

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
ESCUELA DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL LENGUAJE  
MAESTRÍA PROFESIONAL EN TRADUCCIÓN (INGLÉS-ESPAÑOL)**

## **EL PROCESO DE RETRADUCCIÓN EN UN TEXTO ANTROPOLÓGICO**

Trabajo de investigación para aspirar al grado de  
*Magíster en Traducción Inglés-Español*

presentado por

**Ana Gabriela Hernández Salazar  
Cédula N°. 2-0596-0538**

**2016**

**Nómina de participantes en la actividad final  
del Trabajo de Graduación**

**El proceso de retraducción en un texto antropológico**

presentado por la sustentante

**Ana Gabriela Hernández Salazar**

el día

5 de noviembre de 2016

Personal académico calificador

M.A. Allan Pineda Rodríguez  
Profesor encargado  
Seminario de Traductología III

---

M.A. Meritxell Serrano Tristán  
Profesora tutora

---

M.A. Elizabeth Mora Chacón  
Profesora designada  
Plan de Maestría en Traducción

---

Sustentante:  
Ana Gabriela Hernández Salazar

---

## Nota aclaratoria

La traducción que se presenta en este tomo se ha realizado para cumplir con el requisito curricular de obtener el grado académico en el Plan de Licenciatura en Traducción, de la Universidad Nacional. Ni la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional, ni la traductora, tendrán ninguna responsabilidad en el uso posterior que de la versión traducida se haga, incluida su publicación. Corresponderá a quien desee publicar esa versión gestionar ante las entidades pertinentes la autorización para su uso y comercialización, sin perjuicio del derecho de propiedad intelectual del que es depositaria la traductora. En cualquiera de los casos, todo uso que se haga del texto y de su traducción deberá atenerse a los alcances de la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, vigente en Costa Rica.

## Dedicatoria

Dedico este trabajo final de graduación a mis padres, quienes me han demostrado que no existen sueños demasiado grandes.

## Agradecimientos

Quiero agradecer a mis profesores de la maestría por su excepcional aporte intelectual y profesional, especialmente al profesor Allan Pineda, cuyos consejos y apoyo me motivaron creer a dar lo mejor de mí. Le agradezco a mi lectora, la profesora Meritxell Serrano Tristán por su tiempo, entrega y dedicación. De nuevo a mi familia y amigos quienes me apoyaron y me dieron palabras de aliento en los momentos que más los necesité. A mis compañeros de la maestría les agradezco su comprensión y empatía, los admiro mucho a todos y se les va a extrañar infinitamente.

## Índice

<b>La traducción</b> .....	1
El informe de investigación.....	79
Introducción.....	79
Delimitación .....	82
Justificación.....	83
Alcances y beneficios del proyecto.....	85
Antecedentes .....	86
Problema de investigación.....	87
Objetivo general.....	87
Objetivos específicos .....	87
<b>Capítulo 1</b> .....	82
1.1 Antecedentes y marco conceptual .....	89
1.1.2 Errores de traducción.....	94
1.1.3 Lenguaje coloquial .....	95
<b>Capítulo 2</b> .....	89
2.1 Metodología.....	97
2.1.1 Recolección de datos .....	101
2.1.2 Análisis .....	103
2.1.3 Presentación de resultados.....	104
2.2 Descripción de detallada de la metodología.....	105
2.2.1 Fuente primordial de la información del trabajo de investigación.....	105
2.3 Apoyo teórico o procedimental .....	109
<b>Capítulo 3</b> .....	110
3.1 Análisis .....	111
3.2 Análisis y exposición exhaustiva de los resultados .....	111
3.2.1 Análisis de la traducción de los segmentos en el segmento del participante Zacarías .....	112
3.2.2 Análisis de la traducción de los segmentos en el segmento del participante Isaac .....	117
3.3 Interpretación de los resultados.....	124
3.3.1 Errores de interpretación del lenguaje informal por parte del autor.....	124
<b>Capítulo 4</b> .....	131
4.1 Conclusiones .....	132

4.2 Aportes.....	133
4.3 Limitantes.....	133
4.4 Recomendaciones .....	134
<b>Bibliografía.....</b>	<b>135</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>132</b>
<b>El texto original .....</b>	<b>132</b>

## Índice de tablas

Tabla 1. Definiciones de errores de traducción según Delisle.....	94
Tabla 2. Segmento 1 entrevista con Zacarías.....	112
Tabla 3. Segmento 2 entrevista con Zacarías.....	113
Tabla 4. Segmento 3 entrevista con Zacarías.....	114
Tabla 5. Segmento 4 entrevista con Zacarías.....	115
Tabla 6. Segmento 5 entrevista con Zacarías.....	116
Tabla 7. Segmento 1 entrevista con Isaac.....	117
Tabla 8. Segmento 2 entrevista con Isaac.....	118
Tabla 9. Segmento 3 entrevista con Isaac.....	119
Tabla 10. Segmento 4 entrevista con Isaac.....	120
Tabla 11. Segmento 5 entrevista con Isaac.....	122
Tabla 12. Segmento 6 entrevista con Isaac.....	123
Tabla 13. Interpretación de lenguaje coloquial.....	124

## Índice de gráficos

Gráfico 1. Interpretación correcta del lenguaje coloquial en la traducción.....	127
Gráfico 2. Interpretación correcta del lenguaje coloquial en la retraducción.....	128
Gráfico 3. Errores de traducción según Delisle en la traducción.....	129



## Resumen

El presente proyecto de graduación se constituye de la traducción al español del artículo de antropología “Changing men, changing religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity” de William Christopher Dawley, y su correspondiente informe de investigación. Se centra en la retraducción al inglés de segmentos de entrevistas etnográficas que se realiza posterior al proceso traductivo del artículo. Se lleva a cabo un estudio de corpus del texto original, la traducción y la retraducción. En primera instancia se evalúa cómo es el tratamiento dado al español coloquial por parte del traductor y además se señalan los errores de traducción tomando como punto de referencia la clasificación de errores de traducción de Delisle. Se pretende con este trabajo analizar la importancia de la retraducción en un texto antropológico en el cual rezan entrevistas etnográficas para demostrar que el papel de un traductor en este tipo de textos puede enriquecer y mejorar la calidad del texto propuesto.

Palabras clave: retraducción, estudio de corpus, lenguaje coloquial, errores de traducción.

## Abstract

This graduation project consists of the translation into Spanish of the anthropological article “Changing men, changing religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity” by William Christopher Dawley and its corresponding investigation report. It focuses on the retranslation into English of segments of ethnographic interviews which were originally carried out in Spanish. A corpus study is conducted on the original source text, its translation and retranslation. An evaluation about the proper translation of the colloquial Spanish is made and translation mistakes are pointed out under the classification proposed by Jean Delisle about translation errors. The purpose of this work is to analyze the importance of the retranslation in an anthropological text which has ethnographic interviews to demonstrate that the role of a translator enhances and improves the quality of a text.

**Key words:** retranslation, corpus study, colloquial language, translation errors

## La traducción

## **Hacia un hombre en transformación:**

### **El papel que desempeñan los grupos de pares en los esfuerzos de los movimientos evangélicos y de apoyo para transformar la masculinidad**

#### **Resumen**

Este trabajo sostiene que los grupos de pares se han convertido en una solución habitual mas no reconocida dentro del movimiento evangélico y otros movimientos sociales e instituciones que tienen como fin erradicar el machismo en las vidas de los varones y las familias en América Latina. Una prolongada observación participativa en tres grupos de apoyo de pares masculinos en el sector urbano de la zona norte de Costa Rica –un grupo de Alcohólicos Anónimos (AA), una agrupación masculina de apoyo llamada Wém y un grupo Cristiano transdenominacional masculino de apoyo denominado Hombres Íntegros – revela no solamente un repertorio de discursos y prácticas compartidas profundamente similares al de grupos tales como AA o Doce Pasos (incluido el lenguaje de crecimiento espiritual y la práctica narrativa de «compartir» como un ejercicio ético), sino también que el comportamiento solidario y los estilos de organización de esos grupos son adoptados. Esta modalidad de grupo de apoyo de comportamiento y organización no solamente facilita esas prácticas y discursos sino que también convierte al grupo de pares en una red alternativa de apoyo social y una fuente de identificación para los hombres. Las entrevistas sobre la historia de sus vidas (la historia de vida de los participantes) con los participantes del grupo demuestran los efectos transformadores de estos grupos en la vida diaria de los hombres y sus familias, así como los nuevos modelos de género y religión que ellos generan: un modelo de

masculinidad espiritual y otro de espiritualidad no religiosa que contrasta con los estereotipos del machismo y de la religión como jerárquica y pasiva, respectivamente. El trabajo plantea propuestas teóricas para la etnografía de los grupos de este tipo y para la antropología, y propone que, al complementar y contrapesar modelos dominantes de análisis centrados en los discursos o las prácticas, prestando atención a la organización social y el *ethos*, se evidencian nuevos objetos de estudio como este y se abren nuevas vías de comunicación interdisciplinaria.

### ***Introducción: El argumento y el contexto***

En este artículo se presenta investigación primaria y secundaria que propone que tanto los grupos evangélicos como los de apoyo han convergido en una solución organizacional similar aunque significativamente poco aceptada ante el abanico de problemas sociales que ellos y muchos otros grupos en América Latina atribuyen al machismo y a la supuesta «crisis de la masculinidad». Esta solución es el grupo de apoyo (masculino) de pares (o simplemente «grupo de pares» en adelante). Al organizar a los varones en grupos de pares, ambos movimientos han logrado avanzar en la lucha contra el machismo en sus vidas y en las de los miembros de su comunidad, en parte al brindarle al hombre un ambiente socialmente solidario que presenta ante él un nuevo modelo de masculinidad y le guía hacia un proceso de habitar en él.

Las capacidades específicas de los grupos de pares para modificar la identidad y el comportamiento son ampliamente reconocidos en la literatura sobre psicología y sociología de grupos de pares, pero también se contemplan en la de antropología en el aspecto de formación de identidad y rituales de iniciación. No obstante, los análisis

antropológicos sobre religión y género en América Latina<sup>1</sup> aún no se han centrado en grupos de pares per se o en su papel compartido en los esfuerzos tanto de los

---

<sup>1</sup> La mayoría de textos recientes acerca de fenómenos sociales y de género en América Latina ha planteado preguntas importantes acerca de la relevancia del significado de «América Latina» como un área cultural (temas relevantes en cualquier concepto cultural relacionado con un área en particular, dado su intenso debate en antropología: p. ej. Herzfeld (1987) acerca del Mediterráneo, Hays (1993) acerca de la Cordillera Central de Nueva Guinea). En su mayoría, estos textos concluyen que, además de los amplios patrones históricos, la política y las instituciones políticas, las instituciones económicas y las orientaciones, los idiomas, etc., que la región comparte, las redes de comunicación de América Latina y las identificaciones conscientes de los latinoamericanos siguen constituyendo un fundamento significativo de «América Latina». Véase, por ejemplo, Gutmann 2003: 16-18, Melhuus y Hurtado 1996: 5-9. En la cita anterior, Matthew Gutmann y sus colegas examinan Latinoamérica con cautela, expresando compromiso con el particularismo y el contexto local: «A pesar de nuestros esfuerzos para acentuar el particularismo histórico y contextualismo mundial... llamó la atención la cada vez más contundente sospecha -y no creo ser la única persona que piensa de esa manera- que a pesar de las diferencias de clase, etnia, región y generación, no fue solo en el imaginario popular que América Latina es percibida en cierto sentido palpable un área coherente de rasgos comunes tanto históricos como culturales con respecto a ciertos aspectos de género y sexualidad» (16). La solución que propone, la cual sigo aquí, es un análisis de cómo «resulta» (disculpando el juego de

movimientos evangélicos como del grupo de apoyo para luchar contra el machismo. Aún más, especialmente para el propósito de este aspecto en particular, los grupos de pares constituyen espacios sociales de transformación que dan vida a un nuevo modelo de masculinidad y un nuevo modelo de religiosidad en América Latina contruidos (respectivamente), en contraste con estereotipos regionales sobre el machismo y sobre «religión», incluso cuando estos nuevos modelos comparten y giran alrededor de ciertas premisas sobre género y religión arraigados a esos estereotipos.

Existen muchos análisis minuciosos sobre las amplias tendencias religiosas y de género tanto en el movimiento evangélico como el grupo de apoyo en América Latina (p. ej. Willems 1967, Martin 1990, Burdick 1993, Brusco 2010 [1995], Dow and Sandstrom 2001, Steigenga 2001, Brandes 2002, Lehmann 1996, 2003, Chesnut 2003, Steigenga y Cleary 2008, Hartch 2014). Una lectura rápida de tales estudios revela que estos movimientos adoptan enfoques paralelos discursivos y prácticos para abordar el machismo; a saber, prácticas narrativas de (mutuo) autoexamen las cuales proceden de acuerdo con un modelo de conversión (con una perspectiva de «volverse hacia Dios» y otras metas espirituales); redes sociales de apoyo donde se realizan representaciones de modelos de masculinidad alternativos (y reconfigurados); un rechazo a las términos «religión» y «terapia» a favor de un lenguaje de crecimiento y desarrollo espiritual que les permite a los grupos de pares eludir las diferencias de

---

palabras) ser el razonamiento de género pan-latinoamericana (como activa/pasiva, el machismo/marianismo, la carnalidad/espiritualidad: 16-18) es decir, cómo se resuelven en los específicos contextos locales (como los grupos de pares que evalúo aquí).

género o personales y centrarse en el proceso espiritual «un día a la vez» como lo popularizó el movimiento de Doce pasos (ver p. ej. Brusco 1995, O'Neill 2010; Gutmann 1996: 198-213 en CAVI, Brandes 2002; cf. Taves y Bender 2012:5 -9).

Pese a esas similitudes, pocos estudios en América Latina y otros lugares se han preocupado por comparar el impacto del movimiento evangélico y el grupo de apoyo en el campo religioso de América Latina (difiere Brandes 2002:25-52), por un número de posibles razones: quizás, por ejemplo, los intereses investigativos o las diferentes áreas de especialización disciplinaria conducen a los investigadores a estudiar AA, por una parte, y las iglesias evangélicas y el cambio religioso, por separado. Quizás los problemas de centrar o poner los límites de la categoría «religión» pocas veces suscitan más que la actual aprobación de las palabras de Asad.

Mi tesis es que el comportamiento de apoyo mutuo y los principios de organización social igualitarios y horizontales que guiaron el evangelicismo latinoamericano (a través de lo que David Martin [1990] denominó «El Modelo Metodista») y el movimiento de grupo de apoyo latinoamericano han llevado a ambos movimientos (entre otros participantes en el campo religioso de América Latina: cf. Steigenga 2001, Chesnut 2003 y Hartch 2014) a unirse a un grupo de pares como un modelo para su *ethos* y estilo organizacional. El papel de la organización de grupos de pares en estos movimientos y en sus esfuerzos por cambiar no solo la vida de los hombres sino, también la construcción de masculinidad en América Latina, ha sido

tristemente subestimado, en parte porque el *proceso* de su transformación ha sido explorado hasta hace poco<sup>2</sup>.

Este planteamiento requiere, pues, de un análisis que gire su atención a las dos preguntas sobre organización y *ethos* para compensar las preguntas más comunes sobre los *discursos* y las prácticas (discursivas) de esos movimientos. Este análisis propone que la organización igualitaria de los grupos de pares y su *ethos* de apoyo mutuo son precisamente los que la hacen tan fácil de adaptarse a muy diferentes circunstancias, ideologías y práctica, las cuales ofrecen «espacios seguros» para explorar cuestiones de identidad, sentido de pertenencia, responsabilidad, moralidad y una serie de otros asuntos comúnmente<sup>3</sup> difíciles de tratar. Para el caso del papel de

---

<sup>2</sup> Véase p. ej. el estudio reciente de O'Neill (2010) sobre grupos célula tan importantes para los esfuerzos éticos hacia lo que los teólogos protestantes llaman la santificación (cf. Chong 2011). Véase también Van Klinken (2012) sobre el tratamiento de las narrativas de conversión como actos éticos santificantes que transforman la identidad de género masculina. Ver también Brandes (2002: 25-52) para «adaptaciones religiosas» de AA y la atención a la identidad masculina, y atención temprana de Martin (1990) al «modelo metodista» de la formación de pequeños grupos como crucial para la transformación religiosa de América Latina y su impacto en la masculinidad.

<sup>3</sup> Para el uso de grupos de apoyo y espacios seguros para grupos LGBT, véase Herdt 1992, De Vidas 2000 y Rasmussen 2004. Para el uso de grupos de apoyo para el cáncer en Docherty 2004, Ussher *et al.* 2006 y Winzelberg *et al.* 2003, entre otros. Para el uso



los grupos de pares en los movimientos evangélicos y los grupos de apoyo, los cuales han tenido un impacto indiscutible en el ámbito religioso de América Latina, las dudas sobre la organización de grupos de pares y *ethos* explican las afirmaciones que sostienen estos grupos sobre el cambio de vida de sus participantes –especialmente participantes masculinos– pues la organización y el *ethos* de estos grupos crean un hábitat especial para el tipo de prácticas éticas narrativas y el otro «trabajo de identidad», orientado a transformar los comportamientos la actitud y la identidad de los participantes por los cuales estos movimientos se popularizaron (cf. Brandes 2002, Breneman 2011, Van Klinken 2012 y Thornton 2013). Profundizar en la manera en que los grupos de pares están organizados y su singular *ethos* de apoyo de hecho puede explicar la coincidencia entre los discursos y las prácticas de los movimientos evangélicos y los grupos de apoyo, específicamente sobre el machismo y el cambio de la identidad y relaciones de los hombres, así como los *telos* (objetivos) compartidos donde el hombre –y el machismo– entran en juego: un modelo emergente de masculinidad al cual denomino «masculinidad espiritual» –utilizando el lenguaje de la «espiritualidad» que ambos movimientos prefieren al de «religión» o «terapia»–. Esta «masculinidad emergente» está construida mediante muchas de las categorías utilizadas para construir la noción del machismo: las nociones de actividad/pasividad, espiritualidad/carnalidad y de casa/calle (ver Inhorn y Wentzell 2011; ver Pype 2012).

---

de grupos de apoyo masculino para una serie de problemas, consulte Andronico 1996, Addis y Mahalik 2003, cf. Torrey 2006.

Conviene aclarar antes de adentrarse en la investigación que sustenta este análisis, tanto en «bibliografía existente» como «en el campo», que casi todos los grupos de pares que se observaron, y a cuyos miembros entrevisté, parecen estar profundamente influenciados por la cultura de los grupos de los Doce Pasos, los cuales gozan de un estatus de modelo primario para la vida religiosa común que ha sido reconocido por varios grupos de apoyo y pequeños grupos, al menos en el contexto norteamericano<sup>4</sup>. El género discursivo de AA— concretamente ese género híbrido

---

<sup>4</sup> Véase Wuthnow (1994a) y Mercadante (2014) sobre el papel del programa de Doce Pasos en lo que el primero ha llamado de manera justificable «La Reestructuración de la religión [Norte]americana» (1988). Wuthnow afirma que la «contribución [de AA a la reestructuración de la religión de Norteamérica] es enorme... De los diferentes tipos de organización ellos son los más democráticos, los menos dependientes en la organización formal y los más capaces de funcionar sin líderes fuertes. Por estas razones, han influido... ampliamente en el movimiento de grupos pequeños y están siendo imitados incluso por los líderes de las clases de escuela dominical y grupos de estudio bíblico» (1994a: 150). Al examinar el papel del discurso espiritualidad en Norteamérica (cf. Taves y Bender 2012), Mercadante sostiene que los grupos de apoyo de Doce Pasos continúan siendo, después de más de dos décadas, «el arquetipo de un una comunidad ESPIRITUAL PERO NO RELIGIOSA (ENR)», pero que aún hoy en día «la conexión entre el ethos ENR y el movimiento [AA] a veces se pasa por alto» (2014: 176.174). Cf. ambos con Makela, 1996 en la cercanía de los estilos de organización de los grupos y las reuniones de AA de Norte NORTEAMÉRICA y Latinoamérica.

terapéutico-religioso conocido como *compartimiento*<sup>5</sup>, con sus aspectos confesionales, testimoniales y auto-formativos, constituye la actividad central en la mayoría de los grupos de pares visitados. Además, el mismo compartimiento se observó en los autoproclamados grupos de apoyo –tales como Wém, el cual se valió del machismo como enfoque– también en un importante número de grupos cristianos de apoyo masculino (principalmente transdenominacionales, no sectarios) tales como el grupo transnacional Full Gospel Business Men's Fellowship o el pequeño grupo Hombres Íntegros el cual se observó. (ver O'Neill 2010:60-86). Se ha debatido durante mucho tiempo que la práctica del compartimiento transforma con el tiempo la identidad y los sentidos tanto de quien comparte como de quienes escuchan (p. ej. Caín citado por Holland *et al.* 1998: 66-97, Bateson 2000[1972]: 315-344); y también se ha comprobado, a lo largo de una serie de disciplinas, que esa práctica procura transformar el comportamiento<sup>6</sup> futuro del participante, en parte al enseñarle a abordar nuevas

---

<sup>5</sup> Solía llamársele testimonio, pero denota un contexto espiritual y religioso.

<sup>6</sup> Para el grupo de apoyo de AA, se administró un ensayo aleatorio controlado de adicción de drogas, ver p. ej. Walitzer *et al.* 2009 (sobre asesoramiento del terapeuta de AA), Litt *et al.* 2009 (sobre redes sociales de apoyo) y Zemore *et al.* 2009 (sobre Análisis de la aproximación de Alcohólicos Anónimos, AAIM por sus siglas en inglés). Publicaciones difundidas ampliamente que afirman desenmascarar la eficacia de los grupos de apoyo para tratar las adicciones no están respaldadas por estudios sobre adicción o psicología en general. El libro más reciente de Dode (Dodes, 2014, publicado por una editorial no académica y co-escrito por su hijo, escritor independiente) fue discutido en la revista *The*

---

*Atlantic* y en el programa radial de noticias (NPR por sus siglas en inglés) «All Things Considered», pero este suscitó críticas de parte de sus antiguos colegas de la facultad de medicina de Harvard (Kelly y Beresin 2014) y en Georgetown (ver DuPont 2014), de parte de importantes médicos, autoridades en el campo del tratamiento de drogas (ibid.), y de colegas psicoanalistas (Roth y Khantzian 2015). Ellos señalan que Dodes ignora casi toda la evidencia existente (en grupos de apoyo en general, en el programa de los Doce Pasos específicamente y en AA, en particular), ocultando incluso el mejor estudio longitudinal sobre la eficacia a largo plazo de AA por George Vaillant, y distinguido presidente en psiquiatría y director del programa Investigación del desarrollo del adulto en la facultad de medicina de Harvard, de la cual Dodes se jubiló.

El recurrente escepticismo hacia los tratamientos de AA y los Doce Pasos se puede atribuir al contenido espiritual del programa, en parte por la dificultad de medir la participación (ver Zemore ibid.), y en parte por el papel predispositivo de la *genética* en el alcoholismo (Vaillant 2012:302-307). No obstante, «el campo ha ido más allá de la pregunta de *si* el tratamiento de AA y de Doce Pasos funciona, a investigar *cómo* y *por qué* funcionan». «*La razón* por la cual las intervenciones basadas en el estilo de Doce Pasos usualmente dan mejores resultados que otros *es que ellos atraen a las personas* con grupos como AA, el cual incrementa la habilidad de las personas a afrontar las demandas de la recuperación y favorecer importantes cambios en las redes sociales dentro de las comunidades donde ellos viven» (Kelly y Beresin, énfasis no es del original)

situaciones desde la perspectiva de quien comparte, lo cual quiere decir, desde la perspectiva de Dios y el grupo en el modelo AA. O'Neill, en su análisis de grupos célula cristianos (2010: 86) le llama a tal perspectiva «una interioridad que es constantemente exteriorizada». Esta postura se moldea, ejecuta y practica de forma continua en el grupo de pares con participantes que dan apoyo a quien comparte su testimonio y lo hacen sentirse parte del grupo. A medida que pasa tiempo y conforme los participantes se involucran más con el grupo y las relaciones establecidas dentro de él, y están menos involucrados con amistades en cualquier otro lugar, las perspectivas del grupo anti machista que observé vienen a reemplazar las perspectivas de los grupos de pares abiertamente anti machistas que se pudieron observar, vinieron a reemplazar las perspectivas de las (implícitamente) redes de apoyo pro-machista a las cuales muchos hombres pertenecían: un descubrimiento que se inclina hacia la teoría que ha sido aplicada tanto en la participación evangélica (p.ej., Smilde 2007, 2008) como en la participación de grupo de apoyo en su conjunto (p. ej., Makela *et al.* 1996: 52-72).

Mi propuesta une la intensa tradición de evaluar el movimiento evangélico y el grupo de apoyo en función de su efecto en el género y en la masculinidad en particular, y en términos del acato al constante llamado de Susan Harding a «concebir la conversión como un *proceso* de adquirir un lenguaje religioso específico», prestando atención a cómo las prácticas narrativas permiten a los participantes identificarse en los discursos de estos movimientos (1987: 34, énfasis añadido). Deseo que este trabajo motive a quienes participan de esta tradición a explorar más a fondo un entorno social en particular y, a mi parecer sumamente importante, en el cual este tipo de identidad ética se lleve a cabo. El grupo de apoyo de pares y su adopción generalizada como

modelo por parte del movimiento evangélico (es un primo no muy lejano, una genealogía que trazo en mi disertación) han sido pasados por alto en gran medida en el contexto de América Latina<sup>7</sup>, a pesar de los numerosos esfuerzos académicos por describir algunas de las ramas que atraviesan la pluralización y diversificación del escenario religioso evangélico<sup>8</sup>. Sin embargo, dado el enfoque tanto de los movimientos

---

<sup>7</sup> Referirse a Van de Kamp (2013) sobre «el asesoramiento público» de una iglesia brasileña en Mozambique. Incluso recientes relatos antropológicos que analizan grupos pequeños y logran asistir a su organización y a sus elementos no discursivos/no lingüísticos (por ejemplo, O'Neill 2010, Chong 2011) no han estudiado a científicos sociales como Robert Wuthnow y Linda Mercadante quienes, al estudiar las transformaciones religiosas norteamericanas, encontraron que las personas no solamente suelen co-participar en –y por lo tanto van de un lado a otro entre- grupos de apoyo y grupos cristianos, pero, al hacerlo, se reviven las posibilidades latentes en sus tradiciones religiosas. El “modelo Metodista” trazado por Martin (1990) -grupos laicos de apoyo dedicados a la confesión interpersonal y el apoyo mutuo- dio origen no sólo al evangelicismo latinoamericano sino también a movimientos como el de Santidad y de Keswick, el Grupo Oxfors hasta llegar a AA.

<sup>8</sup> Ver Chesnut 2003 sobre espiritualidad (“pneumática”) y Steigenga y Cleary 2008 sobre la conversión como temas muy importantes a través de los movimientos religiosos (y terapéuticos) cristianos y no cristianos; cf. Burdick 1993. Ver Hartch 2014 sobre la propagación de la innovación religiosa y la frecuente relación dialéctica entre católicos y protestantes en América Latina.

de grupos de apoyo como evangélicos en la transformación de la identidad de género de los hombres, y dada la extensa adopción de un modelo compartido de participación grupal, basado en la popularidad y la típica segregación de género de las comunidades de Doce Pasos en América Latina<sup>9</sup>, los grupos de pares necesitan recibir mayor atención en el futuro si se les quiere tomar en serio en el contexto social en el cual las prácticas y los discursos de ese movimiento ocurren y cambiar la forma en que estos mismos discursos y prácticas refuerzan y reproducen los comportamientos y la organización de los grupos de pares. A fin de cuentas, tales grupos representan un profundo desarrollo —que fuera una vez simultáneo pero que ahora es convergente— de aquellos «mecanismos voluntarios para compartir y para brindar apoyo mutuo», al cual David Martin denominó «el modelo metodista» (después de las comunidades wesleyanas y las clases que sustentaron el movimiento metodista durante su periodo de rápido crecimiento), un modelo de grupos de pares y vida religiosa organizada cuyos comportamientos y formas de organización laica fueron «participativos y entusiastas...

---

Ver Brandes (2002: 25-52) sobre las adaptaciones religiosas y coexistencias de AA en Ciudad de México, y Martin (1990) (nota previa).

<sup>9</sup> Prestar especial atención a Brandes (2002) sobre grupos masculinos de AA y Gutmann (1996:198-213) sobre grupos masculinos de apoyo para el control de la ira. Cf. Ramírez (2003), Duncan (2013) sobre grupos de Neuróticos Anónimos así como Peris (2003) sobre el impacto de Neuróticos Anónimos en la cultura popular y su relación con los grupos de concientización y comunidades eclesíásticas base asociadas con la teología de la liberación.

activos e igualitarios» y los cuales Martin acertadamente le atribuyó el auge del cristianismo evangélico tanto en Norte como América Latina así como su énfasis en el problema de la conversión masculina (1990: 274,30-46,38).

En las siguientes páginas, utilizo la información obtenida como resultado de veintidós meses de trabajo etnográfico de campo en el norte de Costa Rica, en un próspero pueblo de más de 40.00 habitantes llamado Ciudad Quesada en San Carlos (San Carlos es el cantón y Quesada es la ciudad más grande en la Zona Norte de Costa Rica)<sup>10</sup>. Durante mi estadía en Quesada de San Carlos, compartí con tres iglesias diferentes casi todos los fines de semana (la Iglesia Adventista del Séptimo Día en las mañanas de los sábados y algunas tardes; una iglesia evangélica, desde la mañana al atardecer de los domingos; y con católicos durante la cena y misa por la noche) y por las tardes entre semana con tres grupos masculinos de apoyo (un grupo común de AA de doce a quince miembros llamado *Un milagro*, en Barrio San Martín, grupo cristiano transdenominacional masculino denominado *Hombres Íntegros* con entre diez y doce miembros y el mencionado grupo *Wém*<sup>11</sup>, cuyo número de participantes oscilaba entre 40 y 100 semanales, se dividían en grupos para compartir y trabajar con facilitadores

---

<sup>10</sup> En Costa Rica se llevado a cabo importantes investigaciones antropológicas (y científico-sociales) en Guanacaste oeste (véase Edelman 1999, Chant 2001, 2002a-b, Stocker 2005), en Limón este (Sharman 2001, Caamaño 2006), y sur, en el gran área metropolitana de San José (Sandoval 1997, Downe 1999, Mannon y Kemp 2010).

<sup>11</sup> Cf. Gutmann 1996: 198-213 sobre el grupo masculino CAVI. Para una definición de *Wém*, ver la conclusión.



quienes les ayudaban a llevar a cabo los ejercicios terapéuticos grupales). Aparte de esta agenda y otras visitas realizadas con el fin de apreciar de una mejor manera la religiosidad y la espiritualidad de Quesada, compartí con *sancarleños* en sus casas y en otros lugares del país y fuera de sus fronteras; muchas de estas personas *no* eran miembros de esas iglesias, e incluso se mantenían escépticos ante ellas y los grupos de pares. Ocasionalmente, además, tuve la oportunidad de estar en ambientes *opuestos* a los anteriores, “mundanos” o de la calle, con el fin de adquirir una mejor percepción de la sociedad y los círculos sociales asociados al machismo<sup>12</sup>. Aunque mis dos años de investigación en San Carlos se dieron a lo largo de un decenio (2003-

---

<sup>12</sup> Desde luego, esta intromisión no siempre fue aprobada por quienes se dieron cuenta de ella. No obstante, cuando fue mencionada en mi presencia, mi enfoque no sectario fue visto generalmente de manera positiva por los costarricenses cuyos habitantes se jactan de ser adeptos a «quedar bien» o «llevarse bien» con otras personas como lo han citado autores y otras personas que han visitado el país (Edelman 1999, Biesanz *et al.* 1999 [1979]). Cuando interactué con otros grupos e iglesias la impresión que me llevé fue que el asunto en sí fue aprobado de manera más consistente por parte de los grupos de apoyo y grupos cristianos transdenominacionales que de los miembros de las congregaciones individuales (reflejando quizás una actitud más igualitaria y sin prejuicios de parte de los primeros grupos mencionados), y de manera más consistente aún de parte de los miembros más antiguos de cualquier grupo o iglesia que de miembros recientes o participantes casuales.

2013), durante el cual observé varios cambios sociológicos y biográficos, hice uso de métodos de investigación adicionales para contar con una mejor perspectiva histórica y del desarrollo de los cambios de género y religión durante ese tiempo. Entre los métodos de investigación utilizados se encuentran la investigación histórica y la entrevista etnográfica, realizadas a treinta y cinco varones, muchos de estos miembros de los tres grupos de pares o iglesias a las cuales investigué, así como hombres que nunca habían participado en ellos. Las entrevistas etnográficas fueron amplias, con una duración de más de tres horas; sin embargo, fueron semiestructuradas para comparar las «carreras de conversión» de los participantes (consultar Gooren 2008). Muchos de los entrevistados describieron una serie de crisis antes de su participación en el grupo y durante ella, y le atribuyen a este el cumplimiento de la promesa de transformación. Describieron su transformación en términos graduales, participativos y metódicos, y lejana a su «conversión» inicial (no muy diferente a la «conversión continua» descrita por Coleman [2003], o al «Modelo metodista» de redes para la conducta habitual de prácticas éticas descritas por Martin (cf. Watson 1987, Lowery 2008). Tales entrevistas, junto con mi observación participativa<sup>13</sup> y algo de investigación social y cultural, fueron

---

<sup>13</sup>Mi participación fue mínima pero significativa según mi parecer y para mi observación participante. En términos generales, la toma de notas fue percibida como un proceso serio, una forma de participación activa tanto en contextos grupales como en los servicios religiosos (como en muchas tradiciones evangélicas y ejercicios éticos grupales en general: ver Foucault (1997: 101, 207-221, 232-234) sobre la toma de notas en ejercicios éticos clásicos mediterráneos). En los servicios religiosos, además de la toma de notas,

diseñadas con el fin de ofrecer una visión detallada de las identidades de género de los hombres y de su evidencia en sus narraciones de los cambios sociales asociados con los discursos (anti) machismo y de la supuesta «crisis de masculinidad» (ver p. ej. Mannon y Kemp 2010, cf. Amuyunzu-Nyamongo y Francis 2006, Chant 2001, 2002a-c), la cual siempre destacó como un evento significativo y un material de importancia para trabajar sobre sus identidades y vida espiritual.

En la siguiente sección, procuraré evitar el planteamiento abstracto que he presentado aquí, basándome en la medida de lo posible en datos etnográficos y únicamente haciendo un breve resumen de los argumentos más teóricos e históricos detallados al final de mi disertación. Empiezo con un ejemplo de machismo un tanto desagradable y exagerado –el cual termina en que un hombre es devorado vivo por lanzarse hacia un famoso hábitat de cocodrilos a sabiendas de lo que estaba haciendo– y después presento otros casos menos dramáticos de la vida de mis interlocutores.

---

me senté junto a otras personas y, de manera ocasional y en la medida de lo posible, canté (especialmente cuando era mal visto no hacerlo); en los grupos, a veces me pedían rezar u ofrecer una de las reglas que abrían las reuniones (ver conclusión). Rara vez me solicitaron dar un *testimonio* o compartir en pequeños grupos o en ejercicios en parejas. Aunque mi identidad religiosa no solía surgir en grupos de pares, la misma sí salía a relucir durante los servicios religiosos. En contextos públicos, muchos costarricenses se abstuvieron de hacer preguntas directas sobre lo que podrían considerarse asuntos personales, pero este hecho a veces cambiaba durante las entrevistas o los eventos posreunión.

Estos ejemplos de los numerosos «significados de ser un macho» (para utilizar el memorable título de Gutmann) revelan por qué la multivalencia del término machismo denota el concepto tan *útil* que sirve como una marca esencial para el desarrollo espiritual del hombre en estos grupos, un tipo de vía negativa que enumera y ensambla todo y nada frente a lo que su masculinidad alternativa pueda definir. Después, en la sección final, examino cómo y por qué esos grupos cultivan espacios sociales singularmente solidarios dirigidos a los hombres que están «implementando» esta alternativa al machismo, una masculinidad emergente a la cual me refiero como «masculinidad espiritual»<sup>14</sup>. Esos grupos actúan en gran medida como las «cápsulas sociales protectoras» que Martin (1990: 284) describe, las cuales le permiten al hombre aprender formas más igualitarias y cooperativas de relacionarse con otras personas (en primera instancia entre ellos, aunque después en talleres posteriores y otros eventos con presencia de ambos géneros cuyos grupos suelen llevar a cabo, y después en la vida cotidiana de cada hombre). Es el *comportamiento* y la *organización* de estos grupos lo que les permite adaptarse a una variedad de propósitos distintos y el cual sugiere por qué serían tan efectivos en alcanzar tanto una «reforma del machismo» y

---

<sup>14</sup> El lenguaje de la espiritualidad, con sus connotaciones no institucionales y orientadas a los procesos (ver Wuthnow 1998), es el favorito de los grupos evangélicos y de apoyo para describir su movimiento, en lugar del término «religión» (el motivo de este rechazo tiene que ver con el *ethos* y las connotaciones de «religión» y con evitar el dogmatismo y las prácticas que indican jerarquía en los grupos de pares, según mi parecer). Cf con el contraste evangélico terapéutico propuesto por Bellah *et al.* (1985: 93-110).

una gradual «reestructuración de la religión [latino]americana» (cf. Brusco 2010 [1995], Wuthnow 2008). Estos dos factores que propongo son cruciales para comprender la particular confluencia entre las prácticas y los discursos narrativos del grupo de apoyo y del movimiento evangélico en San Carlos, así como la atención compartida de estos grupos de apoyo hacia el problema de machismo y la «crisis de masculinidad». Finalizo con algunas ideas sobre hasta qué punto este tipo de análisis antropológico (análisis que intencionalmente pone en una balanza un planteamiento del discurso y la práctica sin prestar atención al comportamiento y organización) revela no solo nuevos objetos de estudio (como lo ha hecho aquí con mi análisis del papel de los grupos de pares en varios movimientos sociales), sino también oportunidades de colaborar y permitir la comunicación con otros campos de estudios relacionados, por ejemplo la psicología o la sociología, los cuales están interesados en nuevos planteamientos para evaluar estos campos socioculturales, usando las fortalezas pre-existentes de la antropología y los modelos conceptuales.

### **De luchar contra monstruos a luchar contra Dios:**

#### **aprender el significado de la «masculinidad espiritual» en Ciudad Quesada**

#### **Omar y los cocodrilos**

Irónicamente, fue la cabeza del hombre la única parte de su cuerpo que no devoraron los cocodrilos.

Cuando empezaba a escribir este ensayo, apareció el suceso en los titulares noticiosos<sup>15</sup>: una historia que mostraba el precio de la impulsividad destructiva, la bravuconería y la desesperación, que fueron descritos por muchos de mis interlocutores en sus testimonios como la esencia del machismo<sup>16</sup>. La lamentable historia es sobre un joven que después de la borrachera que le costó su empleo en una construcción, salta a un río a sabiendas de estar infestado de cocodrilos.

En la ruta principal que une el Valle Central con la costa del Pacífico, se encuentra un conocido puente sobre el río Tárcoles, bajo el cual habitan docenas de cocodrilos. Nacionales y extranjeros bajan de sus vehículos a tomar fotografías y, a pesar de las advertencias de los policías que vigilan el puente, ocasionalmente les arrojan comida a los cocodrilos. Una tarde de martes, un bus se detiene cerca del puente y se bajan de él dos jóvenes varones; se desconoce si los hombres bajaron voluntariamente o si fueron obligados a salir.

Muchos medios costarricenses informaron que, ese mismo día, ambos jóvenes habían sido despedidos de su trabajo en una construcción, supuestamente por haberse

---

<sup>15</sup> Ver Chávez 2014a-b, Fendt 2014a-b, Torres 2014, Umaña y Solano 2014.

<sup>16</sup> Asimismo, Gutmann (1996:231) señala la frecuencia con la cual el machismo se explicó en textos científicos sociales con referencia únicamente a una memorable cita textual del texto clásico de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez*: «*En una pelea, nunca renunciaría o diría “ya no más” aunque el otro me estuviera matando. Trataría de morir con una sonrisa. Eso es lo que necesitamos para ser machos, para ser varoniles*» (1961:38).

presentado a trabajar en estado de ebriedad. Los testigos entrevistados por la Cruz Roja sostienen que Omar de Jesús Jirón, evidentemente ebrio, había sido escoltado del puente por la policía en horas de la tarde y que había regresado al puente después de continuar bebiendo en un bar del lugar. Su compañero declaró en una entrevista con el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) que Jirón no atendió sus advertencias, se despojó de la ropa (hallada más tarde a orillas del río), hizo alarde de sus intenciones y saltó al agua (contradiendo las declaraciones de los testigos de la Cruz Roja, quienes aseguraron haber visto a Jirón regresar al puente y saltar de este). Los periódicos rehusaron mostrar fotos de la desmembración descrita por el compañero de Jirón, tomadas por personas presentes en la escena (Fendt 2014a), pero publicaron fotos de varios policías amontonados, en apariencia recuperando la cabeza de Jirón de las orillas del río. En los primeros informes se identifica la víctima principalmente por su apellido (como yo mismo he hecho acá) y descrito como borracho (y nicaragüense<sup>17</sup>). En resumen, el siniestro fue catalogado como otro insensato acto de machismo, una auténtica representación de la lucha de muchos hombres contra sus propios demonios.

Posteriormente, las entrevistas con la afligida madre de Jirón (a quien el joven había estado ayudando económicamente en los últimos ocho años debido a sus problemas de salud) cambiaron el tono de la discusión sobre la muerte de Omar (p. ej. Chávez 2014b), haciendo eco de los debates acerca de una «crisis de masculinidad» y una «crisis de familia» (ver abajo). La madre de Omar reconoció el alcoholismo de su

---

<sup>17</sup> La relevancia de esto no puede ser analizada en su totalidad acá. Omar nació en Nicaragua pero había vivido en Costa Rica desde su niñez.

hijo, pero aseguró que no había sido sino hasta hacía cinco años que se había convertido en un problema cuando su pareja lo dejó y le negó todo contacto con sus dos hijos en edad escolar (este hecho se sitúa entre los tres eventos más comunes que llevan a los hombres a sufrir las crisis más profundas entre mis entrevistados<sup>18</sup>): «La angustia por no poder ver a sus hijos llevó a Omar a morir así». Hace tres años, tras decirle a su madre que no tenía ganas de vivir, Omar se arrojó a un vehículo en movimiento. Se le ingresó a un programa de tratamiento de alcoholismo pero se retiró luego de 15 días «porque no teníamos plata (dinero) para pagarlo». Poco después del tratamiento tuvo una recaída. “Después de dos semanas [de haber salido del programa] empezó a tomar de nuevo hasta... hasta que esto sucedió.” (ibíd.).

### **Metáforas y modelos de masculinidad en Ciudad Quesada, San Carlos**

---

<sup>18</sup> Los otros dos se referían a la muerte de un ser querido y a problemas laborales. Con la salvedad de que *tanto* la pérdida de contacto con la pareja y los hijos (o lo que es más común, que se obligue al varón a irse de casa), *como* problemas con la situación laboral, son situaciones por las que la mayoría de los varones asumen toda la responsabilidad o parte de ella, viéndolas como el resultado de su propio machismo. Sin embargo, muchos varones también reconocieron que los cambios en la situación laboral y el costo de la vida fueron culpables de sus destinos. «Hay muchos hombres, y lo digo por experiencia propia» —me dijo Ulises— «¡Hay muchos hombres que sienten esto, muchos hombres que se sienten *así!* [dando un golpe a la mesa] ¡Frustrados! ¡Se sienten enojados! Se sienten impotentes al saber que, sea cual sea el salario, no es suficiente para cubrir el montón de necesidades en la casa.»



Los casos más comunes que observé en las reuniones y entrevistas fueron relatos de borracheras mortales o casi mortales, distanciamiento de los hijos o de la familia, mendicidad, intentos de suicidio y violencia. En la mayor parte de los casos, los varones utilizaron deliberadamente el término «machismo» (o «machista») para describir estos momentos de crisis.

No obstante, estos mismos términos se utilizaron también en los relatos hechos por los varones para describir los problemas y las características personales que estos varones (y mi persona) consideran como menos serios o triviales, dando la impresión de que el machismo podría simplemente haberse convertido en una palabra de connotación negativa utilizada para referirse a un masculino (ver Ramírez 2008). No obstante este aparente exceso de significado, el concepto de machismo cumplió efectivamente una función importante en los relatos de estos hombres y en sus descripciones personales. El estereotipo del machista sirvió de contraste, como otro en contra del que una masculinidad alternativa y emergente (específicamente una *alternativa al machismo*) se podría diseñar, a la cual llamo «masculinidad espiritual» (un préstamo del lenguaje de los mismos grupos, un peculiar traslape entre los grupos de apoyo y evangélicos y su uso de la palabra «espiritualidad» para describir sus mayores preocupaciones, que explicaré más adelante). En sus esfuerzos por plasmar la espiritualidad masculina, el machismo sirvió como el conocido «dominio meta» por el cual este nuevo dominio conceptual o «dominio fuente» puede retratarse. Dado el humor característico del comportamiento del grupo de pares, las representaciones de machismo solían ser cómicas al igual que trágicas, «Al punto que el macho... es una broma... aquellos que

entienden el humor recuperarán su conciencia y voluntad al menos en parte y en comparación con aquellos que no comprenden la broma» (Gutmann 1996: 227).

«Los significados de macho» (para citar el título de la ahora exploración etnográfica clásica Gutmann) son muchos y no voy a hacer un análisis exhaustivo de la literatura sobre machismo en esta ocasión. Vale la pena considerar algunos hitos para comprender cómo los movimientos de grupos evangélicos y grupos de apoyo le dan significado a la «espiritualidad masculina» como una alternativa al machismo.

La palabra machismo tiene una historia relativamente corta (*ibíd.*, cf. Paredes 1971 [1967]); a pesar es eso, su significado ha cambiado radicalmente durante el siglo XX. Una imagen antigua y positiva del macho como la masculinidad hispana «correcta» (ligada al complejo honor-vergüenza conocido de la antropología mediterránea, genealógicamente palpable en el uso costarricense del término «macho» para referirse a un hombre velludo [cf. Fuller 2003]), ha dado paso a un significado contemporáneo de machismo, el cual es casi universal y profundamente peyorativo, y se utiliza para referirse, en el mejor de los casos, a un hombre retrógrado, rural y maleducado, y en el peor de los casos<sup>19</sup>, a uno peligrosamente agresivo y destructivo.

---

<sup>19</sup> Ver Gutmann (1996: 221-222, 236-240 y 1997: 842) sobre este cambio en las connotaciones del término. Ver Lancaster (1992:235-278) en «sujeto honor, objeto vergüenza» en la lógica del *machismo*. Comparar imágenes de mediados del siglo XX de “cinemachismo” en Mora, (2006) con imágenes contemporáneas de Ramírez, (2008).

Pese al aparente desarrollo del significado menos radical de machismo, el término es también empleado como un esencialismo de «cómo son los hombres en realidad», tal y como lo indica Gutmann (p. ej. 1996:129-133), un significado aparente cuando la palabra se usa para describir cualquier animal masculino no humano (cf. fem. hembra). Además, el término machismo se emplea en algunas ocasiones para señalar a un animal carnal o viril. No obstante, varios autores se han percatado de que la contraparte femenina del estereotipo de machismo no es «hembrismo» (es decir, que lo opuesto de machismo no es una carnalidad femenina o animalidad), sino «marianismo» término que se refiere a la imagen mariana de la mujer como «naturalmente» espiritual, la cual Stevens (1972: 91) de manera especial describe como un «culto a la superioridad espiritual femenina» (cf. Jiménez 2004, pero ver Melhuus y Stolen 1996:11-12). Este último estereotipo «calza bien» mientras que el machismo es visto como el honorable hombre del pasado, «responsable de proveer económicamente... para su familia» (Gutmann 1996:221) o como primitivo, no desarrollado y, por lo general, rural o de clase baja, hombre del presente (según Stevens 1972 [ver también Melhuus y Stolen 1996: 11-12], cf. Jiménez 2004, Tamez 1987), e implica ideas sobre género con una influencia espiritual cultural influida por el cristianismo. Sin embargo, según revela el análisis sobre el machismo en la Nicaragua revolucionaria de Lancaster (1992: 235-278), el machismo básicamente forma parte de otras lógicas culturales: no solamente el aspecto carnal-espiritual, sino también una lógica actividad-pasividad sujeto-objeto, honor-vergüenza que los antropólogos han examinado en varios sistemas sociales circum-mediterráneos y euroasiáticos (cf. Goody y Tambiah 1973, Tambiah *et al.* 1989).

Estos dos razonamientos, de carnalidad-espiritualidad y de actividad-pasividad, estaban entre los más destacados en la construcción de la masculinidad en las iglesias y los grupos de pares que visité. La espiritualidad fue valorada por encima de la carnalidad y se caracterizó como potencialmente masculina —mas no machista. Estos movimientos masculinizaron la espiritualidad (o la interpretaron como identificablemente masculina) en primera instancia, *al describir la espiritualidad como fundamentalmente activa*, al menos después de la «rendición» inicial, comúnmente representada en la conversión narrativa de ambos movimientos. La espiritualidad de los varones fue, sin embargo, más comúnmente descrita como una lucha constante y activa contra la carnalidad y la destructividad del machismo.

La masculinidad espiritual también lidió con una distinción espacial aún relevante para las ideas sobre carnalidad-espiritualidad: la cada vez *más* obsoleta distinción entre calle y casa. Aunque esta distinción fue utilizada una vez para clasificar la mayor parte de la vida social en ámbitos públicos y privados de género (atentando aún más contra la libertad de la mujer en la transición temprana a la vida urbana en América Latina cf. Caufield 2001), la apertura contemporánea de las mujeres a la esfera pública no ha significado completamente la muerte de una imagen idealizada de la «casa» como un lugar más espiritual que carnal, más interesado en los demás que en sí mismo (p. ej. Brusco 2010[1995], cf. Bellah *et al.* 1985). De la misma manera, el término «calle» aún tiene relevancia, pues por lo general apunta al lado más carnal, inapropiado y ensimismado de la vida social, de manera que el término «la calle» se utiliza de la misma manera que «la fiesta» y ambos son utilizados por miembros de AA y grupos evangélicos para conjurar imágenes de discoteca, cantina y putero así como callejones, banquetas y

otros lugares para tomar licor (cf. Bourgois 1995). Esta asociación entre la carnalidad y la calle evoca una dicotomía paulina más expansiva (un poco más común entre evangélicos), en la cual el *mundo* y todo lo *mundano* y no simplemente «la carne», tientan al espíritu y provoca machismo en el hombre.

Cuando se reconocen fuerzas mayores e incluso cambios socioculturales, el machismo suele quedar asociado a una «crisis de masculinidad. Una serie de cambios relacionados han afectado los papeles y las identidades de los varones alrededor del mundo, la mayoría de los cuales figuran mayoritariamente en las historias que escuché y las vidas que observé el continuo impacto del feminismo y los nuevos modelos familiares, la creciente disponibilidad de los contraceptivos, cambios legales a raíz del divorcio, la pensión alimentaria, la violencia doméstica, los derechos de las mujeres y los niños y el incremento del empleo en la mujer (cf. Chant 2002c, Viveros 2003; Bannon and Correia 2006). Además, un factor crucial, con frecuencia desapercibido en esta «crisis», es un patrón económico de género (el cual está presente en todo el mundo, pero con especial fuerza en América Latina), según el cual el trabajo se reduce en el campo de la agricultura, construcción y los sectores industriales, los cuales contratan hombres a tarifas más elevadas, mientras que el empleo se aumenta en «industrias livianas» y servicios, trabajos de oficina y comerciales los cuales suelen contratar mujeres a tarifas preferenciales, pero con una paga inferior<sup>20</sup>. Este patrón económico

---

<sup>20</sup> Para Ciudad Quesada, ver Romein 1995. Para Costa Rica ver Chant 2001, 2002a: 111-112, Herrera (2012), Mannon y Kemp (2010, y Sandoval (1997). En América Latina, ver particularmente Pérez Sáinz (1999), pero también Barker (2006), Burin *et al* (2007),

predomina en Ciudad Quesada, el cual ha sido previamente examinado en un estudio de caso debido a esa transición de la agricultura y la economía industrial hacia el sector de comercio y servicios, «ejemplo... una realidad que ocurre en muchas partes de América Latina» a finales del siglo XX (Romein, 1995: 492). Aunque los patrones de uso de suelos muestran que la región se mantiene dedicada a la agricultura, para 1990 había tan pocos trabajos en agricultura con buenos salarios que el desempleo superó el empleo en agricultura de los habitantes de Ciudad Quesada (*ibíd.*: 493: 494), tal y como ha sido el caso en Centroamérica, donde la cría de ganado y la agricultura mecanizada reemplazaron los trabajos más intensos de cultivo agrícola (cf. Williams 1986, Aguilar y Solís 1988)<sup>21</sup>

El predominio de la ganadería tiene que ver con la reputación en el ámbito nacional de San Carlos (así como Guanacaste Oeste) como una región donde la influencia del machismo es fuerte. La ganadería se asocia con nociones tempranas de

---

Gomensoro *et al.* 1998, Gomez *et al.* 2006; cf. Amuyunzu-Nyamongo (2006). Acerca de los altos niveles de segregación de género con respecto a países desarrollados, ver Deutsch *et al.* 2002. Ver también Esping-Anderson (1999).

<sup>21</sup> Aunque la monta de animales y la crianza de ganado han sido siempre populares en la región, la cantidad de tierra dedicada a la ganadería incrementó rápidamente a partir 1960, incluso en las tierras más altas de San Carlos. De 1963 a 1984 hubo un incremento del 230% en las tierras dedicadas al pastoreo, de manera que, para 1984, 83% de las tierras agrícolas en el cantón eran usadas para la ganadería en lugar de la siembra (Romein 1995: 493-494).

machismo en América Latina gracias en parte a la imagen del vaquero en la época dorada del cine mexicano (c. 1936-1969) (ver Monsiváis 1992, de la Mora 2006, cf. Paredes 1971), una imagen que se expandió por toda Costa Rica a inicios de 1960 (Molina 2002: 101). Por tanto, en Ciudad Quesada las condiciones asociadas con mayor frecuencia a la crisis de masculinidad sucedieron en medio de una cultura de ganadería específicamente asociada con el machismo en los medios de comunicación latinoamericanos

Por el contrario, en los movimientos evangélicos y los grupos de apoyo, la masculinidad espiritual acepta algunas de las distinciones anteriores, mientras que invierte, deconstruye o degenera otras (a la vez que las articula) (cf. Pype 2012). Por ejemplo, la masculinidad espiritual suele ser representada como fundamentalmente activa (y por ello comparable con el razonamiento actividad-pasividad sujeto-objeto del cual participa el machismo), pero activa en el ámbito espiritual en lugar del mundano *distanciándolo* de la calle y los ambientes donde el razonamiento honor-vergüenza «dialéctica del desafío y la respuesta» está en juego (Bourdieu 1966). Por consiguiente, las asociaciones del complejo honor-vergüenza entre actividad y agonismo se plasman en las caracterizaciones de masculinidad espiritual; es así como el agonismo entre la voluntad de una persona y el machismo propio se convierten en el eje central en muchas de las historias narradas por los participantes (como en la de Zaca, más adelante), en lugar de ser entre sí mismo y otros. Mientras que los participantes de estos grupos usualmente revierten el razonamiento carnal-espiritual y calle-casa del machismo, también suelen deconstruirlos o degenerarlos. Como ejemplo, en los testimonios de algunos participantes (recién integrados o con serias obsesiones) se insiste en la

resistencia activa al atractivo de la *calle* y a las tentaciones y puede ir acompañada de comentarios acerca de la disposición natural o cultural del hombre hacia el machismo. Sin embargo, en los relatos de algunos participantes habituales, la búsqueda de la masculinidad espiritual lleva a cierto tipo de holismo que unifica y reconstruye la espiritualidad y la personificación, y a una priorización del (cálido) hogar sobre la (fría) calle tanto en hombres como mujeres. En conclusión, la naturaleza clave de esta masculinidad emergente es un sentido de *espiritualidad activa*, eje entre el razonamiento de la actividad como masculina y la reevaluación de otros razonamientos en torno al género esenciales para el estereotipo machista.

No obstante, estos razonamientos no agotan los elementos de machismo analizados en estos grupos. Según han demostrado Brusco (2010 [1995]), Brandes (2002), y otros, los participantes en el movimiento evangélico y grupos de apoyo suelen centrarse en las características personales y emocionales del machismo.

### **Zaca(rías): machismo, egoísmo y violencia**

Observemos el relato brindado por Zaca, una de las ilustraciones más dramáticas de cómo estos grupos orientan a los hombres a lidiar con el problema del machismo. Zaca había asistido a Wém por más de nueve años a la fecha de nuestra entrevista, pero, al igual que muchas de las personas con quienes conversé, había



probado participar en varios grupos y eventos de corte religioso y cultural antes de entrar a Wém, entre ellos la filial de La Fraternidad (Full Gospel Men's Group) así como comunidades católicas de base.

No obstante, después de decidirse por Wém, Zaca se acercó más a la religión y asistió a misa y otros eventos como retiros católicos, un resultado común en los hombres que participan en estos grupos, los cuales invitan a los varones a cultivar su espiritualidad.

Antes de hablar sobre la historia de su vida, conversamos un poco acerca de intereses y su diario vivir. Zaca participó en política, dijo, y señaló que un pariente era una reconocida y poderosa figura de la Municipalidad de San Carlos. Zaca relacionó su activismo político con su búsqueda espiritual y su lucha contra el machismo. Para él, el machismo está ligado al sentido carnal del egoísmo y la arrogante falta de preocupación por los demás, y se percibe, en el ámbito laboral, en el abuso de autoridad tanto en la esfera política como en la del hogar.

Según Zaca:

«A la mayoría de los políticos no les importa el pueblo... pero si el gobierno es malo, es malo para usted, para mí, es malo para todos... ¡Tanta politiquería es para el ego, para el "yo"! ¡Deberíamos mandar a todos los políticos a Wém! [nos reímos] ¿Sabe por qué? Porque Wém es un espejo para el machismo, la prepotencia.»

En la descripción de Zaca, el machismo, en la política al igual que en el hogar, transgrede al espíritu (y la espiritualidad) benefactora del gobierno y la esfera privada.

Dando un giro a lo planteado por Adam Smith (1759: III.1) en su teoría protodialéctica, sociogenética de los sentimientos morales, Zaca cuenta su propia experiencia de cómo Wém puede «servir de espejo para» aquellos quienes no pueden verse por sí mismos y quienes carecen de una conexión profunda con los demás, lo cual Zaca describe como «encadenados a ellos mismos».

A lo largo de la entrevista, Zaca asocia el machismo con el egoísmo y repite «mi ego, mi machismo» cinco veces a medida que discute su «proceso». No solamente Zaca asocia estos términos; otro interlocutor de Wém, quien al igual que Zaca asistió a La Fraternidad y AA anteriormente por dos años y un año respectivamente, utiliza este par de palabras para referirse al poder del machismo para hacer pedazos a los hombres: «Hay muchos hombres que están cerrados de esa forma, en una burbuja, en su machismo, en su egoísmo<sup>22</sup>».

« ¿Quiere que le cuente mi historia con Wém? Yo...»: Zaca resalta el «yo» a medida que organiza sus ideas, como ritual para enmarcarlas dentro del lenguaje terapéutico del «yo» que expresa la *humildad* espiritual (y epistemológica) que el

---

<sup>22</sup> Muchos debates de AA demuestran cómo el tema del alcoholismo se aborda en amplios términos. Se usa el concepto de pecado como base y se aceptan teologías del siglo XX sobre pecado y egoísmo. Ver especialmente Peterson 1992:62 sobre AA, «El egoísmo: la esencia del pecado, el tope del alcoholismo.» Ver nota anterior.

grupo de apoyo y el movimiento evangélico consideran ser la más adecuada para una verdadera masculinidad espiritual:

«

Yo era un hombre violento. *Machista* y violento. Celoso<sup>23</sup>. Un hombre de

---

<sup>23</sup> Ver la descripción de Zaca sobre su padre que aparece más adelante. No se puede discutir de manera más amplia lo que significa «corazón» aquí y en otras narraciones pero pese a la importancia de las ideas sobre la transformación de carácter e identidad para apoyar la cultura evangélica y de grupos, términos como «corazón» no se usan con regularidad. Utilizar los significados múltiples de «el corazón» conlleva a disyuntivas mayores. A veces el corazón es descrito como el *carácter* (re/trans)formable (sea ese carácter ético reflectante o no), en otras ocasiones se describe como el *núcleo* de una persona (a veces de un núcleo pre reflectante o emocional, como el inglés americano contemporáneo «gut» -intestinos- o como un tipo de personalidad primordial), y otras veces como la parte emocional *reactiva* de una persona. (tanto de manera negativa como positiva). Los participantes de los grupos que observé parecían *más* propensos a referirse a corazón con el *primer* significado quizás porque ese significado tiene más relevancia grupal. Asimismo, la *mente*, en un giro casi taoísta, interpretó los dos últimos significados como aspectos individuales más obsesivos, problemáticos y reactivos. La «espiritualidad» propia (o usemos la palabra «alma», que es más individual) es una «sustancia ética» más exacta en el modelo foucaultiano aunque es algo más procesual (nuestra propia vida o las relaciones con Dios y otros) o incluso virtudes como el amor son con mayor frecuencia el centro de la discusión de tales grupos más que el lenguaje

buen corazón, pero violento. Tenía problemas... problemas con todo el mundo. *Violencia, mucha violencia*. Violencia en la familia. Aunque jugaba con los hijos también era violento. Violento contra mi esposa. Toda la violencia que hay... golpes, maltratos. Así era yo... Por otro lado, también le era infiel a mi esposa con muchas mujeres...»

En medio de esta lista de problemas (la cual usualmente va de la mano con diálogo sobre el machismo en los grupos de pares que observé), Zaca encontró una frase para describir su situación:

«Candil en la calle, oscuridad en la casa, ¿me entiende? En la *calle* yo era todo”¡ey!” hasta enojarme. Pero en la casa...» —hace una pausa— «Así fue por muchos años».

Zaca identifica esos comportamientos y emociones negativos con el machismo propiamente: violencia e infidelidad, ira y celos. Lo que es aún más sorprendente es el uso de las palabras «violento» o «violencia» nueve veces durante el primer minuto de grabación, cuando explica por qué llegó a Wém, y las asocia desde la primera vez con el concepto más amplio de machismo.

Zaca reconoce explícitamente el razonamiento calle-casa actuando directamente en el machismo, volviendo al dicho popular «Candil en la calle, oscuridad en la casa», usualmente escuchado en las reuniones de grupos de pares a las que asistí. Aun así,

---

orientado a uno mismo.

Zaca se enojaba (supuestamente de manera muy violenta) la calle y en ese punto de la narración se hizo un silencio a medida que se dio cuenta de la falta de coherencia entre su realidad y el refrán. Quizás su violencia en el hogar era «más oscura» por dirigirse a seres queridos quienes por su edad y género debieron haber estado exentos de tales comportamientos<sup>24</sup>, o quizás porque tal violencia estaba oculta (en la «oscuridad»). La relación que hace Zaca entre el machismo y la violencia, particularmente la violencia doméstica, concuerda con las representaciones contemporáneas típicas del machismo en un espeluznante anuncio del servicio público ecuatoriano sobre violencia doméstica –anuncio que suele ser visto en Costa Rica por la estación de televisión latinoamericana y «bolivariana», Telesur–: «el machismo es violencia».<sup>25</sup>

Al igual que muchos otros entrevistados, Zaca describió «estar ciego» de la rabia. En un momento culminante que lo llevó a «tocar fondo», tomó un machete para matar a su esposa e hijos, «incluso a mi propia *mamá*» cuando su madre acompañó a la familia de Zaca a encararlo por sus abusos (a su lugar de trabajo presuntamente por miedo). Zaca narró en primera persona cómo llegó a tal estado de furia y cómo un compañero de trabajo del taller donde trabajaba lo hizo «aterrizar». Después de un período de negación seguido por una borrachera salida de control, su hermano, con mucho tacto, le

---

<sup>24</sup> En otro contexto, Bateson (2002[1972]) describió esto como el problema que encabeza el pensamiento alcohólico, al que se refirió como «orgullo alcohólico»: una confusión de formas «simétricas» y «complementarias» de conflicto y agresión.

<sup>25</sup> Disponible en la dirección <https://www.youtube.com/watch?v=m8-fzhAmISs>.

sugirió asistir al programa Wém que se reunía los jueves. Al escuchar las historias de otros hombres en Wém, confronta la gravedad de sus acciones y considera seriamente acabar con su vida. En un momento de desolación, cuenta que Dios le otorgó la «salvación divina» al decirle que abriera la biblia<sup>26</sup> en Salmos 25:7<sup>27</sup> («De los pecados de mi juventud, y de mis rebeliones, no te acuerdes; Conforme a tu misericordia acuérdate de mí, Por tu bondad, oh Jehová»).

A pesar de recibir la señal divina, Zaca continuó ejerciendo la violencia destructiva del machismo, pero ahora dirigida hacia él mismo. Según Zaca, —«Cuando cambié por primera vez, mi ego, mi *machismo*... no me dejaba en paz». Haciendo un vago eco de los abusos (*Anfechtung*) sufridos por Lutero, Zaca describió que su machismo abusaba verbalmente de él, en su interior, por su decisión de dejar la bebida y dejar de ser un mujeriego. «Me decía a mí mismo “playo”, “hijueputa”». Zaca utilizó la expresión «mi ego, mi *machismo*» muchas veces para describir su lucha interna. Lo curioso del caso es ver cómo «egoísmo» y «machismo» se asocian en oposición a la masculinidad espiritual. Cabe destacar que Zaca no se refiere al ego Freudiano en este caso. En otras entrevistas con ex bebedores, específicamente una entrevista con un miembro de AA quien dijo haber asistido a la Iglesia Metodista y a sus estudios bíblicos por su claridad (como en el refrán

---

<sup>26</sup> Pese a que la mayoría de los católicos tienen versiones completas de la biblia en sus casas, en las que visité pude ver la versión abreviada que solamente contiene en nuevo testamento, Salmos y proverbios.

<sup>27</sup> Los versos bíblicos judíos y cristianos se citan utilizando la nueva versión estándar revisada (RSV, según sus siglas al inglés)

contado por Zaca), se hizo la asociación entre la bebida y la sexualidad en repetidas ocasiones: narran cómo sus primeros intentos de renunciar al licor iban acompañados de una gran tentación sexual. Aquí Paul puede ser una influencia más clara que Freud pues este último pensador (1989[1933]:128-129) percibe la destructiva pulsión de muerte (*Todestrieb*) como algo opuesto a la motivación sexual (desde la perspectiva del individuo). Paul percibe la pulsión de muerte y la motivación sexual como unidas en la «carne» (*sarx*) y ambas son igualmente destructivas de las relaciones espirituales. De la misma manera, Zaca describió su egoísmo/machismo como un continuo de destructividad hacia sus relaciones con los demás, con Dios y consigo mismo, una destructividad que va desde la violencia física hasta el rechazo de adquirir compromisos. El egoísmo del machismo, como se retrata en las entrevistas y las sesiones de compartimiento, no es simplemente la preocupación por uno mismo *por encima* de las relaciones con otros; *es la falta de capacidad para relacionarse incluso con uno mismo*, lo cual en la forma más extrema no es meramente anti-social, sino disociativo, lo cual resulta en desvanecimientos provocados por estupefacientes o el poder intoxicante de nuestras propias pasiones, tal y como sucedió en el intento de ataque de Zaca contra su propia familia. El machista identifica su Yo con la parte destructiva de sí mismo, mientras que la cultura de grupos de apoyo y evangélica ofrecen las *relaciones* como solución a estas fuerzas centrífugas y como una nueva fuente de identificación y pertenencia (cf. Bialecki y Daswani 2015).

Un último razonamiento discursivo del machismo presente en la historia de Zaca (junto con la lógica carnal/espiritual y calle/casa) es el machismo como una masculinidad en crisis, fuera de tiempo y lugar, inapropiado para el estilo de vida actual y moderna. Uno de los efectos de compartir es desnaturalizar y desarrollar el carácter propio y reconocer su

temporalidad, pues el mismo tiene un pasado y un futuro. Al recordar la noche en que el Salmo 25 lo «rescató» de llevar al acto sus pensamientos suicidas, Zaca puso su atención en su posterior recuperación (la «sección ascendente» de la narrativa de forma de V comúnmente presente en el compartimiento y en la conversión tradicional), la cual inició con perdonar su padre. Él ha aprendido en Wém —supuestamente el más secular(izado) de los grupos de pares masculinos —un razonamientos neocristiano de salvación compartida por el evangelicismo contemporáneo y la cultura de grupos de apoyo en conjunto: que él necesitaba perdonar para ser perdonado (p. ej., Mt 6:14-15, Lc 6:37).

Tuve que perdonar a las personas que me dejaron cicatrices, a quienes me hicieron daño, por la persona en quien me convirtieron, porque ellos formaron esa parte de mí. [es decir, su machismo]

Cuando tenía cinco años intenté darle un beso a mi papá. Él me dijo «los hombres no se besan» y me apartó. [Luego] me dio su mano, su mano cerrada. [Hace una pausa]. Eso me asustó. Muchas cosas más como esas me Asustaron, me hicieron sentir inútil.

Así eran las cosas esos días: «Candil en la calle, oscuridad en la casa». Las cosas estaban mejor afuera que adentro. Dentro de la casa, todas las malacrianzas, los gritos y las agresiones.

Mi padre... puedo decir ahora que fue un hombre de buen corazón. Un hombre que trabajó muy, muy duro. Un hombre que luchó...

«Un hombre que luchó»: Zaca usa la palabra «lucha» para describir a su padre como un hombre «de buen corazón». Zaca y otros miembros de los grupos de pares utilizan con



frecuencia la palabra «lucha» para describir su proceso (otra palabra común) enfatizando la proposición antes mencionada de los movimientos evangélicos y de grupos de apoyo de que la espiritualidad es una actividad en el tiempo, algunas veces comprendida como forma agresiva (pero de forma intencional y teleológica) como «lucha». Porque tanto el machismo como la «masculinidad espiritual» están encasillados en nociones de masculinidad de actividad (versus pasividad)<sup>28</sup>. Los términos relacionados con la actividad pueden servir como importantes indicadores de masculinidad y, por ende, de masculinidades *alternativas*.

Pero entonces, ¿cómo se distingue la lucha de Zaca de la de su padre? A como pude observar en incontables ocasiones en los grupos que visité, Zaca describe las acciones de machismo como destructivas y sus conflictos como «problemas» polémicos: «Tenía problemas con todo el mundo». Al decir eso, se retracta de lo que había dicho que caracterizaba su vida en la calle con el refrán «Candil en la calle, oscuridad en la casa». En cambio, Zaca plasma la lucha de masculinidad espiritual como una lucha jacobiana: negarse a abandonar la lucha espiritual que bendice a los hombres, los reúne con sus hermanos y lleva paz a sus hogares y comunidades (Gen 32-33, cf. 27-28). Estos son «problemas» fructíferos o «problematizaciones», si se quiere usar los términos que utiliza Foucault para describir la reflexión ética.

---

<sup>28</sup> El análisis que hace Lancaster (1992: 235-278) sobre el razonamiento activo-pasivo en el machismo de Nicaragua en su capítulo «Sujeto honor, objeto vergüenza» destaca por su combinación de claridad analítica y complejidad etnográfica al examinar el problema de crear un Hombre Nuevo a partir del viejo. Ver Bourdieu 2002 (1998: 19-22).

La lucha de Zaca terminó a la postre de la misma manera que la de Jacobo, con el perdón de su familia y regresando a su hogar, «*exactamente* un año después de empezar a venir a Wém». Afortunadamente, «Wém me ha dado las herramientas para controlarme», dijo Zaca, utilizando la imaginería de herramientas y talleres de una forma que sugiere la masculinidad (y la relación con el trabajo) del modelo de identidad propuesto en Wém.

Zaca brindó un ejemplo de cómo es la lucha de la espiritualidad masculina. Poco después de haber regresado a casa, mientras disfrutaba todavía la alegría de reunirse con su familia, fue tomado por sorpresa por su hijo menor: «Papi, te voy de decir algo: todavía tenemos miedo». Al recordar las palabras de su hijo, Zaca describe su sentir: «Me enojó, pero no despertó en mí la ira, la violencia o la agresión. ¿Antes? ¡No! Antes...», y hace un gesto que evoca la actitud machista del pasado, grita y maldice «hijueputa» y golpea a puño cerrado su otra mano. No obstante, Zaca contó que en momentos como este él se iba a otro lugar para calmarse y regresar con una mejor actitud más tarde, como hizo con su hijo menor unos días después de lo ocurrido. Después Zaca describió otra ocasión en la que tuvo que abstenerse de una situación que despertó sus pasiones, cuando sus amigos empezaron a beber y llegaron unas prostitutas: «Toda la fiesta así» —dijo Zaca con desprecio.

Esta abstinencia no era, sin embargo, un acto de aislamiento; era un intento de identificarse con Wém y la masculinidad espiritual que había estado practicando en el grupo. Zaca contó lo sucedido en su próxima reunión: «Llegué a Wém en malas condiciones, pero ellos me ayudaron a ver mis errores; ellos no me aconsejan». Aquí, la historia de Zaca se enlaza con la de Isaac, descrita más adelante, quien también contó sentirse presionado a encontrar estas nuevas redes sociales. Con la premisa del

compañerismo y apoyo mutuo, grupos como Wém no ejercen algún tipo de «presión grupal» en el sentido negativo, solo presión en quienes escuchan para que brinden apoyo social a quien expone su testimonio.

Al igual que Pablo suplicó sosiego para los gálatas («Porque el que siembra para su carne, de la carne segará corrupción; mas el que siembra para el Espíritu, del Espíritu segará vida eterna») *únicamente después* de aconsejarles no juzgar los unos a los otros y compartir y soportar las cargas espiritual de unos y otros (cf. Gal 6:8, 6:1-6), «el *mensaje principal* y fundamental de alcohólicos anónimos» y otros grupos de pares modelados por este, como los que observé, es que las personas son «esencialmente limitadas pero capaces de encontrar una integridad sanadora», una «conexión con otros,» la cual viene de sus propia limitación.» (1991[1979]: 4). Tomando las palabras célebres de George Vaillant (2012:314) sobre AA, Wém «consiste tanto en autoayuda como en construcción de graneros»; es por esto que el término «ayuda mutua» brindado por Makela et al. (1996) es más acertado. En grupos de pares como Wém, varones como Zaca encuentran ayuda para aprender a distinguir los buenos de los malos frutos, no a través de «consejos», como dice él, sino por medio de ejemplos (como citan Holland et al. 1998: 76-86, cf. Humphrey 1997, Zagzebski 2010).

### **Isaac: De tradiciones religiosas a relaciones espirituales**

La imaginiería bíblica de «rendir frutos» es vista como una metáfora de crecimiento personal (e interpersonal) en la verde y agrícola zona de San Carlos. La metáfora se torna un poco literal en la historia de Isaac, quien, durante nuestra entrevista, compartió que

recientemente había fundado una empresa que vende sustitutos orgánicos biodegradables para pesticidas, fertilizantes y otros químicos agrícolas. La lucha de Isaac contra el machismo no podría diferenciarse más a primera vista de la de Zaca. No obstante, para Isaac y Zaca, la *actividad* y, en particular, el esfuerzo constante<sup>29</sup> caracterizaron la espiritualidad como masculina y, entre los frutos más destacables de esta actividad espiritual de esta lucha en contra del machismo, estaban las relaciones humanas.

A diferencia de Zaca, quien no frecuentaba ir a misa o asistir a actividades de la iglesia católica antes de entrar a Wém, Isaac describió haber sido siempre «religioso», un «católico activo» quien nunca había caído presa del «mundo secular». No obstante, Isaac no siempre había sido «espiritual»:

Mi situación —mi práctica de la fe— sí ha cambiado. Antes había un miedo [de hacer enojar a Dios, es decir, por mis faltas] —una parte *religiosa* en lugar de una *espiritual*. Vea, yo no involucraba a Dios en mis metas... yo veía a Dios como por «default» [sic: dicho en inglés], no como algo que yo tuviera que buscar.

El lenguaje de las «metas» (así la expresión «rendir frutos») ejemplifica las predisposiciones teleológicas cultivadas en esos grupos. La actual «práctica de fe» de Isaac, necesita tener este *telos* a la vista. «*Telos*» se traduce y se explica (tanto en términos

---

<sup>29</sup> Contrasta con la descripción de Bourdieu (2002) de una actividad masculina de un razonamiento falso narcisista como actos «descontinuos» y la actividad femenina como prácticas «continuas».

aristotélicos como del nuevo testamento griego y de los modelos foucaultianos de ética) no simplemente como un «fin» o una «meta», sino como una «madurez» o «culminación» del crecimiento —una «perfección», por usar un lenguaje arcaico (adoptado notablemente en la teología wesleyana sobre la santificación metódica cristiana como «perfección»). Las prácticas narrativas de esos grupos no solamente evalúan los frutos de las acciones pasadas, sino que también cultivan las del presente y el futuro, de acuerdo con las principales preocupaciones y metas de cada persona.

Antes del «cambio» de Isaac, otro *telos* lo había cautivado por muchos años: «el Isaac Perfecto».

Siempre estaba tratando de mejorar, de ser *el mejor*, de ser siempre perfecto... incluso en mi familia. [Por ejemplo,] la oportunidad que tuve de estudiar [en los Estados Unidos] fue por una beca por mis buenas notas, no porque mi papá tuviera dinero o porque yo viniera de una familia fina.

Mientras yo alcanzaba los niveles más altos en mis estudios y en mi trabajo, dependiendo de mis propios recursos y esfuerzos, mi *familia* se quedó a un lado, ¿me entiende? Mi hermana se casó muy joven; mi hermano es alcohólico; mi otro hermano se convirtió en un desastre después de perder a su familia; y por otra parte mi papá necesita [de mi] ayuda para poder subsistir.

Esto generó cargas emocionales. Yo me decía a mí mismo, «Vea, mi felicidad no necesariamente depende de la felicidad de los demás...».

Al perseguir esta perspectiva asocial de cultivar la felicidad, el éxito temprano de Isaac pronto despertó el resentimiento en su familia. Isaac se describió a sí mismo de la siguiente manera:

«Isaac el perfecto, el que estudió, el que tuvo la oportunidad de salir [del país] y estudiar, luego [regresó e] intentó cambiar a las personas y las menospreció.

En casa, yo decía, por ejemplo, «vean, hagamos esto o aquello»... y ellos me decían: «Es que usted quiere cambiarnos»... ellos decían «es su orgullo” y yo decía “es su ignorancia».

Haber estudiado, haberme colocado bien [en el trabajo], haber aprendido otro idioma, conocido el mundo: todo eso dificultó mi relación familiar.

Isaac fue uno de mis muchos interlocutores quien era visto por sus compañeros de grupo como un ejemplo de éxito incluso *antes* de convertirse en una persona espiritual, debido a su nivel académico y sus ingresos. Muy pocos miembros de los grupos de pares habían estudiado en la universidad e Isaac, quien realizó sus estudios en Iowa y Florida, fue el único graduado universitario que entrevisté. Después de regresar de los Estados Unidos, Isaac trabajó para la PanAmerican Seed Company y, después, para Dole, donde llegó a ocupar los puestos gerenciales más altos hasta llegar a tener a su cargo un departamento de 400 empleados y un presupuesto de tres millones de dólares.

A pesar de su éxito, Isaac manifestó que no era feliz; trabajaba catorce horas al día, mientras que su esposa criaba sola a sus tres hijos (en esa época, de diez, siete y cuatro

años de edad). Por ser hija única, algo poco común entre costarricenses de su edad, y haber sido criada sin hermanos ni primos varones, su esposa se sentía poco preparada y quería tener una figura masculina en la vida de los niños. Isaac recordó con sentimiento de culpa cómo su esposa se mofaba de sí misma diciendo que ella era «soyla» («Porque soy *la* que hace todo») y se lamentaba que él estuviera casi siempre «ausente» de la vida de sus hijos, «sin tiempo para la familia, sin vida social: solo trabajo, trabajo, trabajo» Sin embargo, Isaac se sentía muy atado a Dole: «Me pagaban todo: mi casa, mi carro, la escuela privada, los seguros de la casa y del carro. “Nothing to worry about”», dijo en inglés entre risas, como haciendo burla de los beneficios comprometedores de la empresa (estadounidense).

El «cambio», según lo describe Isaac, de «religioso» a «espiritual», inició dos años antes de nuestra entrevista, cuando su empresa le indicó que su próxima tarea implicaba un traslado, probablemente fuera de Costa Rica. Su esposa se opuso (supongo que dada la división de tareas del hogar), e Isaac sintió que «había superado la fase» de querer vivir fuera. Aun así, se sintió atrapado, incapaz de saber cómo mantener su estilo de vida sin Dole.

No podía decidir por mi esposa, pero no hubiera sido responsable dejarla a ella y a mis hijos para ser alguien importante en una compañía. Mi esposa, mis hijos, mis responsabilidades económicas, la carga se hizo muy pesada. Llega un momento en que uno se dice a sí mismo: «Estoy cargando todo, ¿verdad? Yo solo».

Isaac describió su «momento» en términos paralelos a «el primer paso»: «admitimos que nuestras vidas se han vuelto inmanejables». Pero para «involucrar a Dios en las [sus] metas» (la primera descripción de Isaac sobre «espiritualidad» del extracto de su primera entrevista), primero debería encontrar comunión con otros, no mediante un cambio de filiación religiosa, sino mediante un compromiso más profundo con las relaciones espirituales, «amistades virtuosas» (para usar un lenguaje cuasi aristotélico<sup>30</sup>). En la teología práctica de los grupos de apoyo, tales relaciones sirven como un canal de gracia horizontal, por así decirlo, para alcanzar un «poder superior», definido de manera mínima (pero crucial, de acuerdo con la segunda tradición) como «amoroso» (o «comprensivo» en el tercer paso), conocido por los participantes como «según... se expresó... en nuestra conciencia de grupo».

El primer cambio más importante de Isaac en su relación con Dios surgió de una nueva relación humana con un pastor evangélico. El pastor Jaime era el líder de la iglesia evangélica *Dios es fiel*.<sup>31</sup> A Isaac le sorprendió bastante que Jaime nunca lo presionara para convertirse del catolicismo, lo cual hace eco de la impresión que tuvo Zaca sobre Wém. «Había respeto de parte de ambos», dijo Zaca, lo cual sugiere que su relación con Jaime era como la amistad virtuosa descrita en la premisa sobre igualdad (1934: VIII: 6-8) en la ética a nicomáquea.

---

<sup>30</sup> Ver los libros VII y IX de la *Ética nicomáquea* (1934 [335BC]).

<sup>31</sup> La iglesia *Dios es fiel* surgió de una división de la iglesia evangélica *Maranatha*, con un corte más pentecostal, donde empecé mi investigación con los evangélicos en San Carlos en el año 2003.



Isaac empezó a asistir a un estudio bíblico de tres horas por semana con el pastor Jaime, en el cual sus padres habían estado participando últimamente («Católicos empedernidos», dijo para enfatizar lo inusual de la situación). A partir de ese momento, desarrolló una relación más cercana con Jaime, confiando en él sus problemas. Aceptó la invitación de Jaime de unirse al grupo Hombre Íntegros, el cual se reunía en el edificio de la iglesia *Dios es fiel*. El enfoque «espiritual» no sectario del grupo quedó en evidencia al cuando al ver que no era el único católico presente.

En este grupo, Isaac empezó a compartir sus problemas familiares y a recibir apoyo y un modelo de masculinidad espiritual elaborado por Jaime (quien diseñó los temas de discusión y las actividades para los varones y eventos como el retiro anual (en uno de los cuales pude participar), en conjunto con otras personas. Los compañeros de grupo también motivaron a Isaac a unirse a uno de los grupos de familias asociados al Movimiento (Católico) Familiar Cristiano (MFC). A un año de su «práctica de la fe» y con apoyo de su familia, Jaime y los otros miembros del grupo, Isaac reunió el coraje para dejar Dole y empezar su propia empresa a tiempo completo.

Los cambios en la vida de Isaac fueron dramáticos. Mientras que antes no tenía «tiempo para la familia o vida social», Isaac llegó a tener nueve horas a la semana para dedicarse a la parte espiritual, en unión de su familia y amigos: «tres horas con Jaime estudiando la biblia, dos horas con mi grupo de varones, una hora en misa, tres en el MFC...». Este último involucraba su núcleo familiar, con quien ahora decía pasar más tiempo libre. Incluso su trabajo se convirtió en algo que utilizaba para alimentar relaciones familiares y con otras personas:

Me doy cuenta ahora de que esta empresa no es solo para Isaac. También tiene que darle oportunidades a mi familia, mis hijos, sobrinas, sobrinos, hermanos.

Ahora, si dejo de pensar en los demás, dejaría de ser feliz porque me hace feliz ver que la empresa da lo suficiente para que mis papás vivan bien, para que mis suegros tengan una vida tranquila. Me hace feliz ver que otros se benefician de mi negocio.

Haber buscado a Dios en esos momentos es una *relación* que me ha dado fortaleza... Antes de tener mi empresa me despertaba pensando «qué pereza, otro día de trabajo». Ahora hay un espíritu de lucha que me da energía todos los días.

### ***Análisis y conclusión***

He ofrecido en este artículo un esbozo etnográfico de un modelo emergente de masculinidad, «masculinidad espiritual», el cual se construye en una oposición explícita al machismo. Al machismo se le ve como un dominio fuente ampliamente reconocida (y muy despreciativa<sup>32</sup>) de ideas sobre una masculinidad «tóxica» (en lugar de «hegemónica»<sup>33</sup>). La historias narradas por los participantes de los grupos de pares

---

<sup>32</sup> Ver Stevens (1972), Tamez (1987) y Ramírez (2008) para analizar dicho «desprecio» a lo largo del tiempo. Ver de la Mora (2006) sobre las antiguas connotaciones positivas.

<sup>33</sup> Ver Cornell y Messerschmidt (2005), particularmente las páginas 839-849 para estudiar esta distinción que ha sido pasada por alto por una gran parte de la bibliografía existente

citados anteriormente, demuestran cómo el machismo cumple su propósito orientativo y por qué la espiritualidad masculina se cultiva de manera más eficiente dentro de los confines de un grupo de pares que en ninguna otra parte, incluyendo los servicios religiosos (tanto en San Carlos como en la bibliografía existente sobre el tema en el resto de América Latina: cf. Brandes 2002, Smilde 2007, O'Neil 2010).

Sin embargo, puede decirse con certeza que la efectividad de estos grupos (o cualquier otro aspecto de los grupos pequeños, grupos de apoyo, organizaciones religiosas y grupos de pares) no ha estado a la vanguardia de algún tipo de agenda etnográfica o etnológica pese a tres aspectos: a) la difusión a nivel mundial de los mismos como una forma adaptable de organización social; b) el reconocimiento popular de que dichos grupos han transformado completamente la vida espiritual y religiosa de Norte América (Wuthnow 1988, 1994a-b, 1998 y Mercadante 2014); c) la aprobación generalizada, no sólo de sus efectos a largo plazo sobre la adicción, sino también por su amplia variedad de razones, incluyendo apoyo para el género y la identidad sexual, apoyo para el desarrollo espiritual y religioso, apoyo para personas sobrevivientes y diagnosticadas con cáncer y apoyo para sobrevivientes de abusos o cualquier otro tipo de experiencia traumática<sup>34</sup>. En esta sección sustento que además de los puntos ciegos interdisciplinarios que puedan haber evitado que los grupos de apoyo hayan sido

---

sobre la masculinidad hegemónica.

<sup>34</sup> Ver citas en la introducción y en las primeras cinco notas al pie de página para más detalle. También consultar Van de Kamp, coma quien ofrece una excepción a esta caracterización.

tomados en cuenta de forma más completa por parte de antropólogos y personas en campos afines, los cuales mencioné en la introducción, la antropología (y la antropología de la religión) también pudo haber desarrollado un punto ciego teórico donde estos grupos se categoricen.

En resumen, los análisis antropológicos que privilegian los *discursos y prácticas* (como lo han hecho muchos en las últimas dos décadas en la Antropología Cristiana, por ejemplo) pueden pasar por alto elementos de la vida social que no estén caracterizados o englobados por alguno de esos dos términos. Mi propia investigación y mi análisis, por ejemplo, forman parte de una tradición analítica que ve la sabiduría de reconocer cuando los «mensajes reversibles» y las «prácticas portátiles» han aventajado a instituciones eclesásticas específicas y deben, por tanto, conocerse como constituyentes de «un movimiento globalizado» de uno u otro tipo, incluyendo el movimiento de grupo de apoyo y religioso examinado en este documento (Csordas 2007, Robbins 2004:118, énfasis añadido, cf. Martin 1990). No obstante, mi trabajo de campo y el análisis de los datos que recogí, han sugerido que se hagan dos correcciones al enfoque predominante de discurso o práctica que podría rendir resultados más completos, visualizando así, no sólo la convergencia de estos dos movimientos en grupos de apoyo de pares como un modelo de organización social para la práctica permanente de la espiritualidad (similar a lo que Robert Wuthnow había observado sobre la religión en Estados Unidos), sino también algunos fenómenos sociales que de lo contrario no habrían sido percibidos:

-*Primero*, un enfoque renovado pero reformado de la organización social (y las redes sociales). Tal enfoque representaría una síntesis impulsada por el reconocimiento de ciertos puntos ciegos de la tradición analítica a la cual pertenezco, así como a un

exceso de tradiciones de análisis social centrado en instituciones a las cuales responde, similar a la que Smilde (2007, 2008) ha argumentado de una manera más elocuente y sustancial. Entre tanto, enfoques similares han sido utilizados a lo largo del tiempo para evaluar la expansión del grupo de apoyo y la cultura de los Doce Pasos como *movimiento* globalizado (con un grupo de mensajes y prácticas reversibles) y la interacción de estos con la *fraternidad* local (donde el *ethos* y la organización grupal desempeñan papeles cruciales) (Ver Kurtz 1991 [1979], Makela *et al.* 1996).

-*Segundo*, una debida atención a lo que llamo *ethos*, las valencias que sirven como un importante contrapunto a teorías centradas en significado y práctica, poniendo énfasis en el afecto, el lugar y la pertenencia grupal, y un enfoque evolutivo de la identidad y el carácter moral.

Dicho de una manera más simple, mi investigación sugiere que tanto *ethos* como «organización» capturan aspectos importantes de los movimientos sociales que he evaluado aquí y desempeñan un papel significativo en la «reforma del machismo» por parte de movimientos religiosos de América Latina y la «reestructuración de la religión de América [Latina]» gracias al movimiento de grupos de apoyo (Brusco 2010 [1995], Wuthnow 1988). Explicaré ambos términos brevemente antes de concluir con una nota sobre una promesa potencial de este análisis reformado para la antropología, complementando los análisis basados en el significado y la práctica sobre las fortalezas preexistentes de la disciplina.

El concepto de *ethos* ha sido previamente utilizado por antropólogos para estudiar fenómenos similares. El célebre relato de Elizabeth Brusco sobre «la reforma del

machismo» de los evangélicos de Columbia emplea la noción de *ethos* brindada por Bateson (un «sistema de organización de las emociones») para identificar un «*ethos* femenino» en el contexto cultural evangélico, una orientación emocional hacia los anteriores dominios femeninos de la casa y de la espiritualidad y la adopción de lo que ella identifica como crucial para la conversión a largo plazo de los varones (1936:118, citado en Brusco 2010 [1995]: 129). Al igual que Brusco y Bateson, veo al *ethos* como un contrapeso analítico, potencialmente dinámico al discurso (como Bateson describió en la relación entre *ethos* y *eidos*) —lo que *se puede sentir* que complementa y produzca tensiones con lo que *se puede decir*<sup>35</sup>. De la misma manera, el concepto de *ethos* fue de ayuda para mi propia investigación, teniendo en cuenta «el sistema de actitudes emocionales de una *comunidad [en particular]*» (Bateson 1936:220, énfasis añadido), las cuales interactúan con su *eidos*/discurso para producir valores y discursos evaluativos en contextos particulares (antes de que puedan ser «exportados»). Esta asociación entre contextos sociales y espacios específicos también está escondida en la palabra *ethos*. En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles (1934: 2.1.1) utiliza un famoso planteamiento para respaldar su noción de que el «carácter» individual y colectivo (*êthos* [ἦθος]) se desarrolla «éticamente» por medio del «hábito» (*éthos* [ἔθος]), planteando así a *êthos* y *éthos* como términos afines (ver L. *mores*, *habitus*). Sin embargo, Aristóteles pudo haber explorado una conexión etimológica diferente: un uso antiguo de *ethos* para hacer referencia no a «hábito» sino a «hábitat» (una «ecología» en términos batesonianos). Este uso del

---

<sup>35</sup> Consultar a Bateson (2002 [1972]: 91-92) sobre el «sentir» de una cultura. Ver *ethos/eidos* en el trabajo de Comaroff (1991: 18-21) sobre hegemonía/ ideología.

término es evidente en Homero, cuando, en una extensa comparación entre el porte noble de París y los refinados caballos, Homero describe a estos últimos desmontando en el *éthea kai nomón hippon*, («la guarida/ lugar acostumbrado [es decir, hábitats] y pastizales de los caballos») (ἦθηα καὶ νομὸν ἵππων, 1920 6.511). Mi invocación del término antropológico *ethos* pretende evocar y vincular estos múltiples acepciones: el *ethos* de grupo de pares (afectivo) produce cierto tipo de espacio social, un hábitat o una ecología cuyo tenor emocional de apoyo facilita prácticas éticas altamente exigentes, las cuales, a su vez, están diseñadas para transformar el carácter, el ego y la identidad de los participantes, principalmente a través de la creciente identificación con la naturaleza del grupo.

¿Qué se puede decir brevemente sobre estos grupos de pares? Muchas cualidades de su repertorio y perfil emocional son dignas de mencionar, pero podría ser particularmente provechoso evaluar su humorismo sentido del humor (el cual sugiere el grado en el cual el humor es detectado y sentido). El humor recurrente de los grupos de pares (al igual que su organización no jerárquica) los distingue de la religión litúrgica, pero los emparenta con las cualidades emocionales del culto evangélico y las prácticas narrativas. Efectivamente, mi interés por el *ethos* surgió en un inicio de mi participación observante en varias iglesias en San Carlos, cuyas diversas cualidades emocionales parecían también ser de interés (y motivación) para mis interlocutores. Los católicos activos elogian una «buena» misa por ser solemne o digna, la cual es «presenciada» con una participación restringida, silenciosa: ponerse de pie, sentarse, cantar y recitar al unísono. Por el contrario, pude notar cómo las reuniones de grupos de apoyo y actividades evangélicas «exitosas» eran encuentros más bullicioso y entusiastas,

caracterizado por un *ethos* que promueve relaciones afectivas entre los participantes: el humor compartido, la familiaridad, la confianza y las expresiones individuales de alto rango emocional (ver Lindholm 2013). De este rango emocional el humor es lo que drásticamente distingue al *ethos* de los grupos evangélicos y de apoyo de la religión litúrgica. En comparación con el tono de las carcajadas en el ámbito de los grupos evangélicos y de apoyo, el inusual momento cómico durante una misa<sup>36</sup> parece funcionar como una liberación de humor cuando algún sacerdote hace un comentario chistoso durante los anuncios o el sermón y la risa se acalla casi tan rápido como empezó. Por el contrario, en los grupos de pares y durante los testimonios y los sermones evangélicos, la risa y el buen sentido del humor eran una característica típica que cumplía varias funciones retóricas (por ejemplo, distraer a los oyentes antes de un cambio emocional en el discurso, como en el caso del pastor Jaime, que se describe más adelante) y funciones organizacionales (propiciando el compañerismo entre los participantes y callando las desigualdades, como con la historia de Raúl que aparece más adelante).

Veamos estos tres usos del humor:

Cada reunión de Wém da inicio, como en AA, con un saludo que sigue un principio igualitario: presentarse diciendo únicamente el nombre y el tiempo que lleva en el programa. Cualquier otra información es vista como innecesaria e incluso contraproducente para los propósitos del grupo. Otros rituales de invocación delimitan y

---

<sup>36</sup> Pude presenciar dos situaciones cómicas como máximo en cada misa dependiendo del sacerdote. Casi siempre se dieron durante los avisos o durante el sermón. Las risas restringidas de los asistentes se desvanecían con la misma rapidez con que iniciaban.



motivan a su vez al grupo. De manera diferente a la tradición de los Doce Pasos o a la Plegaria de la Serenidad, las pautas y las reglas de *Wém* son leídos en voz alta por algún voluntario que se ofrezca al levantar la mano y con la autorización de otro miembro. Estas pautas recalcan la gobernación constitucional, la igualdad y la falta de una autoridad superior en el grupo: «aquí no damos consejos»; «aquí no interrumpimos»; «aquí hablamos por nosotros mismos: siempre que hablamos decimos “yo” y nunca “usted”». Lo primero es siempre igual: un participante levanta la mano, otro miembro le hace una señal de aprobación y dice « ¡Lo que se dice aquí...» a lo que los demás varones al unísono responden «...se queda aquí!» lo cual hace eco del espíritu colectivo de los saludos en AA (para agregar un poco de bullicio, la llamada y la respuesta de la primera regla pueden darse tres veces dando un sentido apremiante de confidencialidad y apoyo mutuo). La última pauta es casi siempre la misma y siempre desencadena risas, un miembro recita la definición de *Wém*: «*Wém* es una palabra [indígena] bribri que significa el mejor de los hombres: el mejor padre, el mejor hijo, el mejor hermano, el mejor compañero de trabajo, el mejor esposo y, ¿por qué no?, ¡el mejor exesposo!». El grupo siempre se ríe enérgicamente de esta última expresión, mas el punto es serio: hacer las paces con *todas* las relaciones, incluso en las difíciles, es de vital importancia para la cultura de los Doce Pasos y para la práctica religiosa.

Durante una reunión de AA, escuché a Raúl pronunciar un excelente testimonio mientras constantemente tocaba el tema del día: la Novena Tradición (la cual trata de la organización acéfala y anti-jerárquica de AA). Hacia al final de su testimonio, Raúl recordó sus días más oscuros antes de compararlos con su salud actual:

Antes, ¡ya todos saben! yo estaba peor que [el otro] Raúl [miembro cuyo alcoholismo lo llevó a la indigencia<sup>37</sup> por un tiempo]. ¡No solo con la bebida! Por naturaleza yo soy la persona más débil que hay emocionalmente. Cuando las cosas se ponen difíciles, en lugar de enfrentar la realidad, me ataco a mí mismo, me aílo con alcohol, pero *también* en mis pensamientos: « ¡Sí, sí, sí, usted es un maricón! ¡Todo el mundo está en su contra!»

Yo sé, el miedo y la inseguridad te pueden matar. Algunas veces casi les permito matarme. Durante casi ocho años anduve así... Pero después de aprender a confiar en mi grupo, ya no quiero beber más.

El grupo aplaudió. Raúl prosiguió, esta vez con mayor seriedad: « ¡Mi grupo me conoce! ¡Mi grupo me comprende!». Su amigo Carlos interrumpe: « ¡Esos hijueputas! ¿Eh?» Los presentes estallan de risa, Raúl en especial, con una sonrisa de oreja a oreja. Minutos después termina su participación con un acogedor aplauso.

« ¡Para los hombres es difícil llorar!», dijo el pastor Jaime al grupo Hombres Íntegros en la apertura de su retiro anual y agregó: « [Un hombre] puede estar viendo tele o una película con su esposa, digamos, pero si están dando algo triste, él le dice a ella “¡No, no voy a llorar! ¡Los hombres no lloran!”». El pastor hace el gesto del machista avergonzado limpiándose molesto las lágrimas en negación y un vendaval de risas emerge de la multitud. Mientras los varones estaban momentáneamente distraídos por

---

<sup>37</sup> Término problemático

las risas, el pastor hace gala de su dominio de grupos al volver a un tono serio: «Pero, ¿por qué *no* llorar en algún momento? ¿Por qué no?». La risa se desvaneció poco a poco; los caballeros se pusieron a reflexionar.

«Permitamos hoy abrir todos el corazón a Dios de esta manera. ¡Mostremos nuestro corazón ante Dios! Si sienten la necesidad de llorar, ¡lloren!, ¡Tengamos los corazones dispuestos a Dios! Esta es la forma, hermanos, en que nos volvemos sensibles a nuestros ministerios, como esposos, como padres, como hijos, y los llevamos según la voluntad de Dios, ¡no según la nuestra! A través de la comunión con los demás y con Dios.»

En cada una de las tres situaciones expuestas anteriormente, el humor une a los miembros del grupo con un afecto positivo pues nunca se ríen entre ellos como lo harían en la calle), sino que se ríen abiertamente de ellos mismos, con expresiones como: «¡Esos hijueputas!, el exbastardo, exesposo, exmachista frustrado de su propia capacidad de relacionarse con los demás» con más libertad de lo que lo harían en la soledad. En este tipo de ambiente, el «buen» humor es éticamente liberador, la mejor medicina, éticamente autoformativo y constructivo, diferente del «mal humor» de la *calle*, las risas burlistas de Zaca y la historia de Raúl expuesta anteriormente. En los grupos de pares que observé se cumple la observación de Gutmann: «En la medida en que el macho... es una broma... quienes comprenden el chiste tendrán su conciencia y voluntad restaurada, al menos en parte, en comparación con quienes no comprendieron la broma» (Gutmann 1996: 227). El *ethos* humorístico de los grupos de pares no solamente contribuye a que los participantes desarrollen *relaciones* afectivamente expresivas con

los demás; cuando se comparten las risas, se genera placer mutuo, especialmente después de compartir las emociones más profundas (como suele suceder de acuerdo a la estructura narrativa de la conversión). Por una parte, esto se debe a que las risas confirman que los oyentes de verdad están prestando atención y se identifican con la historia; y, por otro lado, *escuchar* es profundamente formativo en este tipo de grupo. El escuchar se «lleva a cabo» y se «practica», pero (quizás aún más importante que eso) escuchar es también *percibido* o *sentido* como el *ethos* del grupo y no como una de sus reglas (discursivas) o ejercicios (prácticos). Muchos de los participantes me comentaron que escuchar era más impactante, más productivo en la conversión inicial que la propia experiencia de compartir. El buen humor, el sentido del humor, está asociados a este proceso de formación de carácter y es precisamente la formación de carácter un hábito aprendido asociado a este hábitat particular. No obstante, como en el breve sermón del pastor Jaime, el humor de estos grupos también mantiene el campo emocional abierto a la expresión de otras emociones que puedan aflorar, tales como la angustia, la alegría, y el amor<sup>38</sup>. El humor une a estos grupos, los envuelve en «cápsulas sociales

---

<sup>38</sup> No tuve la oportunidad de discutir el papel del amor el cual se sugiere de manera natural por las referencias de la *Ética Nicomáquea* y el análisis de Aristóteles de los amigos virtuosos, en el cual «amistad» y «amor fraternal» son traducciones de *phila* (ver *philos*, amigo), el cual se diferencia del efusivo *ágape* digno de un rey que se expandió gracias a los cristianos, quienes luego lo tradujeron como «caridad», de *caritas*, en latín. Estos «tipos» de amor no son diferenciados en estos grupos por razones que no sustentaré en esta ocasión.

protectoras» de apoyo (Martin 1990:284), mientras crea más espacio para más afecto expansivo que distingue el *ethos* de estos grupos de la forma en que la «religión» no solo es *comprendida* sino también *percibida*.

Mi interés hacia la *organización* de los grupos de pares, por otra parte, ha guiado esta investigación en su totalidad. Solo al seguir a los varones de los servicios religiosos a los grupos de apoyo de diversos tipos fue que se hizo evidente que el problema de la conversión masculina y el desarrollo ético se estaba resolviendo en estos *grupos*, acerca de los cuales había escuchado mencionar con frecuencia, de la misma forma que los recientes esfuerzos de Bielo (2009) y O'Neill (2010) por comprender la formación ética y «santificación» de los evangélicos fue lo que los llevó a conocer grupos similares.

Lo que descubrí al visitar a estos grupos es muy parecido lo que Wuthnow observó a finales del siglo XX en Norteamérica:

La contribución [de los grupos de apoyo en la reestructuración de la religión] es enorme...

De los distintos tipos de organización que existen, ellos son los más democráticos, los que menos dependen de una organización formal y los más capaces de funcionar sin líderes fuertes.

Es por estas razones que han influido... en el movimiento de grupo pequeño de apoyo de manera muy amplia... y han sido imitados incluso por algunos líderes de escuelas dominicales y grupos de estudio bíblico (Wuthnow 1994a: 150, cf. Mercadante 2014: 176,174).

La «imitación» de AA, la cual se aplica tanto en grupos terapéuticos como no religiosos, (Mercante 2014: 176,174) no debe ser sorprendente en América Latina, dado que los grupos de apoyo de Doce Pasos (por ejemplo, el número de miembros de AA en México y partes de Centroamérica era proporcionalmente *el triple* que en Norte América al momento de la investigación de Wuthnow (Vaillant 1995: 268). Pese a esto, tales grupos carecen de suficiente investigación etnográfica debido en parte a que el material etnográfico está impulsado por los enfoque<sup>39</sup> de práctica y significado que he identificado, en lugar de enfoques motivados por el estudio de la organización (o *ethos*)<sup>40</sup>.

Examinar la organización de estos grupos plantea algunas de las razones organizacionales para su éxito y también para definir cómo las organizaciones de grupos de pares se articulan con el *ethos*, las prácticas y los discursos del grupo. Estos grupos

---

<sup>39</sup> De manera similar, según han indicado Ann Traves y Courtney Bender, es común leer el trabajo de antropólogos que aceptan el debate de Asad sobre la genealogía del concepto de «religión», su especificidad histórica y significados contextuales con términos relacionados como secularismo, *sin explorar a profundidad* dichos términos o investigar la historia y los usos de términos alternativos (como el debate sobre la espiritualidad) que busquen trascender o sintetizar estos términos que limitan la investigación dentro de los límites de la disciplina.

<sup>40</sup> No es mi intención restarle importancia a la antropología de los afectos o la antropología psicológica.

están organizados de maneras que podrían esperarse de teorías de redes sociales y apoyo social (así como el estudio antropológico de grupos rituales): las identidades que cultivan o incuban son, al principio, frágiles, volátiles e inseguras, y se «solidifican» a través de una identificación gradual con otros miembros del grupo (ver Holland et al.1998:66-97). Por tanto, muchas cualidades organizacionales de los grupos de pares expresan principios (de naturaleza discursiva y otras) de no explotación y no confrontación, las cuales son especialmente reconfortantes para el orgullo herido de los recién llegados<sup>41</sup>: su carencia de líder, su organización de acuerdo con algunas características compartidas («compañerismo») entre sus miembros; su forma constitucional y colectiva de gobernar; su *ethos* igualitario; y sus numerosas prácticas de nivelación (formal e informal, consciente e inconsciente, ensayadas y reflejas) que buscan replantear y *sustanciar* la igualdad formal de los participantes presentes al inicio y cierre de cada reunión. Estas costumbres (las oraciones colectivas como la

---

<sup>41</sup> Ver la descripción de AA Bateson (2000: 326-332). AA apacigua el «“orgullo” alcohólico», el cual «progresivamente delimita el “yo” hasta que la “voluntad consciente se reduce a una aceptación obsesiva de un desafío”» (328, 319, 327); el fatal desenlace de Omar con los cocodrilos y el ataque casi fatal de Zaca hacia su familia son dos posibles ejemplos. Bateson propone que las adicciones, compulsiones y obsesiones de muchos hombres no pueden entenderse sin comprender la experiencia que puso a prueba su voluntad, una «lógica del desafío y contraataque» presente en las primeras descripciones de la masculinidad mediterránea (p. ej. Bourdieu 1966)

oración de la serenidad<sup>42</sup>, los abrazos grupales y los aplausos mutuos) son las más poderosas de esos mecanismos de nivelación que estructuran al grupo y modulan el humor: la forma amable y jocosa de interrumpir a Raúl puede «leerse» como un «gesto de aliento» generalmente dirigido hacia participantes *avanzados* con gran dominio en el género del compartimiento. El interés hacia la organización de los grupos de apoyo no solamente explica por qué dichos grupos son *fácilmente* adaptables a una variedad de propósitos, sino también por qué son *frecuentemente* adaptados: los grupos de apoyo requieren poco o nada dinero para iniciar, tampoco se cobra por participar. Esas «bajas barreras de entrada» (tanto para nuevos miembros como para nuevos *grupos*) han facilitado mucho su expansión; lo mismo puede decirse de los movimientos evangélicos (Makela *et al.* 1996: 3, 85-95, Robbins 2004). La exitosa adopción de grupos de pares en una variedad de escenarios puede, en parte, atribuirse tanto al *ethos* de dichos grupos como a sus prácticas y discursos.

En resumen, tanto el fenómeno de grupo de apoyo de pares en sí mismo, como su forma de operar y transformar la identidad de los hombres y producir nuevos modelos de género, espiritualidad, identidad personal y relaciones interpersonales, pueden ser

---

<sup>42</sup> Hombres Íntegros usualmente inicia y culmina sus reuniones con una oración grupal en la cual cada persona participa individualmente mientras todos se mantienen de pie en un círculo. Asimismo, la última oración culmina con un cántico grupal del Padre Nuestro. En las reuniones de AA se utiliza la oración de serenidad, la cual la entonan en conjunto con Un milagro de San Martín.



capturados por un acercamiento antropológico que valora la organización social, el *ethos* y los discursos y las prácticas del mismo. Tal enfoque no solo produce nuevos sujetos de estudio como los antes mencionados (importantes fenómenos sociales que sirven de mediadores en las adaptaciones populares y el cambio sociocultural), sino que también crea nuevas oportunidades de comunicación interdisciplinaria con campos de estudio como la psicología y la sociología, los cuales actualmente analizan fenómenos similares en términos de sus características organizacionales y afectivas.

## Bibliografía

Addis, Michael E., y James R. Mahalik. 2003. Men, masculinity, and the contexts of help-seeking. *American Psychologist* 58(1): 5-14.

Andronico, Michael P. 1996. Ed. *Men in groups: insights, interventions, and psychoeducational work*. Washington, D.C.: American Psychological Association.

Amuyunzu-Nyamongo, Mary, y Paul Francis. 2006. Collapsing livelihoods and the crisis of masculinity in rural Kenya. En *The other half of gender*, eds. Ian Bannon y Maria Correia, pp. 219-244. Washington, DC: Banco Mundial.

Aristotle. 1934[c. 335 B.C.]. *Nicomachean ethics*. In *Aristotle in 23 Volumes*, vol. 19, trans. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Editorial Universidad de Harvard.

Barker, Gary. 2006. Men's participation as fathers in Latin America and the Caribbean: critical literature review and policy options. En *The other half of gender*, eds. Ian Bannon y Maria Correia, pp. 43-72. Washington, DC: Banco Mundial

Bateson, Gregory. 1936. *Naven*. Cambridge: Editorial Cambridge University.

\_\_\_\_\_. 2000[1972]. *Steps of an Ecology of Mind*. Chicago: Editorial Universidad de Chicago.

Bellah, Robert Neeley, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, y Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: Universidad de California.

Bialecki, Jon, y Girish Daswani. 2015. What is an individual? The view from Christianity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(1): 271-294.

Bielo, James. 2009. *Words upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*. Nueva York: Editorial Universidad de Nueva York.

Biesanz, Mavis Hiltunen de, Richard Biesanz, y Karen Zubris de Biesanz. 1999 [1979]. *The ticos: culture and social change in Costa Rica*. Boulder, Col.: Lynne Rienner.

Bourdieu, Pierre. 2002[1998]. *Masculine domination*, transl. Richard Nice. Londres: Sage.

Bourgois, Phillipe. 1995. *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Cambridge, Mass.: Editorial Universidad de Cambridge.

Brandes, Stanley. 2002. *Staying Sober in Mexico City*. Austin: Editorial Universidad de Texas.

Brenneman, Robert. 2011. *Homies and hermanos: God and gangs in Central America*. Oxford: Editorial Universidad de Oxford.

Brusco, Elizabeth. 2010 [1995]. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, 2<sup>da</sup> ed. Austin: Editorial Universidad de Texas.

Burdick, John. 1993. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Area*. Berkeley: Editorial Universidad de California.

Burin, Mabel, María Lucía Jiménez Guzmán, Irene Meler, eds. 2007. *Precariedad laboral y crisis de la masculinidad: impacto sobre las relaciones de género*. Buenos Aires: Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.

Caamaño Morúa, Carmen. 2006. Desarrollo capitalista, colonialismo, y resistencia en Limón. En *Anuario de Estudios Centroamericanos* 32:163-193.

Chant, Sylvia. 2001. Men in crisis? Reflections on masculinities, work, and family in northwest Costa Rica. In *Men at work: labor, masculinities, development*, ed. Cecile Jackson, pp. 199-218. Londres: Cass.

\_\_\_\_\_. 2002a. Families on the verge of breakdown?: views on contemporary trends in family life in Guanacaste, Costa Rica. *Journal of developing societies* 18(2/3): 109-148.

\_\_\_\_\_. 2002b. Whose crisis? Public and popular reactions to family change in Costa Rica. In *Exclusion and engagement: social policy in Latin America*, eds. Christopher Abel y Colin M. Lewis, pp. 349-377. Londres: Brookings Institution.

Chávez R., Katherine. 2014a. Madre de hombre devorado por cocodrilos: 'La angustia de no ver a sus hijos llevó a Omar a morir así'. *La Nación*, May 6.

\_\_\_\_\_. 2014b. **2014b Madre recibirá este viernes restos de hijo atacado por cocodrilos. *La Nación*, July 23.**

Chesnut, Andrew. 2003. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Cary, N.C.: Editorial Universidad de Oxford.

Chong, Kelly. 2011. Healing and redomestication: reconstitution of the feminine self in South Korean evangelical cell group ritual practices. In *Practicing the faith: the ritual life*

of *Pentecostal-charismatic Christians*, ed. Martin Lindhardt, pp. 98-128. Oxford: Berghahn.

Coleman, Simon. 2003. *Continuous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic Protestant conversion. In The anthropology of religious conversion. Oxford: Rowman & Littlefield.*

Comaroff, Jean, and John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.

Connell, Raeywn W. y James W. Messerschmidt. 2005. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender and Society* 19(6):829-59.

Csordas, Thomas. 2007. Introduction: modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory* 7(3):259-272.

De Vidas, Michael. 2000. Childhood sexual abuse and domestic violence: a support group for gay Latino men and lesbians. *Journal of Gay and Lesbian Social Services* 10(2):51-68.

Deutsch, Ruthanne, Andrew Morrison, Claudia Piras, and Hugo Ñopo. 2002. Working within confines: Occupational segregation by gender in three Latin American countries. *Inter-American Development Bank, Sustainable Development Department Technical Paper Series.*

Docherty, Andrea. 2004. Experience, functions and benefits of a cancer support group. *Patient Education and Counseling* 55(1):87-93.

Dodes, Lance, and Zachary Dodes. 2014. *The sober truth: debunking the bad science behind 12-step programs and the rehab industry*. Boston: Beacon Books.

Dow, James, and Alan R. Sandstrom, eds. 2001. *Holy saints and fiery preachers: the anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Part of series, Religion in the Age of Transformation, ed. Anson Shupe. Westport, Conn.: Praeger.

Downe, Pamela J. 1999. Laughing when it hurts: humor and violence in the lives of Costa Rican prostitutes. *Women's Studies International Forum* 22(1):63-78.

Duncan, Whitney. 2013. The culture of mental health in a changing Oaxaca. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego. Available at <http://escholarship.org/uc/item/0wj4w34j>.

DuPont, Robert. 2014. Alcoholics Anonymous, the 12-Step Fellowship: A Modern Miracle (Op-Ed).

Disponibile en <http://www.livescience.com/44452-alcoholics-anonymous-is-modern-miracle.html>.

Edelman, Marc. 1999. *Peasants against globalization: rural social movements in Costa Rica*. Stanford, CA: Editorial Universidad de Stanford.

Esping-Andersen, Gosta. 1999. *Social foundations of postindustrial economies*. Oxford: Editorial Universidad de Oxford.

Fendt, Lindsay. 2014a. Search continues for missing man eaten by crocodiles in Costa Rica. *Tico Times*. 30 de abril.

\_\_\_\_\_. 2014b. Human Head Found In Costa Rica River Likely Belongs to Nicaraguan Man Attacked by Crocodiles. 1<sup>ero</sup> de Mayo.

Freud, Sigmund. 1989[1933]. *New introductory lectures on psycho-analysis*. Nueva York: Norton.

Fuller, Norma. 2003. The social construction of gender identity among Peruvian males. In *Changing men and masculinities*, ed. Matthew Gutmann, pp.134-177. Durham, N.C.: Editorial Universidad Duke.

Gomensoro, A., E. Lutz, C. Güida, y D. Corsino. 1998. *Ser varón en el Dos Mil. La crisis del modelo tradicional de masculinidad y sus repercusiones*. United Nations Population Fund (UNPFA): Montevideo, Uruguay.

Gomez Alcaraz, Fredy Hernán, y Carlos Iván García Suárez. 2006. Masculinity and violence in Columbia: deconstructing the conventional way of being a man. In *The other half of gender*, Ian Bannon and Maria Correia, eds. Pp. 93-110. Washington, DC: Banco Mundial.

Gooren, Henri. 2008. Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In *The conversion of a continent*, eds. Timothy J. Steigenga y Edward L. Cleary, pp. 52-71. New Brunswick, N.J.: Editorial Universidad Rutgers.

Gutmann, Matthew. 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: Editorial Universidad de California.

\_\_\_\_\_. 2003. Ed. *Changing men and masculinities in Latin America*. Durham, N.C.: Duke University.

Harding, Susan. 2000. *The book of Jerry Falwell*. Princeton: Universidad de Princeton.

Hartch, Todd. 2014. *The rebirth of Latin American Christianity*. Nueva York: Editorial Universidad Oxford.

Hays, Terence E. 1993. "The New Guinea Highlands": region, culture area, or fuzzy set? *Current Anthropology* 34(2): 141-162.

Herdt, Gilbert, ed. 1998[1982] *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: Editorial Universidad de California.

\_\_\_\_\_. 1992. "Coming out" as a rite of passage: a Chicago study. En *Gay culture in America: essays from the field*, ed. Gilbert Herdt, pp. 29-67. Boston: Editorial Beacon.

Herzfeld, Michael. 1987/ "As in your own house": hospitality, ethnography, and the stereotype of the Mediterranean society. En *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, David D. Gilmore, ed. Pp. 75-89. Washington, DC: Asociación Antropológica Americana.

Herrera Gómez, Coral. 2012. La crisis de masculinidad y los "nuevos hombres." *La Red* 21, 21 de agosto.

Holland, Dorothy, William Lachicotte Jr., Debra Skinner, y Carole Cain. 1998. *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, Mass.: Editorial de la Universidad de Harvard.



Homer. 1920[c. 750 BCE]. *The Iliad*. In *Homeri Opera in Five Volumes*, vols. 1-2. Oxford: Oxford University Press. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>.

Jarrad, Jeffrey. 1997. The Brazilianization of Alcoholics Anonymous. In *The Brazilian Puzzle*, eds. David Hess and Roberto da Matta, pp. 209-235. Nueva York: Editorial Universidad de Columbia.

Jiménez, Félix. 2004. *Prácticas de la carne: construcción y representación de las masculinidades puertorriqueñas*. San Juan, P.R.: Vertigo.

Kelly, John F., and Gene Beresin. 2014. In defense of 12 Steps: what science really tells us about addiction. WBUR Boston NPR, April 7. Available at <http://commonhealth.wbur.org/2014/04/defense-12-step-addiction>.

Kurtz, Ernest. 1991[1979]. *Not God: A History of Alcoholics Anonymous*. Reimpresión. Ciudad Center, Minn.: Hazelden Educational Materials.

Lancaster, Roger. 1992. *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: Editorial Universidad de California.

Lehmann, David. 2003. Dissidence and conformism in religious movements: what difference – if any – separates the Catholic Charismatic Movement and Pentecostal churches? *Concilium*. 3:122-138.

Lewis, Oscar. 1961. *The children of Sánchez: autobiography of a Mexican family*. Nueva York: Vintage.

Lindholm, Charles. 2013. The Rise of Expressive Authenticity. *Anthropological Quarterly* 86(2):361-395.

Litt, Mark D., Ronald M. Kadden, Elise Kabelá-Cormier, y Nancy Petry. 2009. Changing network support for drinking: network support project two-year follow-up. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 77(2):229-242.

Makela, Klaus *et al.* 1996. *Alcoholics Anonymous as a mutual-help movement: a study in eight societies*. Madison: Editorial Universidad de Wisconsin.

Mannon, Susan A., y Eagan Kemp. 2010. Pampered Sons, (Wo)Manly Men, or Do-Nothing Machos? Costa Rican Men Coming of Age under Neoliberalism. *Bulletin of Latin American Research* 29(4):477–491.

Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

Melhuus, Marit, and Kristi Anne Stolen, eds. 1996. *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. Londres: Verso.

Mercadante, Linda. 2014. *Belief without Borders: Inside the Minds of the Espiritual but not Religious*. Oxford: Editorial de la Universidad de Oxford.

Miguez Bonino, José, Carmela Alvaro, and Roberto Craig. 1985. *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*. San Jose, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.

Molina Jiménez, Iván. 2002. *Costarricense, por dicha: identidad y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XiX y XX*. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Monsiváis, Carlos. 1992. Las mitologías del cine mexicano. *Intermedios* 2:12-23.

de la Mora, Sergio. 2006. *Cinemachismo: Masculinities and Sexuality in Mexican Film*. Austin: University of Texas Press.

O'Neill, Kevin Lewis. 2010. *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley: Editorial de la Universidad de California.

Paredes, Américo. 1971[1967]. The United States, Mexico, and machismo. Transl. Marcy Sheen. *Journal of the Folklore Institute* 8(1):17-37.

Pérez Sáinz, Juan Pablo. 1999[1996]. *From the Finca to the Maquila: Labor and Capitalist Development in Central America*. Boulder: Westview.

Peris Blanes, Jaume. 2013. El happening y la creación de situaciones en dos novelas de Julio Cortáza: Espacios de liberación y metáfora de la escritura. *Mitologías Hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos* 8:23-40.

Peterson, John H. 1992. The international origins of Alcoholics Anonymous. *Contemporary Drug Problems* 19(1):53-74.

Pfeil, Gretchen. 2011. Imperfect Vessels: Emotion and Rituals of Anti-Ritual in American Pentecostal and Charismatic Devotional Life. In *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, ed. Martin Lindhardt, pp. 277-304. Oxford: Berghahn.

Pype, Katrien. 2012. *The making of the Pentecostal melodrama: religion, media, and gender in Kinshasa. Anthropology of Media Series.* Oxford: Berghahn Books.

Ramírez, Josué. 2008. *Against Machismo: Young Adult Voices in Mexico City.* Nueva York: Berghahn Books.

Ramírez Solórzano, Martha Alida. 2003. *Hombres violentos: un estudio antropológico de la violencia masculina.* D.F., Mexico: Instituto Jalisciense de las Mujeres.

Rasmussen, Mary Louise. 2004. Safety and subversion: the production of sexualities and genders in school spaces. In *Youth and sexualities: pleasure, subversion, and insubordination in and out of schools*, eds. Mary Louise Rasmussen, Eric Rofes, and Susan Talburt, pp. 131-152. Nueva York: Palgrave-Macmillan.

Robbins, Joel. 2004. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 2004 33: 117-143.

Romein, Arie. 1995. The Production Structure of Smaller Towns in Rural Regions in Latin America: A Case from Northern Costa Rica. *Urban Studies* 32(3):491-506.

Roth, Jeffrey D., and Edward J. Khantzian. 2015. Review of Dodes and Dodes 2014 (*The sober truth: debunking the bad science behind 12-Step programs and the rehab industry*) *Journal of the American Psychoanalytic Association* 63(1):197-202.

Sandoval García, Carlos. 1997. Sueños y sudores en la vida cotidiana: trabajadoras y trabajadores de la maquila y la construcción en Costa Rica. *San Jose, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.*

Sharman, Russell Leigh. 2001. *The Caribbean carretera: space, place, and social liminality in Costa Rica*. *Bulletin of Latin American Research* 20(1):46-62.

Smilde, David. 2007. *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: Editorial de la Universidad de California.

\_\_\_\_\_. 2008. Relational Analysis of Religious Conversion and Social Change: Networks and Publics in Latin American Evangelicalism. In Steigenga and Cleary 2008, pp.93-111. New Brunswick, N.J.: Editorial de la Universidad de Rutgers.

Smith, Adam. 1759. *The theory of moral sentiments*. Public domain. Available at <http://knarf.english.upenn.edu/Smith/tmstp.html>.

Steigenga, Timothy J. 2001. *The Politics of the Spirit: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham, Kentucky: Lexington Books.

\_\_\_\_\_ and Edward L. Cleary, eds. 2008. *The Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, N.J.: Editorial de la Universidad de Rutgers.

Stevens, Evelyn P. 1972. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. In *Female and Male in Latin America*, ed. Ann Pescatello, pp. 89-101. Pittsburgh: Editorial de la Universidad de Pittsburgh.

Stocker, Karen. 2005. *'I won't stay Indian, I'll keep studying': race, place, and discrimination in a Costa Rican high school*. Denver: Editorial de la Universidad de Colorado.

Tamez, Elsa. 1987. *Against machismo: Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo...and Others Talk about the Struggle of Women*. Transl. John Eagleson. Oak Park, Ill.: Meyer Stone.

Taves, Ann, and Courtney Bender. 2012. Introduction: things of value. In *What matters? Ethnographies of value in a not so secular age*, eds. Courtney Bender and Ann Taves, pp. 1-33. Nueva York: Editorial de la Universidad de Columbia.

Thornton, Brendan Jamal. 2013. Residual masculinity and the cultivation of negative-charisma in a Caribbean Pentecostal community. In *The anthropology of religious charisma: ectasies and institutions*, ed. Charles Lindholm, pp. 117-142. Nueva York: Palgrave MacMillan.

Torres, Jason. 2014. Hombre se lanza del puente sobre el río Tárcoles y es devorado por cocodrilos. *Costa Rica Hoy*. 29 de abril.

Torrey, E. Fuller. 2006. Your support system. In *Surviving prostate cancer: what you need to know to make informed decisions*, pp. 118-130. New Haven, Conn.: Editorial de la Universidad de Yale University Press.

Umaña, Jorge, y Hugo Solano. 2014. Hombre quiso bañarse en zona de cocodrilos del río Tárcoles, fue atrapado por uno de ellos y desapareció. *La Nación*. 29 de abril.

Ussher, Jane, Laura Kirsten, Phyllis Butow, and Mirjana Sandoval. 2006. What do cancer support groups provide which other supportive relationships do not? The experience of peer support groups for people with cancer. *Social Science and Medicine* 62(10):2565-2576.

Vaillant, George. 1995. *The natural history of alcoholism revisited*. Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2012. *Triumphs of experience: the men of the Harvard Grant study*. Editorial de la Universidad de Harvard.

Van de Kamp, Linda. 2013. Public counselling: Brazilian Pentecostal intimate performances among urban women in Mozambique. *Culture, Health, and Sexuality* 15(S4) :S523-S536.

Van Klinken, Adriaan. 2012. *Men in the remaking: conversion narratives and born-again masculinity in Zambia*. *Journal of Religion in Africa* 42(3):215-239.

Villaseñor Black, Charlene. 2006. *Creating the Cult of St. Joseph: Art and Gender in the Spanish Empire*. Princeton, N.J.: Editorial de la Universidad de Princeton.

Walitzer, Kimberly S., Kurt H. Dermen and Christopher Barrick. 2009. Facilitating involvement in Alcoholics Anonymous during out-patient treatment: a randomized clinical trial. *Addiction*. 104(3):391-401.

Willems, Emile. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Williams, Robert G. 1986. *Export agriculture and the crisis in Central America*. Chapel Hill: Editorial de la Universidad de Carolina.

Winzelberg, Andrew J., Catherine Classen, Georg W. Alpers, Heidi Roberts, Cheryl Koopman, Robert E. Adams, Heidemarie Ernst, Parvati Dev, and C. Barr Taylor. 2003.

Evaluation of an internet support group for women with primary breast cancer. *Cancer* 97(5):1164-1173.

Wuthnow, Robert. 1988. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, N.J.: Editorial de la Universidad de Princeton.

\_\_\_\_\_. 1994a. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York: Imprenta libre.

\_\_\_\_\_, ed. 1994b. *"I Come Away Stronger": How Small Groups are Shaping American Religion*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

\_\_\_\_\_. 1998. *After Heaven: Espirituality in America since the 1950s*. Berkeley: Editorial de la Universidad de California.

Zemore, Sarah E., Lee Ann Kaskutas, and Alcohol Research Group. 2009. Development and validation of the Alcoholics Anonymous Intention Measure (AAIM). *Drug and Alcohol Dependence* 104(3):204-211



El informe de investigación

## Introducción

## **Delimitación**

El presente trabajo de investigación para optar por el grado de Máster en traducción inglés-español, tiene como finalidad hacer una retraducción al inglés de segmentos de una entrevista etnográfica en un texto de antropología. Con el fin de llevar a cabo dicho análisis, en una primera etapa se realizó la traducción del artículo titulado «Changing men, changing religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity» escrito por William Dawley, profesor de Antropología en la Universidad de California en San Diego. Dicho texto trata acerca del papel que desempeñan los grupos de apoyo de pares para erradicar el machismo y transformar la masculinidad de los varones en el contexto geográfico y cultural de Ciudad Quesada, San Carlos entre los años de 2002 al 2012. El autor plasma sus observaciones participantes y fragmentos de dos entrevistas etnográficas realizadas a varones miembros de grupos de pares y grupos cristianos de apoyo y se centra en el papel que dichos grupos desempeñan en el cambio del hombre en su percepción machista —según ellos mismos indican— de ver el mundo.

La primera etapa de este trabajo inició con la selección del texto para su traducción. La relevancia académica, cultural y social de este artículo resultó de gran interés y su traducción fue un proceso muy enriquecedor a nivel intelectual, traductológico y social. El texto de Dawley fue escrito en inglés; no obstante, el autor convivió con los sujetos de estudio en un contexto de habla hispana a lo largo de muchos años de manera interrumpida. Si bien el autor tiene un alto dominio del español que se habla en Costa Rica, al concretarse la traducción, surgen dudas y criterios sobre el correcto desempeño traductivo en determinados segmentos del texto original, principalmente en los fragmentos de entrevistas etnográficas, en las cuales el autor toma nota de las palabras

de sus interlocutores apoyado por grabaciones de audio y transcribe dichas entrevistas en su lengua materna –inglés— pues las palabras y las declaraciones de los varones objetos de estudio están cargadas de elementos culturales y expresiones coloquiales propias de una población particular que son quizás ajenas al conocimiento lingüístico y cultural del autor. Existe en el texto original y su traducción una combinación muy rica de lenguaje académico y referencias a autores y estudios antropológicos con la contraparte informal del léxico cotidiano de varones habitantes de una zona no tan urbana del país.

### **Justificación**

La escogencia del texto a traducir se dio por varios factores. El primero de ellos es el interés que el texto llegue a una mayor audiencia, incluyendo aquellos que de una u otra forma participaron del proceso investigativo del autor, entre ellos los miembros de grupos de pares y los pastores de las iglesias evangélicas que participaron del estudio. La traducción del texto permitirá que estas personas puedan ver los resultados del trabajo que el autor realizó con ellos a lo largo de los años. Además, la traducción del artículo permite que una audiencia de habla hispana, no solo dentro de las fronteras costarricenses, sino en todo Centroamérica, tenga acceso a los resultados de la investigación. Un segundo aspecto importante para la escogencia del texto a traducir fue la cercanía con el autor quien ofreció su colaboración para aclarar las dudas relacionadas con conceptos sobre antropología u otros o términos que surgieron durante la traducción del artículo. Otra razón que motivó la elección del texto fue la afinidad de la traductora con el tema. La temática de la masculinidad y la transformación del papel machista y violento del hombre resultan muy interesantes en tiempos en los que la lucha de géneros se torna cada vez más importante y donde los papeles tradicionalmente asignados al hombre y la mujer han ido cambiando con fuerza y rapidez en nuestra sociedad

costarricense. Un último factor, y quizás el más relevante, es la posibilidad de publicar el artículo en el portal *Anuario de Estudios Centroamericanos*<sup>43</sup> de la Universidad de Costa Rica. Dicho portal cuenta con un gran número de artículos, reseñas y otros documentos de corte social, político y cultural, los cuales están dirigidos a un público meta muy especializado, entre ellos antropólogos, sociólogos, politólogos y trabajadores sociales. La mayoría de artículos y reseñas de dicho portal está escrita en español y por ende la gran importancia de su traducción al español. Además, al lograr publicar un trabajo en ambos idiomas también se hace un acercamiento de otros lectores anglohablantes que podrían manifestar su interés hacia los artículos de este corte social y por ende abrir la oportunidad a que muchas publicaciones sean traducidas del español al inglés para así abarcar audiencias más amplias.

En el ámbito traductivo, el texto tiene una riqueza cultural y léxica muy alta y presentó un gran reto de traducción, pues el mismo fusionó la seriedad y la estructura de un texto académico con las expresiones culturales y costarricenses de las personas entrevistadas las cuales fueron objeto del estudio etnográfico. Por otra parte, se asume que el artículo presenta un reto para el autor quien a pesar de ser un hablante nativo del inglés, realizó las entrevistas que rezan en él en el idioma nativo de sus entrevistados, español, y produjo un texto en inglés con muy pocas acotaciones en español.

En cuanto a la parte investigativa de este proyecto, se pretende realizar un análisis sobre ciertas características discursivas del texto. Entre ellas, analizar la retraducción al inglés que surge a partir de las transcripciones de los audios en español. Se propone,

---

<sup>43</sup> Página oficial del Anuario de Estudios Centroamericanos, <http://www.anuario.ucr.ac.cr/>

además, analizar la posible existencia de errores de interpretación del lenguaje coloquial costarricense por parte del autor por medio de la transcripción de las partes de las entrevistas que se ven reflejadas en el artículo y su posterior análisis. Además, se identificarán los errores de traducción presentes en la traducción, únicamente. Cabe destacar que se cuenta con los audios originales de las entrevistas solamente en los segmentos destacados en el artículo debido a un previo acuerdo de confidencialidad del autor con los participantes. Dicho acuerdo se extiende a la traductora, la cual debe proteger la identidad de los participantes y velar por que el material sea de uso discreto y de carácter investigativo únicamente.

### **Alcances y beneficios del proyecto**

El correcto análisis de la retraducción permitirá nutrir y mejorar la traducción al español y beneficiará a las personas que tengan acceso a él. Es decir, de descubrirse un problema de interpretación en la traducción, se revisará su respectiva retraducción y se analizará si se hace un cambio basado en la visión del autor o en la fidelidad hacia las palabras de las personas entrevistadas, esto, desde luego, con aprobación del autor.

Como se mencionó anteriormente, los varones que participaron en el estudio del autor-investigador se verán enormemente beneficiados no solamente porque el texto traducido y su eventual publicación es la manera más factible de tener acceso al trabajo de Dawley, sino que la lectura del texto, aun siendo muy académico, les ayudará a tener una visión de mundo y de masculinidad más amplia. Además, después de una búsqueda exhaustiva por medio de la web, se comprobó que a nivel nacional no existe ninguna investigación relacionada con el tema del papel los grupos de pares en la transformación de la masculinidad. Es por este motivo que, pese a tener una audiencia muy específica

y reducida, este artículo contará con gran aceptación entre profesores de ciencias sociales, estudiantes de antropología y antropólogos, quienes podrán tener acceso al artículo y así conocer más a fondo el tema que el autor analizó.

Otro beneficio del presente proyecto es contribuir a darle a la práctica de la retraducción un lugar importante dentro del ámbito de los textos de corte social, pues un correcto abordaje de este método puede brindar resultados interesantes y provechosos en la construcción de mejores traducciones.

### **Antecedentes**

La revista electrónica estadounidense *The ATA Chronicle*, contribuyó a esta investigación con tres artículos relativamente recientes, los cuales estudian el tema de la traducción inversa y la retraducción y permiten comprender la diferencia entre estos términos que suelen ser confusos. En «Back Translation Revisited: Differences that Matter (and those that Do Not)» (2008), Richard S. Paegelow menciona los dos métodos por los cuales se podría solicitar un encargo de traducción inversa y a la vez destaca cuatro pautas que deben regir dicha traducción. Celeste Klein y Scott Van Til en «An Approach to Back Translation of Medical/Pharmaceutical Texts» (2014), argumentan que quien realiza una traducción inversa debe procurar una traducción literal en cuanto las reglas del idioma lo permitan pues la literalidad es aceptable e incluso necesario en la traducción inversa (13 mi traducción).

El tercero de los artículos consultado de la revista en ATA se titula «Re-Translation» Mark Herman (2014) y enumera tres argumentos válidos para la retraducción. Mary Louise Wardle (2008) en su artículo «(Re) translation: a literary and/or commercial phenomenon» es otra de las autoras que ofrece una amplia definición de la retraducción

y formas de apreciar su aplicabilidad. Más sobre su abordaje y el de Herman se presentará en la próxima sección.

### **Problema de investigación**

¿Cómo puede la retraducción al inglés de segmentos de un texto con entrevistas etnográficas originalmente escrito en español mejorar la calidad final de un texto antropológico?

### **Objetivo general**

- Llevar a cabo una retraducción al inglés de segmentos de entrevistas etnográficas realizadas en español para compararla con la calidad de la traducción propuesta de dichas entrevistas etnográficas en el artículo original.

### **Objetivos específicos**

- Determinar posibles errores de interpretación del español coloquial de Costa Rica por parte del autor del artículo traducido.

Este objetivo tan importante se cumplirá mediante la transcripción de las entrevistas del texto originales y su comparación con la traducción dada por el autor, quien, en ese momento funge como traductor. Se pretende por medio de este objetivo conocer si el autor mantiene el mismo grado de informalidad en su traducción o por el contrario si lo neutraliza de manera que sea menos coloquial.

- Comparar ambas versiones al inglés con el texto original y definir casos de errores de traducción a la luz de la propuesta de Delisle.

Para el alcance de este objetivo se requiere analizar cada oración detalladamente con el fin de detectar posibles casos de errores de traducción que puedan afectar el mensaje que se emitió en el idioma del texto original.



## Capítulo 1

### **1.1 Antecedentes y marco conceptual**

La retraducción como concepto en el área de la traductología y como objeto de estudio podría considerarse relativamente reciente. Para los propósitos de este proyecto de graduación, como se explicó en la introducción, la retraducción se da cuando se traducen de nuevo al inglés las entrevistas etnográficas que rezan en el artículo, con el fin de comparar ambas traducciones. A la hora de traducir el artículo del inglés al español, se da una traducción inversa de las entrevistas, por cuanto la traductora lleva las entrevistas etnográficas de nuevo al español —idioma en el que originalmente se dieron—. Posteriormente, para la sección de análisis del presente trabajo, se decide retraducir dichas entrevistas partiendo de las transcripciones originales de las entrevistas realizadas en español.

Es importante a este punto explicar la diferencia entre los conceptos de retraducción y de traducción inversa pues en este trabajo final de graduación convergen ambas prácticas en la traducción del artículo y en la parte investigativa. John Yunker (2004), en su artículo «Back Translation and Beyond: Q&A with American Translation Partners» para la revista *Byte Level Research* se entrevista con representantes de la empresa *American Translation Partners* para conocer acerca de la traducción inversa, la cual ellos definen como «un método de control de calidad. Es el proceso de traducir un documento que ha sido traducido a un idioma meta de vuelta al idioma original» (34, mi traducción). Dicha publicación habla de la traducción inversa como un proceso muy común en la traducción de documentos técnicos y de fórmulas científicas. Por otra parte, dicho artículo ahonda en la posición tradicional de utilizar este método como «manera de validar, aprobar y garantizar que la traducción sea certera, concuerde con el texto original

y refleje las ideas de manera apropiada» (35, mi traducción). Sin embargo, los representantes de dicha empresa no creen que la traducción inversa sea una herramienta útil para calificar o validar el proceso traductivo pues consideran que la traducción es un arte y no una ciencia exacta que pueda invertirse y revertirse y brindar un mismo resultado «Opinamos que la retraducción no aporta nada en absoluto sobre la traducción en lo sintáctico o semántico y es por lo tanto poco fidedigna como procedimiento de control de calidad efectivo en la traducción» (35, mi traducción).

En su artículo «Back Translation Revisited: Differences that Matter (and those that Do Not)», Richard S. Paegelow describe también el proceso de traducción inversa como «la práctica de tomar un documento traducido y volverlo a traducir a su idioma original como forma de verificar la precisión de la traducción» (Paegelow 22, mi traducción). Su corto artículo brinda cinco ejemplos importantes que ilustran lo que él define como las «diferencias significativas» y «diferencias no significativas» que surgen entre el texto original y el texto que ha pasado por un proceso de traducción inversa. Según Paegelow, en algunos casos en la traducción inversa, el significado se mantiene aunque con palabras diferentes, por ejemplo en el de caso la palabra *physician* la cual es traducida como «médico» y cuya traducción invertida es «doctor», mientras que en otros casos la retraducción es demasiado literal y conlleva a un cambio total en el significado y el contexto real, por ejemplo, la palabra *premium* traducida como «prima» y traducida de manera inversa a «female cousin». En este último caso, la traducción fue apropiada, pero la traducción inversa fue demasiado literal. Si un cliente toma como punto de referencia de la calidad de la traducción basándose en el ejemplo de «female cousin», este sin duda pondrá en tela de duda la calidad de la traducción aun no siendo la culpa del traductor.

Estos casos son una muestra de que la traducción inversa puede no ser la mejor manera de darle crédito o validez a una traducción, citando de nuevo a Paegelow, «Los errores en la traducción inversa ponen innecesariamente en duda la validez de la traducción original» (Paegelow 24, mi traducción).

Siempre en la revista *ATA Chronicle* en un artículo de fecha más reciente, Celeste Klein y Scott Van Til (2014) definen la traducción inversa como «el proceso de traducir un texto traducido (meta) al idioma original (inicial). Esto se hace típicamente como un procedimiento de control de calidad para asegurar que la traducción al texto meta no contiene errores sustanciales, conocidos generalmente como “desviaciones”» Klein y Van Til 13, mi traducción). Ambos autores sostienen que la retraducción debe ubicarse en el lado más “literal” de los abordajes traductivos, es decir, acercándose más a lo que Eugene Nida, citado por Klein y Van Til, denomina equivalencia formal. La equivalencia formal «centra más su atención en el mensaje mismo tanto en forma como contenido» (13, mi traducción) y deja de lado la preocupación en el público meta. Es importante aclarar que este enfoque no debe percibirse como una «mala traducción», sino simplemente una forma más literal de abordar la traducción que puede o no hacer que el texto se sienta natural, pues su objetivo es controlar la calidad de la traducción. Una vez habiendo definido el concepto de traducción inversa, se procederá a aclarar el concepto de retraducción. En este trabajo final de graduación, la retraducción se realiza tomando como texto original o de partida las transcripciones en español de los audios de las entrevistas etnográficas. Mary Wardle (2008) en su artículo «(Re) translation: a literary and/or commercial phenomenon» define la retraducción como «un proceso por el cual un texto que ha sido traducido previamente a cierto idioma, se traduce dos, tres o cuatro

veces a ese mismo idioma» (Wardle 63, mi traducción). Existen varias justificaciones para la retraducción de un texto. Para parafrasear a Wardle, la primera de ellas se da cuando se traduce para actualizar el idioma a una versión más cercana al lector contemporáneo. La segunda es para realizar traducciones de acuerdo a prácticas de traducción más recientes. Tercera, aquellas traducciones que se llevan a cabo cuando una específica ideología o interpretación del idioma original ha surgido desde que apareció la traducción original. La cuarta justificación es cuando se crean nuevas versiones de un texto por presiones de mercado en la industria editorial (Wardle 65). Ejemplo de los cambios en la industria editorial son las variadas traducciones de la Biblia y de algunos textos clásicos, los cuales tienen hasta cincuenta traducciones, por ejemplo, la Biblia (Duarte de Markham). Muchas obras importantes a lo largo de la historia cuentan con un sinnúmero de versiones traducidas. En el caso de William Shakespeare, hay muchas traducciones o retraducciones como es el caso del trabajo de Joaquín Gutiérrez, José Basileo Acuña y Salvador de Madariaga (Salas Chacón 1). Wardle también trae a colación el término «grandes traducciones» para referirse a aquellas traducciones que gozan de un estatus más alto, como si de un original se tratara y que por ende se mantienen intocables por ser parte del canon literario (Wardle 4).

Mark Herman es otro autor que escribe brevemente sobre la retraducción, en su columna «Humor and Translation» para *The ATA Chronicle*. Sus primeras líneas son bastante abruptas y cargadas de un sentimiento general de disconformidad: «Un argumento para la retraducción —que las traducciones existentes son terribles —casi nunca se menciona» (Herman 34, mi traducción). Si bien puede tener razón en algunos casos, describir una traducción como «terrible» o «fatal» es un poco atrevido. Esta forma

de visualizar la retraducción como manera de mejorar un texto, adaptarlo y acercarlo a las audiencias cambiantes cumple un papel importante en muchos ámbitos como el académico, bíblico o el literario. Otra labor de la retraducción según señala Herman, refiriéndose a Gregory J. Racz, es el remozamiento de la poesía al adaptarla a las prácticas traductivas más recientes, es decir, ir de la rima al verso libre o viceversa si eso es lo que está en boga «el cambio en el género es uno de los motivantes de mucho de la retraducción de poesía del siglo XX...» (34, mi traducción). El último causante de que las traducciones no sean lo esperado es la falta de conocimiento de la cultura meta por parte del traductor y que algunos aspectos culturales en la traducción se vean omitidos (34), en ese caso, una retraducción al idioma original puede servir para comparar lo que se perdió en la traducción. Este último aspecto es el que más se asemeja al propósito fundamental de este trabajo de graduación.

Adicionalmente, Sirkku Aaltonen (2003) en su artículo «Retranslation in the Finnish Theatre» habla del papel de la retraducción en el teatro como una forma de monitorear el texto para que se adapte a distintas representaciones artísticas del teatro y del drama, en su artículo, la autora destaca la forma en que utiliza el concepto de retraducción: «Utilizaré el término retraducción para referirme a las instancias en las cuales se produce una nueva versión de un texto original extranjero» (143, mi traducción), en este caso, el interés de Aaltonen es utilizar la retraducción como herramienta de remozamiento de las diferentes obras en el teatro de Finlandia con el fin de acercarse más a una audiencia determinada en un tiempo dado.

### 1.1.2 Errores de traducción

Como se describe en el segundo objetivo específico de este trabajo, se pretende comparar ambas versiones al inglés con el texto original y definir casos de errores de traducción a la luz de la propuesta de Jean Delisle (1993) citado en Amparo Hurtado Albir (2001) en su obra *Traducción y Traductología*. Hurtado Albir define el error de traducción «como una equivalencia inadecuada para la tarea traductora encomendada» (289). Delisle, por su parte categorizó y definió ocho de lo que él llama *faltas* o errores de traducción los cuales Hurtado resumió de la siguiente manera.

#### *Tabla 1. Definiciones de errores de traducción según Delisle*

**Falso sentido:** «falta de traducción que resulta de una mala apreciación del sentido de una palabra o de un enunciado en un contexto dado», sin llegar a causar contrasentido o sin sentido (1993: 31)

**Contrasentido:** «atribuir a una palabra o a un grupo de palabras un sentido erróneo o, de modo más general, traicionar el pensamiento del autor del texto de partida» (1993: 25)

**Sin sentido:** «Dar a un segmento del texto de partida una formulación en lengua de llegada totalmente desprovista de sentido o absurda» (1993: 37)

**Adición:** «introducir de manera injustificada en el texto de llegada elemento de información superfluos o efectos estilísticos ausentes en el texto de partida» (1993: 20)

**Omisión:** «no traducir, de modo injustificado, un elemento de sentido o un efecto estilístico del texto de partida» (1993: 38)

**Hipertraducción:** «efecto de método que consiste en elegir *sistemáticamente* entre varias posibilidades de traducción aceptables, traducción literal incluida, el giro cuya forma se aleja más de la expresión original» (1993: 46)

**Sobretraducción:** «traducir explícitamente elementos del texto de partida que la lengua de llegada mantendría generalmente implícitos» (1993: 46)

**Subtraducción:** «no introducir en el texto de llegada las compensaciones, ampliaciones o explicitaciones que exigiría una traducción idiomática y conforme al sentido del texto de partida» (1993: 45)

Tabla tomada de Hurtado Albir (291)

Estas definiciones de Delisle serán utilizadas en el análisis de este trabajo para categorizar los errores o faltas de traducción que pudieran presentarse tanto en la traducción tomando en cuenta que el autor del artículo no es traductor.

### 1.1.3 *Lenguaje coloquial*

Como se mencionó en la introducción, uno de los objetivos específicos de este trabajo es determinar errores de interpretación del lenguaje coloquial de Costa Rica por parte del autor del texto original. Para definir el significado de la palabra «coloquial» vamos a utilizar la definición propuesta por la Real Academia Española en su diccionario en línea: «Propio de una conversación informal y distendida. Expresión, tono, estilo coloquial» (RAE 2014). Asimismo, el sitio web *Materiales de la Lengua* define registro coloquial «al empleo del lenguaje en un contexto informal, familiar y distendido... se utiliza en la conversación natural y cotidiana» (párr. 1). Para propósitos del posterior análisis de este trabajo, la clasificación del lenguaje coloquial se regirá por estas dos definiciones. Así pues, un ejemplo de lenguaje coloquial es cualquier palabra o expresión que denote informalidad, naturalidad y espontaneidad.



## Capítulo 2

## **2. 1 Metodología**

El abordaje investigativo en cada disciplina académica varía dependiendo de su naturaleza y su objeto de estudio. Sin embargo, en la traductología parece no existir un método por defecto, sino una gran gama de metodologías las cuales muchas veces son préstamos de otras disciplinas. La importancia de contar con un marco metodológico propio en traductología es una de las necesidades que plantea Hurtado Albir “La exigencia de descripción y explicación del hecho traductor planteada por muchos autores pone de manifiesto la necesidad que tiene la Traductología de dotarse de un marco metodológico propio” (170) este marco metodológico propio permitiría una mejor descripción y medición de la labor traductiva en la investigación.

Asimismo, Hurtado explica cómo hasta épocas recientes —años ochentas— es que se ha incursionado en la investigación con un abordaje cuantitativo, produciendo un avance hacia la investigación empírico-experimental (181). Dicha evolución se ha dado de forma progresiva que ha sido la respuesta a cambios como la incorporación de diversas ciencias dentro de la traductología tal es el caso de la lingüística, la psicología y la psicolingüística. Estos cambios dan un giro al abordaje traductivo pero ponen en evidencia sus carencias. En palabras de Hurtado Albir:

La juventud de la Traductología explica, además, que carezcamos de una tradición investigadora de planteamiento empírico, comparable a la que se ha dado en otras disciplinas del ámbito de las ciencias humanas y sociales (como la Psicología, la Pedagogía, la Lingüística aplicada);

esta ausencia de tradición empírica revierte una falta de criterios e instrumentos propios para la investigación. (182)

Es por eso que hablar de un diseño de investigación consolidado para llevar a cabo una investigación es algo poco realista pues la Traductología no cuenta con una amplia trayectoria, al menos en la investigación empírico-experimental.

El grupo PACTE (Proceso de Adquisición de la Competencia Traductora y Evaluación), el cuál lidera Hurtado, nos explica en la descripción del diseño de la investigación, titulado «La competencia traductora y su adquisición», la carencia que existe a nivel empírico-experimental en Traductología de una tradición investigadora que permita contar con instrumentos de medición validados. Dicha carencia de una tradición investigadora conlleva problemas de diseño y medición investigativa, “En nuestra investigación nos enfrentamos pues, a ese problema y debemos no sólo diseñar sino también validar instrumentos que nos permitan recoger datos fiables” (PACTE 43). Así las cosas, el traductor debe armarse de herramientas a nivel investigativo y recurrir a sus conocimientos en para aplicar instrumentos de otras ciencias que puedan compartir características con el objeto de estudio con el que se pretende trabajar , según explica Hurtado «una investigación no tiene por qué basarse en un solo método o instrumento; según su objeto de estudio y los objetivos perseguidos se conjugarán los que sean pertinentes» (Hurtado Albir 179). Esa libertad de escoger un marco metodológico propio es la mejor manera de solventar las necesidades de investigación hacia el cumplimiento de los objetivos planteados y la naturaleza del estudio.

Hurtado Albir realiza una amplia exposición sobre los métodos utilizados en la investigación cualitativa y resalta la necesidad de la investigación empírico-experimental

como método de investigación en traductología. Uno de los métodos de dicho abordaje es el estudio de corpus. En este trabajo de investigación se realiza una comparación de un texto original con dos traducciones (traducción y retraducción) y este análisis se lleva a cabo bajo un estudio de corpus, según Hurtado Albir, «Baker (1995) distingue tres tipos de corpus de interés para la traductología: corpus paralelo, corpus multilingüe y corpus comparable. El corpus paralelo está integrado por textos en una lengua y sus correspondientes traducciones en otra lengua» (186). Este tipo de estudio de corpus — el corpus paralelo— es el modelo a utilizar en este trabajo donde se pretende analizar texto original, la traducción y retraducción al inglés.

En el presente trabajo, la modalidad empírico-experimental fue la seleccionada para llevar a cabo la parte investigativa acerca de la traducción. Hurtado Albir señala que la investigación empírico-experimental busca que la recolección de datos sea más sistemática, es decir que no sea aleatoria, para servir de base de estudios prescriptivos para así poder dar una mejor explicación a los fenómenos traductológicos.

Williams y Chesterman hablan de la importancia de la selección aleatoria de los datos a usarse en la investigación en traductología y sostienen que «En el campo de la Estadística el *muestreo aleatorio* es el método recomendado para evitar la parcialidad en la selección de sus datos» (95, mi traducción), este hecho en un contexto más amplio de investigación rendiría resultados muy interesantes y profundos; no obstante, debido a la naturaleza de este trabajo de investigación y del texto original seleccionado, no existe oportunidad de hacer una escogencia aleatoria pues lo que se desea analizar son aspectos muy puntuales y con pocos ejemplos dentro del texto.

En su libro *Metodología de la investigación Cuantitativa y Cualitativa*, el antropólogo Carlos Arturo Monje Álvarez, profesor de la Universidad Surcolombiana, explica con gran detalle cómo se lleva a cabo una investigación etnográfica. En las siguientes líneas se mostrará la forma general de comprender la manera en que se lleva a cabo dicho método:

La etnografía está ligada al trabajo de campo a partir del cual se establece contacto directo con los sujetos y la realidad estudiada. El investigador se desplaza hacia los sitios de estudio para la indagación y registro de los fenómenos sociales y culturales de su interés mediante la observación y participación directa en la vida social del lugar. El etnógrafo recoge sistemáticamente descripciones detalladas de situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos observados; citas directas de la gente sobre sus experiencias; actitudes, creencias y pensamientos; de la misma forma obtiene extractos o pasajes enteros de documentos, cartas, registro e historias de caso. (Monje Álvarez 109)

Una vez que comprendemos la manera en que el abordaje etnográfico se desarrolla —qué le interesa al etnógrafo, bajo qué condiciones trabaja, cómo se realiza la recolección de datos— el proceso investigativo de la traducción de un texto antropológico se facilita pues el investigador en traductología tiene una noción más clara de qué tipo de información analizar en el ámbito investigativo, es decir, por ejemplo, qué aspectos discursivos pueden resultar más importantes de conservar. Al tratarse el texto original de un texto antropológico con entrevistas etnográficas es más sencillo buscar

elementos relevantes y particulares de dicho abordaje para el posterior análisis, a saber, aspectos culturales y sociales los cuales se ven reflejados en el léxico utilizado y las connotaciones culturales de las personas entrevistadas.

McGuire, en 1980, citado por Hurtado Albir explica el objetivo de los estudios sobre traducción aduciendo que es «llegar a un entendimiento de los procesos que tienen lugar el acto de traducción y no, como se malinterpreta tantas veces, proporcionar un conjunto de normas para realizar la traducción perfecta» (McGuire citado en Hurtado Albir 170). Con esto en mente, tenemos claridad en que el estudio de la traducción es en esencia la descripción de las decisiones tomadas y del análisis que se llevó a cabo a la hora de traducir. Es fundamental esclarecer que los estudios sobre traducción no son únicamente prescriptivos como si se brindara una «receta» perfecta, sino también descriptivos, donde se explica cómo y por qué se tomaron dichas decisiones traductoras.

A continuación, se hará una breve descripción de tres importantes etapas en la metodología de este trabajo de investigación, a saber: recolección de datos, análisis de la traducción y retraducción y la presentación de resultados.

### 2.1.1 Recolección de datos

La recolección de datos es parte primordial en la investigación en traductología pues bien es sabido una recolección apropiada nos va a permitir encontrar mejores resultados y ejemplificar de una mejor manera nuestro trabajo. Los datos que se van a tomar en cuenta para el análisis se desprenden de segmentos del texto original, los cuales son transcripciones textuales en español que se tomaron por medio de audios que proporcionó el autor (investigador etnógrafo) y su respectiva traducción al inglés.

Adicionalmente, se toma en cuenta una retraducción al inglés que surge de las mismas transcripciones del texto original en español.

En su libro *The Map* (2002), Williams y Chesterman proporcionan los pasos esenciales a seguir en la investigación en estudios de traducción. Se mencionan el análisis textual (*Text Analysis*) y análisis contrastivo (*Contrastive Analysis*) como dos métodos de investigación. Para este trabajo de investigación se pretende hacer un análisis de tipo contrastivo. Según Williams y Chesterman, un abordaje contrastivo «también se puede enfocar no en textos sino en *estructuras gramaticales* o *elementos léxicos*, en buscar reglas de equivalencia entre un par dado de idiomas o equivalentes terminológicos» (89, mi traducción). En este trabajo se pretende llevar a cabo un análisis contrastivo de los corpus (texto original, traducción y retraducción) y para eso se requiere que la recolección de datos represente de manera adecuada el aspecto que se va a analizar.

Las muestras tomadas se extraen de tres fuentes: a) del texto «Changing men, changing religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity»; b) de su traducción titulada «Hacia un hombre en transformación: El papel que desempeñan los grupos de pares en los esfuerzos de los movimientos evangélicos y de apoyo para transformar la masculinidad» y 3) de los audios y las transcripciones de entrevistas etnográficas que el autor recopiló y plasmó en su artículo. Dichas muestras corresponden a pequeños segmentos elegidos por el autor debido a su relevancia. A lo largo del artículo, el autor cita dos testimonios recogidos mediante entrevistas etnográficas a los cuales les dedica una sección debidamente identificada con el nombre de cada participante. Dichas secciones

contienen citas textuales sobre lo dicho por los participantes durante las sesiones de grupo de apoyo de pares y esas son las citas que se tomarán como muestra para efectos de este trabajo. La importancia de dicha muestra corresponde a los testimonios más relevantes que respaldan el trabajo del autor William Dawley, pues se trata de testimonios de hombres quienes han superado una vida de comportamientos de machismo, lo cual es uno de los temas centrales del artículo.

Lo que se denomina en este trabajo *texto original* se obtuvo de los audios de las entrevistas, los cuales fueron proporcionados por el autor. La *traducción* que surge de estas entrevistas fue llevada a cabo por el autor y la retraducción se da cuando la traductora, para efectos investigativos, lleva las transcripciones de nuevo al inglés. Como nota aclaratoria, no se logró transcribir la totalidad de los segmentos de las entrevistas que rezan en el artículo original pues en algunos casos, los audios facilitados no contenían dicha información o la misma estaba mezclada con otras declaraciones de la entrevista las cuales no aparecen en el artículo original y por ende se debe respetar la confidencialidad.

### 2.1.2 Análisis

Las muestras seleccionadas se desplegarán en un cuadro con el siguiente formato:

<p>1. La transcripción los segmentos de las entrevistas que aparecen en el artículo</p> <p>«Texto Original»</p>	<p>2. Segmentos traducidos al inglés por Dawley</p>	<p>3. Segmentos retraducidos al inglés por la investigadora</p> <p>«Retraducción»</p>
---	---	---



	«Traducción»	
--	--------------	--

Se analizará si lo traducido por el autor, quien tiene un buen dominio del español, está interpretado y contextualizado de manera correcta. Además, se pretende conocer si la traductora logra brindar una retraducción al inglés que pueda transmitir con éxito el mensaje original con sus connotaciones culturales. Así pues, se analizará el corpus existente de las tres muestras y se analizará si las palabras claves y el tono de cada participante se mantienen tanto en la traducción como en la retraducción. Una explicación más clara de los parámetros «cultura» y «léxico» y cómo serán analizados se amplía en la próxima sección que corresponde a la descripción detallada de la metodología.

### *2.1.3 Presentación de resultados*

Después de desplegar las muestras en las tablas y realizar el análisis respectivo de la retraducción, se comentarán los hallazgos a manera de prosa explicando los aspectos culturales y léxicos que comparten el texto original y su retraducción. Williams y Chesterman explican que el proceso de análisis conlleva a una categorización de los elementos hallados:

[La categorización] Involucra dos procesos cognitivos básicos: buscar diferencias (variación) y buscar similitudes (patrones). Las diferencias pueden también formar un patrón de manera que hay muchas similitudes entre las diferencias. Buscar diferencias es un proceso de análisis. (Williams y Chesterman 93, mi traducción)

Por lo tanto, al plantear el análisis se realiza una categorización de la información, en particular del léxico y los aspectos culturales. Se pretende analizar la traducción y la retraducción con el texto original, buscar similitudes y diferencias con respecto al original y clasificar las posibles faltas o errores de traducción a la luz de la clasificación propuesta por Delisle.

## **2.2 Descripción de detallada de la metodología.**

### *2.2.1 Fuente primordial de la información del trabajo de investigación*

El presente informe de traducción se sustenta principalmente en fuentes primarias. El texto que se seleccionó para su traducción se titula «Changing men, Changing Religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity» de William Dawley, título que pasó a ser «Hacia un hombre en transformación: El papel que desempeñan los grupos de pares en los esfuerzos de los movimientos evangélicos y de apoyo para transformar la masculinidad». Adicionalmente, los audios originales —y su respectiva transcripción— en español de las entrevistas etnográficas realizadas las cuales aparecen en el texto en forma de testimonios es otra de las fuentes primarias. Son esas tres fuentes las que brindan material suficiente para llevar a cabo un análisis traductológico.

### *2.2.2 Procedimiento de recolección de datos*

El procedimiento de recolección de datos se hizo mediante una recogida sistemática, tal como se mencionó anteriormente, según Hurtado. Se escogieron secciones del texto original y su respectiva traducción, los cuales se consideraron de relevancia traductológica e investigativa por su valor cultural y léxico. Dichos segmentos corresponden a las entrevistas realizadas a Zacarías e Isaac, miembros grupos de apoyo de pares los cuales fueron entrevistados para conocer cómo su participación en dichos

grupos los ayudó a mejorar su calidad de vida personal y familiar y a vencer su machismo y violencia. Seguidamente, se obtuvo el audio de las entrevistas bajo un acuerdo de confidencialidad con el autor quien procura salvaguardar la identidad de sus entrevistados. Con esta importante premisa ética en mente se lleva a cabo la transcripción de dichos audios, etapa que es la generadora de esta etapa investigativa.

Este exhaustivo proceso de transcripción de las entrevistas constituye una etapa muy importante dentro de la investigación. Los datos en formato de video o de audio son muy valiosos dentro de una investigación pues constituyen prueba tangible del objeto de estudio. Williams y Chesterman se refieren en las próximas líneas a lo minucioso de la tarea de la transcripción de material de audio y video en la interpretación.

La recolección de datos empíricos en la investigación en interpretación puede tomar mucho tiempo y esfuerzo. Necesitará de grabaciones de video y audios. La transcripción de un audio consume mucho tiempo. El corpus de material grabado o transcrito es por tanto extremadamente valioso como una herramienta de investigación también para otros investigadores. (28, mi traducción).

Las afirmaciones de Williams y Chesterman tienen validez también en el campo de la investigación en traducción escrita. Las grabaciones facilitadas por el autor y sus transcripciones permiten que este proceso investigativo se lleve a cabo. La transcripción de dichas grabaciones, como reza la cita, consumen muchas horas de trabajo pero son muy importantes pues constituyen uno de los corpus con los que se va a trabajar. Esta etapa de transcripción de los audios constituye en el último dato a recolectar antes de proceder al análisis de la traducción y la retraducción.

### 2.2.3 Corpus

El corpus, como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, corresponde a fragmentos del artículo en los cuales versan entrevistas etnográficas. Dos secciones se destacan, la primera de ellas titulada «Zaca (rías): machismo, egoísmo y violencia», y la segunda, «*Isaac: de las tradiciones religiosas a las relaciones espirituales*».

Cada uno de estos dos segmentos ahonda en la historia de dos miembros de los grupos de pares con los que el autor trabajó y se cita lo dicho por ambos sujetos cuando estos narran eventos importantes en sus vidas. Dentro de la investigación etnográfica, las pláticas y el abordaje de las entrevistas se da de una manera cautelosa, según el antropólogo Carlos Arturo Monje, «La participación activa del observador dentro de la comunidad implica que el investigador procure una participación que no cree resistencias dentro de los miembros o no introduzca distorsiones en su propio trabajo» (110). Ese ambiente de confianza es al que el investigador debe procurar llegar para poder obtener la información requerida para su estudio. En la etnografía, el investigador debe procurar obtener datos precisos los cuales únicamente se obtienen cuando los participantes tienen la seguridad y la confianza de sentir que no son observados, sino que el investigador es uno más entre ellos. Es por esto que dichas entrevistas contienen un vocabulario coloquial en muchos casos.

La transcripción de las entrevistas suma un total de 518 palabras; la traducción del autor tiene 474 palabras y la retraducción, un total de 460.

### 2.2.4 Muestras

Las muestras se obtienen del corpus y se seleccionan de manera totalmente intencional pues se pretende responder a los objetivos planteados para el trabajo de investigación. De los corpus se extraen únicamente las citas textuales más relevantes que se hayan logrado captar mediante la transcripción. Dependiendo del tipo de investigación, algunos investigadores podrían optar por seleccionar muestras de manera aleatoria, pero para propósitos de este trabajo, las muestras deben ser muy concretas y representativas del objeto de estudio máxime que las muestras no eran de gran longitud.

#### *2.2.5 Técnicas de investigación*

El análisis de este trabajo se hará bajo un abordaje empírico-experimental de estudio de corpus. Williams y Chesterman nos explican que los estudios de corpus usan una amplia variedad de datos textuales que contienen muchos ejemplos de lo que se esté analizando (65). El abordaje experimental “persigue una recogida de datos más sistemática para proporcionar la base necesaria de los estudios descriptivos que facilite datos para describir y explicar todos los fenómenos relacionados con la traducción.” (Hurtado Albir, Traducción y Traductología 183). Se pretende pues, en este trabajo contrastar los tres corpus y sacar conclusiones al respecto de ellos por medio de la descripción de los fenómenos que rodean la traducción y la retraducción.

#### *2.2.6 Instrumentos a utilizar*

Por medio de un cuadro comparativo se llevarán a cabo la observación detallada y el análisis exhaustivo de los procesos de traducción y de retraducción. Se colocarán los datos sin hacer cambios en su contenido para así tener una visualización panorámica de los procesos que tanto el traductor como la traductora llevaron a cabo. A partir de estos cuadros se procederá al análisis de la estructura del corpus centrándose

determinar los posibles errores de traducción y determinar el tratamiento dado al registro coloquial del texto original.

### *2.3 Apoyo teórico o procedimental*

La traducción es un acto de comunicación en el cual se debe procurar transmitir un mensaje que respete no solo los idiomas sino también las culturas involucradas en dicho proceso.

Se ha mencionado anteriormente en este trabajo la importancia de que tanto la traducción como la retraducción transmitan correctamente los aspectos léxicos y culturales del texto original y esa importancia la podemos resaltar al mencionar a Nida cuyo trabajo vuelve a ser citado en Hurtado Albir «Quienes traducen de una lengua a otra deberían ser conscientes en todo momento de las diferencias culturales que refleja cada lengua» (Nida, citado en Hurtado Albir 523).

En el próximo capítulo se expondrá el análisis del corpus paralelo, es decir, el texto original, la traducción y la retraducción y se evaluará si tanto el traductor como la retraductora logran transmitir el mensaje de las entrevistas de manera acertada.

## Capítulo 3

### **3.1 Análisis**

Como se mencionó en el anterior capítulo, el análisis de los resultados se presentará en una explicación en prosa justo después de cada cuadro comparativo. Se indicará el error de traducción en cada sub-segmento por medio de números y un texto subrayado para diferenciarlo del resto del texto.

### **3.2 Análisis y exposición exhaustiva de los resultados**

Esta sección presenta una exposición detallada del análisis del proceso de traducción y retraducción. Se hará un análisis de corpus paralelo con el texto original, su traducción y la retraducción. Cada cuadro contiene el segmento en particular. La categorización de Delisle se utilizará para describir aquellos errores de traducción que afecten el sentido del texto.

Se hace necesario aclarar que, en el análisis que se presentará a continuación, al autor del texto, Dawley, se le llamará «traductor», pues él fue quien tradujo lo dicho por los participantes de las entrevistas, mientras que a la traductora del artículo se le llamará «retraductora».



3.2.1 Análisis de la traducción de los segmentos en el segmento del participante Zacarías

Segmento 1 Entrevista con Zacarías

Tabla 2. Segmento 1 entrevista con Zacarías

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
A casi todos los políticos no les interesa el pueblo. <u>Pero si el gobierno está mal, todos estamos mal</u> <sup>1</sup> ... Mucha politiquería, todo es por el ego de yo.	Most politicians aren't interested in the people [el pueblo]... <u>But if the government is bad... it's bad for you, bad for me... it's bad for everyone</u> <sup>1</sup> ... So much politicking [sic: politiquería] is for the ego, for the "I"!	Most politicians aren't really interested in the people. <u>But if the government is bad we all get affected</u> <sup>1</sup> ... So much politicking is just a matter of the ego.

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En este primer ejemplo, en la traducción deja en corchetes palabras como «pueblo» y «politiquería» posiblemente para no perder la esencia de su significado en español. En la retraducción se traduce también «politicking» sin embargo, no se utilizan corchetes porque se considera que el significado de la palabra no algún tipo de aclaración.

Un caso de sobretraducción se da en el ejemplo <sup>1</sup>, donde la traducción al inglés de «todos estamos mal» se traduce como “it's bad for you, bad for me... it's bad for everyone”. En este caso agregar “bad for me” está de más pues la palabra “everyone” lo lleva implícito.

Segmento 2 Entrevista con Zacarías

Tabla 3. Segmento 2 entrevista con Zacarías

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
<p><u>Yo he sido un hombre violento</u><sup>2</sup>. Machista, violento. Celoso. Un hombre de buen corazón, de buen corazón pero violento. Con muchos problemas y aquí y el otro y problemas con todo mundo [...] violencia, mucha violencia. Mucha violencia en la familia. Yo mientras que chineaba a los chiquillos era violento. Con mi esposa, violencia. Toda la violencia, toda. <u>Y estamos hablando de violencia extrema</u><sup>3</sup>, “veá” [¿verdad?], de golpes, de maltrato, fui así. Fui un</p>	<p><u>I was a violent man</u><sup>2</sup>. Machista and violent. Jealous. A man – with a good heart, but violent. With many problems... I had problems with the whole world. Violencia, mucha violencia. Violence in the family. Although I played with the kids, I was also violent. With my wife, violence. All the violence you hear about... Blows (golpes), abuses (maltratos). That's how I was... For another thing, I was an unfaithful man. Many different women...</p>	<p><u>I have been a violent man</u><sup>2</sup>; chauvinist and violent. Jealous. I am a man who has a good heart, a good heart but who is still violent. With many problems here and there; problems with everybody... violence, lots of violence. Lots of violence in the family. While I was taking care of my little kids I was violent. With my wife, violence. All the violence you can imagine. <u>And I'm talking about extreme violence</u><sup>3</sup>, you see, beating and physical abuse. That's how I was like. I was a cheater. I cheated so many times with different women.</p>

hombre infiel. Muchas mujeres.		
--------------------------------	--	--

Fuente: Información extraída de la propia investigación

El ejemplo <sup>2</sup> constituye una falta de contrasentido en la traducción, pues se está cambiando el tiempo verbal de la oración de presente perfecto («He sido un hombre violento») al pasado simple “I was a violent man”. Al cambiar el tiempo verbal se hace alusión a que el comportamiento violento fue superado, que ya no existe, cuando en realidad al decir “he sido” no implica que el hecho de la violencia haya caducado. Si bien esto no cambia grandemente el mensaje, sí cambia un poco la perspectiva de lo narrado

En el ejemplo <sup>3</sup> podemos notar que en la traducción se omitió esa oración. Esto constituye un caso de omisión pues nada más se mencionan dos ejemplos de violencia “Blows (golpes), abuses (maltratos)” y no se dice que estos corresponden a casos de «violencia extrema», como dice el texto original en español.

### Segmento 3 Entrevista con Zacarías

Tabla 4. Segmento 3 entrevista con Zacarías

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
[Yo] Era <sup>4</sup> oscuridad en la casa y claridad en la calle <sup>5</sup> . ¿Me entiende? Yo en la calle era...pero cuando me enojaba	It was <sup>4</sup> , 'Darkness in the house, clarity in the street. <sup>5</sup> ' Do you understand? In the <i>calle</i> I was all 'Hey' – until I got	I <sup>4</sup> was a street angel and a house devil, you know? <sup>5</sup> Outside home I was happy... but when I was mad I got into fights but at home I was very..

era...me agarraba y era pero en la casa muy...	mad at least. But in the house...	
---	--------------------------------------	--

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En este segmento podemos apreciar en el ejemplo 4, la omisión del pronombre en primera persona «yo» en la traducción al inglés. Si bien Zacarías no menciona explícitamente el pronombre personal «yo», el contexto de la narración y la forma verbal nos indican que estaba hablando acerca de sí mismo.

Un caso de subtraducción se da en el ejemplo 5 donde la frase original «oscuridad en la casa y claridad en la calle» se traduce literalmente como “Darkness in the house, clarity in the street”. La frase original en español hace referencia a una persona cuyo comportamiento alegre fuera del hogar contrasta con su mal humor dentro de él. La retraducción, por otra parte, se acerca un poco más a dicha frase al utilizar el equivalente más similar al inglés “a street angel and a house devil”.

#### Segmento 4 Entrevista con Zacarías

Tabla 5. Segmento 4 entrevista con Zacarías

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
En mi interior, en mis adentros decía yo, pero, “yai” pero sí, pero jueputa, <u>¿qué va a decir la mujer?</u> <u>¿Qué va a decir el mae?.</u> <u>ya me volví playo<sup>6</sup>.</u>	I would say to myself, <u>'Pansy' 'Sonuvabitch'<sup>6</sup>.</u>	Inside me, in my head, I said <u>“but, well,</u> <u>goddammit, what’s that</u> <u>girl gonna think? What’s</u> <u>that dude gonna say? I</u> <u>turned into a homo”<sup>6</sup>.</u>

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En este segmento, ejemplo número 6, podemos apreciar lo que Delisle denomina como una falta o error de *omisión*. En la traducción, el mensaje original se pierde totalmente porque se omiten frases importantes las cuales no pueden jamás resumirse en las dos palabras —'Pansy' 'Sonuvabitch'. El mensaje por ende se distorsiona.

*Segmento 5 Entrevista con Zacarías*

*Tabla 6. Segmento 5 entrevista con Zacarías*

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
Yo tenía que perdonar a las personas que me habían 'marcao'. Que me habían hecho daño. <u>Q</u> <u>que me habían formado como yo era o por la forma como yo era<sup>7</sup></u> ; como me había hecho.	I had to forgive the people who had scarred me, who had done me harm, <u>for the way that they made me<sup>7</sup></u> , because they formed that part of me.	I had to forgive the people who had scarred me; people who harmed me. <u>Or those who had shaped me the way I was or the way I acted<sup>7</sup></u> ; the way I became.

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En el ejemplo número 7 encontramos un caso de omisión donde la frase «o or la forma como yo era» no se traduce en el sub-segmento de la traducción. En la retraducción, por otra parte, sí se traduce porque se considera que la manera repetitiva de hablar de Zacarías es muy representativa de su personalidad y que tiene un poder muy grande en el mensaje.

### 3.2.2 Análisis de la traducción de los segmentos en el segmento del participante Isaac

#### Segmento 6 Entrevista con Isaac

Tabla 7. Segmento 1 entrevista con Isaac

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
<p><u>Mi situación, mi práctica de cómo ver la fe, sí cambió<sup>8</sup> porque antes era temor, simplemente había una parte religiosa; no espiritual<sup>9</sup>. No convocaba a Dios en mis retos o en mis metas o en mis proyectos<sup>10</sup>. Lo tomaba como por “default” no como que yo también tenía que buscarlo<sup>11</sup>.</u></p>	<p><u>My situation – my <i>practice</i> of the faith – has changed indeed [sí ha cambiado]<sup>8</sup>. Before, there was a fear [of angering God, i.e., through transgression] – a <i>religious</i> part rather than a <i>spiritual</i> part<sup>9</sup>. You see, I didn't involve God in my goals...<sup>10</sup> I took God as a “default” [sic: in English], not as something<sup>11</sup>.</u></p>	<p><u>My situation, my practice of the faith, did change<sup>8</sup> because I just used to fear God. There was always in me a religious side rather than a spiritual one<sup>9</sup>. I didn't involve God in my challenges, goals or projects<sup>10</sup>. I took him for granted, not as if I also had to look for him<sup>11</sup>.</u></p>

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En este segmento, ejemplo 8, podemos observar un caso de contrasentido, pues la cita original reza: «sí cambió», mientras que la traducción reza: «has changed». Como se aprecia, hubo un cambio de tiempo verbal y de intención comunicativa pues al decir «sí cambió», estamos dando énfasis el verbo, lo cual no es lo mismo que decir simplemente «cambió» o «ha cambiado». Por otra parte, la retraducción mantiene la misma forma al optarse por la opción «did change».

Por otra parte, en el ejemplo 9 existe un caso de falso sentido en la traducción pues la frase «a *religious* part rather than a *spiritual* part» está incompleta, carece de verbo pues el mismo se omitió cuando se fusionó dicha frase con «Before, there was a fear [of angering God, i.e., through transgression]».

En el ejemplo número 10 de este mismo segmento apreciamos un caso de omisión en la traducción pues a cita original reza: «en mis retos o en mis metas o en mis proyectos» y en la traducción se tradujo únicamente como: «in my goals...».

En el ejemplo número 11 se observa en la traducción un error denominado por Delisle como *sin sentido*. El texto original reza: «Lo tomaba como por “default” no como que yo también tenía que buscarlo», mientras que la traducción al inglés reza: «I took God as a “default” [sic: in English], not as something». La frase «not as something» carece de todo sentido no solo como traducción sino por sí misma.

Segmento 7 Entrevista con Isaac

Tabla 8. Segmento 2 entrevista con Isaac

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
Siempre trataba de hacer lo mejor para ser siempre el mejor; <u>para ser siempre el perfecto, contra muchas oposiciones incluso de la familia</u> <sup>12</sup> . Porque en mi familia, la oportunidad que	I was always trying to become better [ponerme mejor], to always be the best, <u>to always be perfect... including in my family</u> <sup>12</sup> . [For instance,] the opportunity I had to study	I was always trying to give my best to always be the best version of me. <u>I wanted to be perfect against the opposition of my family</u> <sup>12</sup> . The opportunity I had to study abroad was thanks to

yo tuve de estudiar en el exterior fue gracias a una beca gracias a mi esfuerzo de estudiar; no fue que mi papá tuviera dinero, o sea, yo vengo de una familia campesina.	[in the U.S.] was because of a scholarship for my academic efforts, not because my father had money or because I was from a very 'fine' [fina] family.	a scholarship I obtained for my efforts in school, not because my dad had money. I mean, I come from a humble family.
---	--	---

Fuente: Información extraída de la propia investigación

Tomando en cuenta que un error de contrasentido consiste en «atribuir a una palabra o grupo de palabras un sentido erróneo...», podemos aseverar que en el ejemplo número 12 nos enfrentamos ante un caso de este tipo. Podemos apreciar cómo se traiciona el sentido del texto original el cual reza: «para ser siempre el perfecto, contra muchas oposiciones incluso de la familia», mientras que en la traducción reza: «to always be perfect... including in my family».

*Segmento 8 Entrevista con Isaac*

*Tabla 9. Segmento 3 entrevista con Isaac*

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
Prácticamente todos mis estudios los logré haciendo mis propios esfuerzos. Entonces logré llegar a mi nivel profesional más alto que pude con mis propios	While I achieved the highest levels I could at school, in my job, relying on my own resources and efforts, my <i>family</i> was 'left in the road', you see?	I managed to study pretty much thanks to my own efforts. That way I could reach my highest professional level with my own resources and efforts



recursos y mis propios esfuerzos, y mi familia fue quedando en el camino, verdad.		and my family started to fall short, you see.
---	--	---

Fuente: Información extraída de la propia investigación

Este segmento no presenta errores de traducción ni de retraducción pues en ambos casos se logró transmitir el mismo mensaje sin omitir o dar un sentido diferente al texto. La traducción se llevó a cabo por medio de una modulación mientras que la retraducción se apegó al texto original siendo un poco más literal. En ambos casos, tanto

*Segmento 9 Entrevista con Isaac*

*Tabla 10. Segmento 4 entrevista con Isaac*

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
Mis hermanas se casaron muy jóvenes. Mi hermano sí se hizo alcohólico, mi hermano <u>fue un desastre</u> ; <u>perdió su familia</u> <sup>13</sup> . Mis padres, por su parte, ya necesitaban recursos para poder subsistir, entonces implica cargas emocionales que te dicen: “mirá, <u>la felicidad mía no</u>	My sister married very young; my brother is alcoholic; my other brother <u>was a disaster after losing his family</u> <sup>13</sup> ; and for his part, my father needed resources [from me] to be able to sustain himself. This created 'emotional baggage' [cargas emocionales]. I said to	My sisters got married really young and my brother became an alcoholic. <u>He was a disaster</u> ; <u>he lost his family</u> <sup>13</sup> . My parents needed help to make ends meet, so that implies emotional burdens that make you think “hey, <u>your</u>

<u>necesariamente está</u>	myself, <i>Look,</i> <u>my</u>	<u>happiness isn't helping</u>
<u>ayudando a la felicidad de</u>	<u>happiness</u> <i>doesn't</i>	<u>other people be happy</u> " <sup>14</sup>
<u>los demás..."<sup>14</sup></u>	<u>necessarily depend upon</u>	
	<u>others' happiness.</u> <sup>14</sup>	

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En el ejemplo número 13 existe un caso de contrasentido en la traducción. El texto original reza: «fue un desastre; perdió su familia», mientras que en la traducción reza: « [he] was a disaster after losing his family». En este caso se está traicionando el sentido del texto original pues la persona en cuestión, según se interpreta en el texto original, perdió a su familia como consecuencia de su alcoholismo lo cual no es lo mismo que volverse un desastre (de persona) después de perder a la familia.

En el ejemplo número 14 también se aprecia un caso de contrasentido en la traducción pues el mensaje del texto original se traduce de manera errónea. En el texto original la frase reza: «la felicidad mía no necesariamente está ayudando a la felicidad de los demás», mientras que la traducción reza: «*my happiness doesn't necessarily depend upon others' happiness*», esta traducción claramente no tiene el mismo significado pues el original habla de que la felicidad de la que goza Isaac no está ayudando a hacer felices a otras personas mientras que la traducción dice que la felicidad de Isaac no depende de la felicidad de otros. En este caso, el componente «ayudar» (a que los demás sean felices) se omite.

Segmento 10 Entrevista con Isaac

Tabla 11. Segmento 5 entrevista con Isaac

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
<p>El Isaac Perfecto que estudió, se aprovecha que ha estudiado para tratar de cambiar a la gente e incluso de hacerlos sentir menospreciados. Porque solamente cuando yo alzaba la mano y decía: “Mire, a mí me parece que debiéramos hacer esto.”, <u>ellos decían dentro de su orgullo y de su egoísmo y dentro su ignorancia, “No, es que usted nos quiere cambiar a nosotros. Nosotros no necesitamos que como usted estudió...”<sup>15</sup></u></p>	<p>This “Perfect Isaac” – who studied, who had the advantage of going off [abroad] and studying – then [returned and] tried to change people and looked down on them [menospreciarlos]. At home, I would say “Look, we should do such-and-such”... <u>They'd say, “Look, it's that you want to change us”... They'd say “It's your pride,” and I'd say “It's your ignorance.”<sup>15</sup></u></p>	<p>The perfect Isaac who went to school takes advantage of his academic status to try to change people and even make them feel inferior. For example, when I raised my hand and said: “Look, I think we should do this...” <u>they, with pride, selfishness, and ignorance, responded: “No. You always want to change us. We don't need you nor your studies<sup>15</sup>”.</u></p>

Fuente: Información extraída de la propia investigación

Otro caso de contrasentido encontrado en la traducción se aprecia en el ejemplo número 15 donde el texto original reza: «ellos decían dentro de su orgullo y de su

egoísmo y dentro su ignorancia, “No, es que usted nos quiere cambiar a nosotros. Nosotros no necesitamos que como usted estudió...” mientras que la traducción reza: «They'd say, “Look, it's that you want to change us”... They'd say “It's your pride,” and I'd say “It's your ignorance”». En este ejemplo la traducción está incluyendo un aparente intercambio de palabras, entre Isaac y aparentemente sus hermanos, en la sección destacada, cuando en realidad dicho intercambio no se da. Isaac es quien dice que sus hermanos le hablan dentro de su orgullo, egoísmo e ignorancia. El traductor está atribuyendo al texto original un sentido erróneo y traicionando su mensaje, esto constituye en una gran falta de fidelidad hacia el texto original y su mensaje.

*Segmento 11 entrevista con Isaac*

*Tabla 12. Segmento 6 entrevista con Isaac*

Original (español)	Traducción al inglés	Retraducción
Esta situación de buscar a Dios en estos momentos es una relación que me ha dado fortaleza... antes yo me levantaba y decía « ¡Qué pereza ir al trabajo otra vez! “Y ahora... hay un espíritu de lucha que todos los días se activa.	My situation, of seeking God in these moments, is a <i>relationship</i> – one which has strengthened me... Before I would awaken thinking, 'What a bore, another day at work'... Now, there is a <i>spirit of struggle</i> that energizes me every	Searching for God in this moments is a relationship that has strengthened me... I used to wake up and say “What a bore going to work again” and now there’s a spirit of struggle that is present every day.

Fuente: Información extraída de la propia investigación

En este último segmento nos encontramos que tanto la traducción como la retraducción transmiten gran fidelidad el mensaje del texto original. Los elementos culturales y de léxico, como por ejemplo: « ¡Qué pereza ir al trabajo otra vez!» se transmiten con equivalentes culturales en el idioma meta: «'What a bore, another day at work'» y «'What a bore going to work again'» se transmiten de una manera muy natural y con gran precisión.

### 3.3 Interpretación de los resultados

Una vez realizado el análisis, procede interpretar esos resultados a la luz de los objetivos específicos planteados en un inicio del trabajo. Es por eso que cada apartado de esta sección corresponde a un objetivo de este proyecto de investigación.

#### 3.3.1 Errores de interpretación del lenguaje informal por parte del autor.

Para ejemplificar este aspecto, la tabla que aparece a continuación mostrará cómo tradujo el autor las expresiones informales de las personas a quienes entrevistó.

Tabla 13. Interpretación de lenguaje coloquial

Original (Español)	Traducción	Interpretación adecuada
1. Mucha politiquería, todo es por el ego de yo.	So much politicking [sic: politiquería] is for the ego, for the "I"!	Sí
	Retraducción	Interpretación adecuada
	So much politicking is just a matter of the ego	Sí
2. Con muchos problemas aquí y el otro y problemas con todo mundo	Traducción	Interpretación adecuada
	... I had problems with the whole world.	Sí
	Retraducción	Interpretación adecuada

	With many problems here and there; problems with everybody...	Sí
3. Yo mientras que <u>chineaba</u> a los <u>chiquillos</u> era violento.	Traducción	Interpretación adecuada
	Although I <u>played</u> with the <u>kids</u> , I was also violent.	No
	Retraducción	Interpretación adecuada
	While I was <u>taking care of my little kids</u> I was violent	Sí
4. Me agarraba	Traducción	Interpretación adecuada
	I got mad	No
	Retraducción	Interpretación adecuada
	I got into fights	Sí
5. Era oscuridad en la casa y claridad en la calle. ¿Me entiende?	Traducción	Interpretación adecuada
	"It was, 'Darkness in the house, clarity in the street.' Do you understand?"	Sí
	Retraducción	Interpretación adecuada
	<u>I was a street angel and a house devil, you know</u>	Sí
6. en mis adentros decía yo pero, "yai" pero sí, pero jueputa, ¿qué va a decir la mujer? ¿Qué va a decir el mae?, ya me volví playo.	Traducción	Interpretación adecuada
	"I would say to myself, 'Pansy' 'Sonuvabitch'."	No
	Traducción	Interpretación adecuada

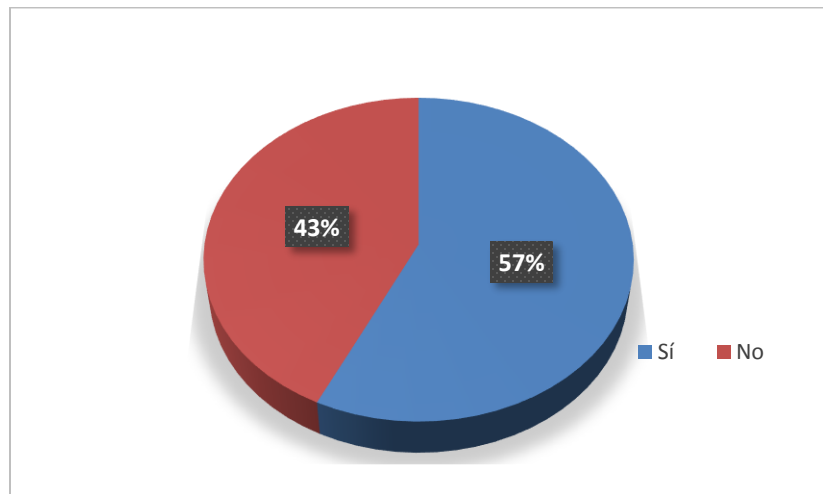
	Inside me, in my head, I said “but, well, goddammit, what’s that girl gonna think? What’s that dude gonna say? I turned into a homo”.	Sí
7. « ¡Qué pereza ir al trabajo otra vez!»	Traducción	Interpretación adecuada
	'What a bore, another day at work'...	Sí
	Retraducción	Interpretación adecuada
	“What a bore going to work again”	Sí

Fuente: Información extraída de la propia investigación

Como se aprecia en la tabla, son siete las expresiones que contienen registros coloquiales. El criterio para determinar si la expresión está traducida o interpretada correctamente está dado por la investigadora. Se evalúa que la traducción y retraducción al inglés les den un tratamiento adecuado a las expresiones coloquiales de manera que al inglés también mantengan el elemento coloquial e informal que caracteriza la forma de hablar de los participantes, principalmente de Zacarías.

Podríamos pues representarlo gráficamente de la siguiente forma:

Gráfico 1. Interpretación correcta del lenguaje coloquial en la traducción

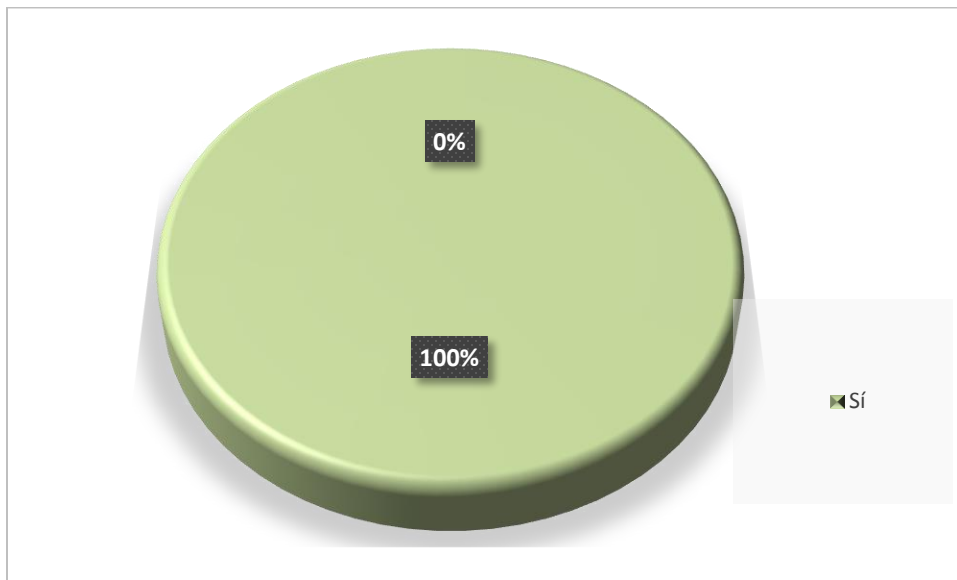


Fuente: Información extraída de la tabla sobre la interpretación del lenguaje coloquial

Este gráfico 1 sobre la interpretación correcta del lenguaje coloquial en la traducción, nos demuestra que hubo una mayoría de expresiones que fueron correctamente interpretadas, representando un 57% del total contra un 43% de expresiones que no fueron interpretadas de manera adecuada. Este dato nos hace analizar que probablemente la interferencia del idioma inglés y la falta de experiencia en traducción por parte del autor del texto traducido hayan causado que a tres expresiones de las siete expresiones coloquiales presentes en las entrevistas no se le haya dado el tratamiento adecuado a nivel léxico y cultural.



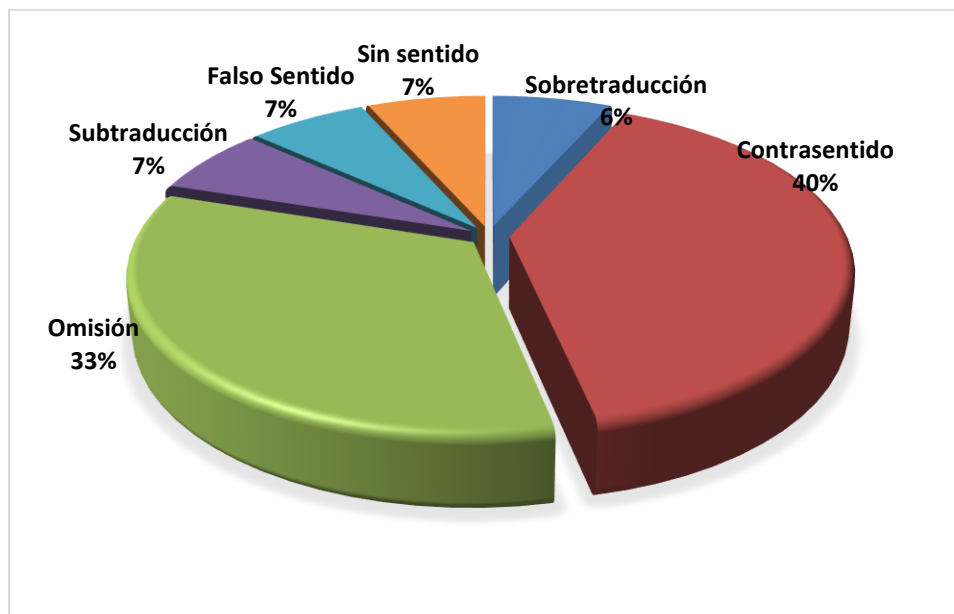
Gráfico 2. Interpretación correcta del lenguaje coloquial en la retraducción



Fuente: Información extraída de la tabla sobre la interpretación del lenguaje coloquial

Este gráfico 2 sobre la interpretación correcta del lenguaje coloquial en la retraducción, nos demuestra que en el 100% de los casos las expresiones coloquiales se tradujeron respetando el mensaje del texto original. Se puede concluir que el éxito de la traducción al inglés puede deberse a que la traductora es hablante nativa del español y por ende pudo tener una comprensión más clara de las expresiones coloquiales pues contaba con referentes culturales previos para poder producir un texto más adecuado.

Gráfico 3. Errores de traducción según Delisle en la traducción



Fuente: Información extraída de la propia investigación

El gráfico anterior muestra el porcentaje de errores cometidos por categoría según clasifica Delisle. De los ocho elementos o factores, solamente se cometieron seis de ellos, quedando por fuera la hipertraducción y la subtraducción. La muestra total es de quince errores cometidos únicamente en la traducción. La mayoría de errores cometidos, un total de seis que equivalen a un 40%, se dieron en la falta o error de contrasantido la cual es a grandes rasgos traducir una palabra o grupo de palabras utilizando un sentido erróneo que traiciona el texto original. Si bien los errores de contrasantido no pusieron fidelidad en total tela de duda, pues el mensaje se daba a entender, es muy importante tener especial atención con textos de este tipo, es decir, con entrevistas, pues corresponden a testimonios de personas, en este caso, una población vulnerable.

El siguiente error más cometido en la traducción fue la omisión, con cinco errores detectados en total, para representar un 33% del todo. La omisión se pudo haber dado

por distintas razones de las cuales solo podemos especular; por falta de conocimiento, de los referentes culturales del texto original, por falta de conocimiento del idioma español de parte del traductor o incluso por propósitos meramente académicos del antropólogo quien pudo haber considerado innecesario traducir ciertos segmentos.

Los restantes cuatro errores de la muestra total se dieron en las categorías de sobretraducción, subtraducción, falso sentido y sin sentido. No se podría generalizar al respecto de ellos por tratarse de casos aislados por lo tanto tampoco se podría, a excepción del ejemplo número 11 (Ver cuadro 6) que son problemas muy graves que requieran de una atención inmediata.

## Capítulo 4

#### **4.1 Conclusiones**

Después de analizar los resultados de la investigación se puede concluir que la mayoría de errores en la traducción se cometen por la falta de conocimiento cultural de la lengua del texto original. En este caso particular, el traductor es un hablante nativo del inglés con conocimiento avanzado del español; no obstante, algunos de los errores cometidos en su traducción se dieron por desconocer la cultura para así poder brindar un mejor equivalente en su lengua materna.

Los errores de contrasentido y de omisión fueron los más comunes que se encontraron a partir del análisis del corpus. Dichos errores podrían implicar problemas mayores incluso hasta de índole legal si la información que se traduce es muy distinta al texto original pues se está manipulando el contenido de testimonios de personas en condiciones vulnerables.

No se detectaron errores de traducción en la retraducción ni tampoco imprecisión en la traducción de expresiones coloquiales. Esta peculiaridad se debe a que como hablante nativa del español y conocedora de la cultura costarricense, sus dichos y sus expresiones coloquiales es más fácil captar la verdadera connotación de las frases y las formas de expresarse de las personas. Si se tiene el conocimiento cultural claro, es más fácil investigar sobre el equivalente más adecuado al inglés.

Considero que el autor realizó una labor que no le correspondía al traducir por su cuenta los segmentos de las entrevistas pues se demostró que cometió varios errores de traducción en forma y léxico. La cantidad de errores; no obstante, no representa una cifra de la cual alarmarse e incluso muchos de esos errores constituyeron faltas que

pueden detectarse y editarse fácilmente y no requieren de mayores problemas de edición. Sin embargo, cuando se hace una investigación de tal envergadura que conlleva tanto tiempo y esfuerzos, lo mejor que se puede hacer es buscar de la ayuda de un profesional en traducción para que se encargue de las secciones donde se requiera traducir un texto o incluso para transcribir los audios en caso de que existan grabaciones de entrevistas.

#### **4.2 Aportes**

- Este trabajo final de graduación es el primero dentro de los trabajos finales de graduación del Plan de Maestría Profesional en Traducción Inglés-Español en la Universidad Nacional en estudiar el tema de la retraducción de un texto de antropología.
- La traducción que reza en este trabajo y su potencial publicación vendrían a enriquecer el conocimiento del tema del papel de los grupos de pares para erradicar el machismo y transformar la masculinidad de los varones.

#### **4.3 Limitantes**

- La traducción del texto a investigar requirió de muchas horas de investigación para poder tener las bases de la sociología suficientes para poder encontrar un estilo y vocabulario apropiado a la hora de traducir.
- La transcripción de los audios de las entrevistas etnográficas fue un proceso muy detallado que requirió de muchas horas de trabajo aparte de las horas destinadas al análisis de la información.

#### **4.4 Recomendaciones**

- Contar con espacios ergonómicos en nuestro lugar de trabajo y estudio es importante para no padecer de dolores de espalda, articulaciones o de la vista, los cuales son muy comunes entre los traductores.
- Un buen manejo de paquetes de office e internet son claves para el buen desempeño del investigador. En casos que así lo requiera, como por ejemplo, la traducción técnica, es aconsejable manejar herramientas de memorias de traducción que faciliten el trabajo.
- De requerirse algún tipo de material externo al autor del texto que se va a traducir, debería darse en una petición por escrito y de ser posible firmada por la persona donde se compromete a facilitar dicha información.
- En caso de necesitar audios, como fue mi caso, es importante negociar con el autor si se puede tener acceso a esos audios para fines investigativos. Sin embargo, muchas veces se hace una traducción sin saber qué vamos a investigar a nivel traductológico y a veces es difícil explicarle a quien nos facilita un texto lo que pretendemos hacer con él si aún desconocemos el rumbo que va a tomar la investigación.

## Bibliografía

- Aaltonen, Sirkku. "Retranslation in the Finnish Theatre." *Cuadernos de Tradução* 1.11 (2001): 141-159. Web.
- Dawley, William. «Changing men, changing religion: the role played by peer groups in the evangelical and support movements' efforts to transform masculinity. » Diss. Universidad de San Diego California, 2009. Impreso.
- Duarte de Markham, Addy. «50 versiones de la biblia en español.» *Traducción Bíblica*. Traducción Bíblica México, 13 julio 2012. Web. 28 setiembre 2016.
- «El registro coloquial». *Materiales de Lengua*. Web. 28 sept. 2016<[http://www.materialesdelengua.org/LENGUA/comunicacion/variedades\\_lengua/lenguacoloquial.htm](http://www.materialesdelengua.org/LENGUA/comunicacion/variedades_lengua/lenguacoloquial.htm)>
- Herman, Mark. «Humor and Translation: Retranslation. ». *The ATA Chronicle*. Marzo 2014: 34-35. *American Translators Association*. WEB. Marzo de 2016.
- Hurtado Albir, Amparo. *Traducción y Traductología*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001. Documento Impreso.
- Klein, Celeste y Scott Van Til Scott. «An Approach to Back Translation of Medical/Pharmaceutical Texts. » *The ATA Chronicle* Marzo 2014: 12-15 *American Translators Association*. WEB. Marzo de 2016.
- Monje Álvarez, Carlos Arturo. *Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa. Guía didáctica*. Neiva: Unidad Surcolombiana, 2011. PDF.
- Moya, Virgilio. *La selva de la traducción*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004. Documento Impreso.
- PACTE. «La competencia traductora y su adquisición». *Quaderns* (2001): 39-45. Documento. <<https://ddd.uab.cat/pub/quaderns/11385790n6/11385790n6p39.pdf>>.
- Paegelow, Richard S. «Back Translation Revisited: Differences that Matter (and Those that Do Not)». *The ATA Chronicle* Agosto 2008: 22-25. *American Translators Association*. WEB. Marzo de 2016.
- Salas Chacón, Álvaro. «Dos hombres demasiado grandes: Joaquín Gutiérrez y William Shakespeare». *Kañina*. XXVIII.Especial (2004): 123-129. PDF. <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/kanina/article/view/4714/4528>>.



Wardle, Mary Louise. "Re-translation: a literary and/ or commercial phenomenon."  
*ENGLISHES* Mayo 2008: 63-81. Universidad de Roma La Sapienza. WEB. Abril  
2016.

Williams, Jenny y Andrew Chesterman. *The Map: A Beginner's Guide to Doing  
Research in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome, 2002. Documento  
Impreso

Yunker, John. «Back Translation and Beyond: Q&A with American Translation Partners.  
» *The Savvy Client's Guide to Translation Agencies*. (2004): 35-37. Versión Web.  
Abril 2016.

## **Anexos**

**El texto original**

**Changing men, changing religion:  
the role played by peer groups in the evangelical and support  
movements' efforts to transform masculinity**

**ABSTRACT:** This paper argues that the peer group has become a common yet unrecognized solution for the evangelical movement, the support group movement, and other social movements and institutions aiming to eliminate machismo from the lives of men and families in Latin America. Long-term participant-observation in three, all-male, peer support groups in the urbanizing hub of Costa Rica's Northern Zone (an AA group, a men's support group called Wém, and a Christian transdenominational men's group called Hombres Íntegros) reveals not only a shared repertoire of discourses and practices deeply reminiscent of AA/Twelve-Step-style groups (including the language of spiritual development and the narrative practice of "sharing" as an ethical exercise), but also that the supportive ethos and styles of organization of those groups are adopted. This support group-style of ethos and organization not only facilitates these practices and discourses but also makes the peer group an alternative social support network and an alternative source of identification for men. Life-history interviews with group participants illustrate not only the transformative effects of these groups on the everyday lives of men and their families but also the new models of gender and religion they generate: a model of spiritual masculinity and a model of "non-religious" spirituality, constructed in contrast to stereotypes of machismo, and of religion as hierarchical and passive, respectively. The paper concludes with theoretical proposals for the ethnography of groups like these and for anthropology, suggesting that, by supplementing and counterbalancing dominant modes of analysis (focusing on discourses and/or practices) with attention to social organization and ethos, new objects of study like these become visible and new paths to interdisciplinary communication become possible.

***Introduction: the argument and the context***

In this article, I present original and secondary research that suggests that both the evangelical and support group movements have converged on a similar, yet profoundly under-recognized organizational solution to the panoply of social ills that they and many others in Latin America often attribute to machismo and the so-called "crisis of masculinity." This solution is *the (all-male) supportive peer group* (simply "peer group" in much of what follows). By organizing men into peer groups, both movements have made headway in combating machismo in their lives and in the life of their communities, in part

by offering men socially supportive environments that both demonstrate both a new model of masculinity and guide them through a process for inhabiting it.

The unique capacities of peer groups to transform identities and behaviors are well known in the sociological and psychological literature on peer support groups, but they are also suggested by the anthropological literature on identity formation and rituals of passage. Nonetheless, anthropological analyses of religion and gender in Latin America<sup>44</sup> have not yet focused on peer groups *per se* or their shared role in the efforts of both the evangelical and the support group movements to combat machismo. More importantly (especially for the purposes of this special issue), peer groups constitute transformative social spaces that bring to life both a new model of masculinity *and* a new model of religiosity in Latin America, constructed (respectively) in contrast to regional stereotypes about machismo and about “religion” (even while these new models share, and even pivots from, a number of premises about gender and religion embedded in those stereotypes).

A number of incisive analyses have been written about the broader religious and gendered trends at play in either the evangelical movement or the support group movement in Latin America (e.g., Willems 1967, Martin 1990, Burdick 1993, Brusco 2010[1995], Dow and Sandstrom 2001, Steigenga 2001, Brandes 2002, Lehmann 1996, 2003, Chesnut 2003, Steigenga and Cleary 2008, Hartch 2014). A casual reading of this work reveals these movements adopting parallel discursive and practical approaches to

---

44 Most recent texts treating gender and social phenomena in Latin America have raised important questions about the meaningfulness of “Latin America” as a cultural area (issues relevant in any culture area-type concepts, given their hot contestation in anthropology: e.g., Herzfeld 1987 on the Mediterranean, Hays 1993 on the New Guinea Highlands). These texts large concluded that, in addition to the broad historical patterns, politics and political institutions, economic institutions and orientations, languages, etc., that the region shares, the shared media networks of Latin America and the self-conscious identifications of Latin Americans as such continue to constitute meaningful grounds on which something like “Latin America.” See e.g., Gutmann 2003:16-18, Melhuus and Stolen 1996:5-9. In the former citation, Matthew Gutmann and his colleagues examine Latin America cautiously, expressing commitment to particularism and local context: “Despite our efforts to accentuate historical particularism *and* global contextualism... I was struck by the creeping suspicion – and I do not think I was along in this feeling – that despite differences of class, ethnic group, region, and generation, it was not just in the popular imagination that Latin America was seen as constituting in some palpable sense a coherent area of historical and cultural commonalities with respect to certain aspects of gender and sexuality” (16). The solution he proposes, which I follow here, is an examination of how pan-Latin American gender logics (like active/passive, machismo/marianismo, carnality/spirituality: 16-18) “pan out” (if the reader will pardon the pun) – how they are resolved in specific local contexts (like the peer groups I examine here).

tackling machismo: narrative practices of (mutual) self-examination that proceed according to a model of conversion (a perspectival “turning towards” God and spiritual goals); welcoming social networks where representations and performances of alternative (and/or reconfigured) models of masculinity are valued; a mutual rejection of the words “religion” (and “therapy”) in favor of a language of spiritual growth and development (which, among other things, allows peer groups to avoid invoking any sectarian differences or grounds of *non*-peerhood and to focus instead on the spiritual process – a “twenty-four-hours-at-a-time” ethical quotidianism popularized by the Twelve Step movement[s]) (see e.g., Brusco 1995, O’Neill 2010; Gutmann 1996:198-213 on CAVI, Brandes 2002; cf. Taves and Bender 2012:5-9).

In spite of these similarities, few studies in Latin America or elsewhere have bothered to compare the impact of the evangelical movement and the support group movement on Latin America’s religious arena (but see Brandes 2002:25-52), for a number of imaginable reasons: perhaps, for instance, different research interests or different kinds of disciplinary expertise draw scholars to study AA on the one hand or evangelical churches and religious change on the other; perhaps the problems of centering or locating the boundaries of the category of “religion” too rarely evokes more than the by-now obligatory nod-to-Asad.

I will argue that the ethos of mutual support and the principles of horizontal, egalitarian social organization that guided Latin American evangelicalism (through what David Martin [1990] called “the Methodist model”) and the Latin American support group movement have led both movements (among other participants in Latin America’s religious arena: cf. Steigenga 2001, Chesnut 2003, Hartch 2014) to converge upon the peer group as a model for this ethos and style of organization. The role of peer group organization in these movements and in their efforts to transform not only the lives of men but the construction of masculinity in Latin America has been deeply underappreciated

(in part because the *process* of this transformation has only been scantily explored until recently<sup>45</sup>).

This argument thus requires an analysis that turns its attention repeatedly to the twin questions of *organization* and *ethos* to counterbalance the more typical questions asked about the *discourses* and (discursive) *practices* of these movements. This analysis suggests that the peer group's egalitarian organization and its ethos of mutual support are precisely what make it so adaptable to such different circumstances, ideologies, and practices, so productive of “safe spaces” for exploring questions of identity, belonging, responsibility, morality, mortality, and a host of other difficult issues.<sup>46</sup> In the case of the peer group's role in the evangelical and support group movements (both of which have had an undeniable impact on the religious arena in Latin America), questions about peer group organization and ethos may help explain the claims that these movements make about changing the lives of their participants – especially male participants – since the organization and ethos of these groups create a special habitat for the kind of narrative ethical practices and the other “identity work,” aimed at transforming participants' behaviors, attitudes, and identities, for which these movements have become known (cf. Brandes 2002, Brenneman 2011, Van Klinken 2012, Thornton 2013). Dwelling on the way that peer groups are organized and the uniquely supportive ethos that they produce can, in fact, better explain the overlap between the discourses and practices of the evangelical and support group movements (especially around machismo and the transformation of men's identities and relationships), as well as the movements' shared *telos* where men (and machismo) are concerned: an emergent model of masculinity that I call “spiritual masculinity” (using the language of “spirituality” that both movements prefer to “religion” or “therapy”). This “emergent masculinity” is constructed using many of the categories used to construct the notion of *machismo*: the notions of activity/passivity, of

---

45 See e.g. O'Neill's (2010) recent study of cell groups as important for the ethical efforts towards what Protestant theologians call sanctification (cf. Chong 2011). See Van Klinken (2012) on treating conversion narratives as sanctifying ethical acts that transform male gender identity. See also Brandes (2002:25-52) for AA's “religious adaptations” and attention to male identity, and Martin's (1990) early attention to the “Methodist model” of small group formation as crucial to Latin America's religious transformation and its impact on masculinity.

46 For the use of support groups and safe spaces for LGBT groups, see e.g. Herdt 1992, De Vidas 2000, and Rasmussen 2004. For the use of cancer support groups in Docherty 2004, Ussher et al 2006, and Winzelberg *et al* 2003, among others. For the use of men's support groups for a number of issues, see Andronico 1996, Addis and Mahalik 2003, cf. Torrey 2006.

spirituality/carnality, and of *casa/calle* distinctions (see Inhorn and Wentzell 2011; cf. Pype 2012).

I should clarify, before delving into the research that supports this analysis (both “in the literature” and “in the field”), that nearly all the peer groups I observed (and whose members I interviewed) seemed to be deeply influenced by Twelve Step support group culture, whose status as a primary model for lay religious life and for various support groups and small groups has long been recognized – in the North American context, at least.<sup>47</sup> Accordingly, the use of that genre of speech commonly associated with AA – namely, that hybrid religious-therapeutic genre known as *sharing*,<sup>48</sup> with its confessional, testimonial, and self-formative aspects – constitutes the central activity in most all the peer groups I have visited, not only in AA, the host of other Twelve Step groups in Quesada, and self-styled support groups (like *Wém*, which took masculinity and machismo as its focus), but also in any number of (largely transdenominational, nonsectarian) Christian men's groups, such as Quesada's chapter of the transnational Full Gospel men's fellowship, or the small group *Hombres Íntegros* that I observed (cf. O'Neill 2010:60-86). The practice of sharing has long been argued to transform the identities and senses of self of both sharers and hearers over time (e.g., Cain in Holland et al. 1998:66-97, Bateson 2000[1972]:315-344), but it has also been shown by a variety of disciplines to have the practical end of transforming participants' future behavior,<sup>49</sup> in

---

47 See e.g. Wuthnow (1994a) and Mercadante (2014) on the Twelve Step program's role in what the former has justifiably called “The Restructuring of [North] American Religion” (1988). Wuthnow argues that the “contribution [of AA to the restructuring of North American religion] is enormous... Of the various kinds of organization they are the most democratic, the least dependent on formal organization, and the most capable of functioning without strong leaders. For these reasons they have influenced... the small-group movement very widely and... are being emulated even by leaders of Sunday School classes and Bible study groups (1994a:150). Mercadante, examining with the role of the spirituality discourse in North America (cf. Taves and Bender 2012), argues that Twelve Step-style support groups remain, after more than two decades, “the archetype of a SNBR [spiritual-but-not-religious] community,” but that even today “the connection between the SNBR ethos and the [AA] movement is often overlooked” (2014:176,174). Cf. both with Makela 1996 on the closeness of the North and Latin American styles of organizing AA groups and meetings.

48 Sometimes this was called a *testimonio*, which had more overtly spiritual-religious overtones

49 For the support for AA offered by randomized, controlled trials of addiction treatment, see e.g. Walitzer et al. 2009 (on therapist facilitation of AA), Litt et al. 2009 (on social support networks), and Zemore et al. 2009 (on the Alcoholics Anonymous Intention Measure: AAIM).

Widely publicized work claiming to debunk support group efficacy in treating addiction are not supported by addiction studies or psychology more generally. E.g., Dodes's recent book (with Dodes 2014, published by a non-academic press and co-written by his son, a freelance writer) was covered recently in *The Atlantic* and on NPR's *All Things Considered*, but this prompted outcries from Dodes's former colleagues at Harvard Medical School (Kelly and Beresin 2014) and at Georgetown (see DuPont 2014), from major practitioners-policy makers in the field of



part by training them to approach new situations from the perspective of a sharer – which is to say, from the perspective of God-and-the-group in the AA model, a perspective that O'Neill calls “an interiority that is constantly exteriorized” in his analysis of Christian cell groups (2010:86). This perspective (or “stance,” following linguists) is modeled, performed, and practiced continuously in the peer group, with participants simultaneously supporting the sharer and holding him or her to (gentle) account (bearing witnesses to his or her witness, so to speak). Over time, as the participant becomes more involved in the peer group and his relationships within it, and less involved with peer relationships elsewhere, the perspectives of the vocally anti-machista men's peer groups that I observed come to replace the perspectives of the (implicitly) pro-machista peer networks to which many men previously belonged – a finding in line with network theory that has been applied to both male evangelical participation (e.g., Smilde 2007, 2008) and to support group participation as a whole (e.g., Makela *et al.* 1996:52-72).

My argument joins a vibrant tradition of examining the evangelical movement and support group movement in terms of their impact on gender and on masculinity in particular, and of heeding Susan Harding's oft-cited call to “conceive of conversion as a *process* of acquiring a specific religious language,” paying attention to how narrative practices lead participants to identify themselves in these movements' discourses (1987:34, emphasis mine). Ideally, I hope this paper encourages those who participate in that tradition to explore further one specific – and, I would argue, supremely important – social setting where this kind of identity work/ethics gets done. The peer support group and its widespread adoption as a model by the evangelical movement (its not-too-distant-cousin – a genealogy I trace in my dissertation) has been largely ignored in the Latin

---

drug treatment (*ibid.*), and from fellow psychoanalysts (Roth and Khantzian 2015). They note that Dodes ignores nearly all of the extant evidence (on support groups in general, on Twelve Step programs specifically, and on AA in particular), even brushing away the best longitudinal research on the long-term efficacy of AA by George Vaillant, a distinguished chair in psychiatry and director of Adult Development Study (or “Grant Study”) at Harvard Medical School (from which Dodes is retired).

Recurrent skepticism about AA and Twelve Step treatments may be partly attributed to the spiritual content of the program, partly to the difficulty of measuring participation (see Zemore *ibid.*), and partly to genetics' predispositional role in alcoholism (Vaillant 2012:302-307). However, “the field has moved beyond asking *whether* AA and 12-step treatment works, to investigating *how* and *why* they work”: “*The reason* why 12-step based interventions so often do better than others *is that they engage people with groups* like AA, which increase people's ability to cope with the demands of recovery, and foster critically important social network changes within the communities in which they live every day” (Kelly and Beresin, emphasis mine).

American context,<sup>50</sup> despite numerous scholarly efforts to describe some of the common threads running through the ongoing pluralization and diversification of that region's religious arena.<sup>51</sup> However, given the established focus of both the evangelical and support group movements on transforming men's gender identities, and given the widespread adoption of a shared model of group participation (based on the popularity – and typical gender segregation – of Twelve Step fellowships in Latin America<sup>52</sup>), peer groups need to be given greater attention in the future if we are to take seriously the social contexts in which these movements' discourses and practices of transformation make sense, and in turn the way these same discourses and practices reinforce and reproduce the ethos and organization of peer groups. Ultimately, peer groups may represent a further, once-parallel-but-now-convergent development of those “voluntary networks for sharing and for mutual support” that David Martin dubbed “the Methodist model” (after the Wesleyan bands and classes that sustained the Methodist movement during its period of rapid growth) – a model of peer group-organized religious life whose ethos and form of laical organization were “participatory and enthusiastic... active and egalitarian” and which Martin rightly credited with giving rise to evangelical Christianity in both North and Latin America, as well as to their focus on the problem of male conversion (1990:274,30-46,38).

In what follows, I make use of twenty-two months of ethnographic fieldwork in northern Costa Rica, in a growing town of over 40,000 inhabitants named Quesada de San Carlos (“San Carlos” being the county that is home to “Quesada,” the largest “city” in

---

50 But see Van de Kamp 2013 on a Brazilian church's “public counselling” in Mozambique.. Even recent anthropological accounts that analyze small groups *and* manage to attend to their organization and to their nondiscursive/nonlinguistic elements (e.g., O'Neill 2010, Chong 2011) have not followed social scientists like Robert Wuthnow and Linda Mercadante who, in studying North American religious transformations, found that individuals not only frequently co-participate in (and thus “cross-pollinate” between) support groups and Christian groups, but, in doing so, they revive latent possibilities in their religious traditions. The “Methodist model” traced by Martin (1990) – supportive lay groups dedicated to interpersonal confession and mutual support – gave rise not only to Latin American evangelicalism but eventually to AA, through the Holiness and Keswick movements to the founder of Oxford Group to AA.

51 E.g., Chesnut 2003 on spirituality (“pneumatics”) and Steigenga and Cleary 2008 on conversion as broadly shared themes across Christian and non-Christian religious (and therapeutic) movements; cf. Burdick 1993. See Hartch 2014 on the horizontal spread of religious innovation and the oftentimes dialectical relationship between Catholics and Protestants in Latin America. But see Brandes 2002:25-52 on AA's religious adaptations and coexistences in Mexico City, and Martin 1990 (previous footnote).

52 See especially Brandes 2002 on all-male AA groups and Gutmann 1996:198-213 on all-male support groups for anger management. Cf. Ramírez 2003, Duncan 2013 on women's Neuróticos Anónimos (NA) groups, as well as Peris 2003 on NA's impact on popular culture and its relationship to both consciousness raising groups and base ecclesiastical communities associated with liberation theology.

Costa Rica's landlocked Northern Zone).<sup>53</sup> While in Quesada de San Carlos, I spent time with three different churches on most weekends (with Seventh Day Adventists on Saturday mornings and some early afternoons, with an evangelical church from Sunday morning until the early afternoon, and with Catholics for dinner and evening mass), and spent many weekday afternoons with three all-male support groups (a typical, all-male AA group named A Miracle in [Barrio] San Martín with 12-15 members, a transdenominational Christian men's group named *Hombres Íntegros*<sup>54</sup> usually numbering 10-12, and the aforementioned *Wém*,<sup>55</sup> whose 40 to 100 weekly attendees divided into groups to share and to work with “facilitators” who helped participants through the group's therapeutic *ejercicios/exercises*). Besides this schedule, and other visits and interviews aimed at better appreciating Quesada's religious and spiritual diversity, I spent time with *sancarleños* in their homes and in various places around the county and beyond; many of these were *not* members of (and were in fact sometimes skeptical of) those churches and peer groups, and occasionally I spent time in environments that were *opposed* by the latter as “worldly” or part of the *calle* (or “street”), in order to better understand the social worlds and peer networks associated with machismo.<sup>56</sup> Although my two years in San Carlos were spread over the course of a decade (2003-2013), during which time I was able to observe a number of social and biographical changes, I used additional research methods to gain a more historical, developmental perspective on changes to gender and religion during this time, including historical research and the use of thirty life-history interviews (mostly with men in each of three peer groups and churches

---

53 Important anthropological (and otherwise social-scientific) research in Costa Rica has been conducted to the west in the Guanacaste province (see Edelman 1999, Chant 2001, 2002a-b, Stocker 2005), to the east in Limón (Sharman 2001, Caamaño 2006), and to the south in the greater metropolitan area of San Jose (Sandoval 1997, Downe 1999, Mannon and Kemp 2010).

54 *Hombres Íntegros* can be translated as “men of integrity” but also “whole men” (as in *pan íntegro*, “whole [grain] bread”).

55 Cf. Gutmann 1996:198-213 on the men's group CAVI. For a definition of *Wém*, see the conclusion.

56 Admittedly, this interloping was not always approved by those who became aware of it, but, when it was mentioned in my presence, my nonsectarian approach appeared was generally viewed positively in Costa Rican, whose inhabitants pride themselves on being adept at *quedar/llevarse bien* (i.e., “getting along”) with others, as both scholarly and popular accounts note (Edelman 1999, Biesanz et al. 1999[1979]). My impression (from those times when my commingling with other groups and churches arose) was that the matter received approval more consistently from support groups and transdenominational Christian groups than from members of individual congregations (echoing the former groups' nonjudgmentality and egalitarianism, perhaps), and more consistently from longtime members of any group or church than from relatively newer members or infrequent participants.

I examined, as well as with men who were not currently or had never been participating in these churches and peer groups). The life-history interviews were broad-ranging, often lasting up to three hours, but they were semi-structured to compare the participants' "conversion careers" (cf. Gooren 2008); many interviewees described a series of crises before and since their participation in their current group and credited the group with fulfilling the evangelical and support group movements' promise of transformation, readily describing their own transformations in gradualist, participatory, and methodical terms, simply irreducible to their initial "conversion" (and not unlike the "continuous conversion" described by Coleman [2003], or the "Methodist model" of networks for the regular conduct of ethical practices described by Martin: cf. Watson 1987, Lowery 2008). These interviews, along with my participant-observation<sup>57</sup> and some historical and cultural research, were designed to produce a fine-grained, developmental look at men's gendered identities and at evidence in their narratives of the social changes associated with (anti-)machismo discourses and the so-called "crisis of masculinity" (see e.g., Mannon and Kemp 2010, cf. Amuyunzu-Nyamongo and Francis 2006, Chant 2001, 2002a-c), which often featured as meaningful events and important material for the reworking of their identities and spiritual lives.

In most of the section that follows, I try to avoid the more abstract approach I have offered here, relying whenever possible on ethnographic data (and only briefly summarizing the more theoretical and historical arguments. detailed in my dissertation, toward the end). I open with a somewhat gruesome and hyperbolic performance of machismo – one that ended in a man being eaten alive after diving, knowingly, into a famous crocodile habitat – and then I work backwards through more and less dramatic examples of machismo from my interlocutors' lives. These examples of the many

---

<sup>57</sup> My participation was minimal but significant to my acceptance and participant-observation. Generally, my note-taking was seen as serious, active participation, both in group contexts and during church services (as in many evangelical traditions and the groups' ethical exercises in general: cf. Foucault [1997:101,207-221,232-234] on writing in Classical Mediterranean ethical exercises). In services, in addition to note-taking, I sat and stood with others, often sang when I could (especially when it was unseemly *not* to); in groups, I was sometimes asked to pray or to offer one of the rules that opened the meetings (see the conclusion). I was rarely asked to give a *testimonio* or to share in small groups or one-on-one exercises. Though my religious identity was rarely raised in peer groups, it arose occasionally around in church services. In public contexts, many Costa Ricans seemed hesitant to ask such straightforward questions about what might be considered personal matters, but this standard sometimes disappeared during interviews and after-meeting events.

“meanings of macho” (to use Gutmann's memorable title) reveal why the multivalence of the term machismo renders the concept so *useful*, serving as an important signpost for men's spiritual development in these groups, a sort of *via negativa* handily listing and assembling together anything-and-all against which their alternative masculinity can be defined. Then, in the final section, I examine how and why these groups cultivate uniquely supportive social spaces for men “trying on” this alternative to machismo, an emergent masculinity I am calling “spiritual masculinity.”<sup>58</sup> Such groups act much like the “protective social capsules” Martin (1990:284) describes, allowing men to learn more egalitarian and cooperative ways of relating with others (first and primarily among themselves, though later in workshops and other mixed-gender events that such groups often host, and ultimately in men's daily lives). It is the *ethos* and *organization* of these groups that makes them so adaptive to variety of different purposes, and which suggests why they might be so effective at achieving both a “reformation of machismo” and a gradual “restructuring of [Latin] American religion” (cf. Brusco 2010[1995], Wuthnow 2008); these two elements, I argue, are crucial to understanding the curious convergences between the narrative practices and discourses of the support group and evangelical movements in San Carlos, as well as these movements' shared attention to the problem of machismo and the “crisis of masculinity.” I conclude with some thoughts about whether this kind of anthropological analysis – one which intentionally counterbalances a discourse-and/or-practice approach with an attention to ethos and organization – might not reveal, not only new objects of study (as it has here, with my analysis of the peer group's role in various social movements), but opportunities to collaborate and communicate with related fields (e.g., psychology, sociology) that are already interested in new approaches to examining these sociocultural fields, using anthropology's preexisting strengths and conceptual models.

---

58 The language of spirituality, with its process-oriented and non-institutional connotations (cf. Wuthnow 1998), is preferred by both evangelicals and support groupers alike to describe their movements, which they prefer to language about “religion” (the rejection of which has as much or more to do with the ethos and organizational connotations of “religion” as with the avoidance of dogmatism and practices that mark hierarchy in peer groups, or so I argue here). Contrast this with the evangelical-therapeutic contrast drawn by Bellah *et al.* (1985:93-110).

***From wrestling with monsters to wrestling with God:  
making sense of “spiritual masculinity” in Quesada***

**Omar and the crocodiles**

The head of the man was apparently the only part of him that the crocodiles wouldn't eat, as metaphor would have it.

The story appeared in the Costa Rican press as I first drafted this essay,<sup>59</sup> dramatizing the costs of the destructive impulsiveness, bravado, and despair that were described as the essence of machismo<sup>60</sup> in many of my interlocutors' *testimonios* and interviews – a story about a young man, having continued the drunk that had gotten him fired from his construction job, who jumped knowingly into a river full of crocodiles.

On the main route leading from the Central Valley to the Pacific Coast, there is a well-known bridge crossing the Tárcoles River beneath which over a dozen crocodiles regularly congregate. Foreigners and locals alike bring their children, take photos, and (to the chagrin of the officials who frequently patrol the bridge) occasionally throw food to the crocodiles. One Tuesday afternoon, a bus stopped near the bridge, and two young men exited (though reports are unclear as to whether the young men deboarded voluntarily or at the driver's insistence).

Several Costa Rican media sources reported that both young men were fired earlier that day from a construction site, allegedly for being intoxicated on the job. Witnesses interviewed by the Red Cross claimed that Omar de Jesús Jirón had been

---

59 See Chávez 2014a-b, Fendt 2014a-b, Torres 2014, Umaña and Solano 2014.

60 Likewise, Gutmann (1996:231) notes how frequently machismo was explained in social scientific texts with reference to one single memorable quotation from Oscar Lewis's (1961:38) classic text, *The Children of Sanchez*: “In a fight, I would never give up or say, 'Enough,' even though the other was killing me. I would try to go to my death, smiling. That is what we need by being macho, by being manly.”

escorted by police away from the bridge in the late afternoon, visibly intoxicated, and that he had only returned to the scene after continuing to drink at a local *cantina*. His erstwhile companion, in an interview with the investigative police (OIJ), claimed that Jirón had ignored his warnings, boasting his intentions and, having removed his clothes (later recovered at the riverside), leaped into the water (contradicting the Red Cross interviewees who claimed to see Jirón return to, and jump from atop, the bridge). Newspapers declined to publish pictures of the dismemberment Jirón's companion described, which were taken by onlookers (Fendt 2014a), but they did publish pictures of several policemen in a huddle, apparently recovering the man's head from along the muddy bank. These early reports identified the victim mostly by his last name (as I have done here) and routinely described the man as drunk (and Nicaraguan<sup>61</sup>). In short, the event was judged to be another senseless act of machismo, a real-life enactment of so many men's daily struggles with their own demons.

Later, interviews with Jirón's grieving mother (whom he had been supporting over the past eight years, due to her medical problems) changed the tone of the media discussion of Omar's death (e.g., Chávez 2014b), echoing discussions about a “crisis of masculinity” and a “crisis of the family” (see below). Omar's mother acknowledged her son's alcoholism but claimed that it had not become a problem until five years ago, when his partner left him and denied him access to his two school-age children (among the three most common life events leading men into their deepest crisis in my interviews<sup>62</sup>): “The anguish of not being able to see his children led Omar to die like this.” Three years ago, having told his mother he didn't have the desire to live (*ganas de vivir*), Omar threw himself in front of a moving vehicle. He was admitted to an alcohol recovery program but had to withdraw after 15 days “because we didn't have the money (*plata*) to pay for it.” A

---

61 The relevance of this cannot be fully parsed here. Omar had been born in Nicaragua, but had lived since childhood in Costa Rica.

62 The other two were the death of a loved one and problems with employment. A caveat should be expressed: *both* the departures of partners and children (or the ejection from the home, which is more common) *and* employment issues are problems for which most of the men now assume some or all responsibility, seeing them as resulting from their own machismo. However, many men also acknowledged that changes in employment and the cost of living also played roles in their circumstances. “There are many men – I speak from my own experience,” Ulises told me, “there are many men who feel this, many men who feel like *this!* [hammering the table] Frustrated! They feel angry! They feel impotent... knowing that, whatever salary they could earn – it isn't enough to cover the mountain of necessities at home.”

short period of recovery was followed by relapse. “Some two weeks after [leaving,] he began to drink again, until... until this happened” (*ibid.*).

### **Metaphors and models of masculinity in Quesada de San Carlos**

Tales of fatal and near-fatal binges, estrangement from one's children and family, homelessness, attempted suicide, and violence against others were common currency for participants in the peer groups I observed, both during meetings and in the interviews I conducted with members of each group. In almost all cases, men liberally used the term *machismo* (or *machista*<sup>63</sup>) to describe these moments of crisis.

However, these same terms were *also* used during the narratives these men told to describe problems and personal characteristics considered by these men (and myself) to be comparatively less serious, trivial even, giving the impression that the term *machismo* might simply have become a sort of general derogative given a male or masculine inflection (cf. Ramírez 2008). Nonetheless, despite this seeming excess of meaning, the concept of *machismo* did serve a critical function in these men's narratives and in their depictions of themselves. The stereotype of the *machista* served as a foil, an Other against which an alternative, emergent masculinity (specifically, an *alternative to machismo*) could be designed, which I am calling “spiritual masculinity” (borrowing from the language of the groups themselves, a curious overlap between evangelical and support group uses of the language of “spirituality” to describe their ultimate concerns – but more on that to come). In their efforts to embody spiritual masculinity, *machismo* acted as the better known 'source domain' by which this new conceptual domain, or 'target domain', could be rendered. Given the humor often invoked by the good-natured ethos of the peer group, depictions of *machismo* were often comic as well as tragic, so that, “To the extent that the macho... is a joke... those who grasp the humor will have their consciousness and agency restored to them, at least in part and in comparison to those who do not get the joke” (Gutmann 1996:227).

---

63 In Costa Rica, *machismo* refers to the (essential[ized]) quality, while *machista* is both the adjectival and the personal nominal form for a person exemplifying *machismo*.



“The meanings of macho” (to cite the title of Gutmann's [*ibid.*] now-classic ethnographic exploration of the subject) are many and I will not review the extensive literature on machismo in full here. Some highlights are worth considering to understand how the evangelical and support group movement spell out “spiritual masculinity” as a legible alternative to machismo.

The word *machismo* has a relatively short history (*ibid.*, cf. Paredes 1971[1967]), and yet its meaning has transformed dramatically over the twentieth century. An earlier, positively-valued image of the macho, as “proper” Hispanic masculinity (linked to the honor-shame complex known from Mediterraneanist anthropology, genealogically apparent in the Costa Rican use of the term *macho* to denote a fair-haired man [cf. Fuller 2003]), has given way to a contemporary meaning of machismo that is almost universally (and deeply) pejorative, used to identify a man as backwards, rural, and “uneducated” (*mal educado*) at best, dangerously aggressive and destructive at worst.<sup>64</sup>

Despite the apparent developmentalism of the former, less severe meanings of machismo, the term is also used as an essentialism, of “how men really are,” as Gutmann (e.g., 1996:129-133) notes – a meaning apparent when the word is used to describe any non-human male animal (cf. fem. *hembra*). *Relatedly*, the term machismo is sometimes used to index an animal, carnal, or virile sense of masculinity. However, a number of authors have noted that the feminine counterpart to the stereotype of machismo is *not* “hembrismo” (i.e., that the opposite of machismo is not a feminine carnality or animality), but *marianismo* – the Marian image of women as “naturally” spiritual, which Stevens (1972:91) memorably called a “cult of feminine spiritual superiority” (cf. Jiménez 2004, but see Melhuus and Stolen 1996:11-12). This latter stereotype “fits” whether machismo is reckoned as the honor-bound man of the past, “responsible for providing financially... for his family” (Gutmann 1996:221) or as an uncivilized, unevolved (and usually rural and/or lower class) man of the present (Stevens 1972 [but see Melhuus and Stolen 1996:11-12], cf. Jiménez 2004, Tamez 1987), and it engages machismo and ideas about gender with a Christian-influenced flesh/spirit cultural logic. Thus, as Roger Lancaster's

---

64 See Gutmann 1996: 221-222,236-240 and 1997:842 on this shift in the connotations of the term. See Lancaster 1992:235-278 on “subject honor, object shame” in the logic of *machismo*. Contrast mid-twentieth century images of “cinemachismo” in de la Mora 2006 with contemporary images in Ramírez 2008.

(1992:235-278) analysis of machismo in revolutionary Nicaragua reveals, machismo ultimately participates in some very durable cultural logics indeed: not only a carnal-spiritual binary, but also an active-passive, subject-object, honor-shame logic that anthropologists have examined in various circum-Mediterranean and Eurasian gendered social systems (cf. Goody and Tambiah 1973, Tambiah *et al.* 1989).

These two logics – of carnality-spirituality, and of activity-passivity – were among the most salient ones at work in the construction of spiritual masculinity in the churches and peer groups I visited. Spirituality was universally valued over carnality, and it was characterized as potentially masculine – but not machista. These movements masculinized spirituality (or rendered it recognizable as masculine) primarily *by depicting spirituality as fundamentally active* (at least, after the initial 'surrender', commonly depicted in both movements' conversion narratives). The spirituality of men was thus most frequently depicted as an active and ongoing struggle against the carnality and destructiveness of machismo.

Spiritual masculinity also grappled with a spatial distinction still relevant to ideas about carnality/spirituality: the increasingly-outmoded *calle/casa* (street/house) distinction. Although this distinction was once used to divide most of social life into gendered public and private realms (impinging even more on women's freedom of movement in the early shift to urban life in Latin America: cf. Caulfield 2001), the contemporary opening up of the public sphere to women has not altogether meant the death of an idealized image of the *casa* as a place more spiritual than carnal, more other-interested than self-interested (e.g., Brusco 2010[1995], cf. Bellah *et al.* 1985). Likewise, the term *calle* still has relevance, commonly referring to the more carnal, dissolute, self-absorbed side of social life, so that *la calle* is sometimes used interchangeably with *la fiesta*, and both terms are used by AA members and evangelicals to conjure images of the *discoteca* (dancehall), the *cantina* (bar), and the *putera* (brothel), as well as streetcorners, park benches, and other drunken hangouts (cf. Bourgois 1995). This association between carnality and the *calle* evokes a related, more expansive-sounding Pauline dichotomy (slightly more common for evangelicals), wherein *el mundo* (the world)

and what is *mundial* (worldly), and not simply “the flesh,” tempts the spirit and evokes machismo in men.

When larger forces and even sociocultural change are acknowledged, machismo is typically linked to a “crisis of masculinity.” A suite of related changes have affected men's roles and identities across the globe, nearly all of which figure prominently in the narratives I heard and the lives I observed: the ongoing impact of feminism and new models of the family; the increasing availability of contraceptives; legal changes pertaining to divorce, child support, domestic violence, and the rights of women and children; and the growth of female employment (cf. Chant 2002c, Viveros 2003; Bannon and Correia 2006). Yet one crucial, often overlooked element in this “crisis” is a related, gendered *economic* pattern (which obtains across the globe but with special force in Latin America), whereby employment plummets in agriculture, construction, and industrial sectors that employ men at higher rates, as employment rises in “light industries” and service, clerical, and commercial jobs that usually hire women at preferential rates – and often pay them less.<sup>65</sup> This economic pattern predominates in Quesada, which has previously been examined as a case study for this shift from agricultural and industrial economies towards the service and commercial sectors, “exemplary for a... reality occurring in several parts of Latin America” during the late twentieth century (Romein 1995:492). Although land usage patterns suggest that the region remains dedicated to agriculture, by 1990 there were so few agricultural jobs with good incomes that *unemployment* surpassed *agricultural* employment for inhabitants of Quesada (*ibid.*:493-494), as has frequently been the case in Central America where cattle ranching and mechanized agriculture replaced more labor-intensive crops (cf. Williams 1986, Aguilar and Solís 1988).<sup>66</sup>

---

65 In Quesada, see Romein 1995. In Costa Rica, see Chant 2001, 2002a:111-112, Herrera 2012, Mannon and Kemp 2010, Sandoval 1997. In Latin America, see esp. Pérez Sáinz 1999, but also Barker 2006, Burin *et al.* 2007, Gomensoro *et al.* 1998, Gomez *et al.* 2006; cf. Amuyunzu-Nyamongo 2006. On Latin America's high levels of gender segregation, *even vis-à-vis similarly developed countries*, see Deutsch *et al.* 2002. See also Esping-Anderson 1999.

66 Though horsemanship and cattle rearing had long been popular in the region, the amount of land dedicated to ranching increased rapidly starting in the 1960s, even in the higher altitudes of San Carlos county. From 1963 to 1984 there was a 230 percent increase in the land dedicated to pasture, so that, by 1984, 83 percent of agricultural lands in the county were used for ranching rather than other crops (Romein 1995:493-494).

The predominance of ranching *also* accounts for the national reputation of San Carlos (like Guanacaste to its west) as a region where machismo's influence is strong, since ranching is associated with earlier notions of machismo throughout Latin America, thanks in part to the image of the *vaquero* in the Golden Age of Mexican Cinema (c. 1936-1969) (see Monsiváis 1992, de la Mora 2006, cf. Paredes 1971) – an image that spread throughout Costa Rica beginning in the 1960s (Molina 2002:101). Thus, in Quesada, the social conditions most frequently associated with the crisis of masculinity occur in the midst of a ranching culture specifically associated with machismo in Latin American popular media.

Spiritual masculinity, by contrast, is portrayed in the evangelical and support group movements as accepting some of the distinctions above, while inverting, deconstructing, or de-gendering still others (while still articulating with them) (cf. Pype 2012). For example, spiritual masculinity is generally portrayed as fundamentally active (and thus comparable to the active-passive, subject-object logics in which machismo participates) – but active with regard to spiritual matters rather than worldly ones, *distancing* it from the calle and social realms where some of the honor-shame “dialectic of challenge and riposte” logic is at play (Bourdieu 1966). Accordingly, associations from the honor-shame complex between activity and agonism are sometimes retained and repurposed in depictions of spiritual masculinity: agonism between one's will and one's machismo becomes central in many narratives (as in Zaca's, below), rather than between oneself and others. Meanwhile, while participants in these groups often invert the carnal/spiritual and calle/casa logics of machismo, they also sometimes deconstruct or de-gender these latter divisions. For instance, in the *testimonios* of some (especially newer participants or those with especially serious compulsions), an active resistance to the allure of the calle and to one's temptations is emphasized and may be accompanied by suggestions about men's natural or cultural predisposition towards machismo; but, in some longtime participants' narratives, the pursuit of spiritual masculinity leads to a certain holism that unifies and deconstructs spirituality and embodiment, or to a prioritization of the (nurturant) home over the (injurious) street, appropriate to both men *and* women. *In sum*, the key quality of this emergent masculinity is a sense of *active spirituality*, which pivots from a

logic of activity as masculine towards a reevaluation of other gender logics central to the stereotype of the machista.

These logics and social realities do not exhaust the elements of machismo examined in these groups, however. As Brusco (2010[1995]), Brandes (2002), and others have shown, participants in the evangelical and support group movement often focus on the emotional and personal characteristics of machismo.

### **Zaca(rías): machismo, egoismo, and violence**

Consider the account given by Zaca, one of the more dramatic illustrations of how these groups direct men to grapple with the problem of machismo. Zaca had attended Wém for over two years by the time of our interview, but, like many of my interlocutors, he had tried various *grupos* and religiously- and spiritually-oriented events before Wém, including the local chapter of the Full Gospel men's group (*La Fraternidad*) and Catholic base communities.

After getting serious with Wém, however, Zaca became more actively religious, attending mass and other events, like Catholic retreats – a common outcome of men's participation in these groups, which encourage men to cultivate their spirituality.

Before discussing his life history, we talked a little about Zaca's daily life and personal interests. Zaca participated in politics, he said, noting that his close relative was a well-known, powerful municipal government figure in San Carlos.

Zaca linked his political activism to his pursuit of spiritual ends and his general struggle against machismo. He portrayed machismo as linked to a carnal sense of selfishness and an arrogant lack of concern for others, perceiving machismo at work in

men's abuse of authority in the political sphere as well as in the domestic sphere. "Most politicians," he said,

aren't interested in the people [el pueblo]... But if the government is bad... it's bad for you, bad for me... it's bad for everyone... So much politicking [sic: politiquería] is for the ego, for the "I"!

We should send all the politicians to Wém! [We laugh.]

You know why? Because Wém is a mirror for *el machismo*, *la prepotencia* [arrogance].

Machismo in politics, as in the home, violates the beneficent spirit(uality) of both the government and the private sphere in Zaca's depiction. In a twist on Adam Smith's (1759:III.1) proto-dialogic, sociogenic theory of moral sentiments, Zaca cites his own experience of how Wém can "hold a mirror to" those who cannot see themselves on their own (where Smith's society-in-general will not do) and who lack deep connection with others, being, in Zaca's words, "chained to themselves."

Throughout his interview, Zaca pairs machismo with the term *egoismo* (egotism, selfishness, self-centeredness), repeating "my ego, my *machismo*" five times as he discussed his "process." He was not alone: another interlocutor from Wém (who, like Zaca, attended *La Fraternidad* and AA previously, for two and one years respectively) also used this verbal pairing in portraying machismo's power to atomize men: "There are many men that are closed up like this, in a bubble, in their machismo, in their *egoismo*."<sup>67</sup>

"You want me to tell you my history with Wém? I..." Zaca drew out the "I" (Yo...) as he composed his thoughts, ritually framing them in the therapeutic "I" language that conveys the spiritual (and epistemological) *humility* that both the support group movement and the evangelical movement consider proper to a truly spiritual masculinity:

---

67 Many discussions of AA show how alcoholism is treated in broad terms, using the concept of sin as a template, and agreeing with contemporaneous twentieth-century theologies of sin-as-selfishness. See especially Peterson 1992:62 on AA, "Selfishness: the essence of sin, the root of alcoholism." See footnote 23.

I was a violent man. *Machista* and violent. Jealous. A man – with a good heart<sup>68</sup>, but violent. With many problems... I had problems with the whole world. *Violencia, mucha violencia*. Violence in the family. Although I played with the kids, I was also violent. With my wife, violence.

All the violence you hear about... Blows (*golpes*), abuses (*maltratos*). That's how I was...

For another thing, I was an unfaithful man. Many different women...

In this middle of this catalog of problems (which frequently accompanies discussions of machismo in the peer groups I examined), Zaca lit up, finding a turn of phrase for the pattern:

“It was, 'Darkness in the house, clarity (*claridad*) in the street.' Do you understand? In the *calle* I was all 'Hey' (*yo era todo, '¡Ey!*') – until I got mad at least. But in the house...

Here he trailed off again. “It was this way for years.

Zaca identifies these negative behaviors and emotions with machismo itself: violence and infidelity, anger and jealousy. Most strikingly, he uses the word “violent” or “violence” nine times during the first minute of explanation he gives for how he came to Wém, yet in his very first use of the word he associates it with the broader concept of

---

68 See Zaca's description of his father below. A fuller discussion of what is meant by “heart” in this and other narratives cannot be breached here but, despite the importance of ideas about character- and identity- transformation to support group culture and evangelical culture, terms like “heart” are applied somewhat irregularly, using the multiple meanings “the heart” carries in broader discourses. Sometimes the heart is depicted as someone's (re/trans)formable *character* (whether that ethical character is reflective or unreflective), at other times like someone's *core* (sometimes, though not always, of a prereflective or emotional core, as in the contemporary American English “gut,” or as a primordial personality type), and at still other times like the emotionally *reactive* part of a person (in both positively valued and negatively valued ways). In comparison to broader uses in San Carlos, participants in the groups I observed seemed somewhat *more* prone to give the heart in the *first* meaning, perhaps because that meaning has greater salience in such groups. Likewise, the *mind*, in a nearly Taoist turn, took on the latter two meanings, as more obsessive, problematic, reactive aspect of individuals. One's 'spirituality' (or the more-individuated 'soul') is a more accurate “ethical substance,” in the Foucauldian model, though something more processual (one's life or relationships with God and others) or even virtues like love are more usually the focus in such groups than object-oriented language about the Self.

machismo.

Zaca recognizes explicitly the calle/casa logic at work in machismo, turning to the common refrain (*dicho*), “Darkness in the house, clarity in the street,” often heard in the peer group meetings I attended. Still, Zaca “got angry” (*me enojaba*) (and presumably violent) in the street *also*, and he trails off as he recognizes the slippage between this fact and the refrain. Perhaps his violence at home was “darker” for being aimed at loved ones who should have been exempted by gender and age from these displays,<sup>69</sup> or perhaps because such violence was hidden (in “darkness”). The association Zaca makes between machismo and violence, especially domestic violence, accords with contemporary regional depictions of machismo visible in a chilling Ecuadorian public service announcement about domestic violence sometimes seen in Costa Rica on the pan-Latin American, “Bolivarian” station Telesur: *Machismo es violencia* (Machismo is violence).<sup>70</sup>

Like many interlocutors, Zaca described “going blind” in fits of rage. In a climactic moment that sent him spiraling to “rock bottom,” he seized a machete to kill his wife, children, “even my own *mamá*,” the latter having accompanied his family to confront him about his abusiveness (at his place of work, presumably out of fear). Zaca narrated in the first person how he flew into a rage and “came to” being restrained by a co-worker at the auto shop where he worked. After a spell of denial and a manic, dissolute spree, his brother meekly suggested that Zaca attend a *programa*, *Wém*, that met on Thursdays (language drawn from AA, which describes itself as both a global “program”/“movement” and a local “fellowship”). Hearing the stories of other men in *Wém*, he was confronted by the seriousness of his actions and seriously contemplated suicide. In one bleak moment, he recalled, God offered him a “saving grace,” directing him to open the Bible<sup>71</sup> to Psalms 25:7<sup>72</sup> (“Do not remember the sins of my youth or my transgressions; according to your steadfast love remember me... O Lord,” NRSV).

Although buoyed by this sign, Zaca continued to experience machismo's

---

69 In another context, Bateson (2002[1972]) described this as the problem at the basis of alcoholic thinking, which he called “alcoholic pride”: a confusion of “symmetrical” and “complementary” forms of conflict and aggression.

70 Available at <https://www.youtube.com/watch?v=m8-fzhAmlSs>.

71 Although many Catholics have full Bibles at home, more common in Catholic homes where I spent time in Quesada was an abridged publication containing the New Testament along with the Psalms and Proverbs.

72 Jewish and Christian bible verses are cited in the New Revised Standard Version.



destructive violence, now directed at himself. “When I first made a change,” Zaca said “my ego, my *machismo*... wouldn't let me alone.” Faintly echoing Luther's record of the audible “assaults” (Anfechtung) he suffered, Zaca described his machismo verbally abusing him “internally” (*en mi interior*) over his resolve to stop womanizing and drinking: “I would say to myself, 'Pansy' (*Playo*), 'Sonuvabitch' (*Hijueputa*).” Zaca used the aforementioned pairing (“my ego, my *machismo*”) several times to frame his internal struggle. What is significant here is the how “egoismo” and “machismo” are paired in opposition to spiritual masculinity (since Zaca clearly means something other than the Freudian ego). Other interviews with ex-drinkers – and one especially, with an AA member who reported attending the Methodist church and its Bible studies for its *claridad* (i.e., clarity, as in the refrain Zaca recited) – repeatedly made this link between drinking and sexuality, describing their early attempts to quit drinking as times of incredible sexual temptation. Here, Paul may be a plainer influence than Freud: where the latter (1989[1933]:128-129) came to see the destructive death-drive (Todestrieb) as opposed to sexual motivations (from the perspective of the individual), Paul saw both as unified in the “flesh” (*sarx*) and as cooperatively destructive of spiritual relationships. Likewise, Zaca portrayed his egoismo/machismo as a continuum of destructiveness to his relationships with others, with God, and with himself, ranging from physical violence to a refusal to engage. The *egoismo* of machismo, as illustrated in my interlocutors' interviews and sharing sessions, is not simply a concern for oneself *over* relationships with others; *it is an inability to relate – even with oneself* – which, in its most extreme forms, is not merely anti-social but dissociative, resulting in blackouts either from intoxicants or from the intoxicating power of one's own passions, as in Zaca's attempted assault on his family. The *machista* identifies his Self with this destructive part of himself, while support group culture and evangelical culture offer *relationships* as the solution to these centrifugal forces, and as a new source of identification and belonging (cf. Bialecki and Daswani 2015).

A final, chronotopal logic of machismo presented itself in Zaca's narrative (alongside the carnal/spiritual and calle/casa logics): machismo as a masculinity in crisis, out-of-time-and-place, inappropriate to the present or to modern lifestyles. One of the effects of sharing is to denaturalize and developmentalize one's character, recognizing its

temporality, its having both a past and a future. Recalling the night that he was “saved” from acting on his suicidal thoughts by Psalm 25, Zaca directed attention to his subsequent recovery (the “ascending portion” of the V-shaped narrative typical both of sharing and of traditional conversion narratives), which began with forgiving his father. He had learned in Wém – supposedly the most secular(ized) of the men's peer groups – a neo-Christian logic of salvation shared by contemporary evangelicalism and the support group culture as a whole: that he needed to forgive in order to be forgiven (e.g., Mt 6:14-15, Lk 6:37).

I had to forgive the people who had scarred me, who had done me harm, for the way that they made me, because they formed that part of me [i.e., his machismo]...

When I was five years old, I tried to give my father a kiss. He told me 'Men don't kiss!' and he pushed me, [then] he gave me his hand, his closed hand. [pause] That scarred me. Many things more like that, scarred me, left me useless (inútil).

That's the way they were in those days: 'Darkness in the home, lightness in the street.' They were better outside than they were inside. Inside, all the malacrianzas [rudeness, literally “bad-upbringings”], the yelling, the aggressions.

My father – I can see moments now where he was a man with a good heart. A man who worked very, very hard. A man who struggled...

“A man who struggled”: Zaca uses the word “struggle” (v. *luchar*, n.f. *lucha*) to describe his father as a man “with a good heart.” Here *lucha* is not a “violent struggle” (as in the commonplace English phrase), but a productive one. Zaca and the other members of the peer groups use the word *lucha* frequently to describe their “process” (*proceso*, another common word), emphasizing the aforementioned proposition of both the evangelical and support group movements: that spirituality is an activity-in-time,

sometimes understood agonistically (but purposively, and teleologically) as a “struggle.” Because both machismo and “spirituality masculinity” are framed by notions about the masculinity of activity (versus passivity),<sup>73</sup> activity-related terms can act as important markers of masculinity – and thus of *alternative* masculinities.

But how then does the *lucha* of Zaca differ from his father's? Just as I observed countless times in the groups I attended, Zaca portrays the actions of machismo as destructive, its conflicts as barren, thorny “problems”: “I had problems with the whole world,” as he told me, backpedaling from having mischaracterized his life in the street with the refrain, “Darkness in the house, clarity in the street.” By contrast, Zaca portrays the *lucha* of spiritual masculinity as a Jacobean struggle, a refusal to disengage from a spiritual struggle that ultimately blesses men, reuniting them with their brothers and bringing peace to their homes and communities (Gen 32-33, cf. 27-28). These are *fruitful* “problems,” “problematizations,” to use Foucault's language describing ethical reflection.

Zaca's struggle ultimately ended, like Jacob's, with his family forgiving him and readmitting him to the home, “one year *exactly* after starting with Wém.” Thankfully, “Wém had given me the tools to control myself,” he recalled, using the imagery of tools (*herramientas*) and workshops (*talleres*) in ways that suggested the masculinity (and relationship to labor) of the identity model promoted in Wém.

Zaca offered an example of what the struggle of spiritual masculinity looks like. Soon after returning home, still basking in the glow of the reunion, Zaca was caught off guard by his youngest son. “*Papi*, I'm going to tell you something: we are still afraid of you,” Zaca said, recalling his son's words. “It made me angry (*Me enojó*), but this didn't pass into rage (*ira*), nor to violence, nor to aggression. Before? No! Before – ” and here he impersonated his prior machismo, glaring and cursing “Hijueputa!” and smacking his palm with the back of his hand. Yet, Zaca recounted that, at this and other moments, he had practiced withdrawing to calm himself down, and engage more constructively later – as he did in a long talk with his youngest son some days afterward. Then Zaca described

---

73 Lancaster's (1992:235-278) examination of the active-passive logic in Nicaraguan machismo, in his chapter “Subject honor, object shame,” remains unmatched in its combination of analytical clarity and ethnographic complexity in examining the problem of creating a New Man from the old. Cf. Bourdieu 2002(1998):19-22.

another withdrawal from a situation that aroused his passions, when his friends began drinking and some sex-workers arrived – “all that party scene (*toda la fiesta así*),” Zaca said dismissively.

Yet this withdrawal was hardly an act of isolation; it was an attempt to re-identify with Wém and the spiritual masculinity he had been practicing there. Zaca raised the subject at his next meeting. “I arrived at Wém in bad shape, but they helped me to see my errors – they don't give me advice.” Here, Zaca's story will link to Isaac's, below, who also reported feeling un-pressured upon encountering these new social networks. Premised on peerhood and mutual support, groups like Wém offer no “peer pressure,” in the negative sense of the word, only a pressure on listeners to offer social support. Much as Paul offered his plea for discernment to the Galatians (“Whoever sows to please their flesh, from the flesh will reap destruction; whoever sows to please the Spirit, from the Spirit will reap eternal life”) *only after* counseling them not to judge one another and to share and bear one another's spiritual burdens (cf. Gal 6:8, 6:1-6), “the fundamental and *first message* of Alcoholics Anonymous” and other peer groups modeled upon it (like those I observed) is that individuals are “essentially limited, but able to find a healing wholeness,” a “connectedness with others,” which “comes about from [this] very limitation” (1991[1979]:4). To adapt George Vaillant's (2012:314) memorable phrasing about AA, Wém “is as much about self-help as a barn-raising”; for this reason, Makela *et al's* (1996) term, “mutual-help,” is more accurate. In peer groups like Wém, men like Zaca find help learning to discern good fruits from bad, not through “advice,” as Zaca notes, but by example (as in Holland et al. 1998:76-86, cf. Humphrey 1997, Zagzebski 2010).

### **Isaac: from religious traditions to spiritual relationships**

The Biblical imagery of “bearing fruit” acted as a compelling metaphor for personal (and interpersonal) growth in the verdant agricultural zone of San Carlos. The metaphor took on a certain literalism in the narrative of Isaac, who, during our interview, revealed having recently founded a company that provides organic, biodegradable substitutes for pesticides, fertilizers, and other agricultural chemicals. Isaac's struggle against machismo could not have looked more different from Zaca's at first glance, yet, for Isaac as for Zaca, *activity*, and in particular sustained effort,<sup>74</sup> characterized spirituality as masculine, and among the most identifiable fruits of this spiritual activity, this *lucha* against machismo, were human relationships.

Unlike Zaca, who had not frequented Mass or attended Catholic activities prior to Wém, Isaac described having always been “religious,” an “active Catholic” who had never fallen prey to the “secular world.”

However, Isaac had not always been “spiritual”:

My situation – my *practice* of the faith – has changed indeed [sí ha cambiado].

Before, there was a fear [of angering God, i.e., through transgression] – a *religious* part rather than a *spiritual* part.

You see, I didn't involve God in my goals... I took God as a “default” [sic: in English], not as something I had to seek.

The language of “goals” (like the language of “bearing fruit”) exemplifies the teleological predispositions cultivated in these groups. Isaac's present “practice of faith” requires keeping this telos ever in sight. “Telos” is best translated and understood (in Aristotle and in the Greek New Testament, as in Foucauldian models of ethics) not simply

---

74 Contrast with Bourdieu's (2002) depiction of a Mediterranean, “phallonaressistic logic” masculine activity as “discontinuous” acts and female activity as “continuous” practices.

as an “end” or “goal,” but a “maturity” or “completion” of growth – a “perfection” in now-archaic language (adopted prominently in Wesleyan theology about methodical Christian sanctification as “perfection”). The narrative practices of these groups not only examine the fruits of actions past but cultivate present and future ones according to a consideration of one's ultimate concerns and goals.

Before Isaac's “change,” another telos had enchanted him for as long as he could remember: “el Isaac Perfecto.”

I was always trying to become better [ponerme mejor], to always be the best, to always be perfect... including in my family. [For instance,] the opportunity I had to study [in the U.S.] was because of a scholarship for my academic efforts, not because my father had money or because I was from a very 'fine' [fina] family.

While *I* achieved the highest levels I could at school, in my job, relying on my own resources and efforts, my *family* was 'left in the road', you see? My sister married very young; my brother is alcoholic; my other brother was a disaster after losing his family; and for his part, my father needed resources [from me] to be able to sustain himself.

This created 'emotional baggage' [cargas emocionales]. I said to myself, *Look, my happiness doesn't necessarily depend upon others' happiness...*

By pursuing this asocial view of cultivating happiness, Isaac's early successes merely engendered resentment in his family, he said, depicting himself in a harsh light:

This “Perfect Isaac” – who studied, who had the advantage of going off [abroad] and studying – then [returned and] tried to change people and looked down on them [menospreciarlos].

At home, I would say “Look, we should do such-and-such”... They'd say, “Look, it's that you want to change us”... They'd say “It's your pride,” and I'd say “It's your ignorance.”

My having studied, earned a position [at work], learned another language, gone to see the world – all this created difficulties in my family-relationship [relación familiar].

Isaac was among a handful of my interlocutors who would be judged rather successful by their peers even *before* becoming “spiritual,” in terms of their education and earnings. University attendance was a decided minority condition in the groups, and Isaac's having studied abroad, in Iowa and Florida, was unique among those I interviewed. After returning from the U.S., Isaac worked for Pan American Seed Company and then for Dole, where he climbed the managerial ladder, eventually managing a department of 400 employees and a \$3 million budget.

Isaac described ending up deeply unhappy in spite of this, working fourteen-hour days while his wife managed their three growing boys (then 10, 7 and 4 years old) alone. She felt ill-equipped for the job, having grown up (unlike many *costarricenses* of her generation) as an only child without brothers or male cousins, Isaac reported, and she wanted a stronger male influence for the boys. Isaac remorsefully recalled her making a popular jibe about being a “soyla” (i.e., “Because I am the one (*soy la*) who does everything”) and lamented being mostly “absent” from his boys' lives: “no family-time, no community life, nothing – just work, work, work.” Nonetheless, he felt increasingly dependent on Dole. “They paid everything: my house, my car, private school, car- and house- insurance. 'Nothing to worry about',” he chuckled, in English, apparently mocking the (American) corporation's strings-attached beneficence.

Isaac's self-described “change” – from “religious” to “spiritual” – began two years before our interview, when Dole signaled that his next assignment would require relocating, possibly outside Costa Rica. His wife expressed her opposition (especially under the prevailing division of labor, I imagine), and Isaac also felt “past the phase” of wanting to live abroad. Still, he felt trapped, unable to see how he could provide this lifestyle without Dole.

I couldn't decide for my wife, but it wouldn't be responsible to leave behind her and my children in Costa Rica to make myself big in some company.

My wife, my kids, economic responsibilities – the burden [carga] became very heavy...

A moment arrives when one says [to oneself], 'I'm carrying [cargando] everything,' right? 'All by myself.'

Isaac described his “moment” in terms parallel with “the First Step”: “we admitted... that our lives had become unmanageable.” Yet to “involve God in [his] goals” (Isaac's description of “spirituality,” from the first interview excerpt), he would first need to find communion with others – not through a change in religious affiliation, but through a deepened engagement in spiritual relationships, in “virtuous friendships” (to use quasi-Aristotelian<sup>75</sup> language). In the practical theology of peer groups, such relationships act as a horizontal channel-of-grace, so to speak, for a “Higher Power,” defined minimally (but crucially, according to the Second Tradition) as being “loving” (or “car[ing],” in the Third Step) – known to participants “as... express[ed]... in our group conscience.”

Isaac's first major change in his relationship with God emerged from just such a new, human relationship – with an evangelical pastor. Pastor Jaime was the the leader

---

75 See books VIII and IX of *Nicomachaen Ethics* (1934[335BC]).



of the evangelical church *Dios es Fiel* (God is Faithful).<sup>76</sup> Isaac was deeply impressed that Jaime never pressured him to convert from Catholicism, echoing Zaca's impression of Wém. “There was respect in both directions,” Isaac said, suggesting that his relationship with Jaime was, like the virtuous friendships described in *Nicomachean Ethics*, premised on equality (1934:VIII:6-8).

Isaac began attending a weekly, three-hour bible study with Jaime, which his parents had been attending lately (“old Catholics,” he said, emphasizing the seeming unlikeliness of this situation). From this time onward, he developed a closer relationship with Jaime, confiding in him about his problems. He accepted Jaime's invitation to join *Hombres Íntegros*, which met in *Dios es Fiel*'s building. As a testament to the non-sectarian, “spiritual” approach of the group, Isaac found that he was not the only Catholic in attendance.

In this group, Isaac began to share his family issues and receive encouragement as well as a model of spiritual masculinity elaborated by Jaime (who designed discussion topics and activities for the men and events like the annual retreat – one of which I was able to attend) and others. The men also encouraged Isaac to join one of the groups of families associated with the (Catholic) Christian Family Movement (MFC). A year into his newfound “practice of the faith,” with support from his family, Jaime, and the members of the groups to which he belonged, Isaac summoned the courage to leave Dole, begin his new company, and enter full-time self-employment.

The changes in Isaac's lifestyle seemed dramatic. Whereas before he enjoyed “no family-time, no community life,” Isaac could now count off eight hours each week spent with family and friends, dedicated to spiritual matters: “three hours with Jaime in Bible study, two in my men's group, 1 in Mass, 3 in MFC...” The latter group involved his nuclear family, with whom he also now reported enjoying more free time.

Even his work, he said, was now something he used to nurture relationships with his family and others:

---

76 *Dios es Fiel* arose from a schism in a more pentecostalized evangelical church, *Maranatha*, where I began my research with evangelicals in San Carlos in 2003.

I realize now: this company isn't just for Isaac. It should give opportunities to my family – to my children, my nieces and nephews, my siblings.

Now, if I stopped thinking of others, I'd stop being happy, because I'm happy when I see the company yielding sufficient resources for my parents to live well, for my in-laws to have a secure, tranquil life – when I see others sharing in my business.

My situation, of seeking God in these moments, is a *relationship* – one which has strengthened me [me ha dado fortaleza]... Before I would awaken thinking, 'What a bore, another day at work'... Now, there is a *spirit of struggle* [un espíritu de lucha] that energizes me every day.

### ***Analysis and conclusion***

In this article, I have provided an ethnographic sketch of an emergent model of masculinity, “spiritual masculinity,” that is constructed in an explicit opposition to machismo, the latter stereotype being treated as a well-known (and now largely pejorative<sup>77</sup>) source domain for ideas about a “toxic” (rather than “hegemonic”<sup>78</sup>) masculinity. The biographies and narratives of peer group participants above demonstrate how machismo serves this orientating purpose and why this masculine spirituality is cultivated more effectively within the supportive confines of the peer group

---

77 See Stevens 1972, Tamez 1987, Ramírez 2008 to review this 'pejorativization' over time. Cf. de la Mora 2006 on early, positive connotations.

78 See Connell and Messerschmidt 2005, especially 839-840, on this glossed-over distinction in much writing about the hegemonic masculinity.

than elsewhere, including in church services (in San Carlos and, it would appear from the literature, elsewhere in Latin America: cf. Brandes 2002, Smilde 2007, O'Neill 2010).

However, it is safe to say that the effectiveness of these groups (or any other aspect of small groups, support groups, “parachurch” organizations, and peer groups) has not been at the forefront of any ethnographic or ethnological agenda, despite the worldwide diffusion of these groups as an adaptable form of social organization, despite longstanding recognition that such groups have already utterly transformed much of North American religious and spiritual life (Wuthnow 1988, 1994a-b, 1998, Mercadante 2014), and despite their being praised, not only for their long-term effects on addiction, but for the broadest imaginable array of purposes, including gender- and sexual-identity support, support for spiritual and religious development, support for cancer diagnosis and survivorship, and support for survivors of abuse and any number of traumatic or trying experiences.<sup>79</sup> In this section, I argue that, in addition to the interdisciplinary blindspots that may have prevented a more thorough consideration of support groups by anthropologists and those in related fields (which I mentioned in the introduction), anthropology (and the anthropology of religion in particular) may also have developed a theory-related blindspot into which these groups may fall.

In short, anthropological analyses that privilege *discourses* and/or *practices* (as have many over the past two decades in the anthropology of Christianity, for example) may miss elements of social life not well characterized or captured by either of the two terms. My own research and analysis, for example, participates in an analytical tradition that sees the wisdom of acknowledging when “transposable messages” and “portable practices” have outstripped specific ecclesiastical institutions, and may thus be better understood as constituting “a globalizing *movement*” of one kind or another, including the evangelical and support group movements examined here (Csordas 2007, Robbins 2004:118, emphasis mine, cf. Martin 1990). However, my fieldwork and the analysis of my data have suggested two revisions to this prevalent discourse-and/or-practice approach that may yield fuller results, rendering visible, not just the convergence of these

---

<sup>79</sup> See citations in the introduction and the first five footnotes for more detail. Also see Van de Kamp for an exception to this characterization.

two movements on peer support groups as a model of social organization for the lifelong practice of spirituality (similar to what Robert Wuthnow had observed about American religion), but a number of otherwise dimly perceptible social phenomena:

- *First*, a renewed-but-reformed analytic focus on social organization (and social networks). This would represent a synthesis – driven by the acknowledgment of certain blindspots of the analytical tradition to which I belong as well as of the excesses of institution-focused traditions of social analysis to which it responds – of the kind for which Smilde (2007, 2008) has offered a more eloquent and better-substantiated argument than I have here. Meanwhile, similar approaches have long been used to examine the spread of support group and Twelve Step culture as both a globalizing *movement* (with a transportable set of messages and practices) and its iteration in the local *fellowship* (where ethos and group organization play crucial roles) (see Kurtz 1991[1979], Makela *et al.* 1996).

- *Second*, due attention to what I am calling “ethos,” the valences of which serve as an important counterpoint to meaning- and practice-oriented theories by emphasizing affect, place, group-belonging, and a developmental approach to identity and moral character.

Stated more simply, my research suggests that both “ethos” and “organization” capture important aspects of the social environments I have examined here and both play a significant role in the “reformation of machismo” by Latin American religious movements and the “restructuring of [Latin] American religion” by the support group movement (Brusco 2010[1995], Wuthnow 1988). I will treat both terms briefly before concluding with a note about potential promise of this reformed analysis for anthropology, complimenting meaning- and practice-based analyses based on the discipline's own preexisting strengths.

The concept of “ethos” has already been used to study similar phenomena by anthropologists. Elizabeth Brusco's celebrated account of “the reformation of machismo” being carried out by Columbian evangelicals employs Bateson's notion of ethos (as a “system of organization of the... emotions”) to identify a “feminine ethos” in evangelical

cultural settings, an emotional orientation towards previously-feminine domains of the *casa* and of spirituality, the adoption of which she identifies as crucial to men's long-term conversion to evangelicalism (1936:118, cited in Brusco 2010[1995]:129). Like Brusco and Bateson, I see ethos as a potentially vibrant analytical counterweight to discourse (as Bateson depicted the relationship between *ethos* and *eidos*) – what-is-feelable complimenting and producing tensions with what-is-sayable.<sup>80</sup> Likewise, the concept of ethos was helpful for my own research, keeping an eye on “the system of emotional attitudes [of] a [particular] community” (Bateson 1936:220, emphasis mine), which interact with its *eidos*/discourse to produce values and evaluative discourses in particular contexts (before they can be “exported”). This link to specific social contexts and spaces is also buried in the word “ethos” itself. In *Nicomachaen Ethics*, Aristotle (1934:2.1.1) famously uses etymological reasoning to support his claim that both individual and collective “character” (*êthos* [ἦθος]) is developed “ethically,” through “habit” (*éthos* [ἔθος]), positing *êthos* and *éthos* to be related terms (cf. L. *mores*, *habitus*). Yet Aristotle might have explored a *different* etymological connection: an older use of *éthos* to mean, not “habit,” but roughly “habitat” (an “ecology,” in Batesonian terms). This usage is visible in Homer, when, during an extended comparison between the noble bearing of Paris and that of well-bred horses, Homer depicts the latter alighting in the *éthea kai nomón hippon*, the “haunts/accustomed places [i.e., habitats] and pastures of horses” (ἦθεα καὶ νομὸν ἵππων, 1920 6.511). My invocation of the anthropological term *ethos* is meant to evoke and link these several meanings: the peer group's (affective) ethos produces a certain kind of social space, a habitat or ecology whose supportive emotional tenor helps facilitate highly demanding ethical practices, which in turn are designed to transform participants' characters, selves, and identities – primarily through one's growing identification with the character of the group.

What can briefly be said about the ethos of these peer groups? Many qualities of its emotional repertoire and profile are noteworthy, but it may particularly fruitful to evaluate their humorousness – their “sense of humor” (which suggests the extent to which humor is *sensed* and *felt*). The recurring humor of peer groups distinguishes them (as

---

80 See Bateson (2002[1972]:91-92) on “the 'feel' of a culture, cf. *ethos/eidos* to the Comaroffs (1991:18-29) on hegemony/ideology.

does their non-hierarchical organization) from liturgical religion – but aligns them with the overall emotional qualities of evangelical worship and narrative practices. Indeed, my attention to ethos was first suggested by my participant-observation in various churches in San Carlos, whose different emotional qualities seemed to interest (and motivate) my interlocutors as well. Active Catholics praised a 'good' Mass for being solemn or dignified (*digna*), “observed” through quiet, restrained participation, standing, sitting, singing, and incanting in unison as one is able. By contrast, I noted how “successful” support group meetings and evangelical activities alike were more boisterous, enthusiastic affairs, characterized by an ethos that promotes affective relationships among participants: one of shared humor, intimacy, and trust, and individuated expressions of a broad emotional range (cf. Lindholm 2013). Of this emotional range, humor most sharply distinguishes the evangelical and support group ethos from liturgical religion. In contrast to the tone set by the not-infrequent waves of laughter in evangelical and support group settings, the rare moment of humor during Mass<sup>81</sup> seemed to act as a bit of comic relief; one of the more light-hearted priests might make some apparently jesting statement during announcements or the sermon, and the laughter would be hushed almost as quickly as it began. By contrast, in peer groups and during evangelical *testimonios* and sermons, laughter and a ready sense of humor served as a regular feature of the landscape that fulfilled a number of rhetorical functions (e.g., disarming hearers in advance of some emotional redirection, as with Pastor Jaime below) as well as organizational functions (fostering peerhood between participants and muting inequalities, as with Raúl's narrative below).

Consider these three uses of humor:

Each Wém meeting begins, as in AA, with greetings that follow egalitarian principles: first-name-only introductions, plus time spent in the program. Other information is treated as extraneous and even counterproductive to the group's purposes. Further invocational rituals delimit and motivate the group as well. In place of the Twelve Steps and Traditions or the Serenity Prayer, Wém's guidelines and rules are stated aloud,

---

81 At most, I noted one or two humorous instances per Mass, depending entirely on the priest. These almost always occurred during announcements or the sermon, each of which might feature one laughter-inducing statement at most – a restrained laughter that was vanished nearly as quickly as it erupted.

volunteered by anyone who offers, raises a hand, and is clearly acknowledged by another member. These stress the group's constitutional governance, egalitarianism, and lack of personal authority: “We don't give advice here”; “We don't interrupt here”; “We speak for ourselves here: we always speak in the I and never in the You”; and so on. The first is always the same: a participant raises his hand, is acknowledged by another member, and says “What is said here...” to which the mass of men respond together “...stays here!”, in something of the collective spirit of AA greetings (To add to the raucousness, the call-and-response of the first rule may occur three times, compounding the urgent sense of confidentiality and mutual support.) The final guideline is also always the same and always ends in laughter. A member will recite a familiar definition of *Wém*: “Wém is a Bribri [indigenous] word meaning the best type of man: the best father, the best son, the best brother, the best co-worker, the best husband, and – why not? – the best ex-husband!” The group always laughs heartily at this, but the point is serious: making amends in *all* one's relationships, even difficult ones, is as central to Twelve Step culture as to Christian practice (or more).

During one AA meeting, I watched Raúl deliver a standard-bearing *testimonio*, returning periodically to the daily topic: the Ninth Tradition (which deals with AA's anti-hierarchical and acephalous organization). During the “descending” half of the narrative, Raúl recalled his darkest days, before contrasting them with his present health:

Before – you all know! I was worse off than [the other] Raúl [a member whose alcoholism left him homeless<sup>82</sup> for a time.]...

Not just with drinking! I am by nature the weakest sort of person, emotionally. When things get rough, rather than face reality, I attack myself, isolate myself – with alcohol, but *also* with my thoughts: “Yes, yes, you *maricón*, *maricón* [pansy]! The whole world is against you!”

---

82 A problematic term.

I know: fear, insecurity – they can kill you. Some moments, I almost let them kill me. For almost eight years, like this... But after learning to rely on my group, I don't even want to drink anymore!

The group applauded. Raul continued, intoning even more earnestly: “My group knows me! My group understands me!” “Those sons of bitches! Eh?” his friend Carlos interjected. An easy laughter erupted, Raúl most heartily of all, grinning ear-to-ear. He wrapped up a few minutes later to hearty applause.

“It's hard for men to cry!”, Pastor Jaime told the group Hombres Íntegros at the open of their annual retreat. “[A man] may be watching TV or a movie with his wife, let's say [digamos], but if there is something sad [on], he says to her, 'No, I'm not crying! Men don't cry!’” Pastor Jaime mimicked the embarrassed machista, angrily wiping away tears in denial, and he drew a gale of laughter from the men present. While the men were momentarily disarmed, Jaime revealed his mastery of the genre, suddenly becoming serious:

“But why *not* cry in some moment? Why *not*?”

The laughter died down softly; the men grew reflective.

“Today, may we *all* open our hearts to God this way. May we break our hearts before God! If you feel the urge to cry – cry! May we all have hearts so disposed to God! *This* is the way, brothers, that we become aware of/sensitive to [*sensible a*] our ministries – as husbands, as fathers, as sons – and conduct them according to the will of God, and not our own! Through *communion*, with one another – and with God.”



In each of the three situations above, humor binds group members together with positive affect, for they never laugh at each other (as they might in the calle), but laugh openly at themselves – “Those sons of bitches!”, the ex-bastard ex-husbands, the ex-*machista* once frustrated by his own capacity to relate to others – more freely than they might manage alone. In this kind of habitat, “good” humor is ethically liberating, best-medicine stuff, ethically self-formative and constructive, unlike the “bad humor” of *la calle*, the mocking voices of Zaca and Raúl's narratives above. In the peer groups I observed, Gutmann's observation held true: “To the extent that the macho... is a joke... those who grasp the humor will have their consciousness and agency restored to them, at least in part and in comparison to those who do not get the joke” (Gutmann 1996:227). The humorous ethos of peer groups not only helps the participants develop affectively expressive *relationships* with one another; when laughter is shared, it generates mutual pleasure, especially after sharing some of the group's darker emotions (as often happens, according to the V-shaped conversion-narrative genre). Partly, this is because laughter confirms that listeners are truly listening and identifying with the narrative, and *listening* is deeply formative in these groups. Certainly listening is “performed” and “practiced,” but (maybe more significantly) listening is also *perceived* or *felt*, as the ethos of the group, rather than one of its (discursive) rules or (practical) exercises. Many participants recounted to me that listening was more impactful, more productive of the initial conversion-as-surrender, than the actual experience of sharing. Good humor, a sense of humor, is linked to this process of character formation and is formative of character, a learned habit linked to this particular habitat. However, as in Pastor Jaime's brief sermon, humor in these groups also keeps the emotional field open for the expression of other, tearful emotions, like sorrow, joy, and love.<sup>83</sup> Humor coheres these groups, enveloping them in supportive, “protective social capsules” (Martin 1990:284), while simultaneously pushing that envelope, making room for the more expansive affect that distinguishes the ethos of these groups from the way “religion” is not just *understood*, but *felt*.

---

83 I have not been fortunate enough to treat here the role of love(s), which is naturally suggested by the oblique references to *Nicomachaen Ethics* and Aristotle's discussion of virtuous friends, in which “friendship” and “brotherly love” are both translations of *philia* (cf *philos*, friend), distinct from the expansive, purposive, kin-like *agape* expanded upon by later Christians, who later translated it “charity” (L. *caritas*). These 'types' of love are not sharply distinguished in these groups, for reasons that do not bear exploring here.

My attention to the *organization* of peer groups, on the other hand, has guided this research as a whole. Only through following men from church services to men's groups of various kinds did it first become apparent to me that the problem of male conversion and ethical development was being solved in these *grupos*, of which I had heard such frequent mention, much as recent efforts by Bielo (2009) and O'Neill (2010) to understand the ethical formation and “sanctification” of evangelicals guided them to similar groups.

What I discovered by visiting these groups was much like Wuthnow reported of late twentieth century North America:

[The] contribution [of support groups to the restructuring of religion] is enormous...

Of the various kinds of organization they are the most democratic, the least dependent on formal organization, and the most capable of functioning without strong leaders.

For these reasons they have influenced... the small-group movement very widely and... are being emulated even by leaders of Sunday School classes and Bible study groups (Wuthnow 1994a:150, cf. Mercadante 2014:176,174).

The “emulation” of AA (which holds for therapeutic and non-religious groups as well: Mercadante 2014:176,174) should perhaps be unsurprising in Latin America, given that Twelve Step-style support groups are more popular in many parts of Latin America than even in North America (e.g., AA had a proportional membership in Mexico and parts of Central America *three times* that of North America by the time of Wuthnow's research: Vaillant 1995:268). Yet such groups may remain ethnographically underexamined in part because ethnographic material is driven by the practice-and/or-meaning approaches<sup>84</sup> I

---

84 Similarly, As Ann Taves and Courtney Bender have noted, it is common to read anthropologists acknowledging Asad's argument about the genealogy of the “religion” concept – its historical specificity and

have identified, rather than approaches motivated by studying organization (or ethos).<sup>85</sup>

Examining the organization of these groups suggests some of the organizational reasons for their success as well as how peer group organization articulates with peer group ethos, practices, and discourses. These groups are organized in ways that might be expected from theories of social networks and social support (as well as the anthropological study of ritual groups): the identities that they cultivate or incubate are, at first, fragile, volatile, and unsure, and they “solidify” through a gradual identification with others in the group (cf. Holland et al.1998:66-97). Accordingly, many organizational qualities of peer groups express (discursively and otherwise) principles of non-exploitation and non-confrontation that are especially soothing to the wounded pride of any newcomers<sup>86</sup>: their acephalousness; their organization according to some relevant, shared characteristic (“peerhood”) among participants; their constitutional, collective governance; their egalitarian ethos; and numerous leveling practices (both formal and informal, conscious and otherwise, practiced and reflective) that seek to iterate and substantialize the formal equality of participants enshrined at the opening and closing of each meeting. These practices (the latter of which often include collective prayers like the Serenity Prayer,<sup>87</sup> group hugs, and mutual applause) are among the most powerful of these leveling mechanisms that structure the group, humor being another: the gentle, self-mocking “heckling” of Raúl above appeared only ever directed toward *advanced* participants and might be “read” as “patting down” practiced speakers for any smuggled pride as they demonstrate their mastery of the sharing genre. Attention to peer group organization explains not only why peer groups are so *easily* adapted to a variety of

---

contextual meanings with related terms like secularism – *without* exploring *beyond* those terms or exploring the histories and uses of alternative terms (like the spirituality discourse) that seek to transcend or synthesize-past these terms, which constrain research within rather than across disciplinary boundaries.

85 I do not mean to discount the anthropology of affect here, or psychological anthropology.

86 See Bateson's (2000:326-332) description of AA as defusing “alcoholic 'pride',” which “progressively narrows the... 'self'” until the self contains only the “conscious will,” reduced to “an obsessive acceptance of a challenge” (328, 319, 327); Omar's fatal swim with crocodiles and Zaca's near-fatal attack on his family being two possible examples. Bateson argues that many men's addictions, compulsions, and obsessions cannot be understood without grasping this experience of the challenge to their willpower, an internalized “logic of challenge and riposte” that structured early Mediterraneanist depictions of masculinity (e.g., Bourdieu 1966).

87 Group prayers often begin and end meetings of Hombres Íntegros, in which each person participates individually, while standing in a circle (non-apical by definition). Likewise, the ending prayer also ends with communal chanting of the Lord's Prayer. In AA, this is the Serenity Prayer, which is incanted collectively in Un Milagro en San Martín.

purposes, but why they are so *frequently* adapted; requiring little to no money to initiate and none to participate, these groups' "low barriers to entry" (both for newcomers and for new *groups*) have greatly facilitated their spread, just as has been noted about the evangelical movement (Makela *et al.* 1996:3,85-95, Robbins 2004). The successful adoption of peer support groups in a variety of settings may be attributed, in part, as much to how the organization of such groups feels, its ethos, than to the practices and discourses of these groups.

In sum, not only the phenomenon of peer support groups themselves, but much of how they operate to transform men's identities and to produce new models of gender, spirituality, personal identity and interpersonal relationships, can only be captured by an anthropology that pays as close attention to social organization and ethos as to discourses and practices. Such an anthropology will not only produce new objects of study like these, important social phenomena that mediate popular adaptations to sociocultural change, but new opportunities for communicating across disciplinary lines with fields like psychology and sociology that presently analyze similar phenomena in terms of their affective and organizational characteristics.

---

## WORKS CITED

- Addis, Michael E., and James R. Mahalik. 2003. Men, masculinity, and the contexts of help-seeking. *American Psychologist* 58(1):5-14.
- Andronico, Michael P. 1996. Ed. *Men in groups: insights, interventions, and psychoeducational work*. Hashington, D.C.: American Psychological Association.
- Amuyunzu-Nyamongo, Mary, and Paul Francis. 2006. Collapsing livelihoods and the crisis of masculinity in rural Kenya. In *The other half of gender*, eds. Ian Bannon and Maria Correia, pp. 219-244. Washington, DC: World Bank.

- Aristotle. 1934[c. 335 B.C.]. *Nicomachean ethics*. In *Aristotle in 23 Volumes*, vol. 19, trans. H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Barker, Gary. 2006. Men's participation as fathers in Latin America and the Caribbean: critical literature review and policy options. In *The other half of gender*, eds. Ian Bannon and Maria Correia, pp. 43-72. Washington, DC: World Bank.
- Bateson, Gregory. 1936. *Naven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2000[1972]. *Steps of an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert Neeley, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California.
- Bialecki, Jon, and Girish Daswani. 2015. What is an individual? The view from Christianity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(1):271-294.
- Bielo, James. 2009. *Words upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*. New York: New York University Press.
- Biesanz, Mavis Hiltunen de, Richard Biesanz, and Karen Zubris de Biesanz. 1999[1979]. *The ticos: culture and social change in Costa Rica*. Boulder, Col.: Lynne Rienner.
- Bourdieu, Pierre. 2002[1998]. *Masculine domination*, transl. Richard Nice. London: Sage.
- Bourgois, Phillipe. 1995. *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Brandes, Stanley. 2002. *Staying Sober in Mexico City*. Austin: University of Texas Press.
- Brenneman, Robert. 2011. *Homies and hermanos: God and gangs in Central America*. Oxford: Oxford University Press.
- Brusco, Elizabeth. 2010[1995]. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, 2<sup>nd</sup> ed. Austin: University of Texas Press.
- Burdick, John. 1993. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Area*. Berkeley: University of California Press.
- Burin, Mabel, María Lucia Jiménez Guzmán, Irene Meler, eds. 2007. *Precariedad laboral y crisis de la masculinidad: impacto sobre las relaciones de género*. Buenos Aires: Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales.
- Caamaño Morúa, Carmen. 2006. Desarrollo capitalista, colonialismo, y resistencia en Limón. en *Anuario de Estudios Centroamericanos* 32:163-193.

- Chant, Sylvia. 2001. Men in crisis? Reflections on masculinities, work, and family in northwest Costa Rica. In *Men at work: labor, masculinities, development*, ed. Cecile Jackson, pp. 199-218. London: Cass.
- \_\_\_\_\_. 2002a. Families on the verge of breakdown?: views on contemporary trends in family life in Guanacaste, Costa Rica. *Journal of developing societies* 18(2/3):109-148.
- \_\_\_\_\_. 2002b. Whose crisis? Public and popular reactions to family change in Costa Rica. In *Exclusion and engagement: social policy in Latin America*, eds. Christopher Abel and Colin M. Lewis, pp. 349-377. London: Brookings Institution.
- Chávez R., Katherine. 2014a. Madre de hombre devorado por cocodrilos: 'La angustia de no ver a sus hijos llevó a Omar a morir así'. *La Nación*, May 6.
- \_\_\_\_\_. 2014b. Madre recibirá este viernes restos de hijo atacado por cocodrilos. *La Nación*, July 23.
- Chesnut, Andrew. 2003. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Cary, N.C.: Oxford University Press.
- Chong, Kelly. 2011. Healing and redomestication: reconstitution of the feminine self in South Korean evangelical cell group ritual practices. In *Practicing the faith: the ritual life of Pentecostal-charismatic Christians*, ed. Martin Lindhardt, pp. 98-128. Oxford: Berghahn.
- Coleman, Simon. 2003. Continuous conversion? The rhetoric, practice, and rhetorical practice of charismatic Protestant conversion. In *The anthropology of religious conversion*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Connell, Raeywn W. and James W. Messerschmidt. 2005. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender and Society* 19(6):829-59.
- Csordas, Thomas. 2007. Introduction: modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory* 7(3):259-272.
- De Vidas, Michael. 2000. Childhood sexual abuse and domestic violence: a support group for gay Latino men and lesbians. *Journal of Gay and Lesbian Social Services* 10(2):51-68.

- Deutsch, Ruthanne, Andrew Morrison, Claudia Piras, and Hugo Ñopo. 2002. Working within confines: Occupational segregation by gender in three Latin American countries. *Inter-American Development Bank, Sustainable Development Department Technical Paper Series*.
- Docherty, Andrea. 2004. Experience, functions and benefits of a cancer support group. *Patient Education and Counseling* 55(1):87-93.
- Dodes, Lance, and Zachary Dodes. 2014. *The sober truth: debunking the bad science behind 12-step programs and the rehab industry*. Boston: Beacon Books.
- Dow, James, and Alan R. Sandstrom, eds. 2001. *Holy saints and fiery preachers: the anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Part of series, Religion in the Age of Transformation, ed. Anson Shupe. Westport, Conn.: Praeger.
- Downe, Pamela J. 1999. Laughing when it hurts: humor and violence in the lives of Costa Rican prostitutes. *Women's Studies International Forum* 22(1):63-78.
- Duncan, Whitney. 2013. The culture of mental health in a changing Oaxaca. Ph.D. dissertation, University of California, San Diego. Available at <http://escholarship.org/uc/item/0wj4w34j>.
- DuPont, Robert. 2014. Alcoholics Anonymous, the 12-Step Fellowship: A Modern Miracle (Op-Ed). Available at <http://www.livescience.com/44452-alcoholics-anonymous-is-modern-miracle.html>.
- Edelman, Marc. 1999. *Peasants against globalization: rural social movements in Costa Rica*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Esping-Andersen, Gosta. 1999. *Social foundations of postindustrial economies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fendt, Lindsay. 2014a. Search continues for missing man eaten by crocodiles in Costa Rica. *Tico Times*. April 30.
- \_\_\_\_\_. 2014b. Human Head Found In Costa Rica River Likely Belongs to Nicaraguan Man Attacked by Crocodiles. May 1.
- Freud, Sigmund. 1989[1933]. *New introductory lectures on psycho-analysis*. New York: Norton.
- Fuller, Norma. 2003. The social construction of gender identity among Peruvian males. In *Changing men and masculinities*, ed. Matthew Gutmann, pp.134-177. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Gomensoro, A., E. Lutz, C. Güida, and D. Corsino. 1998. *Ser varón en el Dos Mil. La crisis del modelo tradicional de masculinidad y sus repercusiones*. United Nations Population Fund (UNPFA): Montevideo, Uruguay.
- Gomez Alcaraz, Fredy Hernán, and Carlos Iván García Suárez. 2006. Masculinity and violence in Columbia: deconstructing the conventional way of being a man. In *The other half of gender*, Ian Bannon and Maria Correia, eds. Pp. 93-110. Washington, DC: World Bank.
- Gooren, Henri. 2008. Conversion careers in Latin America: entering and leaving church among Pentecostals, Catholics, and Mormons. In *The conversion of a continent*, eds. Timothy J. Steigenga and Edward L. Cleary, pp. 52-71. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Gutmann, Matthew. 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California.
- \_\_\_\_\_. 2003. Ed. *Changing men and masculinities in Latin America*. Durham, N.C.: Duke University.
- Harding, Susan. 2000. *The book of Jerry Falwell*. Princeton University Press.
- Hartch, Todd. 2014. *The rebirth of Latin American Christianity*. Oxford Press.
- Hays, Terence E. 1993. "The New Guinea Highlands": region, culture area, or fuzzy set? *Current Anthropology* 34(2):141-162.
- Herd, Gilbert, ed. 1998[1982] *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Coming out" as a rite of passage: a Chicago study. In *Gay culture in America: essays from the field*, ed. Gilbert Herd, pp. 29-67. Boston: Beacon Press.
- Herzfeld, Michael. 1987/ "As in your own house": hospitality, ethnography, and the stereotype of the Mediterranean society. In *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, David D. Gilmore, ed. Pp. 75-89. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Herrera Gómez, Coral. 2012. La crisis de masculinidad y los "nuevos hombres." *La Red* 21, August 21.
- Holland, Dorothy, William Lachicotte Jr., Debra Skinner, and Carole Cain. 1998. *Identity and agency in cultural worlds*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



- Homer. 1920[c. 750 BCE]. *The Iliad*. In *Homeri Opera in Five Volumes*, vols. 1-2. Oxford: Oxford University Press. Available at <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0133>.
- Jarrad, Jeffrey. 1997. The Brazilianization of Alcoholics Anonymous. In *The Brazilian Puzzle*, eds. David Hess and Roberto da Matta, pp. 209-235. New York: Columbia University Press.
- Jiménez, Félix. 2004. *Prácticas de la carne: construcción y representación de las masculinidades puertorriqueñas*. San Juan, P.R.: Vertigo.
- Kelly, John F., and Gene Beresin. 2014. In defense of 12 Steps: what science really tells us about addiction. WBUR Boston NPR, April 7. Available at <http://commonhealth.wbur.org/2014/04/defense-12-step-addiction>.
- Kurtz, Ernest. 1991[1979]. *Not God: A History of Alcoholics Anonymous*. Reprint. Center City, Minn.: Hazelden Educational Materials.
- Lancaster, Roger. 1992. *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Lehmann, David. 2003. Dissidence and conformism in religious movements: what difference – if any – separates the Catholic Charismatic Movement and Pentecostal churches? *Concilium*. 3:122-138.
- Lewis, Oscar. 1961. *The children of Sánchez: autobiography of a Mexican family*. New York: Vintage.
- Lindholm, Charles. 2013. The Rise of Expressive Authenticity. *Anthropological Quarterly* 86(2):361-395.
- Litt, Mark D., Ronald M. Kadden, Elise Kabelá-Cormier, and Nancy Petry. 2009. Changing network support for drinking: network support project two-year follow-up. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 77(2):229-242.
- Makela, Klaus *et al.* 1996. *Alcoholics Anonymous as a mutual-help movement: a study in eight societies*. Madison: University of Wisconsin.
- Mannon, Susan A., and Eagan Kemp. 2010. Pampered Sons, (Wo)Manly Men, or Do-Nothing Machos? Costa Rican Men Coming of Age under Neoliberalism. *Bulletin of Latin American Research* 29(4):477–491.
- Martin, David. 1990. *Tongues of fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

- Melhuus, Marit, and Kristi Anne Stolen, eds. 1996. *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*. London: Verso.
- Mercadante, Linda. 2014. *Belief without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious*. Oxford: Oxford University Press.
- Miguez Bonino, José, Carmela Alvaro, and Roberto Craig. 1985. *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*. San Jose, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- Molina Jiménez, Iván. 2002. *Costarricense, por dicha: identidad y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XiX y XX*. San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Monsiváis, Carlos. 1992. Las mitologías del cine mexicano. *Intermedios* 2:12-23.
- de la Mora, Sergio. 2006. *Cinemachismo: Masculinities and Sexuality in Mexican Film*. Austin: University of Texas Press.
- O'Neill, Kevin Lewis. 2010. *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Paredes, Américo. 1971[1967]. The United States, Mexico, and machismo. Transl. Marcy Sheen. *Journal of the Folklore Institute* 8(1):17-37.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo. 1999[1996]. *From the Finca to the Maquila: Labor and Capitalist Development in Central America*. Boulder: Westview.
- Peris Blanes, Jaume. 2013. El happening y la creación de situaciones en dos novelas de Julio Cortáza: Espacios de liberación y metáfora de la escritura. *Mitologías Hoy: Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos* 8:23-40.
- Peterson, John H. 1992. The international origins of Alcoholics Anonymous. *Contemporary Drug Problems* 19(1):53-74.
- Pfeil, Gretchen. 2011. Imperfect Vessels: Emotion and Rituals of Anti-Ritual in American Pentecostal and Charismatic Devotional Life. In *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, ed. Martin Lindhardt, pp. 277-304. Oxford: Berghahn.
- Pype, Katrien. 2012. *The making of the Pentecostal melodrama: religion, media, and gender in Kinshasa*. Anthropology of Media Series. Oxford: Berghahn Books.
- Ramírez, Josué. 2008. *Against Machismo: Young Adult Voices in Mexico City*. New York: Berghahn Books.

- Ramírez Solórzano, Martha Alida. 2003. *Hombres violentos: un estudio antropológico de la violencia masculina*. D.F., Mexico: Instituto Jalisciense de las Mujeres.
- Rasmussen, Mary Louise. 2004. Safety and subversion: the production of sexualities and genders in school spaces. In *Youth and sexualities: pleasure, subversion, and insubordination in and out of schools*, eds. Mary Louise Rasmussen, Eric Rofes, and Susan Talburt, pp. 131-152. New York: Palgrave-Macmillan.
- Robbins, Joel. 2004. The globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 2004 33: 117-143.
- Romein, Arie. 1995. The Production Structure of Smaller Towns in Rural Regions in Latin America: A Case from Northern Costa Rica. *Urban Studies* 32(3):491-506.
- Roth, Jeffrey D., and Edward J. Khantzian. 2015. Review of Dodes and Dodes 2014 (*The sober truth: debunking the bad science behind 12-Step programs and the rehab industry*) *Journal of the American Psychoanalytic Association* 63(1):197-202.
- Sandoval García, Carlos. 1997. *Sueños y sudores en la vida cotidiana: trabajadoras y trabajadores de la maquila y la construcción en Costa Rica*. San Jose, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Sharman, Russell Leigh. 2001. The Caribbean carretera: space, place, and social liminality in Costa Rica. *Bulletin of Latin American Research* 20(1):46-62.
- Smilde, David. 2007. *Reason to Believe: Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. Relational Analysis of Religious Conversion and Social Change: Networks and Publics in Latin American Evangelicalism. In Steigenga and Cleary 2008, pp.93-111. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Smith, Adam. 1759. *The theory of moral sentiments*. Public domain. Available at <http://knarf.english.upenn.edu/Smith/tmstp.html>.
- Steigenga, Timothy J. 2001. *The Politics of the Spirit: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham, Kentucky: Lexington Books.
- \_\_\_\_\_ and Edward L. Cleary, eds. 2008. *The Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

- Stevens, Evelyn P. 1972. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. In *Female and Male in Latin America*, ed. Ann Pescatello, pp. 89-101. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Stocker, Karen. 2005. *'I won't stay Indian, I'll keep studying': race, place, and discrimination in a Costa Rican high school*. Denver: University of Colorado Press.
- Tamez, Elsa. 1987. *Against machismo: Rubem Alves, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo...and Others Talk about the Struggle of Women*. Transl. John Eagleson. Oak Park, Ill.: Meyer Stone.
- Taves, Ann, and Courtney Bender. 2012. Introduction: things of value. In *What matters? Ethnographies of value in a not so secular age*, eds. Courtney Bender and Ann Taves, pp. 1-33. New York: Columbia University Press.
- Thornton, Brendan Jamal. 2013. Residual masculinity and the cultivation of negative-charisma in a Caribbean Pentecostal community. In *The anthropology of religious charisma: ecstasies and institutions*, ed. Charles Lindholm, pp. 117-142. New York: Palgrave MacMillan.
- Torres, Jason. 2014. Hombre se lanza del puente sobre el río Tárcoles y es devorado por cocodrilos. *Costa Rica Hoy*. April 29.
- Torrey, E. Fuller. 2006. Your support system. In *Surviving prostate cancer: what you need to know to make informed decisions*, pp. 118-130. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Umaña, Jorge, y Hugo Solano. 2014. Hombre quiso bañarse en zona de cocodrilos del río Tárcoles, fue atrapado por uno de ellos y desapareció. *La Nación*. April 29.
- Ussher, Jane, Laura Kirsten, Phyllis Butow, and Mirjana Sandoval. 2006. What do cancer support groups provide which other supportive relationships do not? The experience of peer support groups for people with cancer. *Social Science and Medicine* 62(10):2565-2576.
- Vaillant, George. 1995. *The natural history of alcoholism revisited*. Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Triumphs of experience: the men of the Harvard Grant study*. Harvard University Press.
- Van de Kamp, Linda. 2013. Public counselling: Brazilian Pentecostal intimate performances among urban women in Mozambique. *Culture, Health, and Sexuality* 15(S4):S523-S536.

- Van Klinken, Adriaan. 2012. Men in the remaking: conversion narratives and born-again masculinity in Zambia. *Journal of Religion in Africa* 42(3):215-239.
- Villaseñor Black, Charlene. 2006. *Creating the Cult of St. Joseph: Art and Gender in the Spanish Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Walitzer, Kimberly S., Kurt H. Dermen and Christopher Barrick. 2009. Facilitating involvement in Alcoholics Anonymous during out-patient treatment: a randomized clinical trial. *Addiction*. 104(3):391-401.
- Willems, Emile. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Williams, Robert G. 1986. *Export agriculture and the crisis in Central America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Winzelberg, Andrew J., Catherine Classen, Georg W. Alpers, Heidi Roberts, Cheryl Koopman, Robert E. Adams, Heidemarie Ernst, Parvati Dev, and C. Barr Taylor. 2003. Evaluation of an internet support group for women with primary breast cancer. *Cancer* 97(5):1164-1173.
- Wuthnow, Robert. 1988. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994a. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_, ed. 1994b. *"I Come Away Stronger": How Small Groups are Shaping American Religion*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_. 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California.
- Zemore, Sarah E., Lee Ann Kaskutas, and Alcohol Research Group. 2009. Development and validation of the Alcoholics Anonymous Intention Measure (AAIM). *Drug and Alcohol Dependence* 104(3):204-211.
-