica tiene un papel importante a ser discutido.

Por ejemplo, en cuanto a la esquizofrenia, un concepto acuñado por la psiquiatría (Boyle, [1990] 1993: 53, 59; Braunstein, [1980] 1982: 46; 2013; Szasz [1974] 2002:13; Garrabé, [1992] 1996: 59; Bentall, [2009] 2011: 198-199), cuyas bases biológicas como determinantes únicos están hoy en día puestas en duda, legitima la forma en la que el paciente psiquiátrico debe ser tratado: como un enfermo mental que puede recuperar parte de su funcionalidad social, laboral y familiar mediante la intervención médica. Si la esquizofrenia es una enfermedad, cuyas causas son eminentemente biológicas, entonces es razonable pensar que el tratamiento que deba recibir sea eminentemente biomédico.

De acuerdo con los organismos internacionales, el eje de atención en salud mental es el hospital psiquiátrico, el cual absorbe la mayor parte de los recursos materiales, económicos y humanos destinados a su funcionamiento (Saraceno, [1995] 2003: 39). Pensar en tratamientos

psicosociales resulta controversial porque implica modificar las políticas de salud y el funcionamiento de los servicios de salud mental.

Intervención en la comunidad

Los estudios epidemiológicos, los modelos de rehabilitación, los estudios sobre las familias de los pacientes psiquiátricos, entre otros, indican que los fenómenos sociales influyen en la salud mental y, por ende, es inadmisibles que los tratamientos orientados a la salud mental, ya sean preventivos o curativos, sean acotados a la dimensión biomédica. ¿Por qué, a pesar de todo esto, la psiquiatría se mantiene en el modelo biomédico? (Saraceno, [1995] 2003: 122). Una respuesta es que el problema radica en la resistencia cultural, social y económica a los efectos que determinan un acercamiento biopsicosocial en las políticas nacionales de salud mental, en el diseño de programas y en la organización práctica de los servicios. El conflicto tiene lugar entre el paradigma médico y el de la salud pública. Esta separación entre paradigmas genera en la *comunidad* –término cuya raíz etimológica apela al deber o el don de ver por los demás– una especie de fobia hacia la enfermedad y en la psiquiatría hacia la normalidad. Una posible solución a este conflicto es la articulación epistemológica, técnica y administrativa de esta separación para constituir una lógica de salud mental comunitaria o, lo que es lo mismo, una lógica de salud pública, la cual incluya servicios psiquiátricos, servicios sanitarios en general, organizaciones sociales, instituciones civiles, asociaciones de familiares y familias y asociaciones de pacientes y particulares.

Desde una perspectiva de salud mental comunitaria, la rehabilitación psicosocial estaría orientada a restablecer los vínculos sociales del

paciente psiquiátrico y, a su vez, establecer medidas preventivas y de acción conforme a los servicios de salud mental en redes. Aunque la crisis del paradigma biomédico sugiere escenarios de intervención social, médica, psicológica, psiquiátrica, legal y civil, el concepto de *comunidad* es dado por sentado.

En particular, la intervención en lo social se justifica como una forma de mejorar las relaciones entre los individuos y entre ellos con el Estado, con el bienestar que esta relación supone (Carballeda, [2002] 2007: 16). En la actualidad, el saber inmediato promueve la idea del deterioro evidente del Estado y de la sociedad; el primero ha dejado de proteger a la sociedad, es incapaz de brindar soluciones a problemas de antaño y nuevos, carece de respuestas y ha perdido legitimidad social. La sociedad se encuentra fragmentada, los vínculos sociales se han roto, se privilegia el individualismo por encima del bien común, los valores sociales son cuestionados y la identidad de pertenencia social es frágil.

La intervención puede estar fundamentada en integrar los vínculos sociales a partir de la perspectiva de la comunidad. La ruptura de estos vínculos por la crisis de la modernidad produce la pérdida de la identidad, lo cual se traduce en la imposibilidad de significar la vida cotidiana a partir de la relación con el otro. La intervención en lo social puede construir y generar sujetos de conocimiento y, en términos de cotidianidad, lo social se construye a partir de imaginarios sociales, de representaciones, generados de efectos diferentes por la singularidad de cada grupo, vecindario o sujeto (Carballeda, [2002] 2007: 95-96).

Debido a que la intervención está delimitada por la integración de los vínculos sociales significativos de los actores que la demandan,

puede estar asentada en el concepto de *comunidad*. Si bien la noción de *comunidad* puede dar sustento teórico y práctico a la intervención, también presenta algunas aristas a elucidar como su contraparte: la inmunización. *Comunidad e inmunización* son conceptos que tienen la misma raíz etimológica: el deber o el don de ver por los demás (Esposito, [2008] 2009: 25).

Lo común en los lazos comunitarios es la ética de responsabilizarse por los demás para permitirse la vida y eliminar aquello que pueda dañar los lazos sociales. El mismo efecto de la comunidad es la inmunización, esto es, la protección de la vida en comunidad de agentes externos e internos amenazantes de su posibilidad de existencia. Desde la biopolítica, –concepto utilizado para describir la perspectiva de los científicos políticos, quienes se valen de términos biológicos y técnicas de investigación biológica para analizar, predecir e, incluso, determinar el comportamiento político– la comunidad entraña posibilidades y riesgos porque los mismos elementos de protección pueden ser aquellos que también la amenacen.

Es sabido el modo en el que la sociedad interviene a los enfermos mentales: los medicaliza, los psiquiatriza, los psicologiza y, en varios casos, les arrebatara sus derechos civiles y humanos. Si la salud mental comunitaria se piensa bajo una perspectiva de reintegración de los lazos sociales, ¿qué imaginarios, representaciones o significaciones pueden instaurarse en el orden social de la comunidad acerca del paciente psiquiátrico? Si el enfermo mental es representado bajo el rótulo de peligrosidad para sí mismo y para los demás, entonces, la intervención en lo social estará enfocada a eliminar ese sentido para dar lugar al ser en la comunidad.

La intervención como proceso y sustentada en una perspectiva comunitaria tendría que estar orientada a la reinscripción de la psicosis en lo social, o sea, pensar de otro modo los trastornos mentales. En este sentido, la intervención en espacios microsociales, la discusión de las perspectivas comunitarias y la comprensión de la experiencia subjetiva de los actores en relación con su entorno inmediato resulta crucial para integrar lo que la cuestión social separó y fragmentó.

La familia del esquizofrénico: sus representaciones sociales

A la luz de la Teoría de las Representaciones Sociales (Moscovici, [1961] 1979: 17-18) y, en particular, de la Teoría del Núcleo Central (Abric, [1994] 2004: 20-22), la investigación sobre las representaciones sociales de la familia del paciente diagnosticado con esquizofrenia paranoide desveló, entre otras, la siguiente cuestión problemática: la familia es representada socialmente como una entidad patologizante y causante de la enfermedad mental que sufre el paciente esquizofrénico paranoide (Ortiz, 2013: 165).²

Al respecto, pueden subrayarse tres dimensiones relativas a esta cuestión, las cuales han penetrado en el pensamiento social: en primer lugar, la esquizofrenia es un trastorno mental; en segundo lugar, la familia es caracterizada como una unidad productora de trastornos mentales y, por último, las prácticas psiquiátricas están orientadas por una implacable medicalización hacia el paciente. A partir de estas dimensiones, el conocimiento del sentido común estructura, naturaliza y generaliza el campo representacional de la familia de la persona con esquizofrenia paranoide.

² Esta investigación fue realizada en el Hospital Psiquiátrico "Fray Bernardino Álvarez" en el Hospital Parcial de Fin de Semana, un servicio de salud mental que atiende a pacientes diagnosticados con esquizofrenia paranoide.

La institución psiquiátrica determina el sentido social y terapéutico de los trastornos mentales, razón por la cual el pensamiento social generaliza que los trastornos mentales solo puedan ser tratados en los hospitales psiquiátricos. La implacable medicalización del paciente psiquiátrico conduce a que los problemas psicosociales de la familia sean abordados como parte de la rehabilitación del paciente, esto es, los conflictos familiares son abordados conforme a la lógica del esquema biomédico y, con ello, reducen la posibilidad de pensar más allá de los límites de las prácticas instituidas por el hospital.

El hospital psiquiátrico orienta sus dispositivos de intervención psicosocial con base en esquemas normativos, adaptativos y reeducativos porque la familia ha fracasado en su tarea de formar sujetos sanos. Entonces, la familia del paciente es objetivada como una entidad patológica y, con ello, se naturaliza el hecho de que sus conflictos sean desencadenantes de trastornos mentales.

Para los familiares de los pacientes, la esquizofrenia paranoide es objetivada como una enfermedad mental, cuyo origen radica en los conflictos psicosociales que el paciente ha experimentado en su familia; además, la familia es objetivada como disfuncional, es decir, incapaz de producir sujetos mentalmente sanos porque la génesis de sus conflictos comienzan a partir de los problemas de la pareja de padres, los cuales son heredados a sus hijos.

Dicho de otro modo, si la objetivación de la familia del paciente es la de una unidad conflictiva, disfuncional y productora de trastornos mentales, el mecanismo de anclaje generaliza que las enfermedades mentales son originadas por las figuras parentales y las relaciones

familiares establecidas a partir de ellas, como lo sugiere el siguiente testimonio de un familiar de un paciente:

Yo siento que los padres nunca van a aceptar sus errores. A mí me está pasando y hasta la fecha me sigue pasando. Mi hermano ahora aquí está, ahora tiene esquizofrenia y mis papás siguen igual y lo estoy diciendo frente a él. No me va a dejar mentir. Ellos siguen igual, en sus problemas. ¿Y qué está pasando? Que no se están dando cuenta que también tienen otra hija, que si ya están viendo que uno está pasando esto, ¿por qué no hacen? Yo estoy de acuerdo con la señora, tratar... tratar de solucionar esos problemas y así se los digo yo como hija de familia, si alguno de ustedes, como consejo se los doy, tienen problemas con su pareja, arréglenlos, arréglenlos, porque no solamente repercute en el enfermo, también hay más hijos que se siguen repercutiendo y no [deben] dejarlos también a la deriva. A mí me dejaron a la deriva, y ahorita... apenas el día de ayer me enteré que también yo tengo que tomar antidepresivos, no nada más es el esquizofrénico, son todos los hijos, todo lo que conlleva una familia...

Por otra parte, para los profesionales de la salud mental, la esquizofrenia es un trastorno mental cuyas causas son biológicas y, por ende, el tratamiento para los pacientes es eminentemente farmacológico. Debido a que su recuperación y posibles recaídas son determinadas por las relaciones familiares conflictivas, la rehabilitación psiquiátrica consiste en readaptarlos y reinsertarlos a la sociedad y sus familias. Además, para ellos la familia del paciente es una unidad productora de psicopatologías debido a la violencia y los abusos sexuales que acontecen en esta.

Desde esta perspectiva, la familia es blanco de intervenciones en dos sentidos: en primer lugar, debido a que la familia rechaza al paciente, entonces, las intervenciones deben estar enfocadas a modificar la actitud negativa hacia la esquizofrenia y sus modos de convivencia y, en segundo

lugar, debido a que los conflictos familiares son factores precipitantes de las recaídas del paciente, entonces, las intervenciones deben desvincular al paciente de la familia y lograr su autonomía. En consecuencia, la familia es representada como un obstáculo para la rehabilitación del paciente psiquiátrico.

Investigador: ¿El tema de la violencia es recurrente cuando llegan a entrevistar a las familias de los usuarios?

Trabajadora social 1: Pues, en la mayoría de los casos. Y tenemos un gran número de... también de abusos sexuales en la infancia, ¿sí? Y por lo regular son... esas personas son abusadas por familiares... Un tío, un hermano, el padre, este... son familiares los que hacen... este... pues ese acto.

Trabajadora social 2: Porque incluso hay aspectos de abuso sexual, que ellos también luego ya no quieren manejar, ni yo manejo ni ellos explican más.... Mientras con una mamá se esté tocando sólo la ficha socioeconómica, ellos no te van a hablar. Hasta *despuésito* te comienzan a decir: "¿Sabe qué? Que tengo problemas con mi hijo, yo no me imaginé que..."

Psiquiatra: Y lo de familias, pues nomás nunca funcionó, nunca terminó de dar el salto porque es difícil, o sea, no hay un equipo de familias, el modelo que... G. va como en contrasentido siempre de la idea general, G. termina haciendo alianza con la familia, nunca se replantea zafar al paciente de su lugar.

En el caso de la investigación en cuestión y conforme a la teoría utilizada, las representaciones sociales de la familia del paciente con esquizofrenia paranoide son consideradas como sistemas, las cuales guían las prácticas individuales, grupales, sociales e institucionales. Con base en la Teoría del Núcleo Central, las representaciones sociales de la familia del paciente con esquizofrenia paranoide están organizadas alrededor de un núcleo central, el cual se caracteriza por las producciones de sentido sobre la esquizofrenia como enfermedad mental. Este núcleo es considerado el

elemento fundamental, estructurante y estable de las representaciones, por medio del cual se inscriben otros elementos constitutivos, tales como la violencia inherente y productora de enfermedades. Al ser un elemento estable, el núcleo central unifica esos elementos constitutivos, es decir, el sentido social de la esquizofrenia determina que la familia sea objetivada como una unidad enferma.

Además, el núcleo central está protegido por sus elementos periféricos. En este caso, la objetivación de la familia normal establece la dicotomía entre lo normal y lo patológico, enfermo / no enfermo, razón por la cual, si el paciente es tan sólo la manifestación de la patología familiar y es el único que presenta síntomas, la familia debe ser reeducada para permitir la construcción de una atmósfera familiar que funcione como bisagra para el orden social y que garantice su resocialización, reeducación, readaptación y reinserción social. Los elementos periféricos están establecidos, por un lado, mediante la objetivación, esto es, la naturalización de familias mentalmente enfermas y, por otro, a partir de mecanismos de anclaje, es decir, la generalización de que son familias cuya vida debe ser transformada para evitar las recaídas del paciente y favorecer su rehabilitación, readaptación y reinserción social.

Por lo anterior, las prácticas del hospital psiquiátrico son producto de una génesis social del modo en el que la sociedad ha dado respuesta al problema de los trastornos mentales y aquellas, a su vez, son determinadas por las representaciones sociales de la familia del paciente psiquiátrico, la cual es objetivada como una entidad enferma, conflictiva, productora y reproductora de trastornos mentales. A su vez, estas representaciones sociales son perpetuadas debido a las prácticas psiquiátricas instituidas

hacia el paciente y su familia. En consecuencia, una de las condiciones de posibilidad para superar las prácticas hospitalarias radica en la transformación del núcleo central de las representaciones sociales de la familia del paciente psiquiátrico.

Reflexiones finales

En México, los servicios de salud mental se encuentran estancados e impiden que haya una transformación en los modos de tratar a las personas con algún sufrimiento psíquico que no sea mediante una medicalización implacable. El paradigma biomédico predomina en el tratamiento de la psicosis y, además, demerita otro tipo de intervenciones que no sean médicas o, en su caso, las colocan como intervenciones sometidas a sus indicaciones.

Una condición de posibilidad de la rehabilitación psicosocial del paciente psiquiátrico se relaciona con una reforma de los servicios de salud mental, manteniendo los servicios psiquiátricos hospitalarios como un forma de atención, con la construcción de otros establecimientos como hospitales de día, centros de día, casas de descanso, de manera que el paciente sea atendido en su misma comunidad o, en caso de requerirlo, en los hospitales generales que pueden funcionar como centros de referencia. A su vez, en el caso del tratamiento de la psicosis, es necesario que las universidades formen cuadros de especialistas en salud mental con orientación psicosocial, sin descuidar la formación médica.

Otro aspecto importante es el hecho de que la rehabilitación no sólo debe ser orientada a la reinserción social, laboral, familiar y educativa del

paciente psiquiátrico, con el fin de recuperar su funcionalidad. También resulta imperativo un cambio en las representaciones acerca del paciente psiquiátrico y su familia.

Una reforma de las políticas públicas en salud mental y sus servicios se augura imposible en el mediano plazo. La sociedad y su modo de vida capitalista está organizada de tal manera que sólo los seres socialmente funcionales y rescatables tienen lugar en ella. Las personas con algún sufrimiento psíquico son dejadas al abandono, lo cual reduce sus posibilidades de inscribirse en el orden social. La construcción del sujeto de la psicosis es una tarea pendiente si no se recupera su voz y su experiencia psiquiátrica. A su vez, los vínculos colectivos son cuestionados porque protegen a la sociedad y a la comunidad de los elementos amenazantes internos.

Un cambio de paradigma debería considerar no sólo la reinserción social del paciente psiquiátrico, sino también una reinscripción de la psicosis del orden social y simbólico, donde la intervención psicosocial tiene tareas por realizar. En suma, la reinscripción social y simbólica del paciente psiquiátrico al orden social es una tarea pendiente.

Referencias

- Abric, J.-C. (Dir.). ([1994] 2004). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Coyoacán.
- Amarante, P. (2009). *Superar el manicomio. Salud mental y salud psicosocial*. Buenos Aires: Topía.
- Bentall, R. P. ([2009] 2011). *Medicalizar la mente. ¿Sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?* Barcelona: Herder.

- Boyle, M. ([1990] 1993). *Schizophrenia. A Scientific Delusion?* Londres: Routledge.
- Braunstein, N. ([1980] 1982). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI.
- Carballeda, A. J. ([2002] 2007). *La intervención en lo social. Exclusión e intervención en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós.
- Desviat, M. (1994). *La reforma psiquiátrica*. Madrid: Dor.
- . (2007, septiembre). "Crítica a la razón psiquiátrica", pp. 29-37. En *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Núm. 76, Madrid.
- Disability Rights International / Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. (2010). "Abandonados y desaparecidos: segregación y abuso de niños y adultos con discapacidad en México". Disponible en <http://www.disabilityrightsintl.org/>.
- Esposito, R. ([2008] 2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Foucault, M. ([2003] 2007). *El poder psiquiátrico*. Curso en el Collège de France (1973-1974). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . ([1964] 2010a). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . ([1964] 2010b). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garrabé, J. ([1992] 1996). *La noche oscura del ser. Una historia de la esquizofrenia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moscovici, S. ([1961] 1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Organización Panamericana de la Salud. (1990). *Declaración de Caracas. Adoptada por aclamación por la Conferencia: Reestructuración de la atención psiquiátrica en América Latina*. Caracas. Disponible en http://www.oas.org/dil/esp/Declaracion_de_Caracas.pdf

- Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud. (2004). *Evaluación de servicios de salud mental en la República Mexicana*. México.
- Ortiz Tepale, A. (2013). *Representaciones sociales de la familia del paciente con esquizofrenia paranoide. El caso del Hospital Parcial de Fin de Semana del Hospital Psiquiátrico "Fray Bernardino Álvarez"*. Tesis de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Ruiz Velasco Márquez, Ma. E. (2007). *Psicosis, subjetividad y respuestas institucionales*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales con Especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Sacristán, C. (2005). "Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna", pp. 9-33. En *Frenia*, Vol. V, Núm. 1.
- Saraceno, B. ([1995] 2003). *La liberación de los pacientes psiquiátricos. De la rehabilitación psicosocial a la ciudadanía posible*. México: Pax.
- Szasz, T. ([1974] 2002). *Esquizofrenia. El símbolo sagrado de la psiquiatría*. México: Coyoacán.

