



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Magia amorosa en el mercado de Sonora. Apuntes para una
etnografía de los afectos.**

Sílvia Soler Casellas

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Miguel Ángel Aguilar

Asesoras: Dra. Anne Johnson

Dr. Rodrigo Díaz

México,D.F.

Junio 2016



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00118

Matrícula: 2143800080

MAGIA AMOROSA EN EL MERCADO DE SONORA. APUNTES PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LOS AFECTOS.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 13:00 horas del día 18 del mes de julio del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. MIGUEL ANGEL AGUILAR DIAZ
DRA. ANNE WARREN JOHNSON
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ



SILVIA SOLER CASELLAS
ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

DE: SILVIA SOLER CASELLAS

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. MIGUEL ANGEL AGUILAR DIAZ

VOCAL

DRA. ANNE WARREN JOHNSON

SECRETARIO

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Fecha : 15/07/2016
Página : 1/1

CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO de MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS de la alumna SILVIA SOLER CASELLÁS, matrícula 2143800080, quien cumplió con los 68 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha dieciocho de julio del 2016 presentó la DEFENSA de su EXAMEN DE GRADO cuya denominación es:

MAGIA AMOROSA EN EL MERCADO DE SONORA. APUNTES PARA UNA ETNOGRAFÍA DE LOS AFECTOS.

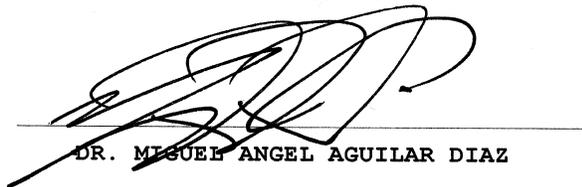
Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 100 créditos y el programa consta de 168 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

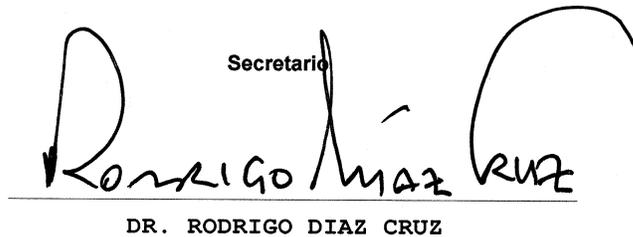
APROBAR

JURADO

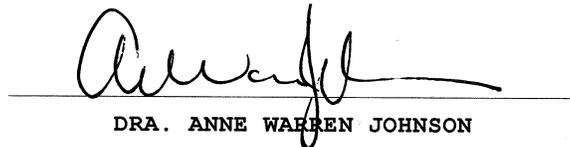
Presidente


DR. MESUEL ANGEL AGUILAR DIAZ

Secretario


DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

Vocal


DRA. ANNE WARREN JOHNSON

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Introducción	5
1. Del contexto al emplazamiento: una historia del mercado de Sonora difuminada por lo fantasmático	
EMERGENCIA Y OCASO DE UN PROYECTO DE MODERNIZACIÓN	11
HETEROTOPÍAS	18
2. El mercado como campo de afectos	
LOS AFECTOS DESDE LO POPULAR	24
EL MERCADO: UNA ECONOMÍA AFECTIVA.....	29
LA MAGIA DE LO POPULAR	39
3. El amor y sus significados: repertorios de significaciones en torno a la magia, el amor y el lugar	
REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS I: LA CUESTIÓN DE LA MAGIA.....	47
REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS II: LOS OBJETOS.....	55
REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS III: EL LUGAR	67
4. Magia, presencia y amor	
LA MAGIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA.....	76
LA MAGIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.....	83
MAGIA Y AMOR.....	85
A MODO DE CIERRE Y APERTURA.....	89
5. Primeros apuntes para una etnografía de los afectos	

Agradecimientos

Mi proceso de formación en la Maestría de Ciencias Antropológicas de la UAM I, la aproximación etnográfica que he realizado y el análisis que presento en las páginas que siguen quiero agradecerlo a varias personas que con sus reflexiones, sus experiencias e historias, ánimos y cuidados han acompañado amorosamente este proceso. Por la parte institucional agradezco al departamento de antropología de la UAM - Iztapalapa la oportunidad de haber podido desarrollar esta investigación, especialmente a mi director de tesis, el Dr. Miguel Ángel Aguilar, quien con sus oportunos comentarios supo encauzar todos los virajes propuestos hacia una reflexión que hilvanara cada una de las partes de este texto. También agradezco la lectura apasionada de la Dra. Anne Johnson y del Dr. Rodrigo Díaz, cuyas preguntas han iluminado los campos de discusión en los que se inscribe esta tesis. A Soco, la secretaria académica del posgrado, por la paciencia, el compromiso y la profesionalidad con la que realiza su trabajo. Esta tesis y el proceso de formación de maestría fue posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT.

A Sara por abrirme la puerta del mercado de Sonora y posibilitar el encuentro con todas aquellas informantes que me ayudaron a conocer un poco de sus vidas, un poco del mercado y aprehender un poco más la ciudad de México.

A mi familia, quien desde la distancia me ha acompañado irrumpiendo con dosis de alegría en mi cotidianidad. Su confianza en mis apuestas personales, aun sin entenderlas o compartirlas, me provee de una incondicionalidad que resana el habitar lejos de su calor. A la familia escogida también, esa que he construido en el caminar de los procesos políticos y afectivos y que habita en las tres orillas que siento mi hogar, el pueblo, Barcelona y México. A las de la orilla mediterránea, quienes siempre me reciben dispuestas a compartir todos esos momentos que nos van cambiando y que después de tantos años nos siguen convocando a repensarnos y acompañarnos: a la Lola, la Lyd y la Laura. *Al xiulet de la cafetera que m'espera per respirar la vida, al Martí.*

A las de mi nuevo terruño, México. A todas aquellas con quien he compartido apuestas, proyectos y trayectorias, a esas likuadoras que nos explotaron en las manos y nos dejaron un largo suspiro sobre el que seguir pensando los procesos políticos feministas. A la vecindad de Oaxaca por ser el oasis de afecto donde escapar a repensar

nuestros proyectos vitales erráticos: Tais, María y Rosy, y también Platera y Davide que en la vecindad o en el porche me siguen haciendo un huequito. A Julia por hacer del performance algo político y compartírmelo desde la alegría, a Kani por hacerme recordar que los afectos recientes pueden ser tan potentes, a Mafe por el caos amoroso desde el que nos acompañamos desde hace tanto, a Eva por su disposición y entrega a pesar de los vaivenes desde los que aprendemos a conocernos, a Bea por la complicidad y la energía desde la que construye y sigue, a Diana, por ser un referente del compromiso con el potencial transformador de una misma. Y, sobre todo a Alba con quien he discutido cada una de las ideas y argumentos de esta tesis, quien ha acompañado este proceso desde sus alegres inicios hasta su angustiante final, y con quien, después de tanto, sigo compartiendo la apuesta por reescribir nuestros corazones y seguir acompañándonos en el caminar.

Magia amorosa en el mercado de Sonora: apuntes para una etnografía de los afectos.

INTRODUCCIÓN

En 2007 se tradujo un libro escrito en 2004 por el colectivo francés *Ma Colère* que se extendió rápidamente por las redes feministas en Barcelona, “Mi cuerpo es un campo de batalla”. En éste se abordaban otras representaciones y experiencias del cuerpo de la mujer que cuestionaban la representación hegemónica en torno al mismo en nuestras sociedades; cuerpos no racializados, extremadamente delgados y voluptuosos, de cabello largo y sin vello corporal. Con una ínfima variabilidad de posibilidades más podríamos decir que esta es la representación con la que nos bombardea constantemente la publicidad, los medios de comunicación, y nuestras instituciones y relaciones sociales. El feminismo desde su corpus teórico y su praxis ha sido un campo de batalla para cuestionar el cuerpo, la sexualidad, la desigualdad en sus múltiples relaciones y dimensiones y la diferencia como sostén de esa desigualdad. Pero había algo en esa primera década del siglo XXI para lo cual el feminismo todavía no era un campo de batalla o lo era desde una voz que no tenía un eco a la altura de estos otros temas sobre los cuales se habían vertido ríos de tinta y mares de experiencias; el amor.

¿Qué pasaba con el amor? ¿Por qué el feminismo en el estado español no tenía en su agenda política algo tan profundamente político como el amor? Y, sin embargo, el amor estaba y está por todos lados; en el cine salvando a parejas no heterosexuales de la condena social por su sexualidad, como justificación de fondo en los relatos de violencias y asesinatos de la crónica cotidiana en los periódicos, en el transporte público codificado bajo todo tipo de género musical, en la iglesia, en la política, en el fútbol. El discurso amoroso impregna la vida social, la vida íntima, buena parte de nuestro tiempo y de nuestros espacios. Y, a pesar de ello, no existen tantos estudios, investigaciones que aborden el amor como sí han abordado la sexualidad o el cuerpo. ¿Estamos llegando tarde al tema del amor?

Las conversaciones con compañeras comprometidas con el feminismo siempre me dejaban la misma impresión, parecía que construir una ética amatoria que compensara la exclusividad del vínculo amoroso, las sensaciones negativas o hasta la

centralidad que ocupaba en nuestras vidas solo era posible si no estabas enamorada. Una vez te enamoras parece que ya no pueda ser la ética la que guíe el vínculo amoroso sino la pasión, una concepción muy común que con todos sus matices se ha ido repitiendo en muchas conversaciones, discusiones y puestas en común con gente cercana. De todas estas experiencias parte este trabajo, del interés por conocer más a fondo qué hay detrás del amor, cuál es su potencial, sus limitaciones, de qué material está hecho y cómo se infiltra en el tejido social e íntimo. Un interés que va tomando forma en dos geografías, Barcelona y la ciudad de México, y bajo dos cuerpos de saberes distintos pero interrelacionados, la antropología y el feminismo.

Inicialmente este proyecto de investigación fue pensado para abordar el amor en la cultura popular de la ciudad de México. En el transcurso del mismo, mientras reflexionaba sobre cuál sería el mejor emplazamiento para realizar trabajo de campo, me di cuenta de que había algo en ese núcleo poco explorado de los vínculos sociales que compartía cierta relación con otra expresión de lo popular; el pensamiento mágico. Existe cierto sentido común sobre el amor que lo ubica en el plano de lo mágico, de lo inexplicable por medio del sentido o de la razón, una oposición que rige también la concepción de lo mágico en la modernidad, aquello opuesto a la razón. Me pareció que la conjunción de estas dos expresiones en la cultura popular sería el lugar idóneo para realizar mi trabajo de campo. Así fue como llegué al mercado de Sonora, con unos buenos zapatos y un cuaderno de notas, como diría Chéjov.

Una relación de alteridad ineludible se me hacía presente cada vez que intentaba ir más allá de un paseo y una conversación informal con alguna vendedora. El mercado no es fácilmente accesible cuando una llega con preguntas que quieren traspasar el umbral de lo aparente y lo obvio. Yo era una extraña en el mercado y como extraña mi lugar era el de pasar y comprar, tirarme las cartas en todo caso o hacerme una limpia. El extrañamiento en la investigación de campo, que funda la especificidad de la perspectiva antropológica con Malinowski, me provocaba una sensación contradictoria. Por un lado, sentía la necesidad de tomar distancia del cómo había conocido hasta entonces el mercado de Sonora, tomar distancia de mis paseos curiosos que nunca se habían preguntado por las dinámicas que construían ese espacio. Partía de un prejuicio sobre el mercado que ubicaba al conjunto de productos y prácticas, a las relaciones de compraventa que podía observar como un capricho de la superstición que no distaba

mucho de otras expresiones de la religiosidad manifiestas en tantos rincones de la ciudad.

Sin embargo, a cada visita la complejidad crecía y el campo me llevaba a construir un objeto diferente o a centrar mi mirada lejos de lo que había planeado como objeto de estudio. Hacer antropología en el contexto propio pero sin que sea del todo el contexto propio, hacer etnografía en casa pero con tintes de ajenidad o viceversa, hacer etnografía en un contexto ajeno con tintes de familiaridad. Algo parecido a la confusión que señala Cruces a raíz de la identidad cultural múltiple tanto del observador como del informante ya que contiene “grados muy variables de distancia o familiaridad en relación con los objetos de estudio” (2003: 173). Encontrar el amor y la magia en el mercado de Sonora me estaba resultando difícil, las locatarias no accedían fácilmente a conversar más del tiempo necesario para darse cuenta de que no ibas a derrochar mucho dinero ni a requerir servicios por los que te pudieran cobrar.

Finalmente fue a partir de una antropóloga hija de un locatario del giro de juguetes que pude acceder a dos entrevistas y de ahí a la cotidianidad más íntima de la vida en el mercado de Sonora. Con muchas limitaciones, pues esa es solo una parte de la vida en el mercado, la otra está conformada por la gente que va en busca de remedios, conjuros, hechizos, limpiezas o sanaciones. También pueden buscar una vela o una pulsera preparada, una loción o una miel que los proteja. Así, durante poco más de tres meses caminé por el mercado observando las dinámicas, buscando pláticas informales con las locatarias, preguntando a los transeúntes y pasando horas con Sara y Tania, quienes accedieron a compartirme tanto sus vidas y conocimientos durante largos ratos en el puesto, como me permitieron observar cómo llevaban a cabo sus prácticas desde la brujería, cartomancia o la santería. La observación, las grabaciones de las sesiones de conjuros y las entrevistas a una santera y una curandera conforman el material de campo de esta tesis, aunque con limitaciones respecto a algunas preguntas sobre las personas que buscan en la magia la solución a alguna de sus inquietudes, pues no accedieron a ser entrevistados más allá de la sesión que presencié y grabé.

El proyecto busca comprender a través de qué dinámicas la magia amorosa se asegura su pervivencia en el contexto urbano de la ciudad de México.Cuál es la especificidad que aportan los productos y las prácticas mágicas en la experiencia del amor y en qué medida la magia amorosa configura un horizonte social de sentido compartido -heredero de ciertas tradiciones históricas- que organiza la experiencia

amorosa a través de la salida ritual a los conflictos de la cotidianidad. El lugar fue tomando importancia conforme avanzaba el trabajo de campo. ¿Cómo se construía el lugar a través de la presencia cotidiana y los afectos que circulan de forma característica en el mercado? ¿Cuál es el tiempo de la magia en lo urbano contemporáneo? Estas preguntas no previstas inicialmente en el proyecto fueron tomando forma al observar el tiempo de la magia amorosa, un tiempo suspendido entre el tiempo del desarrollo que impulsó su nacimiento y el tiempo que ahora lo suspendió en el ocaso de un proyecto sin vigencia, pero que sin embargo camina. En este sentido en la primera parte desarrollo la noción de heterocronía, como forma específica bajo la que se despliega la temporalidad de la magia amorosa en el mercado de Sonora.

En el primer capítulo expongo los tiempos de la modernización que convulsionó la geografía urbana entre los años cuarenta y setenta. El nacimiento del mercado en el contexto de una época en la que la ciudad de México creció ordenada y desordenadamente, la época de los grandes proyectos de infraestructura y de la autoconstrucción; la emergencia y el ocaso de un proyecto de modernización. Asimismo describo cómo el mercado se concibe desde una metonimia imaginaria que hace de las prácticas mágicas que allá se ofertan un recurso de sentido que lo envuelve entero. ¿Podemos pensar el mercado como una heterotopía? También en el primer capítulo busco responder a esta pregunta.

En el segundo capítulo señalo las condiciones de posibilidad de los procesos de producción y circulación de afectos en el mercado, así como el papel de las emociones en la producción y regulación del género a través de una de sus figuraciones: la de la cabrona. ¿Cómo se distinguen o no las emociones de los afectos? Cómo adquieren valor con su circulación en la economía afectiva del mercado de Sonora, son las interrogaciones que dirigen la argumentación del capítulo dos. El contorno y la superficie del mercado emerge con el contacto y la circulación de afectos, estructurando relaciones de poder al interior y hacia el exterior atravesadas por cierta dinámica económica que se mueve entre la discrecionalidad, la transa y la informalidad. Busco repensar el mercado como efecto de las emociones que allí se producen y observar cómo estos procesos generan un modo de relación con ciertos objetos culturales en lo popular.

La magia amorosa como recurso de sentido en la cultura popular es escurridiza a la intención de su representación, ¿cómo representar la cultura popular, desde sus

imágenes, desde sus emociones en tanto “cristales de legibilidad” (Didi-Huberman, 2014: 110) en una relación dialéctica con la representación? Más que respuestas cerradas en el capítulo tres esbozo un ensayo de respuesta a partir del campo, un recorrido por los significados del amor, la magia y el lugar a través de las prácticas y los productos característicos de los puestos. Si bien es un recorrido fragmentado y parcial por la interrupción que supone no haber seguido las rutas hasta las experiencias últimas de la magia amorosa, por la imposibilidad de observar los programas de acción que se abren con la actuación de los objetos en las prácticas y en los sentidos, conforma igualmente un conjunto de retazos de los significados de cómo opera la magia amorosa y cómo se construye con ello un sentido del lugar.

Finalmente, en el capítulo cuatro concentro los desarrollos teóricos que considero más relevantes y los hallazgos de campo sobre los tres ejes analíticos de la investigación: el lugar/emplazamiento, esta heterotopía urbana en tiempo suspendida como un lugar otro al que la modernidad no acaba de dar solución; el pensamiento mágico, que desde un recorrido antropológico ligado al trabajo de campo señala su vigencia y la necesidad de repensarlo a la luz de categorías como performance y presencia. Y, finalmente la noción de amor romántico o pasional, emoción hegemónica que estructura y regula los vínculos sociales, produciendo un sujeto generizado en la matriz heterosexual. El amor nos produce como mujeres y hombres dirá Esteban (2011), también la magia amorosa nos produce en este sentido y es esta producción la que analizo a modo de cierre en el capítulo 4 con la absoluta particularidad que le brinda la vigencia de la magia amorosa.

1. Del contexto al emplazamiento: una historia del mercado de Sonora difuminada por lo fantasmático.

Hay distintas formas de aproximarse al mercado de Sonora y con él acercarse a la historia de la ciudad de México. En las siguientes páginas quisiera exponer lo que ha sido el trabajo de campo de los últimos meses en el mercado de Sonora. Un trabajo de campo que no solo se ha centrado en mi estancia allí sino también en la lectura y la reflexión continua sobre la cantidad de temas que se abrían y desplegaban frente a mí en cada visita. Por ser un lugar a la vez extraño y conocido, la aproximación ha transcurrido entre imágenes de una biografía personal, lecturas, entrevistas, tiradas de cartas, incomodidades y saturaciones.

No me es extraño el mercado de Sonora por dos motivos, por un lado, mi madre a veces de pequeña me llevaba con ella a vender al mercado el excedente de conejos o pollos que tenía de su pequeña granja cercana a mi pueblo. En cierto sentido las dinámicas de un mercado no me son ajenas. Por otro lado, ya conocía el mercado de Sonora por las múltiples visitas obligadas cuando gente querida te visita en la ciudad y viene con una guía que señala el emplazamiento del mercado como visita obligada. Sin embargo, al mismo tiempo nada tiene que ver un mercado en la megalópolis mexicana que en un pequeño pueblo de tres mil habitantes. Eso lo corroboré día a día con las visitas al mercado de Sonora a las que si bien llegaba con la expectativa de encontrar dinámicas en cierto modo familiares, muchas de las experiencias me devolvían justamente ese extrañamiento que nada tenía que ver con lo conocido.

Algunas investigaciones remontan la tradición de los mercados de la ciudad de México en los orígenes prehispánicos de la antigua Tenochtitlán. Anzures y Bolaños (1991) señala dos influencias en la conformación de la tradición comercial a partir de los relatos que los conquistadores dejaron en sus crónicas. Por un lado, la influencia prehispánica, cuyo máximo exponente es el mercado de Tlatelolco, descrito por Hernán Cortés en sus *Cartas y documentos* y que señala la gran afluencia de gente y la rica variedad de productos ofrecidos, completamente ordenados por calles según la mercadería (Cortés, H., 1520: 72-73 cit. en Anzures y Bolaños, 1991: 274-276).

Por otro lado y fruto de la conquista, también señala la influencia hispano-árabe. Esta, al contrario que los mercados amerindios, era mucho más escandalosa y bullanguera, quienes vendían pregonaban la mercancía y por ser de los principales

lugares de reunión pública, era también concurrido como lugar de noticias, discusión e información. La investigación de Anzures y Bolaños (1991) se centra en el proceso de mestizaje que se dio entre autóctonos y colonizadores a partir de los mercados de la ciudad de México y hasta llegar a nuestros días, concretamente al espacio del mercado de Sonora, señalando cómo se siguen dando estos procesos de hibridación cultural entre prácticas y creencias que son fruto de los contactos culturales acontecidos en México.

Si bien podrían trazarse estos supuestos de continuidad y ruptura respecto de horizontes históricos de larga duración, el objetivo de este trabajo es ofrecer el contexto más reciente en el que emerge el mercado de Sonora. Es por ello que me centraré en la historia contemporánea, más concretamente desde el momento de su fundación en 1957, para observar someramente cómo se ha ido conformando el lugar donde toma cuerpo esta investigación. Estas coordenadas espacio-temporales espero sirvan para conocer las especificidades de la época que vio nacer el mercado de Sonora y dibujar cómo ha llegado hasta nuestros días, estableciendo así el contexto de este trabajo.

EMERGENCIA Y OCASO DE UN PROYECTO DE MODERNIZACIÓN

La historia del mercado de Sonora está emparejada con la historia de la ciudad de México de la segunda mitad del siglo XX. El trabajo de campo que realicé durante poco más de tres meses en el mercado remitía continuamente a esa memoria de la ciudad, que si bien siempre parcial y reinterpretada en función de las biografías personales, se hacía presente en los relatos de locatarios de segunda, tercera o cuarta generación. Existen múltiples rutas para contar esas historias de la ciudad que remiten usualmente a un pasado esplendoroso.

La época de la modernización tiene como emblemas la construcción de lo que después serían llamados condominios, la Ciudad Universitaria, Ciudad Satélite, los edificios de Tlatelolco, los grandes mercados, así como arterias y vías que facilitaban la conexión de las distintas partes de la ciudad en continua expansión. Sin embargo, este nuevo imaginario urbano tiene también su contraparte en *Los olvidados* de Luis Buñuel (1950) y su retrato de la miseria urbana, o de *Nosotros los pobres* de Ismael Rodríguez (1948) con sus “HABITANTES de arrabal... en constante lucha contra su destino (...) cuyo único pecado es haber nacido pobres”. Esos pobres a los que “las fuerzas progresivas de la sociedad” moderna habría de dar solución en un futuro próximo.

Así, arquitectos como Mario Pani, entre otros, dedicaron su carrera a la construcción de la arquitectura de la modernización que desde los años cuarenta a los setenta modificó sustancialmente la geografía y el imaginario de la urbe. Si bien la ciudad crecía con visos de planeación, la expansión era mayoritariamente desorganizada y sin llegar muchas de las veces a prever el acceso a servicios básicos. En los años cuarenta la ciudad crecía hacia el suroeste, desplazando el centro hacia el cruce de Insurgentes y Reforma (Pani, 2000). No obstante, el comercio seguía concentrado en la zona de la Merced, principal centro de abastos de la ciudad.

La construcción del mercado de la Merced en 1860, sobre los terrenos del antiguo convento de la Merced, hizo de la zona el más importante centro de abastos tanto para la gente de la ciudad como para la de diversos poblados aledaños. Estaba constituido por un conjunto de puestos fijos y semifijos que conforme se daba el auge económico y demográfico iban invadiendo nuevas calles alrededor de ese centro comercial. En 1950 la aglomeración de esos puestos empujó nuevas políticas de planeación para la construcción de nuevos mercados que albergaran y ordenaran este complejo entramado comercial.

En los años cincuenta la ciudad de México tenía unos tres millones de habitantes y llegó a cinco millones diez años más tarde. Durante los setenta ya tenía alrededor de nueve millones y en 1980 llegó a los catorce millones (Gruzinski, 2004). Esta densidad y aumento demográfico reclamó la construcción tanto de soluciones habitacionales, como de servicios y comerciales para toda esta nueva población. El 40% de la superficie construida no estaba registrada en el catastro y no disponía de servicios públicos. Era la época en la que los paracaidistas invadían terrenos creando nuevas colonias tanto al interior del Distrito Federal como en el Estado de México, siendo rápidamente alcanzados por la expansión de la ciudad (Gruzinski, 2004: 508-509). Por otro lado el multifamiliar Alemán o el conjunto habitacional de Tlatelolco inauguraban la construcción en vertical multiplicando la densidad por cada metro cuadrado, tanto en las zonas modernizadas de la ciudad, el Paseo de la Reforma, como en las que se consideraban degradadas y hacinadas, Tlatelolco (Pani, 2000).

Durante la efervescencia constructiva de la década de los cincuenta y los sesenta se acabó la ciudad de los arrabales aparecidos en la época del cine de oro, la época de los cabarets que le costaron su cicatriz a Agustín Lara o los prostíbulos que había conocido Artaud. Políticas higienistas y vientos moralizadores cierran cabarets, zonas

de tolerancia, bares gays en favor de las plazas de toros y los estadios, la transformación de la ciudad irá acompañada también de un intento de modernización de las costumbres.

Dice Martínez Delgado que “las ciudades no se construyen por la imposición de proyectos únicos, pero hay ideologías y aspiraciones más o menos compartidas por las élites que configuran programas de enorme impacto para la ciudad, opuestas muchas de las veces a los proyectos de las ciudades heredadas” (Martínez Delgado, 2006: 267-273). El proyecto de modernización de los años 40’s a los 70’s es indiscutiblemente uno de esos momentos a partir del cual podemos ubicar la historia del mercado de Sonora. Esta es la época en la que nace el mercado de Sonora tal y como lo conocemos en nuestros días. Antes de las mencionadas políticas de planeación urbana las lógicas de mercadeo se llevaban a cabo en un solo edificio y a lo largo de un área de 500,000m² que comprendía 110 calles y cinco plazas públicas (Valencia, E., 1965 cit. en Anzures y Bolaños, 1991: 278-279).

El mercado de Sonora se encuentra dentro del barrio de la Merced, concretamente comprendido en una de sus dos colonias, la Merced Balbuena, en la Delegación Venustiano Carranza. La otra colonia de la Merced es la Centro que corresponde a la Delegación Cuauhtémoc. Podríamos entender que la división jurisdiccional separa lo que es una zona de comercio más amplia que fue bautizada con ese nombre según Rivera Cambas en 1890 (Cambas, 1967 cit. en Anzures y Bolaños, 1991: 280). Sin embargo, tanto el mercado de la Merced como el de Sonora, así como los conocemos hoy, fueron obra de la administración de Ernesto P. Uruchurtu y la Presidencia de Adolfo Ruiz Cortines en 1957. El Jefe del Departamento del Distrito Federal de la época, Ernesto P. Uruchurtu, presumía de haber transformado “la apacible y señorial ciudad de sabor todavía provinciano, en una gran metrópoli moderna y dinámica” y se atribuía la edificación de 160 mercados –entre ellos la Merced y Sonora– así como 308 kilómetros de avenidas, centros deportivos, conjuntos habitacionales para clases populares, medias y burócratas (Gruzinski, 2004: 503).

El mercado de Sonora fue inaugurado el 23 de septiembre de 1957 por Adolfo Ruiz Cortines y Ernesto P. Uruchurtu, como así refiere una placa conmemorativa frente a la Administración. Su construcción respondió a la necesidad de reubicar a los vendedores ambulantes que obstruían las calles del Centro Histórico en el marco de un proyecto más amplio, el complejo de la Merced. El ambulante ya no cabía en el nuevo

reordenamiento espacial urbano que tenía como emblema las grandes infraestructuras como signo de modernización.

El mercado está ubicado sobre la Avenida Fray Servando Teresa de Mier, una frontera urbana que interrumpe el *continuum* comercial entre la Merced y Sonora. La avenida es la continuación de la antigua calzada de Chimalpopoca de los años 30's, immortalizada para el recuerdo en las reconocidas fotografías de Cartier – Bresson o con el cine de rumberas que fija en el imaginario del presente una representación de la cultura popular de la época. El mercado toma el nombre del antiguo cine Sonora, ubicado en la avenida Circunvalación, límite de uno de los laterales del edificio. Del otro lado se encuentra la calle San Nicolás, nombre que toma de la capilla que allí se encontraba en el siglo XIX.

El mercado de Sonora está conformado por ocho naves, cada una con un acceso principal, ocho corredores horizontales y cuatro salidas o accesos posteriores, así como un anexo que era el antiguo auditorio. El techo es de lámina metálica de color amarillo y en los accesos principales informa en la parte del arco sobre lo que se encuentra en cada pasillo. En el primer pasillo se vende loza de barro, cerámica y recuerdos, en el segundo aves vivas, comedor y cocina, en el tercero alimentos para aves canoras, los dos siguientes son para juguetes, y juguetes y disfraces, y finalmente el último es para hierbas medicinales y místicos. Uno de los pasillos no tiene la información rotulada en el arco del acceso pero alberga otro corredor de hierbas medicinales y místicos.

Llegar al mercado es llegar al bullicio, tanto si la llegada es en pesero como en metro. La sobrestimulación de los sentidos acompaña cualquier ruta que tomes, ya sea para adentrarte al mercado de la Merced o para llegar al mercado de Sonora o alrededores. Caminar esa zona sin conocerla es perderse, es entorpecer los ritmos del flujo comercial. Un amplio perímetro alrededor está rodeado por puestos, con lo cual salir a una calle donde transiten autos desde el metro ya es un tanto difícil. Todo el tramo desde Circunvalación hasta el mercado de Sonora es un continuo de puestos que solo se interrumpe por el paso de algunos carros en la calle Adolfo Gurrión, ya que evitando cruzar Fray Servando por el puente peatonal que se eleva de un lado y otro de la avenida, una no para de ver puestos tanto fijos como ambulantes. Es imposible un registro al pormenor de todos los objetos y comida que se pueden llegar a vender.

El mercado de Sonora tiene todo un cinturón de ambulante a su alrededor. Desde la vista privilegiada del puente se observa una suerte de marea amarilla que se

acaba confundiendo con el color de la lámina del techo del mercado. Las lonas cubren muchos de los puestos que aunque referidos como ambulante tienen su espacio físico por el que pagan una cuota. Además existe gran cantidad de estructuras metálicas móviles, carritos, charolas colgantes que se distribuyen por todo ese ‘afuera’ del mercado y que disponen de una extensa y variada oferta de productos, tanto comestibles como de objetos variados.

El ruido de las pláticas de las gentes se superpone a los gritos de los vendedores, a las grabaciones de audio que bien ofertan productos de los clásicos merolicos, o bien se venden como discos en ciertas épocas del año, como por ejemplo con los gritos de la Llorona buscando a sus hijos el día de muertos. De fondo los carros, las bocinas, los “viene-viene” y chiflidos acaban de saturar el entorno sonoro característico del mercado. Entre sus pasillos algunos de los sonidos menguan pero sigue la intensidad tanto por la cantidad de gente, como por las estrategias de venta utilizadas.

Al mismo tiempo, la intensidad se percibe a través de otro sentido, el olfato. Los puestos de comida y las ambulantes que ofrecen botanas o bebidas se entremezclan de formas extravagantes con los inciensos y hierbas quemadas para atraer a los clientes. Todo tipo de productos como el copal, los inciensos de almizcle, mirra, sándalo o musk. En algunos puestos se siente el olor lejano de animales que se encuentran en el fondo de los primeros pasillos y el estacionamiento. La condensación sensorial es característica de toda la zona comercial Merced-Sonora, si bien a este último se le añade la gran variedad de oferta de animales que no pocas veces ha sido objeto de denuncias en los periódicos señalando las malas condiciones en las que los mantienen¹.

La afluencia de gente en el mercado varía según la época del año. Los meses de las festividades el ritmo es incesante. Por ejemplo, un mes antes del primero de noviembre comienza la temporada que funciona desde la celebración de muertos hasta pasada la navidad. En esta época el bullicio de gente y bultos se multiplica, así como el ambulante a todo su alrededor. Una vez termina esta temporada muchos locales especializados en mercadería para estas fechas aprovechan para cerrar uno o dos días a la semana y descansar. El ritmo y la intensidad bajan considerablemente y el paisaje acelerado da pie a las esperas leyendo o platicando en los puestos mientras llega algún cliente.

¹ Cualquier buscador de internet enlaza cientos de resultados con la búsqueda de Mercado de Sonora y maltrato animal, por ejemplo: <http://www.sinembargo.mx/05-01-2016/1590454> (1/07/2016)

Ambas situaciones me proporcionaron paisajes etnográficos que durante los tres meses que realicé trabajo de campo me permitieron conocer una realidad a la que no había accedido más que por ser paso obligado para quien quiera, como extranjera, conocer los lugares más “típicos” de la ciudad de México. Ese fue mi primer reto en el campo: la incomodidad que sentía como extranjera en el intento de hacer una investigación en el mercado de Sonora. La alteridad se hacía evidente en las interacciones, no siempre con buenos resultados en un contexto en el que las relaciones sociales están muy mediadas por lo discrecional cuando se escapa del vínculo compradora-vendedora de artículos legales.

En consecuencia conocer la codificación de lo discrecional fue otro reto; las miradas, los gestos, las expresiones que no pasan por el lenguaje verbal y no obstante comunican efectivamente entre los vendedores del mercado. Reconocer y pensar sobre esa alteridad, sobre cómo darle una forma escritural en el diario de campo para ser posteriormente analizado fueron de los primeros dilemas con los que me encontré en el mercado de Sonora. Mi interrogación sobre el lugar de los afectos en lo popular, concretamente a partir de la magia y en el mercado configuraba *a priori* un horizonte de sentido distinto al mío.

Asimismo, leer sobre la fundación del mercado en el contexto de la modernización de la ciudad de México despertaba en mí un imaginario muy diferente al que observaba caminando por sus pasillos y alrededores. Las huellas del gran proyecto de infraestructura que había sido se observan en algunos rincones, pero para alguien nacido en la década de los ochenta el imaginario de la modernización tiene que ver más con Perisur que con Sonora. Atestigua la emergencia y el ocaso de un proyecto modernizador. Muchos de los locatarios del mercado sienten amenazada su supervivencia. En su relato de las diferentes crisis por las que han pasado, desde incendios o robos, muchos señalan los cambios que desde los años ochenta modificaron los productos y prácticas en el mercado. En el giro de juguetería se pasó de la compraventa de productos de la industria nacional a la importación de artículos de China.

Durante los ochenta y noventa los productos y prácticas de la santería u otros cultos, relativamente ajenas hasta ese momento en el mercado, proliferaron y se extendieron por muchos de los puestos. Quisiera señalar con esto la percepción de algunos de los locatarios respecto al impacto de la globalización sobre sus negocios.

Percepción que corresponde a los cambios acontecidos en la ciudad durante los años setenta y ochenta. Los centros comerciales fueron ganando terreno al espacio público y a otras formas de ocio y de consumo, Perisur, la Plaza Universidad o la Plaza Comermex se erigían como nuevos puntos de referencia para las clases medias y media altas. También la construcción de la Central de Abastos en 1982 desplazó a miles de vendedores de la zona de la Merced a la nueva pequeña gran ciudad dentro de la ciudad que representaba ese proyecto de concentración de las operaciones comerciales que abastecían a la ciudad y sus alrededores.

Se pregunta Gruzinski en su libro *La ciudad de México. Una historia* si acaso “¿no es cierto que estos centros comerciales podrían ser, a su modo, lejanos herederos de los grandes tianguis de Tenochtitlán?” (2004: 507). Mi respuesta sería que no, dado que estos cambios si bien amenazan con desaparecer con nuevos usos y prácticas a los mercados insignia de la modernización de décadas anteriores, al mismo tiempo resisten a las lógicas homogeneizadoras de un capital transnacional que se hibrida con procesos globalizadores desde abajo, transformando la cultura popular pero sin desaparecerla o estandarizarla. En este sentido, los herederos de los tianguis de Tenochtitlán todavía tienen su expresión en lo popular y no tanto en las formas de vertebración del espacio público segregado y mercantilizado propio de un modelo neoliberal. Si bien ambos procesos son caras de una misma moneda de desarrollo y modernización, el primero quedó fuera del ámbito de las grandes políticas públicas por considerarse un modelo agotado y continuamente amenazado por la tercerización de la economía y los nuevos planes de gentrificación del Centro Histórico.

Así, el mercado de Sonora es el emplazamiento de la modernización truncada de los años cuarenta y cincuenta, que si bien tuvo a los mercados como insignia del desarrollo a través de la creación de infraestructuras y el ordenamiento urbano, a partir de los años 80's será mayormente el capital privado el que rehabilite el Centro Histórico y erija en la arquitectura urbana los grandes centros comerciales o *malls*, con un modelo de estandarización de las grandes capitales mundiales. Los mercados del centro histórico quedaron relegados a lo popular, a la tradición, aunque inundados de productos de la geografía mundializada. Estamos frente a un laboratorio particular del entrecruzamiento de la cultura de masas con la cultura popular en la actualidad.

Una de las preguntas que me hacía en mis trayectos diarios desde el metro de la Merced al mercado de Sonora por la calle de Anillo de Circunvalación era ¿Cuál es la

diferencia entre un paseo por estas calles abarrotadas de comercios y gentes y un paseo por la calle de Madero, en el Centro Histórico, igualmente abarrotada de gente, estímulos visuales, sonoros y hasta olfativos? ¿Por qué sentía desde la Merced a Sonora un marcado carácter de lo popular y no así en Madero? La dificultad por responderme ha atravesado este trabajo igual que atraviesa algunos debates contemporáneos sobre cómo conceptualizar una noción tan escurridiza como “lo popular”. Una posible salida es deshacerse de concepciones estancas que encierren lo popular en usos, sentidos y prácticas propias de una clase o un grupo social.

Si reconocemos, por el contrario, que la circulación de objetos culturales se da entre los diferentes grupos sociales y que lo distintivo sería quizá las formas de vivir y relacionarse con esos objetos culturales, creo que podría ser más fácil pensar el mercado de Sonora como un emplazamiento de la cultura popular. En este sentido, las formas de vivir el lugar, las resistencias a habitar la concepción del tiempo del desarrollo y el progreso y las formas de relación con objetos culturales que atraviesan la religiosidad, la tradición y un fuerte sentido identitario, hacen que el paseo desde el metro de la Merced al mercado de Sonora sea distinto al de la calle Madero, y pueda, este último, ser nombrado desde la cultura popular. Espero que esta noción se vaya perfilando y tomando densidad a lo largo de estas páginas.

HETEROTOPÍAS

Según el rótulo de los arcos sobre los accesos principales del mercado de Sonora, hay dos pasillos que contienen hierbas medicinales y místicos. Cuando una se adentra en los pasadizos se da cuenta de que si bien los primeros puestos corresponden a la pretensión de ordenación, una vez cruzado el primer pasillo horizontal el ordenamiento da paso a la mezcla y a lo irregular. Los puestos de hierbas medicinales se cruzan con los de juguetes o con los disfraces de temporada. Asimismo los giros² fundacionales ofertados -loza de barro, plantas medicinales, animales vivos, y juguetes- con el tiempo se han ampliado a gran variedad de oferta, tanto en el interior como en el exterior del mercado (Olvera, 2013).

² Los giros corresponden a una oferta especializada de mercancía que se ordena por el tipo de productos que se venden en cada zona o pasillo del mercado.

Si bien originalmente se encontraban gran cantidad de puestos de herbolaria, que entroncaban con tradiciones pluriseculares de las que dan cuenta numerosas publicaciones –desde los cronistas de la colonia y sus relatos de los mercados novohispanos, hasta compendios de medicina tradicional en México³- desde finales de los ochenta y principios de los noventa la brujería mexicana y la santería cubana están cada vez más presentes tanto en los puestos como en el imaginario de lo que es el mercado⁴. Son pocos, entre los más de 150 locatarios que se dedican a este giro, los que conservan puestos exclusivamente dedicados a la herbolaria medicinal. A diferencia de los de santería o brujería, los que se dedican exclusivamente a la herbolaria son todos de personas ya mayores que suelen ser la segunda o tercera generación que vende en el mercado.

Así, encontramos en el mercado de Sonora que de entre unos 150 puestos aproximadamente repartidos entre el pasillo 8-7 y el anexo, pero dispersos a medida que una se adentra en el mercado, existen unos pocos locatarios dedicados exclusivamente a la venta de herbolaria medicinal tanto fresca como seca, otros que combinan la herbolaria con la santería y la brujería y, finalmente, los dedicados exclusivamente a la santería y la brujería. Estos últimos combinan productos y prácticas de orígenes muy diversos; magia africana, santería cubana, imaginería cristiana, ritualística náhuatl, brujería mexicana y hasta sistemas de creencias orientales. De entre todo el repertorio una misma persona puede ofrecer varias prácticas y vender los productos más dispares.

Adentrarse en esta sección es adentrarse a lo extraño para alguien no familiarizado con el mundo mágico-místico. La organización de los puestos es tan abarrotada que no se distingue con nitidez la oferta de productos, la superposición de objetos diversos en espacios mínimos que oscilan entre los 6 metros cuadrados, los más grandes, hasta los 2 o 3 los más pequeños. Hay algunos que también tienen un pequeño segundo piso al que se accede por una pequeña escalera igualmente abigarrada de productos.

Cuando una pregunta por el mercado se da cuenta de que el mercado de Sonora funciona como una especie de metonimia imaginaria; la especialización de algunos de sus puestos en lo mágico místico le da sentido a todo el mercado. A pesar de todos los giros presentes, de todo lo que allí se llega a vender, el mercado de Sonora es el

³ Para ampliar esta información véase Azares y Bolaños (1991) “El mercado de Sonora” en *Anales de Antropología*, Vol. 28. Num. 1. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

⁴ Conversación con una de las vendedoras de la sección de herbolaria el 24 de septiembre de 2015

mercado de lo místico, de la brujería, de la magia y así se hace presente en el imaginario popular. Es el mercado de las limpias, del tarot, de los amarres, donde se consigue lo que no encuentras en otros mercados. A través de estas prácticas se conjura el amor, la familia, el negocio, la ventura propia y la desventura de los otros.

¿Podemos pensar el mercado de Sonora como una heterotopía? Siguiendo esa ciencia de las heterotopías, la heterotopología, pienso el mercado como ese espacio “otro”, ese lugar diferente. Dice Foucault sobre las heterotopías en la conferencia dictada en 1967 en el Círculo de estudios arquitectónicos y publicada años más tarde:

(...) son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables (Foucault, 1984: s.p.).

El mercado de Sonora tiene una topografía particular que puede ser descrita en términos territoriales, en las formas de habitar el lugar o a partir de las relaciones sociales que se producen. Sin embargo, el mercado produce un halo fantasmático que desborda la propia topografía del lugar. Espacio real y mítico al mismo tiempo, producto de una modernización que ahora amenaza con desaparecerlo, conjura al conjunto de todos los espacios sociales por cuanto asegura tener el poder para afectarlos.

La yuxtaposición, que como tercer principio expone Foucault (1984: s.p.), se da en el mercado en dos dimensiones. Por un lado, el mercado reproduce la vida en su seno, sobre sí mismo: “en el mercado se crían a los hijos, se pelean las familias por la gestión de los locales, se come, se duerme y hasta se muere”⁵, se trabaja y se indiferencia lo público de lo privado. Por otro lado, en ese poder de afectación que se afirma en las prácticas de la brujería y la santería, entre otras, se conjuran también todos los espacios sociales; la casa, el negocio, la pareja, el cuerpo propio tienen múltiples repertorios donde se despliegan para poder ser intervenidos, afectados.

Sin embargo, el mercado también tiene una temporalidad específica, una heterocronía que se configura en múltiples dimensiones, pero alterando finalmente esos

⁵ Tal y como afirmaba una locataria de plantas medicinales en una conversación informal, ya muy mayor, cuando relataba su vida a partir de la identificación total con la vida del mercado: “aquí nací y aquí moriré”

tiempos que separan la vida entre el trabajo, el ocio, la producción y la reproducción. El lugar tradicional de la vida se ve reproducido total o parcialmente en el seno del mercado, la reproductibilidad cerrada sobre sí misma dentro del espacio real y simbólico del mercado se cumple cuando algunos de los y las locatarios con quien platiqué informalmente relatan así sus vidas: “aquí nací y aquí moriré”. No obstante, estas mismas personas instantes después son capaces de hacer presente el futuro en una línea de la mano o en un arcano mayor del tarot. Se interrumpe la temporalidad y en un solo objeto se pueden desplegar las señas de un futuro, del presente o del pasado. Una situación se revisita desde el pasado y se proyecta al futuro en una sola tirada de cartas. El tiempo de la vida queda suspendido para poder ser reordenado en función de un conjuro o de un azar.

El tiempo de la magia, ese tiempo que opera como exterior de una ciencia que se instituye a través de la delimitación de saberes en un emplazamiento privado para la religión, uno público para sí misma y uno exterior para la magia (Yébenes, 2014: 273), es el tiempo que agrieta el sentido de lo social a través de prácticas periféricas, irracionales, supersticiosas que degradan los valores racionales del orden social.

Finalmente, atendiendo al quinto principio que desarrolla Foucault (1984: s.p.) sobre los sistemas de apertura y cierre, observamos en el mercado un conjunto de ordenaciones que se rigen por el *adentro* y el *afuera*, y que son los que permiten penetrar a través de ciertos permisos al espacio heterotópico del mercado. Los comerciantes de dentro del mercado mantienen un pulso antagónico contra ese afuera que les amenaza⁶. La proliferación de puestos de ambulante rivaliza con los locatarios históricos que se sienten los herederos legítimos de la tradición y conservación del mercado. Frente a ese afuera desordenado, en continuo crecimiento defienden un adentro depositario de la historia y la autenticidad de sus prácticas.

Asimismo, una puede caminar por todo el mercado sin adentrarse, ni penetrar al mundo de la magia y la brujería. Los locatarios son mayormente reacios a las preguntas, a veces tampoco con la compra de productos se interesan por dejarte acceder más allá de lo estrictamente necesario que implica el intercambio. Una de las formas de adentrarme en el mundo de la santería y de la brujería fue desde el reconocimiento entre iguales, de locatario a locatario, de la pertenencia a ese espacio que a través de alguien que ya

⁶ Moises, Moi, uno de los locatarios entrevistados, afirmaba en una conversación que el ambulante de afuera no dejaba de crecer en detrimento de los comerciantes de dentro del mercado, que cada vez más sentían la crisis económica y veían bajar sus ventas.

pertenece te abre las puertas, la consigna del igual. Leslie, la hija de Moi, locatario del mercado, así se presentaba y así penetraba al interior de los puestos. No a todos, no siempre, pues las mismas alianzas al interior del mercado abren algunas puertas y cierran otras. La desconfianza, la intención nunca revelada, la mirada discrecional, son conjuros a la supervivencia, a la perduración del trabajo, el puesto y el futuro.

Cuando mi tía por envidia me hizo magia negra, enterrando una prenda mía, pasé 3 meses de penurias. No tenía ni para llevarme a la boca. Ni yo, ni mis hijos teníamos con qué vivir y entonces me di cuenta de que me había hecho magia negra. No tenía clientes. La gente entraba en el mercado e iba a todos los puestos menos al mío. No entendía nada hasta que por medio de otra santera descubrí que mi tía me tenía enterrada. A partir de ahí hice reversible el embrujo y ya pude volver a trabajar con normalidad. (...) Al igual que con mi tía el mercado está lleno de envidias y tretas. Mi madre castigó a mi tía sin quererle dar ningún local para rentar, nunca se está suficientemente tranquilo en el mercado. Siempre hay que estar atenta para que no te la jueguen. Con mi tía sigo llevándome mal y eso que trabaja aquí en el mercado, pero afuera⁷.

La organización y distribución de los productos en los puestos también genera un adentro y un afuera, son la frontera entre el transeúnte o el caminante casual y el universo de prácticas que nunca llegan a advertirse totalmente desde el afuera. Una vez puedes penetrar al interior del puesto se develan poco a poco algunos de sus misterios, alguno de los “secretos”. En el adentro puedes conocer cómo se organiza el mercado según los locatarios, las relaciones de afinidad que significan el lugar; dónde está ubicado el puesto del hermano, o de la tía, o los puestos que controla la mamá, a qué se dedican estos puestos y frente a qué o cuándo operan como un nosotros o cuando se configura como un ellos.

En este sentido las distintas escalas del conflicto dibujan un adentro y un afuera plástico; cuando se trata de la competencia comercial los puestos del mismo giro entran en contienda, emergen las envidias conjuradas desde la magia, se rompen o reifican las relaciones de parentesco o las alianzas comerciales. Cuando se trata de la Delegación estos vínculos se rearticulan configurando un nosotros diferente, aunque heterogéneo y atravesado por intereses y contradicciones fruto de las relaciones de poder que se estructuran al interior del mercado. Igualmente el giro de los místicos si bien funciona como una metonimia imaginaria que da sentido a todo el mercado cuando se percibe

⁷ Entrevista con Tania, santera del mercado, el día 16 de octubre de 2015

desde el exterior, en el interior del mismo genera cierto recelo, respeto o justamente todo lo contrario; chismes y acusaciones de charlatanería. Hasta entre las locatarías que venden en este giro existe cierto recelo a ejercer según qué prácticas, recuerdo a una de las vendedoras de jabones, lociones, veladoras y otros productos que cuando le pregunté si ella realizaba limpiezas o lecturas de cartas me dirigió un enfático no y me espetó que con esas cosas ella no jugaba, simplemente vendía.

Este halo fantasmático que rodea el mercado conforma una gramática que desata los mitos, encanta la existencia, produce temporalidades diversas que se pliegan y despliegan a través de ciertos objetos, a través de ciertas prácticas. El espacio heterotópico del mercado de Sonora emplaza el desorden centelleante del que habla Foucault en *Las palabras y las cosas*:

el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo heteróclito; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí "acostadas", "puestas", "dispuestas" en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un lugar común (1968: 3)

La entremezcla de horizontes de sentido tan dispares como la santería cubana, las representaciones nahuas, o los dioses budistas revela la pluralidad heteróclita que torna imposible encontrarles un lugar común. Como decía a colación de los secretos y los misterios, y parafraseando a Foucault, en una civilización sin misterio y sin secretos, sin magia, al fin, los sueños se agotan, el espionaje reemplaza allí la aventura y los científicos a los brujos (1984: s.p.).

2. El mercado como campo de afectos

“Cuando se quiere como te quise
trata de cerrar la herida que me abriste
y vuelto a amarte y a recordarte
pero yo no puedo ahora olvidarte

Oye traicionera aun que yo me muera
Donde yo me encuentre rogaré por tu alma⁸”

En este segundo capítulo quisiera señalar las condiciones de posibilidad de los procesos de producción y circulación de afectos en el mercado, así como el papel de las emociones en la producción y regulación del género a través de una de sus figuraciones, la de la cabrona. ¿Cabe una distinción entre emociones y afectos? ¿Cómo adquieren valor con su circulación en la economía afectiva del mercado de Sonora? Estas son algunas de las interrogaciones que dirigen la argumentación en este apartado. El contorno y la superficie del mercado emerge con el contacto y la circulación de afectos, estructurando relaciones de poder al interior y hacia el exterior atravesadas por cierta dinámica económica que se mueve entre la discrecionalidad, la transa, la informalidad y la regulación. ¿Podemos repensar el mercado como efecto de las emociones que allí se producen y circulan y así observar cómo estos procesos generan un modo de relación con ciertos objetos culturales en lo popular? ¿Cómo se concreta una etnografía afectiva en este sentido?

LOS AFECTOS DESDE LO POPULAR

La primera vez que concreté una entrevista en el mercado de Sonora fue gracias al contacto de Leslie, hija de Moi, locatario del mercado. Cuando llegamos con la señora Sara a un pequeño puesto de uno de los pasillos horizontales, Leslie y Sara se pusieron

⁸ Canción de Manuel Mantilla, compositor peruano, popularizada por Pastor López

a platicar. El estruendo de la cumbia que sonaba en el puesto de al lado era tan fuerte que no podía escuchar nada de su conversación. Inmediatamente pensé en la metáfora que me estaba proporcionando la cumbia; el acceso y la comprensión de lo que quería investigar estaban mediados por interferencias, no podía escuchar nítidamente la conversación sino que tenía que conformarme con la interpretación de palabras sueltas, gestos y expresiones para generar una versión de lo que estaba sucediendo. Me preguntaba si esas interferencias no eran la oportunidad de comenzar a describir de forma densa una situación etnográfica y la cumbia formaba parte de ella tanto como la conversación misma que se estaba dando. El mercado está siempre acompañado de la música de algunos de sus puestos, canciones que movilizan, expresan y hacen circular afectos y emociones.

La señora Sara accedió a la entrevista y en ese momento comenzaron mis visitas semanales a su puesto, ya fuera a entrevistarla, para ver cómo atendía a sus clientes o simplemente para pasar a saludarla de camino a otra entrevista u paseo. Sara trabaja en “Las Morenas” un pequeño local en el pasillo 5, frente a la plaza cívica. Heredó el nombre del antiguo local de su mamá, quien trabajaba con su tía y dice que así las conocían en el mercado por el color de su piel. En el folleto que anuncia su puesto dice que hace “lectura de cartas, limpiezas personales y de negocio, tratamientos de diabetes, prostata (sic), circulación y empacho. Curacion (sic) de espanto, de niños y adultos, el mejor surtido en polvos, veladoras y lociones preparadas p/ negocio y amor, coronas y arreglos especiales. Masajes faciales, antiestres (sic), circulación”. El teléfono y el número de local están tachados y reescritos con bolígrafo.

El local está abarrotado de productos; cuelgan de la pared, se amontonan sobre las estanterías y saturan un mueble mostrador que colocado al frente brinda un poco de intimidad a lo que queda de espacio. Solo hay una forma de acomodarse en el puesto; primero entra Sara, después ella coloca la mesa de madera sobre la que se realizara la atención y finalmente, con un banquito que sujetas atrás puedes sentarte en el umbral del local. Una foto de su madre preside en la pared todo lo que allí acontece. Sara la mira seguido y la nombra con mucho respeto, como si todavía pudiera juzgarla por sus palabras o acciones. Sara le guarda mucha admiración y respeto por todas las enseñanzas que su madre, la mayoría de veces a golpes, le ha dejado.

Su mamá era una cabrona. Sara también fue una cabrona. Digo fue porque Sara cambió hace unos años y ahora quiere salir del mercado de Sonora y montar un negocio

de masajes y curación que no tenga nada que ver con la magia, en su casa, por Aragón. Ella sabe que lo que hace se paga, lo vio con su mamá y con su hermana quienes murieron padeciendo mucho dolor. Ella misma ya tuvo un susto cuando le diagnosticaron un tumor en el seno del que finalmente se libró pero que le enseñó que debía cambiar su vida, dejar de ser una cabrona y de trabajar en la magia.

Su madre les heredó el puesto del mercado intestado. Ella junto con su hermana lo había heredado de su abuelo, originalmente ambulante de la zona que se vio beneficiado con un local cuando inauguraron el mercado de Sonora. Desde su abuela la razón social del puesto era “Las morenas”. Cuando su mamá Amada murió, los cinco hermanos se quedaron trabajando en el local. Todos habían crecido allí y todos trabajaban en la magia. Con el tiempo convivían y trabajaban los cinco hermanos y dos cuñadas de Sara. A pesar de ser tantos en el mismo puesto les iba bien, todos comían de lo que hacían en el local; unos especializados en las cartas, otros en las limpias y otros en productos y veladoras. Transcurrieron ocho años durante los cuales sus hermanos querían vender el puesto y ella no. Como ella era tan cabrona resistió a pesar de las broncas, los chismes, las envidias de las cuñadas y todos los trabajos⁹ que le hacían. Después de los ocho años las cuñadas la mandaron golpear para que accediera a vender el local

Lo que pasa es que haz de cuenta que tuvieron esa amistad una de mis cuñadas [con unos líderes de los ambulantes del estacionamiento de San Nicolás], entonces yo digo que se les hizo como que fácil ¿no? me imagino yo, eh, no sé. Pues dame una lana y le damos en toda su *mauser* a tu cuñada y verás que va a entender no? Para vender, para que acceda a vender. *Nohombre!* de hecho pues hasta mi hermana la que falleció me decía: pues vende, vende aquí, te van a hacer algo. Ella siempre fue muy vulnerable. Yo le decía: en primer lugar Reina estoy en mi local, segunda, ellas ahorita van a ver, como se dice vulgarmente, le van a medir el agua a los camotes.¹⁰

Sara no accedió a vender el local sino que fue al pueblo desde donde migraron sus abuelos y su mamá en San Jerónimo Xayacatlán, Puebla, para ver a un brujo mixteco y que le hiciera una protección. Sus abuelos habían aprendido la herbolaria y lo místico de esos mismos brujos. Cuando volvió a la ciudad las personas que la habían golpeado estaban detenidas. Solo accedió a vender el local después de la muerte de su madre y su

⁹ Hacer un trabajo es como refieren en el mercado a practicar magia a favor o contra de alguien

¹⁰ Entrevista a doña Sara en el mercado de Sonora el día 13 de enero de 2016

hermana y por el tumor en el seno, unos ocho años después. Su madre murió por un trabajo caducado que le habían hecho de joven en el mercado. Después de consultar a distintas brujas, dos de ellas, las más prestigiosas coincidieron

Me dijo lo mismo, que es un trabajo que se le caducó¹¹, es un trabajo de mucho tiempo y la verdad no hay nada que hacer, es más, si tú no crees en mis palabras, tú conoces este medio, busca, te van a decir que sí se va a aliviar tu mamá pero, sinceramente, tú mamá ya no se alivia. Se lo hicieron de joven, uno de joven. Posterior, en ese tiempo que te digo, ensamblando lo de la santería, esa persona que tenía mucho coraje con mi mamá pues manejaba ese entonces cosas de santería, acá en el mercado, pero como no era nada, como te diría, no tenía ese auge que ahora tiene ¿no? estaba más escondido eso de la santería. Yo tendría unos nueve años, si nació en el sesenta, pues como por el setenta. Ella tenía una enemistad aquí en el mercado que hacía santería, para que entiendas, y en ese tiempo no estaba tan extendido por el mercado, como que había poquita gente que trabajara la santería. Si de hecho el mercado lo inauguran en el 57, ponle 10 años. Pero ahí ya empezaba la santería, como los *pininos* por decirte porque antes era puro místico, herbolaria, así nada más.¹²

Sara afirma que el mercado está lleno de envidias, de corajes, de competencia por “la chamba”. Sobrevivir en él es cuestión de fortaleza, para las mujeres es cuestión de saber ser una cabrona. Pero nadie sobrevive sin alianzas, sin relaciones de solidaridad, amistades y complicidades. El mercado es espacio para muchos tipos de afectos. Las relaciones están atravesadas por la violencia pero también por la protección y la lealtad. Así lo relata Tania. Ella también es una cabrona aunque no tanto como su madre. Ella renta locales afuera del mercado que le cedió su mamá, quien controla casi todos los del sector oriente. Su madre es una lideresa del mercado, santera como ella, pero no trabaja en eso. Cuando habla con su madre le tiembla todo el cuerpo del mal carácter que tiene, aunque también la protege por ser su hija. Tania tiene su espacio para trabajar dentro del mercado, en los primeros puestos, uno de los más grandes del pasillo más transcurrido de la sección de místicos.

¹¹ No pude llegar a conocer la duración de los trabajos (actos mágicos a favor de o en contra de una). Por ejemplo, en el caso de los enterramientos la afectación dura hasta que se contrarresta el efecto por medio de otro trabajo o en caso de que la persona decida deshacer el enterramiento. En otros casos no existe temporalidad específica, ni hay una relación clara entre eficacia simbólica y durabilidad del acto mágico. Sin embargo, una de las formas señaladas para conocer el efecto de un trabajo es que perduren los síntomas buscados en la persona, es decir, todo el tiempo durante el cual la mamá de Sara se sentía mal, la familia consideró que el trabajo que le hicieron en su contra seguía activo. Cuando el diagnóstico fue que ya no se podría curar, la eficacia del trabajo ya no era reversible y entonces el relato mágico cambió a que el trabajo ya estaba caducado.

¹² *Ibidem*

Desde chiquita le gustaba esto de la magia y en la escuela siempre llevaba una baraja de cartas que tiraba por un peso a sus compañeros. Su madre le ofreció a los catorce años una fiesta para festejar sus 15 o un viaje a Cuba a iniciarse en la Santería. Ella decididamente escogió Cuba. La mandaron 6 meses para formarla en la religión afrocubana y después del primer año volvió a nacer y ya pudo ejercer como santera. Desde entonces ha ido tres veces a Cuba. Su fetiche es Elegüa¹³, a él le pide y ofrenda para hacer su magia. Sus prácticas usuales son amarres, dominaciones, endulzamientos, salaciones y entierros, también tira las cartas españolas y del tarot y hace limpias. Todo es reversible pero las prácticas negras no le gustan, ella no las hace porque todo en esta vida se paga. Ella prefiere trabajar honestamente.

Gran parte de su familia trabaja en el mercado y alrededores. Tania dice que nació y se crió en el mercado, allí está su vida. Casi nunca está en el puesto, entre los trabajos que hace en otros locales, el control de sus puestos y la crianza de sus hijos está muy ocupada. Las clientas que tiene la llaman y como vive cerca pues va y viene todo el tiempo. Se nota su actitud de comerciante pues muchas de las respuestas a mis preguntas son en porcentajes y números.

Tania sabe de quién fiarse y de quién no. El ambiente del mercado es muy rudo y ella supo forjarse el carácter necesario para enfrentarlo. Su madre se lo enseñó. Siempre le ha ido bien, solo una vez pasó penurias económicas por un trabajo de magia negra que le hizo su tía, dice que durante tres meses no tenía ni para llevarse a la boca, ni ella ni sus hijos. Gracias a otra santera del mercado descubrió que su tía la tenía enterrada y a partir de ahí pudo hacer reversible el embrujo y trabajar con normalidad, aunque la mala relación con su tía por las envidias que le tiene, sigue.

La magia en el mercado opera como un horizonte referencial que se extiende en las expresiones concretas del conflicto, como cuando se hacen trabajos que conjuran al mismo tiempo relaciones comerciales y relaciones de parentesco en contienda entre locatarios. Al mismo tiempo este horizonte referencial es interpelado constantemente desde el plano de lo real en el que el conflicto se expresa a través de la violencia o la alianza. Un ejemplo creo que puede ilustrar esto muy elocuentemente; cuando a Tania algunos de los locatarios le piden una limpia para su local, no solo buscan quitar las malas energías para que el negocio siga prosperando sino que están sellando una alianza

¹³ En la Santería cubana, Elegüa es la primera divinidad u Orisha que se recibe. Las y los no iniciados entran a la religión a través de su protección.

con alguien que tiene poder en el mercado. Esa limpia pone en diálogo y tensión esta dimensión referencial y real que articula los vínculos entre locatarios en el mercado.

A mi entender esta postal etnográfica ilumina dos cosas. Por un lado, cómo se producen, circulan y se distribuyen los afectos en el mercado, y por el otro, cómo el pensamiento mágico articula un horizonte de sentido compartido, un recurso de sentido propio de las clases populares o subalternas. Voy a detenerme en cada uno de estos puntos.

EL MERCADO: UNA ECONOMÍA AFECTIVA

¿De qué nos habla ese conjunto de afectos que citan tanto Tania como Sara? La envidia, el coraje, el miedo, el dolor, el rencor, el amor, la admiración, ¿pueden pensarse como un conjunto, como un repertorio disponible de afectos vinculados a un lugar? Más que su expresión psíquica individual, ¿cómo opera la producción y la circulación de estos afectos en el campo social y cuáles son sus condiciones de posibilidad? Y, finalmente ¿qué papel juegan los afectos y emociones en la producción y regulación del género?

La interrogación sobre los afectos y las emociones es un relativamente reciente campo transdisciplinar que se inaugura con lo que algunas autoras han denominado el “giro afectivo”. Me refiero a él como relativamente reciente porque si bien en la historia de la filosofía encontramos reflexiones constantes sobre los afectos, pasiones o sentimientos, las diferentes formas de objetivismo desplegadas durante el siglo XX en el ámbito de las ciencias –naturalismo, realismo clásico y positivismo–, siguiendo la tradición cartesiana de la separación entre la mente y el cuerpo, han desechado las emociones tanto como epistemología como objetos epistemológicos.

Sin embargo, en las últimas décadas ha crecido el interés por el papel de los afectos y las emociones en la vida social. Por un lado, la revisión que hace Deleuze de la obra de Baruch Spinoza y su célebre frase “nadie sabe lo que puede el cuerpo”, refiriendo la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados, rompe con la concepción cartesiana del pensamiento ubicando al cuerpo ya no como perteneciente a una especie o a un género, sino por los afectos y las afecciones de que es capaz¹⁴. El cuerpo emerge en las ciencias sociales bajo concepciones que lo comprenden ya no

¹⁴ Gilles Deleuze, Curso sobre Spinoza, 1978 p. 8

solamente como ese ente biológico o como soporte de la experiencia, sino como productor de sentidos (Sabido, 2012). La pregunta sobre el cuerpo y la corporalidad se desplegará en las ciencias sociales como vector clave para la comprensión del mundo, así como su imbricación en las tramas culturales de significación emocional y afectiva.

Por otro lado, las emociones han sido un eje estructurador del pensamiento feminista tanto a la hora de visibilizar y denunciar la feminización de los trabajos de cuidados en la economía reproductiva, como en la crítica a la clásica división entre el espacio público, racional, masculino frente al privado, emocional y femenino. En los primeros desarrollos feministas sobre los cuidados, las emociones se consideraban un comportamiento más auténtico y cercano a la naturaleza humana, menos contaminado que los sostenidos por estrategias racionales (Macón, 2014: 167).

Las emociones también se concebían como epifenómenos de procesos más básicos con una carga ideológica que reproducía las desigualdades de género, entendidas desde el materialismo histórico, el psicoanálisis o el estructuralismo lingüístico francés. En estos análisis las emociones tenían un papel residual o bien eran reificados como parte de la superestructura que reproducía la conciencia burguesa (Jónasdóttir, 2014), o bien como parte de un inconciente producto de la sexuación.

Con el giro lingüístico y su premisa fundamental sobre la cualidad discursiva – lingüística de la realidad, lo social o la subjetividad, las emociones y los afectos han reflatado como cuestionamiento sobre la posibilidad de agotar con este postulado de lo textual la aprehensión de la realidad social (López, 2014). Una de las grandes críticas que se ha realizado a esta corriente es el descuido de la materialización del discurso en los cuerpos¹⁵ o más bien su disolución, la idea de que los cuerpos son constituidos por actos de habla deja fuera un conjunto de prácticas no discursivas que distintos autores se han esforzado en señalar (Yébenes, 2015)¹⁶.

Junto con otras, las aportaciones del feminismo postestructuralista sobre las emociones y afectos buscan explorar esta cualidad no textual de algunas prácticas sociales significantes, reconceptualizándolas como instancias epistemológicas que si bien no permiten un acceso más transparente a la realidad o la experiencia del sujeto

¹⁵ Críticas que una de las grandes figuras del postestructuralismo y el feminismo *queer* Judith Butler recibió después de la publicación de su libro *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*, 2007 y que ha abordado en numerosas publicaciones posteriores

¹⁶ Yébenes señala por ejemplo el *habitus* que Bourdieu y Marcel Mauss se han dedicado a teorizar (2015: 72)

cognoscente¹⁷, sí abren posibilidades epistemológicas válidas que muy productivamente están siendo revisadas por autoras y autores del denominado giro afectivo. Por ejemplo, Sara Ahmed y Lauren Berlant incorporan a la matriz del giro lingüístico la dimensión afectiva como anclaje a una materialidad que entrelaza la corporalidad y la vida pública (Macón, 2014: 182).

Los desarrollos heterogéneos de los estudios sobre los afectos convergen en una discusión ineludible sobre la necesidad de establecer o no una distinción conceptual entre emociones y afectos. Algunos autores distinguen el afecto, como aquello preconiente, autónomo y efímero, de la emoción, como aquello significado y simbolizado, aunque no por ello conciente, aunque esta distinción no da cuenta de una más importante que es la diferenciación spinoziana entre *affectus* y *affectio*, la capacidad de afectar y ser afectado (Watkins, 2010 cit. en Sarto, 2012). Nos dice Sara Ahmed en su libro *La política cultural de las emociones* que

El proceso de atribuir a un objeto el ser o no benéfico o dañino, que puede traducirse en bueno o malo, implica claramente que leemos de una cierta manera el contacto que tenemos con los objetos. (...) si sentimos algo como bueno o malo ya se está hablando de un proceso de lectura, que se dio con la atribución de significado. El contacto involucra al sujeto, así como a las historias que vienen antes del sujeto. Si las emociones adquieren forma mediante el contacto con objetos, y no son causadas por ellos, entonces las emociones no están simplemente “en” el sujeto o el objeto. Esto no significa que las emociones no se lean como “residentes” en los sujetos u objetos (...) (2014: 27).

En consecuencia, siguiendo a Ahmed, no cabría pensar en una instancia afectiva que escape a la significación, no hay emoción sin proceso de significación, tampoco en las reacciones más inmediatas generadas como “impulso” corporal a causa de una emoción. Éstas no hablan de la ausencia de mediaciones sino de contactos que están moldeados por historias anteriores de contacto. No es que las emociones reposen como atributos de ciertos objetos o sujetos sino que con el contacto se producen como efecto de su circulación. Así la distinción entre afecto y emoción se diluiría, ya que no habría afecto sin mediación, aunque ello no implica que sean procesos individuales y conscientes sino fruto de un contacto, relacionales y en continua circulación entre objetos y sujetos. De

¹⁷ Por extensión de algunos desarrollos fenomenológicos que colocaban la experiencia como sustento de la accesibilidad a la realidad de forma transparente.

esta manera cabría pensar que no es útil una distinción entre los términos afecto y emoción, ya que es a partir del contacto con un objeto o un sujeto que se nos genera una “impresión” que nos moldea y moldea al objeto al mismo tiempo (Ahmed, 2014)¹⁸.

En este sentido es que se quisiera entender las emociones en el seno de una economía afectiva, en nuestro caso el mercado de Sonora, ya que es con la circulación de éstas que adquieren valor, igual que Marx diría de la mercancía; las emociones se valorizan por medio de la circulación (Ahmed, 2014: 81). Las emociones son relacionales, se constituyen con los encuentros y es por ello que las podemos considerar no tanto como estados psicológicos, sino como prácticas sociales y culturales que moldean los objetos. No están ni en nuestro interior ni en el exterior, porque ni nuestro interior ni el exterior son hechos objetivos que se dan por sentado, sino que se objetivan en el contacto, en lo relacional.

Por ejemplo, cuando Sara y Tania relatan el ámbito del mercado como lleno de envidias suceden varias cosas. Por un lado, ambas tienen una memoria de la envidia que sus madres les enseñaron. Hay un contacto a través del recuerdo con el objeto de la envidia y ahí es que se genera la emoción, al recordar se atribuye la calidad de envidioso al objeto del recuerdo. De este modo las emociones se construyen desde lo relacional y construyen al mismo tiempo una relación, un vínculo. A través de la envidia se genera un vínculo con el mercado y con quien transmitió esa emoción, en este caso tanto la mamá de Sara como la de Tania. Así, a través de las emociones se producen sujetos implicados en tramas de relaciones significantes que se despliegan en la memoria, en el lugar y en los vínculos sociales.

Por otro lado, esa memoria se dispersa y desplaza por el mercado abarcando distintos significados. En los relatos de Tania y de Sara otrora alcanza a las cuñadas, a la tía, como a todo el mercado, la envidia se mueve entre cuestiones a veces de trabajo o a veces familiares y tiene en las prácticas de *hacer trabajos* su expresión última; la mamá de Sara murió de un trabajo que le hicieron de joven y que ya estaba caducado, así como la tía de Tania le hizo un trabajo para que le fuera mal con sus clientes. Es así como la envidia circula y sedimenta como emoción/percepción sobre el mercado en las relaciones cotidianas. A través de las emociones emerge la superficie y los contornos

¹⁸ Sara Ahmed amplía este argumento a partir de una escena de contacto entre una niña y un oso y las reacciones y emociones que allí se producen para dar cuenta de las posibles interpretaciones acerca de estas reacciones “instintivas” (2014: 29-31)

del lugar en su evocación. El mercado y lo que allí acontece toma sentido a través de estos afectos que lo moldean.

Estos múltiples referentes de la envidia, como sensación corporal, como textos sobre el mercado evocados desde el recuerdo o en las relaciones cotidianas construyen el lugar del mercado, lo significan desde un entramado de emociones que circulan a través de las personas que lo habitan. Digo entramado de emociones porque la envidia, por ejemplo, se vincula con el coraje u otras sensaciones y genera figuras en el seno del mercado. La cabrona sería una de ellas. “Ser una cabrona” como Tania y su mamá, como lo fue la mamá de Sara, es nombrar una figura generizada en el marco de las relaciones de poder que disputan el control en los vínculos que habitan el espacio.

Las cabronas son mujeres con atributos adjudicados y autoadjudicados que ejercen violencia física y simbólica, se hacen respetar a partir de esta, resisten con autoridad a las vicisitudes cotidianas, manejan el dinero y se imponen en la toma de decisiones sobre el funcionamiento del negocio, lo cual definitivamente constituye diferentes prácticas que hacen ostensible el ejercicio del poder en el mercado. La cabrona es una figura generizada, inserta y producto de una relación de género, ya que sirve a las mujeres como un referente para la disputa del poder en un ámbito de control eminentemente masculino: los negocios y el espacio. La figura de la cabrona confiere de inteligibilidad social al ejercicio de poder de las mujeres. En este sentido tensiona los ideales regulatorios del género, no es ni su transgresión, ni su fuga, como veremos más adelante.

La figura de la cabrona se construye sobre la intención de infundir miedo e inhibir posibles acciones adversas en el marco de relaciones de competencia económica, en los vínculos familiares y en el seno de la economía de los afectos. Las cabronas extienden también su efecto en el ámbito familiar que se reproduce en el seno del mercado, estrechamente ligado a la supervivencia económica que, a su vez, depende del manejo del negocio a partir de los arreglos informales. Es así como a Tania le tiembla el cuerpo cuando su madre le marca por teléfono después de ver de lo que es capaz, del mismo modo que Sara relata “los chingadazos” que la educaron y la formaron como una cabrona que supo resistir con su negocio en el mercado. Abordaré primero las relaciones de competencia y posteriormente la discusión en torno al género.

El funcionamiento de las relaciones en el mercado es altamente discrecional. Si bien existe una normatividad que los sujeta a las directrices de la Secretaría de

Desarrollo Económico (SEDECO), la Dirección General de Abasto, Comercio y Distribución (DGACD) y a la Delegación Venustiano Carranza, la actividad comercial cotidiana se da a través de arreglos informales que pueden llegar a implicar pagos a modo de mordidas, tanto por protección como por no ajustarse o vulnerar la normatividad¹⁹. Estos arreglos se inscriben en las relaciones sociales del mercado creando amistades y enemistades, lazos de solidaridad y cooperación así como de competencia, abusos y violencia. Las cuotas de poder se acumulan con base a la *transa*, tanto frente a las autoridades “garantes” de la normatividad, como entre los y las mismas locatarias.

La envidia, como una de las emociones presentes en el repertorio de significación para estos arreglos se inscribe en “los otros” como percepción de la necesidad de operar acuerdos que van desde las lealtades y los favores hasta las amenazas y ejercicios de violencia. La envidia es la emoción que se moviliza con las relaciones de competencia. En el mercado se reconocen las envidias que “los otros” tienen, casi nunca la envidia que uno tiene. A Tania le envidia su tía y por eso le hizo un trabajo para que su negocio no tuviera clientes. También, por esa envidia, la madre de Tania castigó a la tía sin concederle locales en renta “solo tiene su puesto y de eso tiene que vivir”²⁰.

La envidia construye al otro en el mercado, ya sea de forma física y concreta o como abstracción de una percepción en torno a cómo son los vínculos comerciales y familiares. Así, los afectos operan también de modo estratégico justificando ciertas actitudes, a veces hasta la violencia o ciertas prácticas sociales que se dan en el mercado: la *transa*, el arreglo o los pactos de alianza y protección, por ejemplo. También existe un uso estratégico de los afectos en esta figuración de la cabrona; esta se construye sobre la base de exaltar y mostrar algunas emociones que solidifican “esa forma de ser”, ese carácter forjado en el mercado, al mismo tiempo escondiendo otras que fragilizan esa figuración y por tanto los privilegios que se le asocian.

Acumular poder es una de las formas de conjurar y exacerbar estas envidias, y para ello la figuración de la cabrona genera una semántica y unas prácticas que les permiten a las mujeres posicionarse en el entramado de relaciones de poder que se

¹⁹ El informe *Política de protección y fomento para los mercados públicos de la ciudad de México (2013 - 2018)* de la Secretaría de Desarrollo económico así lo señala en cuanto a la discrecionalidad y el manejo parcial de las normas pp. 24. Disponible en http://www.sedecodf.gob.mx/archivos/Politica_de_Proteccion_Mercados_Publicos.pdf (20/03/2016)

²⁰ Entrevista a Tania el 16 de octubre de 2015 en el mercado de Sonora.

constituyen en la “informalidad” del mercado. La apropiación y uso de la violencia, un rasgo asociado a la masculinidad, un conjunto de disposiciones corporales que indican fortaleza y autoridad, rasgos de carácter que se identifican con la rudeza, la seguridad, la sabiduría, son características que conforman esta semántica de la cabrona que se materializa en prácticas sociales.

Otra de las emociones asociadas a la figuración de la cabrona es el miedo. Infundir miedo para reforzar la imagen de la cabrona es parte fundamental de la disputa por el poder. Ello implica un proceso de ocultación de las emociones en los vínculos y relaciones que se dan en el mercado, una actitud asociada a lo masculino y que las cabronas se apropian para reflejar quién detenta la autoridad. Se reniega del atributo emocional asociado a lo femenino para demostrar un ejercicio racional de las decisiones más típicamente masculino. El miedo es más una emoción que se quiere provocar en los otros que evidenciar de uno/a mismo, una no debe sentir miedo para no evidenciar su vulnerabilidad. En este sentido existe una concepción de las emociones como fuerzas que debilitan o fragilizan la posición en el mercado. No todas las mujeres en el mercado son cabronas, esta figuración se da cuando hay disputas por el poder, en aquellas mujeres que quieren posicionarse y acumular poder en el mercado. Una muestra de ello es, por ejemplo, que Sara ya no es una cabrona, ya no le interesan las disputas ni familiares ni con otros puestos. También por eso ya quiere salirse del mercado y establecer un negocio en otro lado.

Estas emociones como el miedo y la envidia, así como la figuración evocada de la cabrona son un ejemplo de cómo funcionan las emociones en el mercado. No pretendo con esto agotar todo el repertorio de emociones, sino mostrar, a partir de estos ejemplos, tanto las condiciones de posibilidad para su producción y circulación como el modo en cómo esto sucede. Como desarrollé más arriba, las actividades económicas a caballo entre la informalidad y cierto tipo de normatividad, siempre sujeta en la práctica a la negociación desde la discrecionalidad, desvalorizan el trabajo y aumentan la competencia entre los locatarios. La no reglamentación formal de los horarios ni de los precios, la flexibilidad de las normas que regulan el trabajo y la actividad comercial fomentan prácticas de competencia que, como mencionábamos en el capítulo I, articulan la disputa entre el adentro y el afuera del mercado, entre los puestos de los mismos giros y a partir de los diferenciales de poder fruto del control del espacio. Esta

competencia está imbricada también en las desiguales relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Estas relaciones de competencia están construidas afectivamente: se producen cotidianamente a través de los afectos. Las condiciones materiales de la vida en el mercado están inextricablemente ligadas o “pegadas” a estos repertorios de afectos que permiten su reproducción. Los contornos del lugar emergen en estos contactos afectivos, es decir, la noción de lo que es el mercado y de cómo funciona aparece con estas historias de contacto tanto en el recuerdo como en la cotidianidad. Digo esto porque solamente a través de la memoria y la cotidianidad se visibilizan estas dinámicas: si no es desde el adentro que señalaba en la noción de heterotopía, una no accede a estas impresiones sobre el mercado y las relaciones que allí se dan. En todo caso la impresión es otra.

Esto no significa que el mercado sea esto o aquello sino que las relaciones que ahí se dan forjan estas impresiones en cada contacto emocional. Como efecto de esta repetición afectiva, el mercado se materializa produciendo y moldeando las superficies y contornos de la vida que allí se da, de la construcción continua de un mundo que se reifica como forma de ser. Digo esto siguiendo a Ahmed (2014) porque entiendo que las emociones no “son” o “están en” sino que “hacen”, generan efectos. En este sentido las emociones son performativas. Voy a explicarme a partir de la figuración de la cabrona mencionada más arriba.

La performatividad, de acuerdo con la teorización que siguiendo a John Austin hace Judith Butler, es aquel efecto del lenguaje que no solo nombra sino que produce aquello que nombra a través de la repetición. La iterabilidad implicada en la performatividad refiere a esa repetición ritual de actos previamente sedimentados que construye la norma. La eficacia de un performativo reside en una codificación previa o iterativa, en la recitación de normas previas que abre la posibilidad a la diferencia y la transformación, lo desestabiliza. Un acto no permanece ni intacto ni idéntico a sí mismo sino que en su repetición abre la brecha para su modificación (2002: 17-39). Pensar el género como performativo, es decir, como efecto de la repetición de las normas de género, como esa “práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (2002: 18), es pensar en cómo se materializan las normas reguladoras que a su vez materializan los cuerpos. ¿Cómo sucede esto en el caso de la cabrona?

Cuando Tania dice de su madre que “es una cabrona” moviliza un conjunto de emociones vinculadas a la performatividad de género. Cuando párrafos más arriba señalaba que la cabrona tensiona los ideales regulatorios del género sin subvertirlos ni fugándose de ellos, es justamente porque la semántica y las prácticas de la cabrona instituyen el género, lo regulan y confieren inteligibilidad, además de investirlo de una afectividad específica. Ante el repertorio de posiciones discursivas sobre el género disponibles, en el contexto del mercado, la posición de la cabrona reviste de un poder relativo que esa posición promete aunque no siempre la satisface. Este argumento, junto con la noción de investidura, lo desarrolla Teresa de Lauretis a partir de Hollway:

Si en cualquier momento hay algunos discursos sobre la sexualidad rivales y hasta contradictorios –más que una única, abarcadora o monolítica ideología- entonces lo que hace que uno/a tome una posición en un cierto discurso antes que otra es una “investidura” (este término traduce el alemán *Besetzung*, una palabra usada por Freud y convertida al inglés como *catexia*), algo entre un compromiso emocional y un interés creado, en el poder relativo (la satisfacción, el premio, la retribución) que esa posición promete (pero que no necesariamente siempre satisface) (2000: 51).

Entonces, y siguiendo con de Lauretis, podríamos pensar la figuración de la cabrona como producto y proceso al mismo tiempo de la constitución del género. Producto en el sentido que responde a una norma anteriormente codificada que actúa sobre el sujeto, y proceso en tanto el sujeto la repite ritualizadamente posibilitando con ello su desestabilización. La instancia que media entre este efecto del lenguaje y la experiencia encarnada son las emociones, en otras palabras, las emociones son la instancia de su encarnación, un puente entre los desarrollos lingüísticos y la fenomenología de la experiencia.

Cuando Tania se autofigura como una cabrona o figura a su madre así, evoca una emocionalidad que implica una disposición corporal, una gestualidad en el rostro y la mirada de ojos ávidos muy abiertos que incorpora su cuerpo en el espacio de por sí limitado del puesto, fijando la mirada en mis ojos asintiendo amenazante. No es una amenaza hacia mí sino la emergencia para la percepción de los contornos de la mujer poderosa en el mercado de Sonora, es una investidura afectiva que puede resultar o no, pero que reviste de un poder relativo a una posición de género en un espacio, en el contexto específico del mercado. No quisiera dar a entender con esto que estas investiduras son plenamente intencionales, sino que, como advertí en párrafos

anteriores, hay historias de contacto, experiencias sedimentadas que han moldeado las figuraciones en las que nos autoidentificamos y/o nos identifican.

Finalmente hay otro eje que da inteligibilidad a las cabronas que sustenta la afirmación sobre por qué las cabronas tensan los ideales regulatorios del género pero no lo subvierten o representan su transgresión. Ni Sara, ni Tania, ni sus madres escaparon al mandato heterosexual de establecer una familia y reproducirse. Aquí no me refiero a la heterosexualidad como una opción sexual sino como aquel régimen político que teorizó Monique Wittig y que refiere al contrato social por el cual los hombres oprimen a las mujeres a través de la producción de la diferencia entre los sexos

El pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos (2006: 51-52).

Entendiendo la categoría de sexo como una categoría política que fundamenta la sociedad como heterosexual, Wittig postula el pensamiento heterosexual, en alusión al pensamiento salvaje levi Straussiano, para afirmar que la heterosexualidad es la que nos produce como hombres y mujeres en una relación desigual de dominación que privilegia a los hombres y somete a las mujeres. Wittig será la primera en postular la heterosexualidad como aquel pensamiento que organiza la relación obligatoria entre dos categorías que no son ni naturales ni dadas, sino políticas; hombre y mujer.

Butler lo desarrollará más tarde como la matriz heterosexual, “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, género y deseos” (2001: 38). No quiero decir con esto que la figuración de la cabrona produzca y reproduzca el mandato heterosexual, pues esto sería reificar la norma por la cual la matriz heterosexual solo produce cuerpos con correspondencia entre de sexo, género y deseo, sino más bien que la disputa por el poder en el mercado por parte de las mujeres está sujeta a normas de género, sexo y sexualidad que anclan sus posibilidades de transformación y transgresión a formaciones discursivas, afectivas y materiales complejas que delimitan su potencial emancipador.

He querido mostrar con esto el mercado como una economía afectiva, en la que los regímenes discursivos y afectivos presentes producen y reproducen el espacio del

género a través de una de sus figuraciones; la cabrona. Sin querer agotar por ello las múltiples experiencias del género presentes en el mercado, me parece que la cabrona representa arquetípicamente una figuración muy extendida en la cultura popular, presente en múltiples artefactos de las industrias culturales como la canción, la telenovela o el cine. Asimismo, ver cómo la producción y circulación de afectos en su dimensión performativa articula la normatividad de género y vincula las percepciones sobre el mercado y las relaciones que se establecen en él. Este ejemplo etnográfico deja sin explorar las relaciones de cooperación y solidaridad presentes en el mercado, así como sus investiduras emocionales y otras rutas del vínculo social.

LA MAGIA DE LO POPULAR

Leí una anécdota en un artículo sobre la cultura popular que, aunque no pude rastrear su fuente, afirmaba que una vez un periodista le preguntó al Rey Momo que por qué a las carrozas de las favelas más desfavorecidas en Río de Janeiro les gustaba tanto recrear el lujo y la opulencia, si justamente esas carrozas venían de los espacios más pobres de la ciudad. El rey le contestó que ellos no tenían ningún problema con la riqueza y la opulencia, que eso se lo dejaba a los intelectuales²¹. Esta anécdota pienso que ilustra la forma en cómo lo popular se escurre en su teorización. ¿Qué es lo popular?

Creo que la respuesta a esta pregunta es algo que varía según contextos y épocas históricas y que justamente su particularidad reside que ha preocupado en estas geografías historizadas tanto a intelectuales, como al Estado, como al mismo pueblo. Entonces, en México ¿qué es lo popular? ¿Quién y cómo define lo popular? Podríamos decir a priori que lo popular es la cultura del pueblo -no el pueblo entendido desde su referente identitario territorial/nacional sino desde la tensión con lo hegemónico, sea en su versión oficial o en su dimensión elitista o dominante-, aunque esta afirmación esconde una problemática como conjunto enunciativo y para cada uno de los términos que lo componen ¿Qué es la cultura? y ¿qué es el pueblo? No pretendo en este trabajo resolver a profundidad estas cuestiones pero sí apuntalar al menos algunos debates en torno a ellas que puedan guiar la reflexión hacia por qué considero la magia como un

²¹ Iván de la Nuez “La cultura popular envasada al vacío” en *El Estado Mental* 27 noviembre 2015 · Pensamiento. Disponible en <https://elestadomental.com/diario/la-cultura-popular-ensvasada-al-vacio> (15/04/2016)

recurso de sentido de lo popular. Empezaré con el concepto de cultura para aprovechar los cuestionamientos teóricos que una revisión parcial me puede ofrecer para luego abordar a partir de estos la noción de cultura popular.

Los sentidos atribuidos a la noción de cultura han ido cambiando y mutando en función de los intereses disciplinarios y los campos de estudio que se han ocupado de dicha problematización. Asimismo, el concepto de cultura se ha ensanchado y proliferado en sus usos sociales llegando a referir y definir objetos tan dispares como por ejemplo: la cultura laboral o empresarial, la cultura política, la cultura de la muerte u otros campos semánticos en los que no era tan común encontrar esta noción anteriormente. Dentro de la antropología, disciplina que se funda y organiza en torno al concepto de cultura, han sido diversos los desarrollos acerca de esta noción. Inicialmente desde Tylor o Boas, a pesar de sus respectivas diferencias tanto epistemológicas como metodológicas, el concepto cultura se opuso a la distinción común entre gente con cultura y gente sin cultura (Grimson, 2012). Según Tylor en su *Primitive Culture*

La Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (1997: 19)

Y en palabras de Boas en su *The Mind of Primitive Man*,

Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos de la vida no constituyen, empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura (1964: 166)

A partir de ese momento la antropología buscaría responder a los dilemas de unidad y diversidad del ser humano en sus versiones universalistas y relativistas que hasta muy recientemente han regido la teorización antropológica. Los debates epistemológicos acerca de las distintas culturas guiarían las corrientes de la antropología con el consenso

logrado durante un largo período sobre que cada comunidad o sociedad conformaba una cultura y el objeto de la antropología era justamente dar cuenta de esos modos de vida holísticos que poblaban el mundo desde sus diferencias. Sin embargo, como advierte Grimson, pensar la cultura “como un conjunto de elementos simbólicos o bien como costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos” (2012: 61).

Las distintas crisis vividas dentro de la disciplina, primeramente una crisis de consciencia por los vínculos con las administraciones coloniales y las relaciones de dominación, y posteriormente, la crisis de la representación, que tuvo su origen en la corriente interpretativa de Geertz y la cúspide en el seminario de Santa Fe que dio por resultado la publicación de *Writing Culture* en [1984] (1986), abrieron fuertes cuestionamientos acerca de los conceptos y las relaciones de poder en el seno de la antropología. La crisis –en algunos ámbitos denominada de la representación- puso en el centro del debate la construcción de la etnografía como texto elaborado desde la autoridad del etnógrafo, gozando de plena legitimidad en la representación que forja del “otro” y de autoridad etnográfica para asentar verdades objetivas sobre las distintas culturas, dejando de lado la retórica, la ficción y la subjetividad en pos de una rigurosidad. La recuperación del interés por los aspectos discursivos de la representación cultural centró la atención ya no en la interpretación de los textos culturales sino en sus relaciones de producción (Clifford y Marcus, [1984], 1986).

Las tendencias surgidas a partir de esta crisis de la representación retoman de una u otra manera las críticas en torno a la noción de cultura, la correspondencia entre lo simbólico y lo material, así como entre territorio, comunidad e identidad, la renuncia a las teorías o leyes generales y a algunas categorías juzgadas como inservibles en el nuevo momento por el que atravesaba la antropología. Si bien la corriente posmoderna no apuntaló con tanta solvencia como el proyecto moderno un corpus crítico para la antropología sí impactó en la reconceptualización del concepto de cultura y sus retóricas homogeneizadoras y totalizantes. La diferencia en sus múltiples y heterogéneas categorizaciones agrietó la noción de cultura vigente entroncando con políticas neoliberales que a partir de los años 80 se extendieron por el globo, en estrecha vinculación con la incorporación de los programas multiculturales en muchos de los países de Latinoamérica a partir de los 90’s (Grimson, 2006).

Señalo esto porque la noción de cultura se ha visto fuertemente impactada por la incorporación de la diferencia en el multiculturalismo a dinámicas de mercado que han reforzado el individualismo y la ficción del sujeto autónomo y libre para decidir. Con esto me refiero a que una de las consecuencias de las políticas de multiculturalismo ha sido un relato del “otro” a nivel mundial que según Zizek

Echa luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático. La “tolerancia” liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de "comidas étnicas" en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro "real" por su "fundamentalismo", dado que el núcleo de la Otridad está en la regulación de su goce: el "Otro real" es por definición “patriarcal”, "violento", jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (1998: 150)

En este sentido, las discusiones en el sí de la antropología misma han optado por desontologizar la cultura, esto es, dejar de lado la esencia inalterable y estable del concepto para buscar definiciones histórico sociales operativas, convenciones que se hacen eco de nuevas metáforas como repertorio (Becker), interculturalidad (Canclini), viajes (Clifford). El reto que se presenta para la antropología es el de ver cómo tomar las decisiones en función de los objetos de estudio, decisiones flexibles en relación a las necesidades de la historización, sobre las prioridades de lo sincrónico o lo diacrónico, o también las tensiones entre el sujeto y las estructuras en entramados desterritorializados y reterritorializados, por nombrar algunas. Veamos cómo se podría concretar esto en el caso de la cultura popular.

La cultura popular se ha comprendido en la tensión entre los estudios de la comunicación y la antropología o los estudios del folclor. Estas dos concepciones pueden corresponder a lo que según Canclini han sido dos metodologías para entender la cultura popular.

El inductivismo es practicado por quienes estudian lo popular a partir de ciertas propiedades que suponen intrínsecas de las clases subalternas, o de una creatividad que los otros sectores habrían perdido, o un poder de impugnación que sería la base de su resistencia. (...) Los deductivistas, a la inversa, definen a las culturas populares desde lo general a lo particular, según los rasgos que le habrían sido impuestos; por el modo de producción, el imperialismo, la clase dominante, o, como vemos en los comunicólogos, por los medios masivos. Creen legítimo inferir del pretendido poder manipulador del Estado de los aparatos comunicacionales lo que sucede en la recepción popular.

No reconocen autonomía o diferencia a las culturas subalternas, a su modo de relacionarse, consumir y resistir. Para el deductivismo, lo único que conocemos de las clases populares es lo que los sectores hegemónicos quieren hacer con ellas. (1987: 10)

Su propuesta es más bien repensar lo popular dentro de los procesos masivos, entendiéndolo como posición múltiple, entremezclada, que reformula la tradición a la luz de nuevos usos y prácticas modernas, así como reinserta en los circuitos transnacionales los diversos bienes materiales y simbólicos que otrora conformaron una identidad popular más aprehensible por estar menos interconectada a los procesos productivos y flujos globales (1995).

Por otro lado, Peter Burke aborda las dificultades de la noción de lo popular centrándose primeramente en la problemática sobre lo popular y posteriormente en la de cultura. En su libro *La cultura popular en la Europa moderna* (1991) recupera algunas críticas que a partir de estudios de caso en diferentes contextos y épocas abonan a la discusión sobre la posibilidad de hablar de lo popular. La primera que señala es la sensación de homogeneidad que le da el singular a “cultura popular” y la pertinencia de subsanarlo hablando en plural de cultura de las clases populares, entendiendo que en el seno de estas clases existen procesos heterogéneos que participan de distintas formas en lo popular.

Por otro lado, también señala la borrosa línea que distingue lo popular de lo hegemónico o de la cultura de las élites. A partir de estudios sobre el fenómeno popular muestra cómo las élites han participado de la cultura popular de tal forma que se puede hablar de una “convergencia entre la cultura de la élite y la popular” (Isherwood, 1986 cap. 8 cit. en Burke, 1991: 21). En este caso, sigue Burke, lo que queda por aclarar es el sentido de los términos participación y convergencia ya que en cada proceso particular existen distintas implicaciones que pueden ir de “la total integración a la simple observación imparcial” (1991: 22).

Finalmente, y especialmente relevante para este trabajo, Burke introduce un problema apuntado por Roger Chartier sobre los usos de la cultura popular, planteando la dificultad de pensar la cultura popular como una distribución específica de objetos culturales en los diferentes grupos sociales, ya que en la práctica éstos son apropiados por los distintos grupos de forma creativa y atribuyendo significados en un ejercicio parecido al *bricolage* (1991: 24-25). En este sentido, lo popular se expresaría en ciertas formas de vivirse o relacionarse con algunos artefactos culturales, la producción,

circulación y consumo de elementos simbólicos que en nuestro caso particular tienen que ver con la organización del espacio, la vivencia de una temporalidad en cierta medida ajena a la del desarrollo y en especial en las formas de religiosidad que se yuxtaponen a los usos de la magia. A partir de estos planos se podría delimitar lo que considero por cultura popular en este trabajo y el papel que juega la magia en el mismo.

Frente a las cuestiones esbozadas me gustaría retornar a la pregunta inicial de este apartado sobre qué es lo popular y cómo se relaciona con el universo de sentido de lo mágico. Sostuve inicialmente que la noción de cultura popular es problemática en cada uno de los términos que lo conforman, así como conjunto enunciativo. Como señala Didi-Huberman, “la representación del pueblo topa con una doble dificultad, o incluso con una doble aporía, que proviene de nuestra imposibilidad de subsumir cada uno de los términos, representación y pueblo, en la unidad de un concepto” (2014: 77). En este sentido, yo añadiría que en el caso de la cultura popular la dificultad se aúna a la problemática síntesis de los tres términos; representación, cultura y popular. En consecuencia, diríamos parafraseando a Didi-Huberman, que la cultura popular no existe más que hipostasiada como generalidad o como identidad, siendo la primera imposible de encontrar en tanto que aporía y la segunda, una ficción condenada a los diversos modos de los populismos (2014: 78).

Pero, entonces, ¿cómo representar la cultura popular, desde sus imágenes, desde sus emociones en tanto “cristales de legibilidad” en una relación dialéctica con la representación? Didi-Huberman es tajante a la hora de entrever desde una “declaración de impotencia”, a modo de “hacer sensible” las fisuras mismas a través de las cuales los pueblos “afirman al mismo tiempo lo que les falta y lo que desean”. Es a través de estos “acontecimientos sensibles”, que no siempre tienen sentido, que nos volvemos concientes, nos “hacemos sensibles” a algo de esta historia que deseamos “conocer, comprender y acompañar” (2014: 110).

El pensamiento mágico presente en la cultura popular urbana en la ciudad de México despliega esta conmoción ante la imposibilidad de ser aprehendido completamente desde la racionalidad antropológica, desde las lógicas de la representación. Asimismo, como universo de sentido y entrecruzado por otros múltiples horizontes significantes, que van desde las tecnologías a las creencias religiosas, los cultos nacionales o patrióticos y la reificación cultural característica de las lógicas de

mercado propias de la globalización, tiene un carácter escurridizo que resiste formas escriturales de traducibilidad al lenguaje científico antropológico.

El mercado de Sonora es uno de los lugares de la magia popular en el que concurren al mismo tiempo impugnaciones a la modernidad desde la magia y altas dosis de escepticismo, expresión y conflicto que conjuran cualquier posibilidad de síntesis, pero que a la vez disfruta de una eficacia pragmática que construye lo relacional desde lo sensible. En este sentido la magia tiene un marcado carácter popular en tanto conforma “un recurso cultural para la construcción de relaciones sociopolíticas en el México moderno” (Johnson, 2015: 72). Por todo esto, en las próximas páginas quisiera abordar todas estas cuestiones a partir del trabajo etnográfico en el mercado de Sonora, lugar de expresión y discordancia desde el cual acercarnos a esta dialéctica entre representación - afectos - magia desde lo popular.

3. El amor y sus significados: repertorios de significaciones en torno a la magia, el amor y el lugar

Del conjunto de afectos y emociones presentes en el mercado de Sonora quisiera retomar una parte del repertorio de prácticas y objetos presente a modo de archivo de significados sobre el amor. Sin pretender agotar todos los objetos y prácticas que se encuentran en el mercado, tomé una muestra que a mi parecer pudiera ser representativa del conjunto, no un conjunto homogéneo sino justamente atravesado por contradicciones e incongruencias que configuran una concepción del amor, hegemónica en tanto reproduce una forma específica, heterosexual, de entender el deseo, una manera concreta de producción de la identidad de género, involucrando formas de pensamiento y prácticas que implican el cuerpo, la subjetividad y los vínculos sociales. En el apartado anterior me centré en los afectos presentes en el mercado, en este retomo a partir de sus significados, la cualidad semántica de estos afectos, especialmente del amor.

A partir de este conjunto de productos y prácticas quisiera relacionar el repertorio de significados en torno a los afectos como propio del mercado de Sonora, es decir, ligar una concepción de los afectos a un lugar. Asimismo ver cómo el territorio del mercado y el de la experiencia se entrelazan a través de estos sentidos disponibles, sentido que operan de manera semejante a las improvisaciones de los jazzistas de Becker cuando se disponían a tocar en los locales de Nueva York, que nunca eran aleatorios ni desarticulados, pero tampoco totalmente fijos y predecibles (2011: 267).

Así, es preciso señalar que si bien en el mercado existe un repertorio limitado de significados sobre los afectos y las emociones, estos no agotan las experiencias de los mismos, ya que, justamente por no ser sentidos fijos y estables, no preexisten ni tienen necesariamente una correspondencia o correlación con las vivencias, sino que estas se dan en la producción continua y constante de significaciones que reordenan estos “repertorios específicos de red”, que son, en palabras de Becker “cuerpos de material que esperan que los otros integrantes del grupo sepan y estén dispuestos a tocar porque ya lo han hecho con frecuencia en el pasado” (2011: 272). Esta perspectiva enfatiza la puesta en escena, la importancia del performance en la producción y la circulación de significaciones.

Con esto quiero referir al conjunto de relaciones que se dan en un emplazamiento como no completamente dadas por los procesos simbólicos y materiales, por los referentes existentes en dicho lugar, sino en una continua producción y circulación de prácticas, afectos y discursos que definen al emplazamiento mismo y las relaciones que allí se dan. Por esto mismo será que los significantes que a continuación voy a exponer los entiendo como significantes flotantes, siguiendo a Laclau y Mouffe, significantes que en su dimensión polisémica no tienen un sentido fijo, sino al contrario, son fruto de procesos de articulación que fijan parcialmente el sentido. De esta forma, los significantes sobre el amor y otros afectos no son “elementos” totalmente articulados a “cadenas discursivas” sino producto de la contingencia de lo social mismo, de identidades que se construyen en lo relacional, de constantes nuevas producciones de diferencias (1987: 131). Digo esto porque al señalar una concepción de amor hegemónica, el amor romántico –como se verá más adelante-, creo que es importante ver cómo son estos procesos de hegemonía a partir de los significantes movilizados y sus prácticas de articulación.

El material empírico sobre el cual voy a trabajar consta de objetos y prácticas insertos en el campo semántico de lo mágico y las emociones vinculadas al amor. Dejé fuera toda aquella oferta que refiere a otros ámbitos como el trabajo, el dinero, la salud, etc. A partir de la sistematización de cincuenta y cinco objetos y prácticas presento aquellos hallazgos relevantes para una reflexión en torno al carácter semántico de las emociones y el amor en específico, sobre la imbricación entre sentidos y prácticas amorosas que permiten fijar ciertas concepciones del amor y, finalmente, cómo estos significantes definen un lugar, el mercado de Sonora, a partir de un repertorio específico que delimita sus contornos, límites y superficies.

REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS I: LA CUESTIÓN DE LA MAGIA

Caminando por el mercado de Sonora, en la sección denominada de “místicos”, lo que más se escucha ofertar a los y las locatarias es una lectura de cartas o una limpia. Son las prácticas más comunes que realizan y las que tienen un precio más accesible. La gran mayoría de clientes que tiene cada puesto es clientela fija, personas que desde hace años frecuentan los servicios de tal o cual bruja o brujo. Asimismo, los nuevos clientes suelen tener algún vínculo con los viejos:

— “¿Tú eres Pedro, el que trabaja con Ernesto? Ya me avisó de que vendrías”

Así interrumpe Sara nuestro encuentro y me pide que me haga a un lado mientras atiende a Pedro, un señor de unos sesenta años, quien empieza a relatar qué le sucede mientras su amigo Juan y yo esperamos afuera del puesto. Sara me llama para que esté presente durante el ritual. Pedro aqueja de mucho dolor en la rodilla derecha, trabaja cargando reses en una nave y relata que el frío del ambiente no deja que se le sane. Sara comienza con las preguntas sobre su vida mientras le da golpecitos con los dos dedos de la mano derecha por toda la cabeza y el pecho.

Pedro se relaja y cierra los ojos mientras va contestando las preguntas y escuchando cómo Sara intercala explicaciones sobre la reflexoterapia que le está haciendo y algunas preguntas sobre su vida íntima. Después de 10 minutos el diagnóstico ya está claro; Pedro tiene tristeza en la rodilla por la muerte de su esposa hace 6 meses. Esta tristeza se le refleja en la rodilla, pero la reflexoterapia entiende el cuerpo a través de la circulación de energía por los meridianos y en su caso donde realmente está cargando ese dolor no es en la rodilla sino en el hombro izquierdo, por la lógica cruzada de los flujos y reflejos energéticos.

El primer tratamiento que le ofrece es digitopuntura. Le pide que cierre los ojos y piense en su esposa, en momentos felices que hayan vivido juntos, nada de desgracias o situaciones desagradables, solo así podrá hacer disminuir el dolor y quitarle la tristeza. Ante las palabras de Sara, Pedro se quita las gafas de vidrio grueso que lleva y cierra los ojos con un ligero temblor en ellos que pareciera que inminentemente soltarían un mar de lágrimas. Se le nota que se contiene y cuando Sara comienza con los golpecitos por toda la cara, su impresión es tal que deja el temblor.

A mí también me sorprende la fuerza con la que aplica los golpes y quedo un poco impresionada. Sara se da cuenta y aprovecha para explicarme que esos puntos en la cara son diferentes partes del cuerpo y que su estimulación hace que la energía que estaba estancada comience a circular. El tono con el que me lo explica me hace pensar que soy parte del ritual, en el sentido de que mi presencia pareciera legitimar su fuente de conocimientos y su maestría a la hora de realizar estas prácticas. Pedro sigue con los ojos cerrados y la cabeza erguida intentando mantener el equilibrio ante los golpes de dedos de Sara.

Una vez terminada la sesión de digitopuntura le propone una sesión de numerología para saber de su esposa. Pedro se pone las gruesas gafas de nuevo y hace

todo lo que Sara le va indicando; agarra una pluma y una libreta en la que Sara acumula sus sesiones de numerología y apunta el nombre de su esposa muy despacio y dedicando mucho esfuerzo en cada letra. Una vez terminado Sara comienza sus cálculos asociando un número a cada letra y sumando los números para dejar finalmente un solo número que será el que dará la información necesaria sobre la esposa y el dolor que Pedro siente. El número está asociado a un color, el azul. Sara hace una rápida consulta al libro de numerología que tiene ya viejito y muy usado por las dobleces de sus páginas y obtiene la pauta a seguir para realizar la siguiente práctica de curación. En un bote de unos 250 miligramos que contiene la mitad de su cavidad en miel echa unas chaquiras de color azul mientras le relata a Pedro que esas son la esencia de su esposa. Le explica que el color azul que la representa dentro de esta miel “preparada”, junto con las indicaciones que le irá dando podrá hacer desaparecer su dolor.

El número que salió, el ocho, es indicativo de una mujer de poder, con mucha decisión y presencia en la casa, un carácter dominante que le parece normal que cuando muriera dejara un gran vacío y dolor, pues las personas así nos ayudan mucho a conducir nuestras vidas en familia y cuando se ausentan todo parece que pierda su rumbo. — “Se nota que usted la quería mucho”-, suelta. Pedro asiente tímidamente ante las palabras de Sara y observa el bote de miel al que le echa pequeños objetos de colores que va sacando de botes que tiene repartidos por el puesto. Una vez termina el bote está lleno de objetos de colores, un pequeño milagrito de una pierna, chaquiras azules que son las que predominan en la composición, bolitas color oro y otras que no logro apreciar en la distancia.

Las indicaciones que le da son que cada noche ponga el bote de miel al lado de una veladora blanca que comprará para tal fin y que llene un barreño de agua fría con sal y ponga los pies ahí mientras piensa en la esposa. La miel junto a la veladora encendida y ese pequeño ejercicio en los pies hará que en diez días se le haya pasado la tristeza que tiene en la rodilla. De no ser así le pide que vuelva a verla porque entonces significará que la tristeza es mucho más fuerte de lo que pensaba y tendrán que hacer algo más fuerte. Pedro asiente con la cabeza a las indicaciones, recoge la miel y se abre paso hacia fuera del local indicándole a Juan que puede pasar. Observo que camina mucho más achacoso y hasta medio cojeando que cuando lo vi llegar, es como si después de la sesión con Sara su cuerpo hubiese dejado salir los dolores vulnerabilizando su integridad. Sin embargo, Sara a través del ritual que acabamos de

observar pretendía recobrar justamente la integridad de Pedro, conjuntar los malestares físicos y emocionales y ponerles remedio con este bricolage²² de saberes que mezclan lo mágico y otros saberes que podríamos categorizar de *new age* –numerología, digitopuntura.

Pedro llegó al puesto de Sara con dolor de rodilla y salió con un remedio para curarse de la tristeza provocada por el duelo de su esposa. Desconozco si Pedro había ido al médico antes de acudir al puesto de Sara, pero seguramente en la consulta del médico su esposa jamás habría aparecido como agente patógeno. En cambio, los saberes de Sara conectaron el dolor de rodilla con el hombro y a partir de ahí buscaron la emoción que se le asocia, en este caso la tristeza por el duelo. El conjunto de saberes que la medicina occidental ha disgregado en múltiples especialidades médicas fragmenta el cuerpo y focaliza la enfermedad.

En este bricolage de saberes populares que encontramos en el mercado de Sonora se concibe el malestar, la enfermedad o cualquier suceso que nos afecte desde la unidad entre razón – emoción – cuerpo, en la que las manifestaciones y síntomas son evidencias de un desequilibrio o labilidad del ser. Así, a partir del ritual mágico se diagnostica la afectación y se busca restituir la unidad y el equilibrio entre el cuerpo, la emoción y la razón. De este modo entiendo que Pedro saliera más achacoso de lo que entró, con apariencia más frágil y vulnerable. Lo que Sara le había enseñado es que sus emociones y su cuerpo no estaban equilibrados y tenía que dedicar esfuerzos, como los que ella acaba de realizar, para restablecerse de la labilidad. Las prácticas de la magia con las que Sara curó a Pedro conectan los síntomas con partes del cuerpo y cada parte del cuerpo está asociada a una emoción. De este modo se crea la ilusión de reintegrar una unidad que se ha desequilibrado, se pone en circulación una energía que restablece la presencia y reflota al ser, reconectado y equilibrado de todas sus partes. Los síntomas se tornan inteligibles cuando se nombran conectando causas, sensaciones y emociones.

²² Renée de la Torre y José Manuel Mora hablan de bricolage en un artículo sobre neoesoterismo. Su aproximación es mucho más amplia y centrada en el trabajo de campo realizado en Guadalajara, sin embargo me parece interesante recuperar la noción de bricolage para referir esta entremezcla de saberes mágicos y *new age*. Ellos definen la nebulosa esotérica característica de la religiosidad popular contemporánea como “La nebulosa esotérica es un rasgo contemporáneo de la religiosidad popular. Se configura a partir del bricolage de elementos provenientes de tradiciones y saberes heterogéneos. Son religiosidades hechas a la carta que, por un lado, toman prestados elementos de religiones y culturas ancestrales (orientales, hindús, africanas, prehispánicas y cristianas) y los combinan con retazos de las tradiciones gnósticas como el esoterismo, la magia y el espiritismo (...)” (2001: 116)

Cuando Pedro salió del local de Sara se sentó en un banquito del pasillo y entró Juan al pequeño espacio que le quedaba dentro del local donde Sara ya había colocado la mesa con un paliacate abierto encima. Yo me quedo atrás de Juan, en el umbral de la puerta parada, pues con la mesa dentro del local apenas cabe nada ni nadie más. Juan, mucho más joven que Pedro, trabaja con él cargando reses. Su preocupación no tiene que ver con dolores directos en su cuerpo sino que cuando Sara le pregunta qué le pasa, Juan afirma contundente que — “siento que duermo con el enemigo”-: es decir, su esposa le es infiel. Sigue contando que cuando él está trabajando ella va a espiarlo para ver si está en su trabajo, pero sin decirle nada. Sus amigos de la chamba se lo han contado.

Algo que a él le hace sospechar que se va con su amante una vez corrobora que está en el trabajo. Él tiene turnos largos y a veces se queda hasta tarde o hasta la madrugada, seguramente ella dispone de ese tiempo para verse con otro. Sara le ofrece una tirada de cartas españolas para ver si es cierto, las cartas dirán si su mujer lo engaña o no. Para la tirada se emplean todas las cartas de la baraja. El sentido de una u otra interpretación se hace con base en los cuatro palos y cada uno de los números y según si las figuras salen de frente a Sara o al revés. Frente a Sara las figuras tienen una connotación positiva y si están ubicadas del revés, negativa.

Las cartas tienen sentido individualmente y como conjunto por su ubicación en la tirada. Cada palo indica algún ámbito de la vida; trabajo y negocios, salud, amor y parejas, familia, embarazos y maternidad, separaciones, envidias, amistades u otras en función de lo que busque la persona. Las tiradas son mapas que permiten lecturas abiertas sobre los significados. Cada persona que consulta despliega con sus preguntas e inquietudes una orientación sobre la misma tirada de cartas que Sara interpreta con base a la intuición y a la estricta observación de las reacciones del que a veces nombra como cliente, y otras como paciente. En esta ocasión a Juan le fue mal, pues la sota de copas salió del revés. Sara fue prudente al advertirle:

Quiero equivocarme, quiero equivocarme, pero te voy a decir la verdad, la muchacha tiende a la traición. Te voy a decir un dicho que decía mi mamá: ni todo el amor, ni todo el dolor. Que ¿por qué te viene a espiar al trabajo?, pues claro porque algo está haciendo, cuando alguien te está atacando es porque algo está haciendo, yo así lo he aprendido.²³

²³ Diario de campo 15/01/2016

Una vez advertido de lo que la carta había evidenciado sobre su pareja, Sara acabó de leerle e interpretar lo que había salido en la tirada. Juan tendría más parejas, hijos y un negocio en el que estaba ya pensando. Las cartas invertidas que le salieron no eran extremadamente graves, así que, según dijo, Juan podía estar tranquilo en cuanto a su futuro inmediato y a largo plazo. Juan asentía en cada indicación de Sara sobre su presente o futuro, y finalmente cuando Sara le preguntó si él quería seguir con su pareja, Juan contestó que sí que lo quería intentar. Sara entonces le ofreció también una sesión de numerología para hacerle su preparado. Con el mismo procedimiento que había realizado con Pedro sumó los números del nombre de la compañera de Juan hasta que quedó solo un número y un color. Con estos preparó un bote de miel con los mismos objetos pero variados en colores. Le dio la indicación de ponerlo cerca de una foto de su novia y dedicarle unos momentos de fe y oración cada noche cuando pudiera o cuando estuviera solo en casa. Si su relación no mejoraba tendría que asumir que la mujer con la que estaba siempre lo iba a traicionar²⁴.

Pedro y Juan pagaron 500 pesos cada uno por una atención de aproximadamente una hora, dos horas en total. Una vez se fueron con sus botes de miel y sus indicaciones, la primera pregunta que me hizo Sara fue: — “¿Cómo viste el show?” La pregunta me sorprendió por la carga de escepticismo que contenía aunque eso me sirvió para indagar sobre sus concepciones sobre la magia y sus prácticas. Sara, igual que su hermano José que es santero, comprende que la magia y el negocio se mezclan. Sus intereses ya no están centrados en conservar el puesto en el mercado sino en abrir un centro de terapias en su casa.

En este sentido, la magia en el mercado de Sonora no constituye un sistema de pensamiento cerrado con el que se identifican y se representan las gentes que lo habitan. Muy al contrario, la magia, como horizonte de sentido inextricablemente ligado a su práctica, está entremezclada por otros cultos como la religión católica, referentes *new age*, espiritualidad indígena o símbolos prehispánicos como el colibrí.

Todos estos repertorios de sentido implicados en la práctica mágica están también vinculados con percepciones desvirtuadas fruto de la relación económica involucrada. De una tradición cultural heredada vinculada a una identidad –inicialmente

²⁴ Ambos relatos etnográficos corresponden a las grabaciones y el diario de campo del 15/01/2016, encuentro con Sara en el mercado de Sonora.

en el mercado las personas que fungían como curanderas y brujas eran de los pueblos cercanos a la ciudad de México, y sus conocimientos sobre las prácticas mágicas se inscribían en saberes locales propios de sus pueblos²⁵ - pasamos a observar el *hacer* de un oficio más adaptado a las exigencias de la competencia que a la conservación de la tradición. Las dinámicas de la urbe –anonimato, distancias, ruptura del sentido de comunidad- junto con la progresiva pérdida de contacto con los pueblos originarios desde los que migraron algunos de los locatarios durante la década de los cuarentas y cincuentas, transformaron a través de las generaciones las prácticas mágicas. Igualmente la proliferación de la santería cubana o la introducción de técnicas curativas relacionadas con lo *new age* durante los ochenta ampliaron el repertorio de prácticas y saberes en el mercado.

José, hermano de Sara me cuenta cómo, después de vender el local familiar, se empezó a interesar por la Santería. En esa época –mediados de los ochenta- algunos de los locatarios del mercado empezaron a practicar la Santería y a ofertar servicios relacionados con esta. José relata que no conocía muy bien qué era pero veía que a esos puestos les iba muy bien por ser novedad²⁶. Ahora tiene un puesto “El hijo de Yemanyá” en el mismo pasillo que su hermana Sara. Así, el repertorio de prácticas y saberes de la magia presente en el mercado de Sonora está fuertemente influenciado por las lógicas de competencia y la necesidad de innovar en los servicios que ofrecen. No existe tanto un *performance* de autenticidad con respecto a los cultos o religiosidades practicadas, como una mezcla de sentidos asociada a formas particulares de practicar, de *hacer*. Lo que se ofrece en los puestos como reclamo es una práctica más o menos genuina de cada local, que es lo que se ofertara como diferencia, como atracción respecto al resto.

El show que nombra Sara, las acusaciones de charlatanería presentes tanto como forma de competencia entre locatarios, como percepción de algunas personas ajenas al mercado, son igualmente parte de los recursos de sentido disponibles que median las relaciones sociales que se dan en el mercado. El dinero actúa como forma de deslegitimación que abona el escepticismo, la transacción económica implicada reviste de dudas sobre las prácticas que se ejercen, pero a su vez, el escepticismo sirve como recurso para distanciarse del miedo que infunden los saberes y prácticas mágicas,

²⁵ Las primeras vendedoras y vendedores de hierbas frescas y secas en el mercado de Sonora provenían de estados como Puebla, Hidalgo o Tlaxcala. Así lo refieren algunos locatarios que todavía mantienen sus puestos de hierbas.

²⁶ Entrevista a José con fecha de 11/11/2015 en el mercado de Sonora

permite una fuga a los posibles efectos de los saberes mágicos. Sara quiere salir del mercado porque no quiere “pagar” los “trabajos” que ha hecho muriendo con dolor, así como le sucedió a su madre y a su hermana, el escepticismo le proporciona un imaginario de posibilidad distinto a Sara: la salida del mercado.

Sara relata que dejó de ser una cabrona cuando le diagnosticaron un cáncer en el seno. Cuando la operaron, resultó ser una fibrosis quística menor por la cual no le tuvieron que sacar parte de la mama como la habían advertido durante todo el proceso antes de entrar a quirófano. Sara reconoció una señal en este proceso de enfermedad y fue cuando accedió a vender el local que compartía con sus hermanos y cuñadas y por el que tanto había resistido. Sara también dejó de ser una cabrona, dejó de ejercer la práctica mágica con convicción y se acercó a la Iglesia. Su mamá ya había muerto y con la venta del local todos los referentes que ataban a Sara al mercado se fueron diluyendo y resguardando en su memoria y en el pequeño local que ahora tiene en el pasillo 5. Ese diagnóstico hizo aparecer el miedo en Sara, pensó que era la advertencia de una muerte lenta y dolorosa que se avecinaba, igual que le había pasado a su mamá, igual que le había pasado a su hermana²⁷. Este distanciamiento de las prácticas mágicas hizo que empezara a buscar alternativas que no implicasen el conjuro de las fuerzas de la magia blanca y comenzó a estudiar numerología, metafísica, digitopuntura y otros saberes *new age*. Poco a poco se fue interesando por cursos y talleres que daban en centros de la colonia Aragón, donde Sara vive. Asimismo compraba libros sobre numerología que todavía conserva a modo de guía cuando tira las cartas. El tiempo que dedica a formarse en otras prácticas es cada vez más, así que muchos días no abre el puesto en el mercado de Sonora. A través de las redes que ha ido haciendo en los cursos conoce distintos maestros y distintas disciplinas vinculadas a los *new age*.

Al mismo tiempo que Sara duda sobre la veracidad y la eficacia de las prácticas mágicas -como espectáculo ritualizado que responde a una transacción económica, un show-, expresa una culpa cristiana acerca de la necesidad de alejarse de una relación con el mal. Ese mal es concebido, en el caso de Sara, con relación a la confrontación de sistemas de creencias diferentes y “excluyentes”: el saber mágico y la práctica cristiana, pero también como un mal en el sentido de intervenir en las potencias y afectos que interfieren en las vidas, la capacidad de afectación que es capaz de ejercer con sus prácticas en las vidas de sus clientes

²⁷ Entrevista con Sara 13/01/2016

La ruptura de Sara con los referentes tradicionales que la vinculaban a las prácticas mágicas; su madre y los saberes transmitidos, el legado familiar depositado en el local en el que había nacido, la pelea entre los hermanos y su posterior dispersión, no coincide solamente con el anuncio del cáncer, sino que se entronca con los cambios que durante los ochenta sucedieron en el mercado: la irrupción y extensión de la Santería, la introducción de productos del mercado transnacional o la oferta de cultos variados de la geografía mundial, como los ya citados saberes *new age*. De este modo, el cáncer de Sara anuncia también el cambio de una época, el distanciamiento de un horizonte de sentido anclado en la historia y la tradición que a partir de los ochenta se abre a la transformación de los sentidos y las prácticas de la mano de los cambios económicos, sociales y culturales. Esta heterogeneidad paradójica de horizontes de sentido, ese bricolage de saberes que antes mencioné circula a través de y con los objetos, las prácticas y en las relaciones sociales como se verá a continuación.

REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS II: LOS OBJETOS

Como relaté en descripciones etnográficas anteriores, los pasillos y puestos del mercado de Sonora están abarrotados de objetos. En la sección de místicos la cantidad y diversidad de los mismos superan con creces la capacidad perceptiva de cualquier transeúnte no acostumbrado a lidiar con tanta sobrestimulación. De mis caminatas entre pasillos con las percepciones obturadas por las ofertas de productos seleccioné durante tres meses aquellos que referían al campo semántico de lo amoroso. También escogí en función de la diversidad de las presentaciones disponibles; lociones, aerosoles, veladoras, polvos, jabones, aguas de baño, amuletos, fetiches, mieles, feromonas y colonias.

La estrategia metodológica fue no definir a priori el universo semántico propio del estudio, sino dejar que fuera el campo etnográfico el que, a través de las conversaciones informales, las compras y algunas relaciones más profundas que se establecieron, fuera definiendo y acotando el campo semántico del amor en el mercado de Sonora. Hay que decir que este campo no tiene límites claros en lo que refiere al concepto de “amor”, sino más bien en su exploración se irán definiendo los límites sin que por ello se agote el campo ni se fije una relación estable entre significante, emoción y experiencia. Me ocuparé de ello más adelante. Por el momento quisiera exponer los

resultados de la sistematización de los productos a modo de postal de representaciones e imaginarios del amor que portan los objetos de la magia en el mercado.

La sistematización atendió a las categorías que los mismos productos arrojaron, así, cada uno de los productos fue clasificado según la información que portaba en la etiqueta. No me centré en las recomendaciones que los y las locatarias me ofrecieron pues no pude obtenerla de todos los productos y tampoco divergían mucho de la información misma de las etiquetas. Los productos escogidos son los que más se encuentran en los puestos de la sección de místicos del mercado de Sonora, no consideré productos especiales que usan las locatarias para sus trabajos y que no están disponibles para todo los públicos, como luciérnagas y otros animales disecados, piedras o minerales y tampoco hierbas secas o frescas o flores de bach. Los productos sistematizados fueron: lociones, aerosoles, veladoras, polvos, jabones, aguas de baño, amuletos, fetiches, mieles, feromonas y colonias.

Las categorías que emergieron según la información de cada producto fueron, en primera instancia, la función del producto. Tanto el nombre como la explicación contenida en el producto especifican muy claramente para qué sirve, como en el caso del *Ven a mí*, entonces una de las categorías relevantes para el análisis fue la *función*. En segundo término aparece el tipo de *sustancia* que contiene, de la lista de productos enunciados en el párrafo anterior. En tercer lugar, se especifican las *prácticas* vinculadas al uso del producto, como por ejemplo, frotarse, polvearse, rezar, concentrarse, entre otras. También, en muchos de los productos se especifica el *objeto* de la acción y la función, es decir, a quién se dirige el conjuro a realizar.

Por otro lado, se especifica la *temporalidad*, los momentos o los días ideales para utilizar el producto, así como su frecuencia y los tiempos que tarda en hacer efecto. Otra de las categorías importantes es el cuerpo; muchos de los productos refieren partes del *cuerpo* donde deben ser aplicados, puede involucrar todo el cuerpo o partes del cuerpo de la persona a quien se dirige el conjuro. Asimismo, algunos productos se inscriben en *cultos* específicos como pueden ser la Santísima muerte, Venus, el Perro Prieto, entre otros. De las últimas categorías que surgieron en términos de relevancia es el *espacio* donde se lleva a cabo el ritual o práctica. Por último, una categoría que está presente pero que aparece muy poco en la información de los productos es el *sujeto* que realiza el conjuro o práctica ritual.

Así, tenemos que los productos se sistematizaron a partir de estas nueve categorías. Muchos de los conjuros se encuentran en varias presentaciones como, por ejemplo, el *Ven a mí*, lo podemos encontrar como polvos, como jabón o como veladora. Los precios oscilan entre los cinco pesos para los polvos, treinta para las veladoras y hasta cincuenta para las mieles. Cuando son utilizados para preparados personales o en prácticas más sofisticadas los precios son otros. Algunas de las locatarias, después de un buen rato de plática me confiaban que estos productos no sirven para nada, que la mayoría de ellos los elaboran en el mismo mercado o alrededores y que si requería de algún trabajo optara por otras prácticas que ellas me ofrecían. En este sentido, el escepticismo abarca esferas del mercado que se vinculan claramente con el ingreso económico, con el negocio y la sobrevivencia.

Sin embargo, es importante señalar que estas otras prácticas recrean los sentidos y significados que movilizan estos productos, es decir, si yo quería un amarre era más eficaz un preparado personalizado o un fetiche hecho por ellas que utilizar los polvos o jabones por los que me interesaba. En este sentido, si bien estos productos tienen una caracterización ambigua en cuanto a su eficacia y “autenticidad”, los significados que circulan y se movilizan a través de ellos y que configuran parte de las representaciones y concepciones del amor, son los mismos que en otras prácticas y trabajos realizados en el mercado de Sonora. Presento a continuación algunos de ellos para su posterior análisis.

TE TENGO AMARRADO Y CLAVETEADO

(...) Para hacer un trabajo de Amarre y claveteado de alfileres, hágase un muñeco con trapo de la persona y una fotografía, fórmese la figura, y bauticelo con agua bendita, amarrelo y clavelo, con la oración de la Santísima Muerte y la del Perro Prieto (sic)

POLVO AMARRADOR

Para Atar y atraer a la persona amada que se desea en el amor (...)

FLUIDO AMARRADOR

(...) Amarre a la mitad de la cinta dos figuras de plata (HOMBRE Y MUJER) junto con un corazón del mismo metal. Durante siete días échale un nudo a la cinta diciéndole:

Sólo mía (o mío) serás, con nadie más podrás

Y en nadie pensarás, de nadie te acordarás

Y a nadie más amarás, mientas que yo

Te ponga este mágico fluido

DE LOS SIETE NUDOS

De la sumisión y la obediencia (...)

El amarre es una de las prácticas más comunes en el mercado de Sonora. En sus múltiples formas puede referir tanto a una persona con quien ya se tenga un vínculo como a alguien a quien se quiera conquistar. El amarre *funciona* a través de la magia simpática, aquella que opera por relaciones de contagio y semejanza y que Frazer documentó de forma muy completa en su ya célebre *La rama dorada* (1944). En el primer caso se considera que el contacto del trapo con la persona a quien se quiere amarrar actúa sobre ésta.

Por otro lado, en el caso de la semejanza se produce el efecto deseado por imitación, si amarras dos figuras juntas, esas dos personas estarán juntas. No solo existe el deseo hacia una persona a quien se quiere amarrar sino que, como se observa en el tercer ejemplo, hay una profunda voluntad de control sobre la misma; *Y en nadie pensarás, de nadie te acordarás. Y a nadie más amarás*. La intención del conjuro no es solamente atraer a una persona sino dominar sus afectos, al mismo tiempo que se representa ese vínculo bajo una concepción del deseo heterosexual de carácter exclusivo o monógamo. La contundencia del conjuro reside en la potencia de la metáfora que establece; amarrar, clavetear, sumisión, obediencia, a diferencia de otros productos en los que se enfatiza más la eficacia del producto por el culto o la tradición a la que apelan.

LEGITIMA AGUA CHUPARROSA

Perfume natural de las flores Agua de Chuparrosa; esta agua fue elaborada en luna llena para que conserve el perfume natural de las flores (sic). Uselas untándosela en todo el cuerpo en días Viernes después del baño en la alcoba para obtener la gracia del amor y las buenas amistades (sic)

JABON ALEMAN

Este poderoso Jabon es elaborado en Alemania Occidental, donde hay libertad de Culto Expresión de Credo y Religión, este Jabon se usa comúnmente por el hombre y la mujer de este país sus resultados siempre son un gran éxito para amar y ligar a cualquier hombre o mujer (sic). Aunque su hombre o mujer esté con otro (a), de ayuda a recuperar a su esposo (a), novio (a) o amante, con el uso de este Jabon la persona que usted quiere la tendrá a sus pies rendida y bien dominada. (sic)

LEGITIMO AEROSOL VENUS

ORACIÓN VENUS Diosa Venus del amor y la belleza que al ponerme este aerosol sobre mi cuerpo rencarne yo amor, belleza y atracción hacia los hombres (sic). Venus diosa del amor y la

belleza con tu mucho poder guía los corazones de los hombres hacia mí para que no sea jamás despreciada ni humillada por ellos (...). (sic)

La chuparrosa es una de las diversas denominaciones que recibe el colibrí en México. El *Atlas lingüístico de México* en su mapa número 614 recoge todas las variaciones dialectales para designar a este volátil (Lope, 1992). La importancia de la figura del colibrí en México está documentada desde la época prehispánica, aparece en el Códice Borgia como parte de los volátiles que representaban a los dioses, en este caso el colibrí se vinculaba con el sur, de ello toma la representación el dios mexica Huitzilopochtli o “colibrí del sur” o “colibrí zurdo” (Limón y Barrcock, 2013: 153 en López, 2015: 80).

La iconografía del colibrí se ha asociado con el éxito amoroso por representar las almas de los guerreros que sucumbían en la batalla y a las de las mujeres que morían durante el parto (Anzures y Bolaños, 1991). El alma del guerrero entregado a la conquista se asocia con la conquista amorosa y por ello se reza al colibrí como símbolo del éxito en la batalla amorosa. Otras interpretaciones señalan el colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicas. Según Miriam López la imagen del “colibrí libando a la flor es una expresión metafórica para el acto sexual” (2015: 79), de ahí, en tanto la flor representaría la sexualidad femenina, el colibrí se asociaría al sexo masculino.

La figura del colibrí está muy presente en el mercado de Sonora. Se encuentra referenciada en muchos de los productos vinculados al éxito amoroso y múltiples son las oraciones que se le dedican para tal fin. En estas, se mezcla la iconografía prehispánica con todo tipo de cultos: los dioses griegos, los apóstoles cristianos o espíritus de procedencia desconocida. Tanto afuera como dentro del mercado se venden colibríes disecados, solos o preparados al momento con otros objetos y sustancias en función de lo que busque el transeúnte. Si bien los poderes de la Chuparrosa están bien documentados en la historia y el contexto mexicano, para el Jabón Alemán es toda una incógnita.

La referencia explícita a la Alemania Occidental da pistas sobre el contexto histórico de aparición del jabón Alemán. Algunos estudios han recabado información sobre los intereses económicos entre México y Alemania desde el Porfiriato hasta la Segunda Guerra Mundial, con especial atención al periodo cardenista y durante la presidencia de Ávila Camacho. En estos se destaca la inversión alemana en el sector

productivo con la creación de fábricas de jabón (von Mentz, Radkau, Spencer, Pérez Montfort, 1988: 351). La importancia de las empresas alemanas en el sector químico - farmacéutico del país era vital durante la primera mitad del siglo XX, aunque las relaciones entre el gobierno mexicano y los empresarios alemanes pasaron por muchas tensiones durante el periodo del tercer Reich por las filiaciones de estos últimos con el régimen nazi (Garza y Tovar, 2009: 138).

Así, podríamos pensar entonces que la aparición del jabón alemán tiene su origen en las fábricas de capital alemán presentes en México, como parte de la oferta insertada en los mercados locales. O, por otro lado, también cabe la posibilidad de que haya sido fruto de algún proceso de innovación local por parte de los negocios dedicados al mundo de las prácticas mágicas. En este sentido, reflejaría el imaginario de algunos sectores sociales sobre las narrativas de la Guerra Fría o sobre los desarrollos de las industrias de capital extranjero en México. Queda para una investigación posterior la posibilidad de corroborar alguna de estas hipótesis.

Finalmente el aerosol de la diosa Venus retoma de la mitología romana a su diosa del amor, la belleza y la fertilidad. Es conocida por su amplia representación en el arte clásico occidental. En este caso el conjuro apela a la magia simpatética por considerar que el contacto con el aerosol producirá los efectos de semejanza con la diosa Venus. En esta representación encontramos un fuerte marcador de género pues el producto se dirige específicamente hacia las mujeres y a conjurar la situación de subordinación que muchas veces ocupan en las relaciones amorosas “que no sea jamás despreciada ni humillada por ellos”.

Algunos productos son ambiguos en relación al sujeto y al objeto del conjuro: pueden referir al genérico amantes, a la persona amada o especificar que es tanto para mujer como para hombre. Muchos en cambio son pensados especialmente para las mujeres y muy pocos concretamente para hombres:

LEGITIMO POLVO ATRACCIÓN DE AMOR.

La Hermosura de las Damas los Hombres la Adoran, sea mas Sensual use este Polvo a Diario para ser Atractiva (sic)

MIEL DE AMOR o KUMAMBA – BUMKA, como lo llaman en su dialecto las tribus africanas (...)

Miel de Amor es para untarse unicamente (sic) en el sexo (o Vagina) antes del acto una mujer sabe o sospecha que el hombre con quien vive, la está engañando con otra, el tratamiento es el

siguiente: instantes antes de hacer el acto sexual, eche en la mano un poco de MIEL DE AMOR y con los dedos el índice y el del corazón, úntese haciéndose suaves masajes. Después de terminado el acto sexual, su hombre aunque no lo demuestre se encuentra feliz y con sensación de satisfacción, y cuando él tenga relaciones con otra mujer va a sufrir una gran desilusión y nunca volverá por allí. (sic)

LEGÍTIMO POLVO CON NADIE MAS PODRAS (sic)

La mujer que pone esta curación en el agua con la cual haga el aseo íntimo de su hombre se apodera de la voluntad y el amor pacional de ese hombre y el no podrá amar a nadie más. (sic)

YO DOMINO A MI HOMBRE

Pon diariamente en tu cuerpo estos polvos y dominarás a tu hombre. El siempre será amante, obediente y muy conforme (sic). Nada te reprochará jamás.

YO DOMINO A MI MUJER

Pon diariamente en tu cuerpo estos polvos y dominarás a tu mujer. Ella siempre será amante, obediente y muy conforme. Nada te reprochará jamás.

VELADORA AROMÁTICA CÁLLATE PUTA

Veladora aromática. Cállate Puta. Para taparles la boca a mujeres metiches y amantes. San Ramón Nonato que con gran poder sea posible lo que yo deseo, que cierres la boca de mis difamadoras y me ayudes a resolver todos mis problemas, toda vez que yo lleve tu oración, en la que creo, así te lo pido, amen (sic)

Como ya he dicho la mayoría de los productos que especifican el objeto del conjuro se refieren a los hombres. Los principales dramas que abordan son la infidelidad y la correspondencia amorosa, aunque finalmente todos apelan al control de los afectos de la otra persona. Esta narrativa del control es fruto de una concepción de las emociones y en específico del amor como aquello irracional, descontrolado, instintivo, inserto en la dicotomía moderna que opone razón – emoción, de la cual emerge un sujeto emocional privilegiado; la mujer²⁸. Esta definición de la mujer como un ser eminentemente emocional se configura como una esencia de lo femenino, contrapuesta a su par opuesto pero complementario; lo masculino, definido desde lo racional, la autoridad y el ejercicio del poder.

²⁸ Aquí me refiero a la mujer como mito, idea presente ya en la obra de Simone de Beauvoir y su célebre frase “no se nace mujer, se llega a serlo” y continuada por toda una tradición de pensamiento feminista que ha considerado la categoría de mujer como constructo social, como efecto de una representación o del lenguaje. Cabe resaltar que ese mito de “la mujer” está histórica, cultural y geográficamente situado, no es un universal bajo el cual se inscriben las experiencias de las mujeres. Para el caso de México, por ejemplo, la obra de Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2005) da cuenta de ello.

Esta concepción emocional estructura los vínculos sociales con base el género y una forma específica de entender el deseo, monogámica y heterosexual. Esto se produce mediante el lenguaje y los procesos de significación de la experiencia amorosa, como en el ejemplo en el cual mediante la oración a Venus las mujeres conjuran la humillación y el desprecio de los hombres hacia ellas, y los hombres mediante la veladora “cállate puta” significan a las mujeres desde este desprecio y humillación. La complementariedad desde la que se concibe el vínculo amoroso heterosexual jerarquiza los géneros privilegiando lo masculino sobre lo femenino y establece una “guerra” desigual por el control de las emociones entre los géneros.

Digo desigual porque la definición de la condición genérica de las mujeres como seres emocionales en búsqueda de trascendencia a través de la realización amorosa configura la dimensión emocional como propiamente femenina. En este sentido es un ámbito que dirige la acción y el interés, las disposiciones cognitivas y corporales hacia la realización amorosa como ideal generizado que dota de sentido la experiencia. Por otro lado, la concepción masculina de este ámbito emocional se define por la indiferencia, el poco interés o la negación misma de su vivencia emocional, las emociones son vistas como debilitadoras de la masculinidad y su vínculo con el ejercicio del poder y la autoridad. Es por ello que los pocos productos explícitamente dirigidos a los hombres buscan resguardar y mantener el privilegio que les ofrece lo masculino en las relaciones de género.

Los productos con eficacia mágica buscan mantener este orden simbólico, producirlo y reproducirlo a través de las prácticas y usos asociados, a través de la identificación con esta representación. El universo de sentido que crean significa la experiencia amorosa, la acota y delimita a un repertorio de posibilidades limitado y normativo, el mandato heterosexual atraviesa casi la totalidad referencial de los productos. La inteligibilidad de las emociones se produce a través del contacto con estos objetos, se conjura la incertidumbre y el descontrol de la experiencia, se impugnan las crisis y las emociones no deseadas, las expectativas y deseos se depositan ya no solo en la voluntad individual sino a la evocación de fuerzas y afectos de un orden sobrenatural. Las narrativas del control abren la posibilidad de la soberanía de los afectos, aunque sea con fuertes dosis de escepticismo o por períodos relativos de tiempo.

Algunos de los productos movilizan la fe como condición de posibilidad para la eficacia de los mismos, aunque la gran mayoría involucra al cuerpo en su *hacer* mágico

y al rezo como complemento para el éxito. También en el caso de los fetiches y amuletos es necesario recitar el nombre de la persona a quien se dirige el conjuro.

LEGITIMO POLVO DE CONTRACELOS (sic)

Los celos engendran el odio y la tragedia, no engendres celos por nada ni por nadie los tengas. Usa esta eficaz receta:

Durante nueve días, pon antes de acostarte, un paquetito de esta preparación en una bandeja con agua, lava cuidadosamente tus pies con esta agua, para que queden disueltas las influencias negativas que engendran las dudas y los resabios. (sic)

El agua se tira al día siguiente. (sic)

LEGITIMOS POLVOS AMARRE TOTAL (sic)

Fórmula original garantizada

Elaborado con ingredientes especiales hacen que su exquisita fragancia sea un poderoso atrayente de amor y pasión (sic). MODO DE USO: Aplique un poco de este polvo en sus manos cuando esté con la persona amada y acaricie discretamente su nuca y su espalda. Hágalo con mucha fe y obtendrá excelentes resultados.

MIEL DE AMOR

Cuando se desea conquistar un hombre con quien no hay sino únicamente amistad haga lo siguiente: Mezcle el contenido de MIEL DE AMOR en su perfume, y siempre que ese hombre vaya a estar cerca de Ud. perfúmese discretamente detrás de la oreja, en el cuello y en el hombro. Y disimuladamente úntele de ese perfume a él, en cuello, en la mano derecha y en la frente; esto lo debes hacer con mucha frecuencia y así lograrás lo que deseas. Si es, una mujer la que se quiere conquistar la fórmula es la misma, únicamente cambia es la parte donde debe untarle el perfume. A la mujer se le unta en el pelo, en la barbilla, y en la rodilla y ya verán los magníficos resultados.

No existe una clara correspondencia entre ciertas prácticas de la magia amorosa y algunas partes del cuerpo, así, encontramos que si los celos se conjuran con un ritual en torno a los pies, otras crisis también tienen a los pies como objeto del conjuro. Las manos son una de las partes del cuerpo más involucradas explícita o implícitamente, vehículo privilegiado con el que se frota, se unta, se amarra, se polvorea o aplica cualquiera de los productos, se *hacen* los fetiches y amarres. Este tipo de prácticas mágicas implican siempre una praxis, un *hacer para* conjurar y conseguir los objetivos deseados, en este sentido es una magia práctica que involucra el cuerpo en ese *hacer*, y también a veces como objeto mismo de la praxis. Aunque no existe una correspondencia entre ciertas crisis o deseos en la experiencia amorosa y ciertas partes

del cuerpo, sí existen claros marcadores de género que distinguen las praxis en función del objeto del conjuro.

Como se observa con la miel de amor, para conquistar a un hombre la miel se mezcla con el perfume y se aplica en la oreja, el cuello y hombro de la mujer y en el cuello, la mano derecha y en la frente del hombre disimuladamente. En el caso de querer conquistar a una mujer no se especifica si el hombre se aplica también o no, pero sí se le aplica a la mujer a quien se desea en el pelo, la barbilla y la rodilla. No hay explicación alguna respecto del porqué son estas partes del cuerpo y no otras, igual que tampoco se encuentra en los otros productos, como en el ejemplo de los polvos contracelos y su aplicación en los pies, el amarre total y su aplicación en la nuca y la espalda y así podríamos citar el resto de conjuros. Las mismas vendedoras daban explicaciones diferentes al por qué se evocaban estas partes del cuerpo y no otras.

Encontramos que no existe una concepción del cuerpo sino a través de las metáforas que impregnan estas representaciones y que, aunque en la mayoría de los casos no tengan relación con otros entramados de significación metafórica –como cuando por ejemplo un producto señala la espalda como parte del cuerpo desde la cual amarrar al ser deseado y otro el pecho-, en algunos productos las metáforas orientacionales señaladas por Lakoff y Johnson (1992) sí están presentes como parte de la comprensión inmediata que estas metáforas facilitan a la experiencia. Por ejemplo, es muy clara la metáfora de la dominación está arriba y lo dominado está abajo “doblegado a tus pies”. O también la que involucra la genitalidad con la fidelidad o la potenciación de la atracción sexual.

En estos casos el cuerpo emerge como contorno y superficie para la experiencia, las concepciones amorosas contenidas en estos productos orientan la encarnación de los significados sobre las emociones. Lo alto de mi cuerpo, en oposición a mis pies - lo bajo - vincula cierta experiencia amorosa -la de la dominación del ser deseado- a una corporalidad específica, a una conciencia específica sobre el cuerpo. Igualmente, podríamos interpretar el polvo contracelos y su indicación de lavarse los pies como una forma de desprenderse de los celos, de ubicarlos abajo y a través del lavado hacer que no afecten, contagien la totalidad del cuerpo. Estas concepciones ligan la corporalidad a la experiencia amorosa, estabilizan y fijan los sentidos en una representación para poder ser intervenidos, para poder actuar en los efectos y afectos que producen.

Asimismo, algunos productos introducen la dimensión espacio – temporal a sus conjuros

LEGÍTIMO POLVO DE TE TENGO AMARRADO Y CLAVETEADO (...) “eche este polvo los martes, los sábados y domingos junto con trece gotas de perfume.”

LEGITIMO POLVO DOBLEGADO A MIS PIES (...) “la mujer que lo use diariamente”

JABÓN DE LA CHUPARROSA MILAGROSA PARA EL AMOR Y LA FELICIDAD “Uselo polveándose todo el cuerpo en día Viernes después del baño en la alcoba” (sic)

FETICHES O MUÑECOS DE TRAPO. (...) “se amarran los muñecos hasta que sobren cuatro dedos de punta y se hacen nueve nudos uno diario hasta llegar a los nueve días”

AMULETO COSMICO DE LA CHUPARROSA

(...) “Introduzca en el morralito escriba el nombre de la persona amada 13 veces con tinta roja sobre un papel de estrasa y lo guarda en el morralito (sic). Rezar la oracion martes y viernes a las 12:00 hrs.” (sic)

TENTACIÓN DE AMOR (...) “Usese después del baño” (sic)

De la misma forma que con algunas indicaciones sobre el cuerpo, algunas de las orientaciones sobre el espacio y la temporalidad del conjuro no se especifican en los productos, ni tienen un sentido único cuando las vendedoras te explican el porqué. Desde explicaciones de correspondencia con los rituales eclesiásticos, hasta el mero pragmatismo y funcionalidad para hacerlos más eficaces, la variedad de sentidos atribuidos a las indicaciones que dan los productos hacen que no puedan establecerse claras correspondencias con otros tiempos y espacios que estructuran la experiencia, ya sea el del trabajo y el ocio, días festivos, etc. Sorprende la concreción con que algunos de los productos indican los días y horas exactas para realizar el rezo “martes y viernes a las 12:00 hrs.” Los días que más se repiten son los martes o los viernes. Eso podría explicarse por la devoción a San Antonio de Padua y los milagros obrados a una devota suya después del rezo durante trece martes.

También podría asociarse los días de la semana a la valoración prehispánica presente en los calendarios que calificaba los días en fastos (buenos), nefastos (malos)²⁹. Así, bien sea que provengan de la tradición católica o de concepciones prehispánicas no he podido determinar con exactitud el sentido de la preeminencia de ciertos días que se

²⁹ Guy Stresser-Péan (2011) *El sol-dios y cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México. Fondo de Cultura Económica

señalan como idóneos para realizar los conjuros, aunque parece plausible que tengan más que ver con el calendario y la liturgia católica que con otros referentes. Los nueve días podrían remitir a las novenas y el trece al ya mencionado rezo a San Antonio de Padua y los trece martes de su oración. El viernes tendría que ver, según algunas vendedoras, con el día de la diosa Venus, quien protegería el conjuro y lo dotaría de mayor eficacia, sobre todo cuando se trata de cuestiones de amor. Así, posiblemente la temporalidad se significa desde distintos horizontes de sentido -como el católico, el panteón griego o las cosmologías prehispánicas- para revestir con mayor poder y eficacia al conjuro, aunque este busque objetivos que a veces no tengan relación alguna con los cultos referenciados.

En el caso de los espacios es más fácil identificar los significados que se encuentran en los productos. La gran mayoría se aplican sobre el cuerpo, en la alcoba o en el baño, o también en el caso de los fetiches, veladoras y amuletos en algún lugar de la casa que pase desapercibido o entre las pertenencias personales como el morral. El espacio para el conjuro es siempre un espacio íntimo, considerado al mismo tiempo como espacio físico y como un espacio interior, un espacio para que emerja el yo. Existe una correspondencia entre estos dos espacios de lo íntimo, el físico privado y el interior, necesarios ambos para permitir la introspección: una búsqueda al interior de una misma que permita formular un deseo, esclarecer y significar las emociones para poderlas afectar; conjurar o impugnar. Esta relación de interioridad con las emociones se refuerza mediante la oración que se debe realizar en muchos de los conjuros y la posibilidad de hacerlo solo desde el espacio íntimo. Así, tenemos, por un lado, que el espacio íntimo se configura como el lugar para la emergencia de las emociones en el yo, desvinculando las emociones de lo relacional, de la mutua constitución en y desde los vínculos sociales y de lo público, es decir de la exterioridad.

Lo que esta dicotomía dibuja es una separación fundante en la concepción de las emociones que organiza al mismo tiempo las relaciones de género. El espacio público se depara para lo racional y lo masculino y el espacio íntimo privado se reserva a lo emocional y lo femenino. Estos ideales regulan la experiencia amorosa, aunque durante el trabajo de campo observamos cómo éstos se tensan a partir de la experiencia, pues no son solo mujeres las que utilizan estos productos sino que muchos hombres también van al mercado de Sonora a adquirirlos para resolver sus crisis amorosas. En consecuencia, el conjunto de significados presente no es un sistema cerrado de significación de la

experiencia amorosa sino que éste ofrece un repertorio que, como decía anteriormente, conforma un “repertorio específico de red” (Becker, 2011:272), un cuerpo de material disponible que organizaría la experiencia amorosa en función de los intereses particulares del sujeto pero de acuerdo a los significados disponibles y compartidos socialmente.

Este tema del espacio en los repertorios de sentido disponibles para los afectos en el mercado de Sonora me lleva a plantear el último punto de este capítulo, que tiene que ver con cómo estas prácticas y sentidos mágico-afectivos presentes en el mercado de Sonora articulan una concepción del lugar propia de lo urbano popular. Para ello recupero una de las preguntas con las que iniciaba este capítulo, ¿pueden estos repertorios mágico afectivos pensarse como un proceso de producción de un lugar?

REPERTORIOS DE SIGNIFICADOS III: EL LUGAR

Una de las discusiones que ha abordado la antropología urbana ha sido la relativa a la categoría de espacio y la de lugar, dos nociones vinculadas entre sí en tanto se delimitan y precisan mutuamente (Aguilar, 2012: 120). En los desarrollos teóricos sobre el espacio y el lugar en el seno de la antropología o en las teorías sobre la globalización, distintos autores han señalado la necesidad de una revisión crítica de ambas categorías para dar cuenta de cómo “han dado forma al sentido común antropológico” (Gupta y Ferguson, 1992: 6) que ha provocado un “desdibujamiento del lugar” con profundas consecuencias para “nuestra comprensión de la cultura” (Escobar, 2000: 114). Los autores que señalan una insuficiente teorización desde la antropología apuntan a que se ha considerado el lugar como una categoría naturalmente discontinua y no problemática, y que los retos de la antropología en la actualidad consisten en dar cuenta de los procesos económicos, políticos y culturales que producen los lugares en un mundo interconectado por la tecnología y la circulación global de mercaderías.

El relato y la interrogación posmoderna que enfatizaba el nomadismo, los flujos, la movilidad y la desterritorialización de los procesos económicos y culturales a la luz de las experiencias transnacionales no apuntaló una teorización tan solvente y muchas de las críticas han señalado las asimetrías y las relaciones de desigualdad que esconden metáforas como la del flujo, por ejemplo, para entender la globalización (Pratt, 2007).

Entonces, recuperar la noción de lugar en lo local para observarlo a la luz de estos procesos desiguales -de circulación de información, mercancías y fenómenos migratorios a escala global- que lo atraviesan es un reto actual tanto para la antropología como disciplina, como para la antropología urbana en particular.

En el caso que nos ocupa, el mercado de Sonora, es interesante ver los procesos de construcción del lugar sobre la base de los afectos y al mismo tiempo en relación con los actores y procesos que lo cruzan, en este caso el Estado y la globalización. Como señala Miguel Ángel Aguilar, ya no es posible adscribir la cultura de manera automática a un espacio o lugar sino que es necesario ver los procesos de producción del mismo en relación con la permanencia y el cambio propios de la dinámica cultural entre lo local y lo global (2012: 118). En este sentido, como señalé en el apartado anterior, los afectos que circulan por el mercado de Sonora lo construyen cotidianamente: la envidia, el miedo, el amor, son emociones que ligan la corporalidad y sus impresiones³⁰ a un lugar y a una historia compartida que le da sentido. La reconstrucción que hago del sentido del lugar y toda la reflexión vinculada será, en todo el apartado, desde la perspectiva de los locatarios. Seguramente otros códigos y otros sentidos emergerían si la perspectiva hubiese sido desde los y las compradoras o transeúntes.

La memoria compartida está llena de afectos que vinculan la biografía personal al lugar y éste a los vínculos sociales; familiares, de alianzas, amistad o enemistad, competencia o reciprocidad. Historias de reproducción social que articulan las impresiones del espacio: cómo llegó la familia a obtener un puesto, cómo los hijos crecieron en cunas envueltos en papel de periódico para pasar el frío de los primeros meses del año o cómo el odio de un pariente provocó una reorganización de la actividad económica familiar en el seno del mercado. Los afectos son una cuestión importante a la hora de articular las diferentes dimensiones del lugar; del mismo modo que mediante una forma particular de lenguaje se comunica y significa la vida en el mercado de Sonora, un cierto tipo de afectos y emociones caracterizan y dan sentido al lugar.

Un buen ejemplo de ello serían las rutinas para salir a comer y encargar el puesto por parte de los y las locatarias, que tienen un entendimiento propio compartido que es inaccesible para cualquier persona ajena al mercado, un lenguaje corporal con gestos e indicaciones que significan el lugar a partir de códigos propios. Los chavos

³⁰ Impresiones en el sentido que las formula Sara Ahmed (2014), como el efecto de una emoción sobre el cuerpo y al mismo tiempo cómo eso modula el contacto con otros objetos de emoción.

jóvenes se hacen señas cómplices para emplazarse a tomar la chela en esa esquina escondida atrás del mercado que presumen como su rincón. Solo cuando les alcanza para la chela y solo cuando pueden escapar de las obligaciones del puesto. Hay un lenguaje peculiar vinculado y movilizad por los afectos que significa el lugar y estructura sus tiempos; el del trabajo y el de el ocio, el de la comida, el del encuentro, el cierre y la apertura. El mercado moviliza un sentido de pertenencia que se produce y refuerza por los vínculos cotidianos que allí se dan, por relaciones de afecto que se despliegan no solo en el presente y en la copresencia, sino también en el pasado, a modo de biografías afectivas del lugar.

La foto de su madre preside el local de Sara. A través de ella Sara evoca su historia en el mercado de Sonora: el antiguo local en el que se criaron ella y sus hermanos, el espacio donde hacían la tarea regresando de la escuela, el primer baile al que asistió por invitación de un trabajador de su mamá y cómo la cortejaba mientras trabajaban yendo y viniendo de la bodega. La biografía personal se entremezcla con la memoria colectiva de lugar, que reacciona frente a cambios que vienen desde el exterior, desde el actor regulador de las actividades comerciales, el Estado.

La interlocución con el Estado produce identidad, genera un relato del nosotros y una vinculación afectiva hacia el lugar que pugna por la perduración y la continuidad frente a los cambios que llegan a modo de negociación o directamente como regulación normativa desde la ley. La interlocución con el Estado si bien produce el *nosotros*, al mismo tiempo, evidencia la estructuración de las relaciones de poder en el seno del mercado. El *nosotros* que reclama el lugar del mercado de Sonora está ordenado jerárquicamente en función del ejercicio de poder dentro del mercado, los arreglos informales, los cargos de autoridad en la administración, el control de la propiedad de los locales formales e informales y la capacidad de negociación. Frente a la desconfianza que relatan algunos de los y las locatarias hacia las instituciones políticas, a las cuales identifican con la corrupción, el mercado genera identidad y pertenencia, otra de las dimensiones significativas del lugar.

Por otro lado, si la relación con el Estado produce dinámicas de permanencia y continuidad, éstas contrastan con las dinámicas de mercado, que suponen cambio y transformación. Los productos mágicos y místicos que encontramos en el mercado de Sonora incorporan cultos africanos, cubanos, prehispánicos y un sin fin de referentes de sentido que, a su vez, no corresponden con las geografías donde son fabricado. Así, es

común encontrar muñecos de vudú producidos en Gijón, España, por una empresa llamada Eleggua³¹. También hay productos fabricados en San Juan, Puerto Rico o Badalona que refieren a la santería, a cultos de las tribus africanas en Venezuela o a la magia negra.

Si durante los años cincuenta –época en la que inauguró el mercado de Sonora– las prácticas mágicas involucraban productos y materias que llegaban desde los estados hasta la zona comercial de la Merced, paulatinamente y hasta la actualidad estos productos han sido reemplazados por los de empresas localizadas en otros países. ¿Cómo impacta, modifica o transforma el sentido del lugar esta desconexión entre producción, distribución y consumo de artefactos culturales? ¿Cómo afecta a la construcción de la identidad? ¿Cómo reformula esas biografías afectivas del lugar? Queda pendiente para una investigación más profunda el análisis de este entramado de relaciones que configuran las distintas escalas en las que se reorganizan la economía, la política y la cultura afectando los repertorios de significaciones y afectos que construyen las nociones sobre el lugar.

³¹ Consultar <http://eleggua.es/> (03/05/2016)

4. Magia, presencia y amor

Una vez expuesto el repertorio de significaciones vinculado al amor, es pertinente abordar, a partir del trabajo de campo y de algunos desarrollos teóricos que desde hace relativamente pocos años han comenzado a abrir la discusión, una definición de lo que considero que es el amor y en concreto la magia amorosa. Coincido con el diagnóstico que hace Mari Luz Esteban en su libro *Crítica del pensamiento amoroso* (2011) sobre la falta de análisis que este tema ha suscitado dentro de las ciencias sociales y dentro del movimiento feminista. Señalar este vacío es una referencia casi obligada en los textos que abordan el amor o las emociones en el contexto hispanohablante. En el caso mexicano este campo de estudio ha suscitado recientemente interés y se le han dedicado investigaciones desde la sociología³², la antropología³³, la historia³⁴ o los estudios sobre la comunicación³⁵.

Cabe destacar una investigación realizada en la década de los setenta que se vincula directamente a esta tesina pero bajo otra perspectiva; *Amor y magia amorosa entre los aztecas* (1975) de Noemí Quezada. La autora señala que en una investigación durante los años 1963-64 y 1970 sobre los yerberos de la ciudad de México se reveló la importancia del “rubro de drogas mágico-eróticas” (1975: 9). A partir de esta constatación, su investigación se centra en los archivos del Santo Oficio de la Inquisición, así como a las narraciones míticas y ceremoniales de los mexicas para demostrar que algunas de “las concepciones mágico-religiosas eróticas del México

³² Es importante destacar los trabajos de Olga Sabido y Adriana García desde el departamento de sociología de la UAM Azcapotzalco, especialmente la coordinación de la publicación: Adriana García Andrade, Adriana y Olga Sabido Ramos (2014) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Azcapotzalco.

³³ Desde la antropología Edith Calderón Rivera tiene un trabajo que señala específicamente la falta de investigaciones sobre emociones y afectividad dentro de la antropología: Edith Calderón (2012) *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México. Ciesas, UAM-Iztapalapa. Publicaciones de la casa chata.

³⁴ Véase el trabajo sobre emociones de Oliva López Sánchez (2013) “La pertinencia de una historia de la construcción emocional del cuerpo femenino en México entre 1850-1910. Abordaje desde el construccionismo social” en *Revista latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°12. Año 5. Agosto 2013 - Noviembre 2013. Argentina

³⁵ Tania Rodríguez Salazar y Zeyda Rodríguez Mora tienen varias publicaciones y proyectos sobre afectos y emociones, destaco uno específico sobre el amor: “El amor y las nuevas tecnologías. Experiencias de comunicación y conflicto” en *Comunicación y sociedad Nueva época*, núm. 25, enero-junio, 2016, pp. 15-41

prehispánico fueron transmitidas a la época colonial, tanto a nivel de la magia como al del comportamiento erótico cotidiano” (1975: 17).

A partir de las narraciones de los cronistas y las investigaciones de otros etnólogos, Quezada describe el funcionamiento de la magia amorosa a partir de una clasificación que encuentra en los tratados de magia de Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna y que se basa en cuatro dimensiones: la palabra, la adivinación, las drogas y las plantas y el colibrí o pájaro del amor (1975: 72). La única continuidad que encontramos con estas clasificaciones actualmente en el mercado de Sonora es la referencia al colibrí como pájaro utilizado en las prácticas de la magia amorosa. Aunque a partir del contenido descrito por la autora sobre cómo funcionaba cada una de estas cuatro dimensiones de la magia, no podríamos decir que sean categorías relevantes actualmente para la magia practicada en el mercado.

Hay elementos históricos presentes en la actualidad que dan cuenta de la continuidad de ciertos símbolos de la magia amorosa de los aztecas. La simbología del colibrí, por ejemplo, se ha mantenido desde la época prehispánica hasta la actualidad, aunque con notorias diferencias respecto tanto al culto como a los usos culturales. Igualmente lo que prima y destaca son las transformaciones, eminentemente, las producidas por los cambios socioeconómicos de las últimas décadas, tanto en los sentidos como en la práctica de la magia amorosa.

Si, como decíamos, durante los años cincuenta y sesenta –cuando se inauguró el mercado de Sonora- todavía podíamos observar cómo la tradición moderna recuperaba y resignificaba mitos prehispánicos para las prácticas mágicas, a partir de los ochenta, con la irrupción de otros cultos y universos de sentido –como la santería o el culto a la santa muerte- se produce una profunda transformación y cierta desconexión con estos mitos, considerados como “originales” o fundantes de la mexicanidad. Estos mitos han sido recuperados y refundados por nuevos movimientos espirituales o *new age*, pero no ha sucedido lo mismo en el caso de la magia amorosa en el mercado de Sonora, que si bien mantiene alguna iconografía prehispánica, muchas de las prácticas ya no remiten a esta sino que se entremezclan con otros múltiples horizontes de sentido que han transformado su sentido original.

A partir de la implosión de significaciones y sentidos propia de la posmodernidad, la magia amorosa se convierte más en una constelación de saberes y prácticas interpenetradas y entremezclados que tornan difícil establecer una explicación

causal que pueda abarcar en una misma línea temporal un fenómeno histórico que iría desde lo prehispánico hasta lo contemporáneo, lo que en capítulos anteriores denominé un bricolage de saberes mágicos. Igualmente no es el propósito de este trabajo realizar una arqueología amorosa que de cuenta de las mutaciones en la historia de las significaciones en torno al amor. Más bien lo que pretendo en este último capítulo es esbozar algunos apuntes para una antropología de la magia amorosa a partir del trabajo de campo realizado en el mercado de Sonora.

Los principales ejes de análisis que han surgido a partir de mi trabajo de campo - aunque el campo no se agote con ellos-, tienen que ver con tres dimensiones que ya he ido esbozando en apartados anteriores: por un lado, el lugar/emplazamiento, entendiéndolo como una tensión entre lo que sería la construcción afectiva, simbólica y material de un lugar a partir de prácticas significantes en conflicto y contradictorias, pero que, no obstante, crean cierta noción de comunidad. Y, al mismo tiempo, la vivencia en una época en la que experimentamos el mundo desde lo simultáneo, la yuxtaposición y lo disperso, como “una red que une puntos y se entreteje”, en un espacio que “se nos da bajo la forma de relaciones de emplazamientos” (1984: s/p). El mercado de Sonora es entonces, reconocido a través de una metonimia imaginaria como el lugar de lo mágico, una heterotopía urbana que condensa aquello que la modernidad relegó a su periferia, el pensamiento mágico.

Tenemos, en consecuencia, el segundo eje de análisis que aborda la actualidad del pensamiento mágico. No todo el mercado está permeado por la magia: por eso señalo también la metonimia por la cual en el imaginario urbano Sonora se reconoce como el lugar de lo mágico, a pesar de que sea solo una pequeña parte de las actividades que allí se dan. La magia, lejos de ser un sistema de prácticas y saberes tendiente a la desaparición por el progresivo desencantamiento del mundo que preconizaba el proyecto moderno, está presente en múltiples esferas y dimensiones de la vida individual, colectiva y hasta institucional.

Según Anne W. Johnson los estudios antropológicos recientes sobre la magia se centran en dos líneas de investigación que describe como “1) el estudio etnográfico de las prácticas mágicas que emergen en respuesta a las tensiones y los conflictos que ocasionan la modernidad y la globalización; y 2) el análisis de las instituciones modernas como productoras de la magia y fuentes del imaginario mágico” (2015: 9). Siguiendo algunos de los desarrollos que estas renovadas miradas aportan a la

antropología es interesante observar el tema del amor en el entrecruzamiento con el pensamiento mágico y las teorías del afecto y las emociones.

Así puedo señalar como último eje analítico; el amor, entendiéndolo como una forma de vinculación social que implica, según Mari Luz Esteban, un “complejo modelo de pensamiento, emoción y acción” (Tennov, 1979 en 2011: 42) que incluye cuatro nociones; la idealización, la erotización, la intimidad y la durabilidad (2011: 43)³⁶. La apuesta de la autora no es tanto problematizar la pertinencia de estas categorías a la hora de investigar el amor sino ver cómo según los marcos históricos y geográficos se conforman, jerarquizan y regulan. Asimismo, esta categorización es muy amplia para el tema abordado pues otros vínculos de amistad o materno/filiales podrían incluirse, así que es necesario acotar más la definición aunque conservando estas nociones de fondo.

Una de las categorías que se han usado para definir una forma más específica de amor ha sido la de amor pasional o de pareja y la de amor romántico. En el primer sentido argumenta Miriam Jimeno cuando investiga los crímenes pasionales en un estudio comparativo entre Brasil y Colombia: *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones* (2004). La antropóloga colombiana utiliza en concepto de configuración emotiva para referir el

complejo de comprensión social en el cual interactúan pensamientos y sentimiento que si bien están asentados en la conciencia individual, con socialmente compartidos y culturalmente contruidos. Lo integran un conjunto de *habitus* sociales e individuales que operan como una macro unidad frente a un tema particular de la vida social: las relaciones amorosa de pareja (2004: 48).

Si bien no utiliza el término amor pasional, la autora se refiere a la pasión como aquello característico de la vida amorosa en pareja que entrelaza el amor y el odio como emociones naturalizadas, como instintos misteriosos ubicados en el interior del ser. Aquello que se expresa como lo opuesto a la razón, una desmesura o hasta un exceso de la emocionalidad, revela en realidad que la pasión no solo es parte de la configuración emotiva que regula la experiencia del amor, sino también de una “presión normativa de

³⁶ Definición que utiliza con base a William Jankowiak (1995) ed. *Romantic passion. A universal experience?*, Columbia University Press, Nueva York.

la cultura” que establece que una vida adulta respetable debe vivirse en pareja (2004: 104).

Por otro lado el término amor romántico, como otra categoría que delimita y acota la experiencia del amor, ha sido utilizado por autoras como Eva Illouz en su libro *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo* (2009). La socióloga marroquí advierte que las emociones no solo están atravesadas o hasta definidas por la cultura sino que también tienen lazos con la economía y la política. Entiende las emociones como “un complejo de mecanismos de percepción, procesos interpretativos y respuestas a estímulos fisiológicos. De este modo, las emociones ocupan el umbral donde aquello que no es cultural se codifica en la cultura, donde el cuerpo, la cognición y la cultura convergen y se fusionan”. En este sentido concibe el amor como una “emoción compleja en la cual se entrelazan historias, imágenes, metáforas, objetos materiales y teorías populares” (2009: 20-24).

La tradición romántica tiene unos orígenes geográficos e históricos muy concretos aunque su extensión, bajo distintas formas y relatos, podríamos decir que ha llegado hasta nuestros días y geografías. Si bien, Mari Luz Esteban sostiene que este concepto debería ser reservado para una “particular tradición amorosa, social y científica desarrollada en Europa y Norteamérica en los últimos siglos” (2011: 44), en mi opinión, la mayoría de países hispanohablantes de Latinoamérica y el Caribe podrían adscribirse bajo esta tradición. El cine, la música popular, la televisión y buena parte de las industrias culturales latinoamericanas son muestra de cómo el género romántico impregna nuestras representaciones privilegiando una forma de amor; la pasional y de pareja, que es capaz de romper barreras sociales; de clase, étnicas, etarias y últimamente hasta de identidad de género, impregnando nuestras experiencias emocionales bajo una meta vital última: vivir un amor apasionado.

Aunque es ciertamente difícil establecer la relación entre estas representaciones del amor romántico y su vivencia emocional concreta, y todavía más, entre el relato de esta vivencia y la experiencia corporal de la emoción, creo que es igualmente pertinente hablar de amor romántico como un tipo de tradición cultural presente en el contexto que nos ocupa. De este modo en el presente trabajo distinguiré entre el amor romántico o pasional y la experiencia amorosa, para referir, en el primer caso, a todas aquellas representaciones sociales y culturales que tienden a producir y reproducir una lógica

hegemónica en los vínculos sociales que prioriza la trascendencia y la realización del ser a partir de la vivencia de la intensidad amorosa.

Digo hegemónica porque el amor romántico implica un corpus organizado de emociones que regulan una forma específica de sexualidad; la heterosexual, una forma de relación social; la pareja monógama, y una forma de entender el género; el binario que produce a lo femenino y lo masculino como lo complementario y naturalizado en la propia biología del ser. Por otro lado me referiré a la experiencia del amor como la particularización de este corpus emocional en las vivencias concretas de los y las informantes a las que pude acceder, intentando resolver o acercarme a la tensión entre representaciones y prácticas, entre mundos simbólicos y materializaciones de estos referentes culturales.

Después de esta larga introducción que pretende sustentar los ejes analíticos de esta investigación, quisiera ahora entrelazar los hallazgos del trabajo de campo con estas conceptualizaciones y otros desarrollos teóricos sobre magia – emociones – lugar.

LA MAGIA DESDE LA ANTROPOLOGÍA

El compendio de Sir James Frazer fue una de las primeras vastas aportaciones al campo de la magia en la antropología, y aunque posteriormente fue muy discutido por otros autores, como se verá más adelante, no se puede negar el riguroso esfuerzo de sistematización que derivado en 12 volúmenes, reunió datos sobre el folclore de todo el mundo. Para el tema que nos concierne enunciaré las principales leyes y su interpretación, para ver cómo otros autores han replanteado e interpretado el tema de la magia dentro de la antropología y su relación con la religión y la ciencia.

Frazer postula dos leyes generales de la magia; la ley de semejanza y la ley de contagio. La primera se puede entender bajo la premisa de que lo semejante produce lo semejante, o que “los efectos semejan a sus causas (...) el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo” (1944: 34). Es por ello que también la denomina magia imitativa u homeopática, este último término referido como preferible puesto que sugiere no solo a un agente consciente que imita sino a un campo más amplio de efecto.

En el segundo caso, la magia de contagio actúa bajo el principio de que las cosas que estuvieron en contacto en algún momento siguen actuándose recíprocamente en la

distancia, aunque ya no exista contacto físico. El mago deduce que todo lo que haga a un objeto material afectará de la misma manera a la persona con quien el objeto estuvo en contacto, haya formado parte o no de su cuerpo. Esta magia también puede llamarse magia contaminante. El mago que pone en práctica estas leyes cree que éstas son de aplicación universal, que no están restringidas o limitadas a las acciones humanas sino que las considera un sistema de leyes naturales “que determinan la consecución de acaecimientos en todo el mundo” (Íbid.).

Es por ello que Frazer distingue entre magia teórica y magia práctica; la primera para referir al sistema de leyes naturales, y la segunda, para nombrar a la serie de reglas que los humanos cumplen con el objeto de conseguir sus fines. El mago primitivo conoce solo la magia práctica, ya que para él la magia es solo un arte, nunca una ciencia –el verdadero concepto de ciencia está ausente de su mente-. De este modo la magia teórica se comprende como una pseudociencia y la práctica como una hechicería o un tabú. El arte de la magia puede ser positivo o negativo en función del objetivo que se persiga.

Ambas magias se comprenden bajo el nombre general de magia simpatética; ambas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta transmitida por un intermedio que puede comprenderse como una especie de éter invisible, mismo que infiere la ciencia moderna en sus postulados de cómo las cosas pueden afectarse entre sí en un espacio que parece vacío.

A juzgar por Frazer, los magos pueden ser o no conscientes de la falsedad de su proceder, puede ser una impostura consciente o inconsciente, pero está claro que son los magos inteligentes los que suelen detentar el poder y llegar a posiciones de privilegio dentro de las sociedades primitivas.

De este modo, y en la medida en que la profesión pública de mago influyó sobre la constitución de la sociedad salvaje, tendió a entregar las riendas de los negocios públicos en manos del hombre más hábil y trasladó el poder de muchos a uno solo, substituyendo por la monarquía una gerontocracia, o mejor aún una oligarquía de ancianos, pues en general la sociedad salvaje no es gobernada por el conjunto de las personas adultas (democracia), sino por el consejo de los mayores (1944: 75).

Esta idea expresada por Frazer sobre la evolución social del mundo primitivo al moderno sobre la base de la magia –y esta como antesala de la ciencia-, la

encontraremos más adelante en la obra de Ernesto de Martino. Pero para no adelantarnos seguiré con otros autores que han abordado el tema de la magia.

Edmund Leach, en su libro *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* también le dedica un apartado al tema de la magia, y concretamente a discutir la interpretación de Frazer. En el capítulo “Teorías de la magia y la hechicería” (1978: 39-44), el antropólogo inglés discute la equivocación que según él cometió Frazer al interpretar los actos del mago como una confusión entre actos expresivos y actos técnicos.

A partir de la elucidación que hace del modelo de comunicación y sus principales componentes, Leach identifica que el error de Frazer fue no entender que el mago interpreta un indicador como una señal. La distinción entre magia homeopática y contagiosa corresponde a la misma existente entre asociación metafórica y metonímica. “El mago-científico bastardo de Frazer juega con símbolos icónicos (dependientes de la metáfora) y signos (dependientes de la metonimia)” (1978: 40). El error de Frazer no fue confundir actos expresivos con técnicos, sino no entender que el mago comete tres errores; 1) confundir un símbolo metafórico con un signo metonímico, 2) identificar el signo como un indicador natural y 3) adjudicarle a este indicador natural el potencial para afectar a la persona en la distancia, como si de una señal se tratara.

Este esquema propuesto por Leach y que contradice la interpretación de Frazer se puede entender mejor con un ejemplo. La interpretación que hace Leach acerca de la confusión de Frazer tiene que ver con el acto mágico, y si pensamos, por ejemplo, en los fetiches relatados en el anterior capítulo podemos observar cómo el procedimiento es el mismo que relata el antropólogo. Cuando se hace un fetiche con alguna prenda de la persona a quien se quiere atraer, lo que está aconteciendo, según Leach, es una relación metafórica, pues la prenda al no estar en contacto con la persona a quien pertenece ya no actúa a través de una relación metonímica sino por medio de una designación verbal que será el nexo con la persona a quien se quiere hechizar. Esta relación al no ser ya de contacto físico entre la prenda y esta persona sino por medio de la designación es ya una relación metafórica y no metonímica.

Lo que me interesa de esta interpretación no es tanto si Frazer tenía razón en entender el acto mágico como una confusión del mago sobre lo que realmente son actos técnicos fallidos, o si más bien la equivocación reside, como sostiene Leach, en la confusión de lo que realmente son actos metafóricos, lo que me parece interesante es

todo lo que queda afuera de esta interpretación. Si pensamos que los significados están ya instituidos en la cultura y que lo que se expresa en el acto mágico son estos significados de forma ritualizada, todo lo que tiene que ver con el momento del acto mágico, su puesta en escena y todos los sentidos y significados que ahí se crean queda fuera del análisis. Si bien es importante atender a la “semántica de las formas culturales” (1978: 3), como hace Leach distinguiendo entre signos, símbolos, señales e indicadores en el acto mágico, es igualmente importante dar cuenta de todo aquello que no cabe en la cualidad textual del ritual.

Por ejemplo, en el trabajo de campo la ambigüedad con la que Sara ejecuta los conjuros, las curas o hechizos y todo lo que tiene que ver con prácticas mágicas es un síntoma de cómo los significados del ritual están estrechamente ligados con el momento de su puesta en escena, con quien lo realiza y quien recibe el conjuro. Los sentidos que se instituyen en cada acto mágico tienen que ver con narrativas contradictorias que transitan desde la magia como farsa a la magia como recurso de sentido que infunde miedo y respeto, del escepticismo a la convicción religiosa. El “show” –como Sara describe la puesta en escena del acto mágico- evidencia el carácter performático, ambiguo, abierto a nuevos sentidos que desestabilizan significados sedimentados en el mismo ritual mágico.

Entonces, si también reconocemos la importancia de una instancia no discursiva aunque significativa de la realidad debemos reconstruir todo aquello involucrado en la puesta en escena del acto mágico, no solo es qué sino el cómo es puesto en escena; es decir, la corporalidad, el espacio-tiempo en el que se desarrolla, el público –en este caso yo, a quien Sara tuvo la necesidad de señalar que aquello era un show-, las biografías afectivas y todo aquello implicado en la producción de la realidad social. Pero no me quiero adelantar sin antes ver cómo este show también puede ser interpretado desde el mismo estructuralismo y por parte de su mejor representante Lévi-Strauss.

En su libro *Antropología estructural* (1987) dedica todo un capítulo a la magia y la religión. Lévi-Strauss interpreta la eficacia de las prácticas mágicas en función de las creencias en torno a estas. En primer lugar identifica tres elementos bajo los cuales la magia tiene eficacia; el primero, es la creencia del hechicero en su magia (aunque no siempre se da), el segundo, el enfermo o condenado necesita también tener fe en la magia, y, finalmente, el grupo social en el que están insertos tanto mago como enfermo y en el que se desarrolla la magia. Así, para Lévi-Strauss la magia es un fenómeno de

consenso social que tiene sentido en un universo sociocultural. Los síntomas de una enfermedad son signos y como tal el especialista los lee. Lo interesante de esta interpretación es que los tres elementos que operan en la magia son indisolubles, en el sentido de que la magia no opera si no existe el consenso social necesario en torno al sistema en el que se inserta el brujo, el enfermo y la prácticas mágicas que realiza.

El joven Quesalid, protagonista de la autobiografía indígena recogida en lengua *kwakiutl* por Franz Boas, es el ejemplo que toma Lévi-Strauss para ilustrar la necesidad de un contexto cultural que valide las prácticas mágicas bajo un sistema coherente de significados a través del cual este joven escéptico acaba convirtiéndose en el mejor hechicero de la región. La farsa de los magos a la hora de curar a sus enfermos no reside tanto en si las prácticas mágicas poseen o no un carácter de verdad o de aseveración respecto a la posibilidad de cura, sino que la misma puesta en escena –con alteraciones del ser de naturaleza psicosomática-, junto con el enfermo y el público que también participa de la curación, se inserta en ese “esquema flotante en la cultura del grupo” que permite el consenso social necesario, en su dimensión individual y colectiva, que valida el sistema mágico. Es por ello que nos dice Lévi-Strauss, “Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero” (íbidem: 207)

Creo que en esta explicación confluyen dos tradiciones explicativas que, si bien no son exploradas con la misma intensidad ni hasta sus últimas consecuencias, pueden servir al objetivo de este trabajo. El antropólogo francés señala la naturaleza simbólica de las prácticas mágicas enmarcándolas en sistemas culturales estructurados coherentemente como un todo significativo. Al mismo tiempo señala, aunque no interpreta con la misma profundidad, la naturaleza performática de los actos mágicos cuando nos habla de esos estados psicosomáticos en los que entra el hechicero, que con solo ponerlos en escena generan la eficacia simbólica necesaria para el sistema.

En este sentido, se atiende no tanto a una cualidad expresiva del ritual sino a su cualidad constitutiva. Como señala Rodrigo Díaz en su artículo “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance” los contenidos culturales que estos “performances dramatizan no tienen una reificada existencia *a priori*, no están fijados de una vez por todas, son creados, negociados, influidos y entremezclados por diversas ideologías” (2008: 38-39). De este modo vemos cómo el “show” relatado por Sara no es solamente expresión de los significados de la magia

puestos en escena, sino que el mismo show crea significados ambiguos y contradictorios a veces, reificadores de la esencia mágica otros, y es así cómo podemos observar y analizar los actos mágicos desde la semiótica pero también desde el performance que se crea.

Una vez señalado esto quisiera poner atención a otra de las dimensiones presentes en el acto mágico como la cuestión de la presencia. Creo que justamente la oportunidad que ofrece un análisis que tome en cuenta la dimensión simbólica y la performática del ritual, es poder dar cuenta a detalle de cómo opera esta puesta en escena a la hora de producir significados, tema que me parece estrechamente relacionado con la noción de presencia desarrollada por Ernesto de Martino.

Una de las grandes aportaciones de la obra de Ernesto de Martino, especialmente en *El mundo mágico* ([1948], 2004), ha sido mostrar, a través de la discusión sobre la realidad de los poderes mágicos, cómo nuestra relación con la realidad y con el mundo, no es un dato dado sino una conquista histórica. En su interés por la culturas y saberes populares del mezzogiorno italiano buscó comprender a un ‘otro’ cercano ubicado en esas culturas ‘otras’ que había quedado contenido en un mundo ahistórico. Tanto el historicismo idealista de Benedetto Croce como el marxismo ‘culturalista’ de Gramsci influenciaron las distintas épocas de su producción teórica (Noguera, 2003), inspirando el análisis sobre el concepto de naturaleza mágica y de persona mágica que lo llevó a rebatir la dualidad del realismo ingenuo que contraponía al individuo, en tanto que dato, a un mundo de hechos naturales, también considerados como datos (2004: 63).

Lo interesante de este personaje es su teoría sobre el magismo que aprovecho y traigo a colación para pensar el tema del amor. Abundaré en ello para posteriormente discutir las principales categorías de su pensamiento a la luz de la experiencia amorosa.

Una de las tesis centrales de De Martino es que en el mundo moderno el ser-en-el-mundo no constituye un problema cultural, somos seres dados a nosotros mismos sin riesgos sustanciales, así como también los objetos y los sucesos se nos presentan a la conciencia empírica como ‘dados’, sustraídos del drama del producir humano: tanto la ‘presencia en el mundo’, como el ‘mundo que se hace presente’ están constituidos como dualidad decidida y garantizada. Muy al contrario, en el mundo mágico lo que está en juego es esta dualidad presencia-mundo como un problema característico. Los momentos de drama existencial –esto puede referir desde la llegada de la menarquía, el matrimonio, el enamoramiento o cualquier momento del ciclo vital- se viven como una

‘crisis de presencia’, una labilidad del ser que ante un suceso determinado ve mermada su capacidad de actuar en el mundo.

Las fronteras entre el ‘mundo que se hace presente’ y la ‘presencia en el mundo’ están continuamente en disputa, y esta mayor indistinción entre el ser y su mundo afecta la capacidad de agencia del sujeto frente al objeto (naturaleza, mundo) que por el contrario puede ser actuado por el mundo (2004: 135-236). El mundo mágico ofrece una salida ritual a estos dramas, prácticas que como horizonte de sentido compartido rescatan la presencia del riesgo de no ser-en-el-mundo, mecanismos culturales que reinsertan el drama individual en la vida cultural, rescatado merced de la tradición y la práctica colectiva.

La noción de ‘crisis de la presencia’ abreva de la filosofía alemana de Heidegger y la idea del *Dasein* o existencia humana, así como del sentimiento del yo o autoconciencia de Hegel (Gubern, 2007). De Martino pone estas categorías a discusión con descripciones y análisis de los estados de pérdida de la unidad de la propia persona o de pérdida de autonomía del yo entre los malayos o tungús, que lo refieren como un estado de *latah* o de *olon* respectivamente. Estas experiencias apuntalarán el problema histórico y etnográfico del mundo mágico, un problema que la filosofía del siglo XX -a diferencia de De Martino- abordará totalmente en otra dirección; a saber, desde la presencia como garantía dada en el mundo, como un enigma a resolver y del cual se desconoce el origen (Romero, 2013).

La distinción entre mundo mágico y mundo moderno hecha por De Martino corresponde a dos épocas de la presencia, la primera marcada por la labilidad ante los fenómenos que la rodean, una fragilidad que a partir de la magia restaura la ‘crisis de la presencia’ provocada por el drama existencial. En cambio, en el mundo moderno la presencia estará ya garantizada, el-ser-en-el-mundo está dado, el sujeto clásico de la modernidad es un sujeto soberano que se erige seguro, autosuficiente y autocentrado frente al mundo que pretende gobernar mediante el lenguaje y la técnica. Esta concepción del sujeto autónomo e individual, dotado de razón inaugurará la época contemporánea inmerso en la parcelación de los ámbitos de la vida en esferas separadas: la economía por un lado, y la política por el otro, con la conformación jurídica del ciudadano como átomo de la sociedad, la constitución de las ciencias y sus distintas disciplinas, en definitiva, la desimbricación y disolución de los vínculos sociales y comunales (Romero, 2013: 98).

LA MAGIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

En la antropología la tríada magia – religión y ciencia ha conformado uno de los temas que más peso ha tenido dentro de la disciplina o como dice Rodrigo Díaz (2007), convenga hablar hasta de hegemonía en el desarrollo de la misma. Por lo referente al magismo, tanto etnógrafos como historiadores ha elaborado sus presupuestos sobre la base de conjeturas supersticiosas, artes abortadas o ciencias falsas (Frazer, 1944). El límite de la conciencia historiográfica o antropológica se hipostasia en lo mágico: la mera imposibilidad de comprender el fenómeno lo ha considerado como negativo “como no dotado de verdadera realidad historiográfica” (De Martino, 2004: 233). Y no solo eso, sino como apunta Zenia Yébenes, la magia y la superstición han servido de Otro en la constitución de la forma apropiada de religión y de la ciencia moderna. En la modernidad la ciencia idealmente se instituye a través de un trabajo de límites que define un

emplazamiento privado para la religión, uno público para sí misma y uno exterior para la magia (...) [ante] la centralidad de las redes científicas en la organización social moderna, la magia ha fungido discursivamente como la categoría que permitiría delinear con precisión, a través del contraste, *el sueño de un horizonte epistemológico científico exento de contaminación axiológica y social* (Yébenes, 2014: 273).

Este conjuro sobre la contingencia y la contaminación social y axiológica del conocimiento se apuntaló no solo sobre la base de una racionalidad otra para la magia, sino también sobre la negación de las emociones como instancia epistemológica. El sujeto cognoscente del objetivismo, en sus distintas formas desplegadas durante el siglo XX; el naturalismo, el realismo clásico y el positivismo (Grimson, 2012) producirá conocimiento objetivo y verdadero negando cualquier atisbo de emocionalidad. Estos límites y demarcaciones de los saberes instituidos en la modernidad, si bien cada vez más agrietados y cuestionados, siguen operando en la delimitación de lo *periférico* o aquello *exterior*: la magia abraza a los locos, a los primitivos, pero también a los enamorados.

Pero, si seguimos la recomendación de De Martino y no caemos en la mera interpretación de supersticiones, advertimos un mundo mágico como terreno privilegiado desde el cual conquistar una mayor conciencia antropológica (2004: 62). El mundo de la magia no sucumbió al “desencantamiento del mundo” preconizado por Weber, igual que los antropólogos e historiadores de la religión se encargaron de demostrar que no solo no se ha producido tal desencantamiento, sino que el supermercado de las religiones está actualmente en pleno auge (Gellner, 1989). El triunfo de la razón instrumental puede perfectamente ser compatible con expresiones irracionales que perviven en la vida cultural y social, siempre y cuando estas expresiones puedan ser señaladas como el signo de la descomposición o la degradación. El orden moderno se instituye a través de sus límites (Yébenes, 2014).

Me interesa ahora rastrear un punto en la convergencia de dos formas de pensamiento -el pensamiento mágico y el pensamiento amoroso³⁷-, el de la magia amorosa. Referirse a la magia amorosa podría no remitir indefectiblemente al mundo de la magia. El amor ha sido interpretado por muchos autores como esencialmente misterioso e inexplicable (Langford, 1999: XII), comúnmente asociado a la irracionalidad, donde lo mágico refiere más a una cualidad que escapa a la razón que como referencia al pensamiento mágico y el universo de prácticas simbólico rituales.

MAGIA Y AMOR

Como señalé anteriormente, es hasta fechas recientes que las emociones se han considerado como una instancia epistemológica en las ciencias sociales. Los estudios sobre el amor han proliferado en los últimos años desde distintas disciplinas. Y no solo desde la academia se han dedicado esfuerzos en pensar el amor sino que la vida pública

³⁷ Tomo prestado este concepto de pensamiento amoroso de Mari Luz Esteban quien lo toma a su vez de Monique Wittig y su *Pensamiento heterosexual*. Wittig entiende el pensamiento heterosexual como “sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis y que reviste un carácter de ineluctabilidad en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual. Yo la llamaría la relación obligatoria social entre el «hombre» y la «mujer” (2006: 51). La producción totalizadora de una relación sobre la base de la diferencia bajo la cual se interpreta la cultura, la historia, la realidad social, el lenguaje y cualquier fenómeno subjetivo. Esteban a partir de este desarrollo define el Pensamiento amoroso como “una determinada ideología cultural, una forma particular de entender y practicar el amor que surge en la modernidad y va transformándose y reforzándose hasta nuestros días” (2011: 47)

y la vida política reciente han estado impregnadas de nociones sobre el amor³⁸. Con la erosión de los vínculos sociales atravesados por las violencias, la poca o nula voluntad política de partidos e instituciones para confrontarlas, las sucesivas crisis económicas que mantienen a 55.3 millones de personas en la pobreza, un 46.2% de la población en México³⁹, las emociones han tomado un papel importante en la vida pública para vehicular las crisis sociales y políticas; tanto en las protestas masivas, como en las campañas de los partidos, o hasta como parte de la política misma del gobierno.

El miedo al “otro”, el dolor de la pérdida colectiva y la imposibilidad del duelo, el amor a la patria, el repudio y la repugnancia ante crímenes del Estado o por parte del narcotráfico son una muestra de cómo las emociones impregnan y se manifiestan en la vida social y política. Es más, desde las emociones se conjura la realidad social. Las emociones son movilizadoras; generan identidad, adscripción política, sentido de pertenencia, dibujan un “nosotros” sobre la base de la emoción. Asimismo las emociones tienen la capacidad de producir la semejanza y la diferencia, no como atributos de los sujetos sino por medio de la identificación y la desidentificación. Señalo esto porque aunque no es el objeto de este trabajo creo que es importante observar cómo las emociones operan en la formación de grupos a distintas escalas sociales. En el capítulo 2 intenté reconstruir justamente este potencial de las emociones respecto a una escala urbana reducida, lo que denominé como “el mercado de Sonora, una economía afectiva”

Pero regresando al tema que nos ocupa creo que es pertinente preguntarnos por cómo opera la magia amorosa en la actualidad y cómo se crea y reproduce este pensamiento mágico en las lindes del corazón urbano, en el mercado de Sonora ¿Es un producto más del supermercado de la nueva espiritualidad? O, por el contrario, ¿configura un horizonte social y colectivo de sentido que a través de sus prácticas organiza la experiencia mágica y da salida a ciertos conflictos de la cotidianidad? Y más concretamente, en el caso de la vivencia amorosa ¿Cómo explicar la presencia de productos como jabones, lociones y feromonas que aseguran tener el poder de atracción de cualquier amante? ¿Cómo entender los fetiches, las luciérnagas disecadas y brebajes

³⁸ Recordemos la campaña de Andrés Manuel López Obrador fundada en la noción de República Amorosa, con su evento cumbre en el Congreso república amorosa que tenía por objetivo reflexionar sobre los “Principios éticos de la República amorosa” <https://congresorepublicaamorosa.wordpress.com/2012/03/21/21-de-marzo-declaracion-del-comite-organizador-del-congreso-sobre-los-principios-eticos-de-la-republica-amorosa-2/> (29/05/2016)

³⁹ Últimos datos de medición del CONEVAL para 2014. Disponibles en http://www.coneval.org.mx/Medicion/Documents/Pobreza%202014_CONEVAL_web.pdf (29/05/2016)

que certifican que el amor deseado llegará a nuestras vidas? Todos estos repertorios presentes en la cultura urbana popular conjuran los deseos y los afectos, reencantan la presencia y desdibujan la frontera entre nuestra capacidad de actuar sobre el mundo y la capacidad del mundo para actuarnos.

Sara le leyó las cartas a Patricia:

- Coloca tus manos en la nuca y en la sien. Vamos a ver. Revuélvelas tres veces como puedas [las cartas españolas]. Ahora con tu mano izquierda las cortas a la mitad. Colocas tu mano izquierda sobre las cartas y vas a decir: a través de estas cartas pido y doy una energía. (...) ¿Por qué me vas a preguntar?
- Por mí.
- Entonces di tres veces tu nombre completo
- Patricia Masiel, Patricia Masiel, Patricia Masiel
- Ahora vas a decir: por mí, mi casa, las envidias, el equilibrio, la estabilidad, salud, trabajo, dinero y amor⁴⁰

Las figuras hablaron de energías positivas para la vida de Patricia, aunque en el camino de la vida siempre hay envidias. Sara afirma que “el medio en que nos desarrollamos siempre hay envidia y que por eso es necesario ponerse la ropa interior al revés”⁴¹. La descripción de la tirada se formula relacionando afirmaciones sobre cómo es Patricia y su vida personal, el mundo que nos rodea según la concepción de Sara, y finalmente las posibilidades a futuro que las cartas adivinan para Patricia. Después de Patricia siguió Rosario y las cartas y Sara procedieron de la misma forma. Ante la pregunta de por quién o qué iban a preguntas tanto Patricia como Rosario respondieron que por ellas. Entonces las cartas hablaron casi en el mismo orden sobre el amor, el negocio y la ventura económica y finalmente sobre la salud. Posteriormente a la tirada Sara les hizo numerología con su nombre primer y con su fecha de nacimiento después para saber en primera instancia cómo eran y cómo podían cambiar y segundo para saber cómo les iba a funcionar el año que tenían por delante.

En las cuatro sesiones que asistí; las de Pedro, Juan y estas últimas de Patricia y Rosario, el amor jugó un papel protagonista, sobre todo durante la cartomancia. Pedro, quien llegó por un dolor en la rodilla, resultó aquejado realmente por un dolor más

⁴⁰ Transcripción de entrevista y encuentro con Sara 25/01/16

⁴¹ Íbid.

profundo -según Sara-, el dolor por la pérdida de su esposa. De las cuatro categorías que anteriormente recuperé para describir el amor, Pedro estaba aquejado por la durabilidad. Esta no solo refiere a la expectativa amorosa de que una relación pueda perdurar en el tiempo, sino que contiene al mismo tiempo la posibilidad de su fin, el momento en que la expectativa se ve truncada. Frente a esto el acto mágico pretende restituir el equilibrio entre cuerpo y emoción, transformar la emoción que se dirige hacia el objeto para transformar al objeto mismo, es decir transformar la tristeza de Pedro por la pérdida de su esposa para transformar la concepción misma de su esposa. Y, obviamente, acabar con el dolor de rodilla, síntoma último de todo este complejo entramado de emociones corporeizadas.

En otro sentido, Juan acudió a Sara porque su intimidad estaba puesta en cuestión. La noción de intimidad es una de las condiciones fundantes de las relaciones de pareja monógamas. La intimidad refiere a dos dimensiones del vínculo de pareja; por un lado, la intimidad sexual y, por el otro, la intimidad emocional. Ambas concepciones de la intimidad están estrechamente relacionadas a la noción de exclusividad; el vínculo amoroso es posible en tanto se establezca un pacto de exclusividad, poetizado bajo la retórica de la idealización y con graves consecuencias cuando se rompe. Juan sospechaba que su novia le engañaba, “siento que duermo con el enemigo⁴²”. La sensación de traición cuando se rompe la exclusividad es tal que pone en duda la relación misma, amenaza el resto de categorías contenidas en la expectativa amorosa; durabilidad, idealización y erotización.

Al mismo tiempo moviliza un conjunto de afectos que minan la capacidad de agencia, Juan sentía enojo, inseguridad, desesperación, en el trabajo no estaba tranquilo y necesitaba certezas sobre cómo proceder. Efectivamente las cartas señalaron que su compañera le estaba engañando aunque Sara dio una interpretación abierta y ambigua con respecto a la contundencia de las cartas: según ella la novia de Juan tiende a la traición y lo que le recomendaba era estar atento a los ataques de su compañera⁴³. Esa misma ambigüedad observé en Tania cuando tiraba el tarot; interpretaba con contundencia las cartas pero no resolvía cómo debía proceder la persona ante tales situaciones, según ella era una de las estrategias para que la clienta volviera⁴⁴.

⁴² Diario de campo 15/01/2016

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Entrevista con Tania 16/10/2015

Señalo esto porque uno de los límites de este trabajo ha sido acceder a las historias personales, a las biografías amorosas de las personas que usualmente recurren al mercado de Sonora en busca de algún ritual mágico. Las veces que pude estar presente en la realización de los conjuros o adivinanzas no tuve la oportunidad de entrevistar a las personas que los buscaron, así que mi reconstrucción de cómo opera la magia amorosa, sus sentidos, sus puestas en escena y los significados y afectos que se movilizan tiene más que ver con la mirada y la voz de quien la practica que de quien la recibe. Quedan pendientes para una investigación más profunda la elaboración de esas biografías afectivas conjuradas desde la magia que encuentran en las prácticas y productos del mercado de Sonora un repertorio de sentidos desde los cuales hacer inteligibles sus dramas existenciales o solamente la certidumbre del porvenir.

En este sentido, entonces, es que puedo decir que durante todo el trabajo de campo, en las entrevistas y las pláticas informales, el amor emerge como un significante al que las santeras, curanderas y sanadoras⁴⁵ dan sentido, sobre todo a partir de los dramas o crisis que provoca, aunque no exclusivamente. Existe una fuerte producción del deseo y las emociones en clave heterosexual. En todas las tiradas de cartas que presencié, el futuro deparaba encuentros con hombres a las mujeres y al revés para los hombres. Hay un imaginario normativo en cuanto a las emociones y el deseo que se traslada a través de las prácticas y los productos a las y los clientes, como ya mencioné, unos ideales de género que producen y reproducen continuamente hombres y mujeres, una producción heterosexual del deseo, una configuración emocional específica que regula la experiencia amorosa sobre la base de las cuatro categorías señaladas; erotización, durabilidad, intimidad e idealización.

La magia, en sus múltiples manifestaciones y prácticas opera en este sentido restableciendo certezas, reubicando las emociones al cuerpo y ofreciendo la posibilidad de transformarlas, orientando las emociones hacia los objetos que las provocan, reflotando, en fin, la presencia y restableciendo la capacidad de actuar en el mundo. Al mismo tiempo a través de los conjuros, las mieles y sentidos de la magia se abre la posibilidad para que el mundo actúe sobre quien lo invoca, a veces a través de

⁴⁵ La terminología desde la cual se autodenominan o identifican las personas que practican la magia u otras prácticas rituales es muy variada pero podría afirmar que algunas designaciones están más definidas y son más presentes, como en el caso de la santería. Otros términos como bruja, hechicera son menos corrientes y a decir de las vendedoras están en desuso por obsoletos. La mezcla de prácticas provenientes de distintos cultos que se ofrecen en cada uno de los puestos genera una identidad nombrada desde esas mismas prácticas y los conocimientos que se poseen y no a figuraciones identitarias cerradas.

oraciones, otras veces a través de prácticas sobre el cuerpo o pequeños rituales que pretenden superar las crisis o dramas existenciales.

A MODO DE CIERRE Y APERTURA

La vivencia del amor romántico⁴⁶ nos confronta continuamente al drama existencial, la construcción presente en nuestro contexto geográfico, histórico y cultural lo entronca con violencias de género y la construcción de desigualdades, con la angustia y el sufrimiento, también con el placer, la satisfacción y la trascendencia. El amor romántico y pasional como producción hegemónica formula un sujeto concreto, como apunta Mari Luz Esteban “como una unidad física y psicológica, cognitiva, moral, emocional, con un interior y un exterior perfectamente delimitados; en un mundo en el que la búsqueda de la trascendencia, también de la felicidad, a través del amor, ha sustituido, parcialmente al menos (...) al sentimiento religioso” (2012: 57). El amor nos produce como hombres y como mujeres, nos reifica en las asignaciones biopolíticas propias de la heterosexualidad como régimen político (Wittig, 2006). A las mujeres se nos hace adictas al amor, como dirá Adrienne Rich (1983), o “el amor ha sido el opio de las mujeres” como publicaba Kate Millet en 1984. La mujer es ensalzada como ser amatorio por definición, entregada y abnegada, producida como sujeto emocional por excelencia y abocada al drama existencial.

Pero es justamente en la experiencia amorosa y la crisis de la presencia provocada por el drama existencial donde observamos la labilidad de esa unidad o de esos límites bien definidos entre un interior y un exterior. Los dispositivos terapéuticos y farmacológicos se encargan en el régimen biopolítico actual de refloatar la presencia y reencauzarla al seno de la individualidad, del ser soberano y autosuficiente. En cambio el mundo de la magia abre un potencial indiferenciador de estos límites duales entre un interior y un exterior bien definidos, abren un potencial para la afectación que escapa a los términos de la racionalidad y el campo de lo discursivo.

¿Cómo traducir esta experiencia encantada al lenguaje desencantado de las ciencias sociales? Esta pregunta que Rodrigo Parrini (2015: 371) retoma de Chakrabarty es especialmente pertinente aquí formulada en ¿cómo dar cuenta de la experiencia

⁴⁶ Tomo esta noción siendo consciente del riesgo de utilizarla sin haber desarrollado la particular significación histórica, social y cultural que ha cristalizado en México desde su aparición y extensión.

amorosa atravesada por la actuación de potencias, afectos y creencias que mueve, por ejemplo, una vela encantada encendida al calor de un deseo? ¿Es una mera superstición ampliamente extendida y presente en la cultura popular o por el contrario da cuenta de un terreno de diferencias que nos permite acceder a afectos y emociones, subjetividades y deseos disjuntos? (*Íbid.*).

La presencia, como ser-en-el-mundo, se ve profundamente afectada ante un shock emocional, la actual concepción del amor pasional o romántico nos aboca inevitablemente –especialmente como mujeres- al drama existencial. La posibilidad de entrever y evocar la crisis de la presencia desde la magia la hace participable, la desindividualiza y la sustrae como mero ‘problema subjetivo’. Por el contrario, tanto desde los saberes ‘psi’⁴⁷ como desde la farmacología, las crisis se individualizan se neurotizan, narcotizan y se controlan biopolíticamente. El potencial de la magia reside en la posibilidad de desplegar las economías de la presencia en tiempos y espacios heterogéneos al del sujeto clásico.

Las prácticas mágicas en la actualidad, si bien diversas y complejas y no homogenizables bajo una misma noción, ni tan siquiera en el contexto urbano de la ciudad de México, conforman un universo de creación cultural de significados que dan salida ritual a la crisis de la presencia. En palabras de Feixa “formas culturales configuradas históricamente, *contrapuestas* a las de la cultura hegemónica, y ejemplo de la insuficiente eficacia de esta última en penetrar en la cultura subalterna” (Feixa, 2008: 35). En tanto nuestra relación con la realidad, con el mundo, no es un dato dado sino una conquista histórica, puede ser revocada y transformada a partir de la historicidad de nuestras categorías y nuestra praxis.

⁴⁷ Rivero las define como “Las ciencias “psi” nos presentan modelos para pensar lo humano desde unas categorías puestas en relación con la *episteme* científica. En ello, los conocimientos, producidos desde las modalidades terapéuticas “psi”, toman un lugar importante, al proporcionar categorías desde las cuales los humanos podemos ser reconocidos (y reconocer-nos). Curioso cruce entre categorías desde las cuales los sujetos pueden ser pensados en referencia a unos ciertos planos de coordenadas que regulan la anormalidad-normalidad, lo sano-enfermo. Y, de un modo más importante, son producidas fórmulas para que desde estas prácticas, contribuyamos a hacer durable la idea de El sujeto (en tanto universal del ser), cuyas determinaciones puedan ser organizadas dentro de unas claves de comprensión proporcionadas por estos mismos saberes ‘psi’” (Rivero, 2006)

5. Primeros apuntes para una etnografía de los afectos

Reconstruir el sentido de un lugar puede hacerse desde múltiples rutas, desde distintos tiempos y diferentes miradas. Consciente del riesgo de reproducir perspectivas fragmentarias que reconstruyan el lugar desde solo uno de sus ángulos, y sin ánimos de ofrecer una mirada holística, este trabajo está elaborado eminentemente desde la vivencia de los y las locatarias del mercado de Sonora, o con más rigor desde algunas de las locatarias de la sección de místicos y plantas del mercado de Sonora. La apuesta por dar centralidad a la noción de lugar tiene que ver con reconocer que es uno de los elementos que confiere de identidad a los locatarios, más que la perspectiva que enmarca este tipo de saberes y prácticas mágicas en conexión con la oferta espiritual, mágica o desde la religiosidad presente en otros puntos de la ciudad. Así, más que un fenómeno interconectado desde sus múltiples expresiones, la magia amorosa tiene en Sonora un emplazamiento particular que la distingue de otras posibles vivencias.

La noción de heterotopía fue especialmente fértil para dar cuenta de la convergencia de procesos en un espacio que se mantiene en latencia, a la espera de que las fuerzas del desarrollo impliquen al mercado en una transformación que lo homologue a otros paisajes producto de la mercantilización del capital transnacional o. en otro sentido, resista como lugar de lo popular con cambios provocados desde su propia adaptación a las necesidades del mercado globalizado. Y lo mismo pasa con el pensamiento mágico y las prácticas de curanderas y santeras, aún reconocibles como repositorios de tradición –por la memoria todavía presente de los lugares, pueblos de donde provienen sus conocimientos- pero con transformaciones hacia nuevas prácticas de la espiritualidad como la metafísica, la numerología u otras expresiones de lo *new age*⁴⁸.

De este modo, podríamos decir que el mercado de Sonora es el lugar de lo viejo que no acaba de morir y lo nuevo que no acaba de nacer. Aquello que se conserva como expresión de la cultura popular y que no está impactado todavía por la vertebración del espacio público segregado y mercantilizado, resistiendo el embate de políticas públicas que abran paso a la gentrificación, aunque los planes en curso sobre la amplia zona de la

⁴⁸ No podría extender este análisis a otros giros del mercado ya que por ejemplo los pasillos de juguetería están mucho más inundados de productos procedentes de las economías asiáticas que ha desvinculado el circuito más cercano en lo nacional de producción, distribución y consumo.

Merced⁴⁹ estén diseñados para ello. Señalo esto consciente también de las contradicciones internas dentro del mercado, voces discordantes, relaciones de poder que guían el interés colectivo y que matizan esta idea de resistencia, una idea por demás que tiende a lo conservador en tanto pugna por mantener una estructuración y distribución del poder tal cual está conformado en las relaciones y acuerdos actuales⁵⁰.

Todos estos procesos influyen en la configuración del lugar fruto de una particular interrelación entre fenómenos económicos, políticos y culturales que están íntimamente vinculados a los afectos que circulan por el mercado. En este sentido la noción de investiduras afectivas sirve para rastrear las figuraciones concretas en las que se expresan y materializan estas relaciones de poder en el lugar. Este trabajo exploró una de ellas; la figuración de la cabrona, pero la producción y circulación de afectos en el mercado es mucho más amplia, comprende estrategias de competencia y de solidaridad que se expresan en figuraciones atravesadas por el género, la religiosidad, la racialidad y el estatus económico producto de estas investiduras afectivas.

La producción y circulación de afectos tienen también una dimensión performativa que articula la normatividad de género y vincula las percepciones y sensaciones sobre el mercado y las relaciones que se establecen en él. Así, los afectos generan sujetos relacionales insertos en tramas de significación; se construyen desde lo relacional y construyen al mismo tiempo una relación, un vínculo. Ante el repertorio de posiciones afectivas disponibles atravesadas por las categorías antes mencionadas, las figuraciones revestirían de un poder relativo que esta posición promete aunque no siempre la satisface. Una exploración más profunda en este sentido podría darle densidad teórica tanto al concepto de investiduras afectivas, como a la diversidad de figuraciones presentes en el mercado. Es por ello que queda pendiente para una investigación posterior tal exploración.

En el seno de esta economía afectiva es que emerge la magia amorosa como conjunto de saberes y prácticas que ante las crisis de la presencia provocadas por una concepción del amor, romántica o pasional, que nos aboca a la angustia y el

⁴⁹ Aquí se puede consultar el diagnóstico que justifica el “Programa Parcial de Desarrollo Urbano “La Merced””
http://www.seduvi.df.gob.mx/portal/docs/transparencia/articulo15/fraccionxi/PPDU/PPDU_VC/VC_LaMerced.pdf (10/06/2016)

⁵⁰ Este documental si bien no tiene como objeto el mercado de Sonora ilustra la contienda señalada “Permanecer en la Merced” (2016)
<https://permanecerenlamerced.wordpress.com/2016/02/24/permanecer-en-la-merced-documental/> (20/05/2016)

sufrimiento, pero también al placer, la satisfacción y la transcendencia, dan salida ritual restaurando la presencia y reencauzándola en el seno de lo social. La magia opera como horizonte referencial que se extiende en las manifestaciones concretas de la experiencia amorosa, un horizonte constantemente interpelado desde el plano de lo real a través de otros recursos de sentido para la vivencia que van desde el escepticismo a las violencias y que conjuran todo aquello que la eficacia simbólica del ritual no resuelve. Esta no correspondencia entre el plano referencial de la magia y el plano real abre múltiples posibilidades para la vivencia de la magia amorosa, múltiples sentidos que se instituyen en el performance mágico y en el performance amoroso. Esta pluralidad de sentidos que se instituyen a través del performance y que tensan el plano de lo simbólico es lo que deja sin explorar a profundidad esta tesina, algo sumamente productivo e interesante que me gustaría abordar en un futuro.

El pensamiento mágico y las emociones son una ruta para interrogar la razón moderna y el proyecto del ser autónomo y soberano que se desarrolla con el liberalismo. El amor, como proyecto hegemónico que regula la vida adulta se concibe como una instancia del yo que se opone a la razón. Una instancia de autenticidad que confronta al resto de dimensiones de la vida humana ante la precarización de la existencia en el contexto de crisis actual. Sin embargo esta concepción del amor reproduce fuertes desigualdades de género, clase, racialidad, etc., violencias y sufrimientos que el régimen biopolítico reflota a través de sus dispositivos; médico-farmacéutico, psicológico-psiquiátrico y el régimen del espectáculo.

La interrogación por el pensamiento mágico es una interrogación sobre el potencial transformador que abre nuevas posibilidades de relación con el mundo, una relación que se abre a las posibilidades de la agencia de lo no humano y desecha el yo como primacía del individuo frente el mundo. En este cuestionamiento el amor es una brecha a partir de la cual discutir proyectos emancipatorios que puedan ocupar un espacio intermedio entre el yo y el mundo, una fórmula de vinculación que se inserte en una economía ecológica más allá de lo humano. Este trabajo no es tanto una respuesta como el encuentro de una interrogación fundamental, la que articula amor y política en un contexto en el que ambas nociones están en la arena política como significantes en disputa por los cuales tanto la antropología como el feminismo tienen herramientas con las cuales devolverles su potencial emancipador. Quizá estos constituirían los primeros apuntes para una etnografía de los afectos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, M.A. (2012) “Antropología urbana y lugar. Recorridos conceptuales” en Giglia, A., Signorelli, A. (coord.) *Nuevas topografías de la cultura*. México: Uam
- Ahmed (2014) *La política cultural de las emociones*. México: Pueg-Unam.
- Anzures y Bolaños, M.dC. (1991) “El mercado de `Sonora`” en *Anales de Antropología.*, 2a 11991l, 273-290. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas - UNAM.
- Boas, F. (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Burke, P. (1991) *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2001) *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad*. España: Paidós
- Calderón, E. (2012) *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México: Ciesas, UAM-Iztapalapa
- Canclini, N. (1995). Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo.
- Canclini, N. (1987) “Ni popular ni masivo ¿qué es lo popular?” en Diálogos de la Comunicación no. 17
- Clifford, J., Marcus, G. (eds.), (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. California: Univesity of California Press
- Cruces, F. (2003) “Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados.” En *RDTP*, LVIII, 2 (2003): 161-178. España
- Deleuze, G. Curso sobre Spinoza, Dictado 24 de enero de 1978. Traducción de Ernesto Hernández B. Disponible en <http://reflexionesmarginales.com/3.0/17-pdf/gilles-deleuze-curso-sobre-spinoza/> (15/06/2016)
- De Martino, E. (2004) *El mundo mágico*, Buenos Aires: Araucaria.

- De Martino, E. y Feixa, C. (2008) *El folclore progresivo y otros ensayos*. Barcelona: MACBA, Universitat Autònoma de Barcelona
- Díaz, R. (2007) “Una propuesta para los estudios culturales de la tecnociencia” en Giglia, A. Y Garma, C., *¿A dónde va la antropología?*, México: UAM.
- Didi-Huberman, G. (2014) “Hacer sensible” en VV.AA. *¿Qué es el pueblo?*. Madrid: Casus Belli
- Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo?” en Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2000.
- Esteban, M.L. (2011) *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Faulkner, R., Becker, H. (2011) *El jazz en acción*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984) De los espacios otros “Des espace autres”, Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n 5, octubre de 1984. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima.
- Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina. Siglo XXI.
- Frazer, J.G., (1944) *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica
- Garay, G. (2000) *Mario Pani. Historia oral de la ciudad de México: Testimonios de sus arquitectos (1940 - 1990)*. México: Conaculta – Instituto Mora.
- García Andrade, Adriana y Olga Sabido Ramos (2014) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Azcapotzalco.

- Garza, A., Tovar, E. (2009) "Guido Moebius y Las Fábricas Apolo. Un industrial alemán en Monterrey" en *Boletín de monumentos históricos*. Tercera época. Núm 15, enero-abril
- Gellner, E. (1989): "La jaula de goma: desencanto con el desencanto", en *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa. pp. 164-177.
- Grimson, A. (2012) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Argentina: Siglo XXI.
- Grimson, A. (2006) "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina." En Grimson, Jelin, E. *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos* Buenos Aires: Editorial Prometeo
- Gruzinski, S. (2004) *La ciudad de México. Una historia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Guber, R. (2007) "Crisis de la presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de Buenos Aires", Argentina, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 263-298 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia
- Gupta y Ferguson (1992) Más allá de la "cultura": Espacio, identidad, y la política de la diferencia en *Antropología Cultural (Cultural Anthropology)* 7 (1): pp. 6-23
- Guy Stresser-Péan (2011) *El sol-dios y cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica
- Illouz, E. (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid-Buenos Aires: Katz.
- Jameson, F., Žižek, S. (1998) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. pp. 137-188.
- Jankowiak, W., (1995) ed. *Romantic passion. A universal experience?* Nueva York: Columbia University Press.
- Jimeno, M. (2004) *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jónasdóttir, A. (2014) "Los estudios acerca del amor: un renovado campo de interés para el conocimiento" en Adrade y Sabido (2014) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. México: Conacyt-Uam.

- Johnson, A. (2015) “Máscaras, memoria histórica y magia del Estado” en *Dimensión antropológica*. Año 22, vol. 63 enero-abril 2015.
- Johnson, A. (2015) “Introducción. Magia y modernidad” en *Dimensión antropológica*. Año 22, vol. 63 enero-abril 2015
- Laclau, E., Mouffe, Ch. (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI
- Lagarde, M. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2005) México: Unam
- Lakoff, G., Johnson, M. (1992) *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Langford, W. (1999) *Revolutions of the Heart. Gender, power and the delusions of love*. Nueva York: Routledge.
- Lauretis, T.d. (2000) *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y horas.
- Leach, E. (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI
- Lévi-Strauss, C. (1987) *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lope Blanch, J.M. (1992) “Diferenciación dialectal y polimorfismo lingüístico” en *BFUcH* XXXIII 71-77
- López, H. (2014) “Emociones, afectividad, feminismo” en Adrade y Sabido (2014) *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. México: Conacyt-Uam.
- López, M. (2015) “El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los mexicas” en *Itinerarios*. Vol. 21, 2015. INAH
- López Sánchez, O. (2013) “La pertinencia de una historia de la construcción emocional del cuerpo femenino en México entre 1850-1910. Abordaje desde el construccionismo social” en *Revista latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°12. Año 5. Agosto - Noviembre. Argentina
- Má Colère (2007) *Mi cuerpo es un campo de batalla*. Valencia. La burbuja
- Macón, C. (2014) “Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema” en *Debate Feminista*. Vol. 49, abril 2014, pp. 163-186.
- Martínez Delgado (2006) [Reseña La ciudad de México. Una historia] en *Secuencia* 64, enero-abril, 267-273. México. Conacyt – Instituto Mora

- Millet, K. “El amor ha sido el opio de las mujeres”, El País 21-05-1984
http://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html
- Noguera Romero, P. (2003) “Ernesto De Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano” en *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, No. 1/a en <http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09txt.htm> (s.f.).
- Nuez, I. “La cultura popular envasada al vacío” en *El Estado Mental* 27 noviembre 2015 Pensamiento. Disponible en <https://elestadomental.com/diario/la-cultura-popular-ensvasada-al-vacio> (15/04/2016)
- Olvera, L. (2013) *Historia gráfica y narrativa del mercado de Sonora. Cambio cultural y vida cotidiana*. Tesina de maestría. México. Facultad de humanidades de la Universidad Autónoma de Chiapas Campus VI.
- Parrini, R., *Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia. El Club Gay Amazonas*. tesis inédita, 2015
- Pratt, M.L. (2007) “Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos” en *Revista de Historia*, 156 (1º semestre de 2007) pp. 13-29
- Quezada, N. (1975) *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: Unam.
- Rich, A. (1983) *Sobre secretos, mentiras y silencios*. Barcelona: Icaria
- Rivero, I. (2006) “Ciencias Psi, Subjetividad y gobierno. Una aproximación genealógica a la producción de subjetividades “psi” en la modernidad” en *Athenea Digital* - num. 9 primavera 2006- UOC.
- Rodríguez Salazar, T., Rodríguez Mora, Z., “El amor y las nuevas tecnologías. Experiencias de comunicación y conflicto” en *Comunicación y sociedad Nueva época*, núm. 25, enero-junio, 2016, pp. 15-41
- Romero, P. (2013) “Tiqqun en el sur de Italia: magia, “crisis de la presencia” y crítica del sujeto clásico.” *Revista Estudios*, No. 3-3, pp. 94-106 en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4712097>

- Sabido, O. (2012) *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid. Sequitur.
- Sarto, A. (2012) “Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez ” en *Cuadernos de literatura* no 32. Julio-diciembre de 2012
- Secretaría de Desarrollo Económico *Política de protección y fomento para los mercados públicos de la ciudad de México (2013 - 2018)*. Disponible en http://www.sedecodf.gob.mx/archivos/Política_de_Proteccion_Mercados_Publicos.pdf (20/03/2016)
- Torre, R. de la, Mora, J.M. (2001) “Itinerarios creyentes del consumo nesotérico” en *Comunicación y Sociedad* (DECSU) Universidad de Guadalajara, núm 39, enero-junio 2001, pp. 113-143
- Von Mentz, Radkau, Spencer, Pérez Montfort (1988) *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derechas a Cárdenas*, 2 vols. México: CIESAS
- Tylor (1997) *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*. Madrid. Ayuso.
- Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona. Egales
- Yébenes, Z. (2015) “Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación” en *Diario de campo*, tercera época, enero-abril 2015. México. INAH.
- Yébenes, Z. (2014) *Los espíritus y sus mundos: locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México. Gedisa.