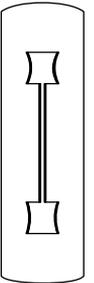


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 28, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2014
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
28
Número 1
2014

maguaré



maguaré

VOL. 28, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2014
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguare.unal.edu.co

DOI:10.15446/mag

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Departamento de Antropología · Bogotá, Colombia

Maguaré es una revista semestral (bianual) dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncian.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons “reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas”

Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECTORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Marco Alejandro Melo Moreno, *Universidad Nacional de Colombia*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Juana Camacho, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá*

Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

Rosana Guber, *Universidad Nacional de San Martín, Argentina*

Christian Gross, *Universidad de París, Francia*

Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

ASISTENTE DE EDICIÓN:

Felipe Sandoval Correa.

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS:

María del Rosario Casas Dupuy

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES:

Roanita Dalpiaz

CONTACTO:

Revista Maguaré

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130

Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia

revistamaguare@gmail.com

revmag_fchbog@unal.edu.co

IMAGEN DE CUBIERTA:

Angie Angel Rengifo

Punto y círculo (escultura), 2013.

ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:

Angie Angel Rengifo

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Pubindex de Colciencias (categoría B) y además incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/buscador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepcultural.org/blaa>
- scielo Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- Clase (Base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades)
<http://clase.unam.mx/>
- Credi-OEI (Centros de recursos documentales e informáticos de la OEI)
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma *open acces* de revistas científicas electrónicas españolas y latinoamericanas del csic)
http://www.evistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646
- Scientific Commons
http://en.scientificcommons.org/#search_string=maguare
- Public Knowledge Project
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Ignacio Mantilla Prada

VICERRECTORA:

María Clemencia Vargas Vargas

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Sergio Bolaños Cuéllar

VICEDECANO ACADÉMICO:

Jorge Enrique Rojas Otálora

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR:

Marta Zambrano

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadela.com

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490

canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Director del Centro Editorial · Esteban Giraldo González

Coordinador de Revistas · Jorge Beltrán

Corrección de estilo · Juan Solano

Diagramación · Endir Roa.

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · María del Rosario Casas Dupuy

maguaré

VOL. 28, N.º 1 (ENERO-JUNIO) · AÑO 2014
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)
www.maguare.unal.edu.co

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11-15
--------------------	-------

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ARTÍCULOS: ANTROPOLOGÍA, GÉNERO Y SEXUALIDAD

LAS DISCÍPULAS OCULTAS DE FRANZ BOAS. HISTORIA E HISTORIAS DE VIDA	19-49
--	-------

ZELDA ALICE FRANCESCHI · Università degli Studi di Bologna · Italia

PORNOGRAFÍA CON ANIMALES Y LOS LÍMITES DE LA SEXUALIDAD	51-78
---	-------

MARÍA ELVIRA DÍAZ-BENÍTEZ · Universidade Federal do Rio de Janeiro · Brasil

SUBTEXTOS DE GÉNERO EN SIETE TEXTOS MÉDICOS	79-112
---	--------

DORA INÉS MUNÉVAR · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

VIOLENCIA DE ESTADO: EL RECONOCIMIENTO DE LAS PERSONAS

TRANSEXUALES COMO SUJETOS 'PATOLÓGICOS' DE DERECHOS	113-137
---	---------

MARÍA ALEJANDRA DELLACASA · Universidad de Buenos Aires · Argentina

“ESTA TIERRA NO ES DE OCHA, ESTA TIERRA ES DE PALO”:

REDEFINICIONES IDENTITARIAS Y GÉNERO EN LA REGLA VRIYUMBA	139-173
---	---------

MARÍA JOSÉ ORTIZ · Universidad de los Andes · Colombia

LUIS CARLOS CASTRO · Universidad de los Andes · Colombia

REFLEXIONES SOBRE LOS FEMINISMOS Y LOS USOS DE LA CATEGORÍA

DE GÉNERO, ¿LA TRAYECTORIA DE UN DIVORCIO?	175-192
--	---------

MÓNICA GODOY FERRO · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

EN EL CAMPUS

<i>Yolanda Mora de Jaramillo (1921-2005): una mujer moderna</i>	195-198
---	---------

ROSARIO JARAMILLO · Actriz y pedagoga independiente

Socorro Vásquez Cardozo (1954-2014), o la antropología como forma de vida 199-209
HERNÁN DARÍO CORREA · Sociólogo independiente

Madres de crianza, levantando vida en el norte del Tolima. Un estudio etnográfico sobre las prácticas de crianza y adopción 211-248
ANDREA BUITRAGO OSPINA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LO RECIENTE

Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII 251-254
María Constanza Villalobos Acosta
POR: JOHN JAIRO OSORIO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005 255-257
Doris Lamus Canavete
POR: ANA DANIELA VAN DER HAMMEN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Pobladores y espacios rurales de la ciudad de Bogotá. La voz de los actores locales 258-261
Manuel Enrique Pérez Martínez
POR: LAURA DANIELA PARDO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 28, N.º 1 · 2014 263-265

EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 28, N.º 1 · 2014 267

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS 269-274

maguaré

VOL. 28, N.º 1 (JANUARY-JUNE) · YEAR 2014
ISSN 0120-3045 (PRINTED) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguaré.unal.edu.co

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11-15
MARCOS ALEJANDRO MELO MORENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
ARTICLES: ANTHROPOLOGY, GENDER, AND SEXUALITY	
FRANZ BOAS' HIDDEN DISCIPLES. HISTORY AND LIFE STORIES	19-49
ZELDA ALICE FRANCESCHI · Università degli studi di Bologna · Italia	
PORNOGRAPHY WITH ANIMALS AND THE BOUNDARIES OF SEXUALITY	51-78
MARÍA ELVIRA DÍAZ-BENÍTEZ · UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO · BRASIL	
GENDER SUBTEXTS IN SEVEN MEDICAL TEXTS	79-112
DORA INÉS MUNEVAR · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
STATE VIOLENCE: THE RECOGNITION OF TRANSGENDER INDIVIDUALS AS 'PATHOLOGICAL' SUBJECTS OF RIGHTS	113-137
MARÍA ALEJANDRA DELLACASA · Universidad de Buenos Aires · Argentina	
"THIS LAND DOES NOT BELONG TO OCHA, IT BELONGS TO PALO": REDEFINITIONS OF IDENTITY AND GENDER IN VRIYUMBA RULE	139-173
MARÍA JOSÉ ORTIZ Y LUIS CARLOS CASTRO · Universidad de los Andes · Colombia	
REFLECTIONS ON FEMINISMS AND THE USES OF THE CATEGORY OF GENDER. THE STORY OF A DIVORCE?	175-192
MÓNICA GODOY FERRO · Universidad Externado de Colombia · Bogotá	
AROUND THE CAMPUS	
YOLANDA MORA DE JARAMILLO. A MODERN WOMAN	195-198
ROSARIO JARAMILLO MORA	

SOCORRO VÁZQUEZ CARDOSO. ANTROPOLOGY AS A FORM OF LIVING	199-209
HERNAN DARIO CORREA	
ADOPTIVE MOTHERS: UPRAISING LIFE IN THE NORTH OF TOLIMA. AN ETHOGRAPHIC STUDY	211-248
ANDREA BUITRAGO OSPINA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
ACADEMIC PROFILE OF CONTRIBUTORS TO MAGUARÉ, VOL. 28 NUM. 1	263-265
PEER REVIEWERS, MAGUARÉ, VOL. 28 NUM. 1	267
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	269-274

maguaré

VOL. 28, N.º 1 (JANEIRO-JUNHO) · ANO 2014
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguaré.unal.edu.co

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO	11-15
MARCOS ALEJANDRO MELO MORENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
ARTIGOS: ANTROPOLOGIA, GÊNERO E SEXUALIDADE	
AS DISCÍPULAS OCULTAS DE FRANZ BOAS. HISTÓRIA E HISTÓRIAS DE VIDA	19-49
ZELDA ALICE FRANCESCHI · Università degli studi di Bologna · Italia	
PORNOGRAFIA COM ANIMAIS E OS LIMITES DA SEXUALIDADE	51-78
MARÍA ELVIRA DÍAZ-BENÍTEZ · Universidade Federal do Rio de Janeiro · Brasil	
SUBTEXTOS DE GÊNERO EM SETE TEXTOS MÉDICOS	79-112
DORA INÉS MUNEVAR · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
VIOLÊNCIA DE ESTADO: O RECONHECIMENTO DAS PESSOAS TRANSEXUAIS COMO SUJEITOS “PATOLÓGICOS” DE DIREITOS	113-137
MARÍA ALEJANDRA DELLACASA · Universidad de Buenos Aires · Argentina	
“ESTA TERRA NÃO É DE ‘OCHA’, ESTA TERRA É DE ‘PALO’”: REDEFINIÇÕES IDENTITÁRIAS E DE GÊNERO NA “REGRA VRIYUMBA”	139-173
MARÍA JOSÉ ORTIZ Y LUIS CARLOS CASTRO · Universidad de los Andes · Colombia	
REFLEXÕES SOBRE OS FEMINISMOS E OS USOS DA CATEGORIA DE GÊNERO: A TRAJETÓRIA DE UM DIVÓRCIO?	175-192
MÓNICA GODOY FERRO · Universidad Externado de Colombia · Bogotá	
NO CAMPUS	
YOLANDA JARAMILLO DE MORA. UMA MULHER MODERNA	195-198
ROSARIO JARAMILLO MORA	

SOCORRO VÁSQUEZ CARDOSO. A ANTROPOLOGÍA COMO FORMA DE VIDA.....	199-209
HERNAN DARIO CORREA	
MAES DE CRIANÇA. LEVANTANDO VIDA NO NORTE DO TOLIMA. UM ESTUDO ETNOGRÁFICO.....	211-248
ANDREA BUITRAGO OSPINA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
PERFIL ACADÊMICO DOS AUTORES DA MAGUARÉ, VOL. 28, NUM. 1.....	263-265
AVALIADORES DA MAGUARÉ, VOL. 28, NUM. 1.....	267
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS.....	269-274

PRESENTACIÓN

A propósito de este nuevo número monográfico de Maguaré (*Antropología, género y sexualidades*), queremos proponer una reflexión breve sobre las intersecciones y encrucijadas propias del desarrollo de estos subcampos de investigación en las trayectorias de las antropologías a nivel global.

En primer lugar, habría que notar la interacción mutua entre las corrientes de movilización política y de teoría crítica que forman parte del campo del feminismo, las diversas formas de contestación y resistencia a la heterosexualidad como régimen cultural y político; y el tipo de aproximación epistemológica propia de la disciplina antropológica. Las tempranas contribuciones de Margaret Mead, en libros como *Sexo y temperamento* (1982) y *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1981), implicaron la irrupción del conocimiento antropológico —y la idea de relativismo cultural como su núcleo principal— como una plataforma discursiva que intervino en los debates dentro de la esfera pública norteamericana acerca de la posición subordinada de las mujeres, la variabilidad cultural de las conductas y temperamentos asociados a lo “masculino” o lo “femenino”, y la posibilidad de una crítica transcultural a los principios victorianos de ordenamiento de la sexualidad en los Estados Unidos.

La antropología feminista estadounidense de los años setenta del siglo xx nos muestra un movimiento inverso: es la crítica epistemológica, teórica y política feminista la que se inscribe en la disciplina, proponiendo nuevas preguntas teóricas y metodológicas sobre la capacidad de la antropología para entender la división sociosexual del trabajo y al género como principio organizador de las prácticas sociales y los sistemas simbólicos en distintas configuraciones culturales. Estas antropólogas ampliaron la crítica hacia los presupuestos androcéntricos que esa universalización del “sujeto que conoce” —europeo y masculino— inscribe en los principios teóricos y prácticos de las ciencias sociales noratlánticas.

Aunque ya no se discute mucho, por razones asociadas a las modas intelectuales y a la persistencia de la dominación masculina como principio de organización de los campos sociales (Bourdieu, 2000), todas las contribuciones del volumen editado por Harris y Young (1979),

Antropología y feminismo, constituyen serios intentos de interrelación crítica de la teoría social clásica (Weber y Marx, sobre todo) y el canon de la disciplina antropológica. Se trata de una nueva perspectiva teórica en el análisis de las dinámicas del poder y la dominación que comprenden las relaciones de género como principios estructurales en las configuraciones de poder y de prestigio, tanto en las sociedades “occidentales” como en las “no occidentales”. En este caso, es una epistemología feminista la que emana del impulso emancipatorio colectivo, la que transforma la disciplina antropológica.

En la última década, la primera del siglo XXI, Éric Fassin (comunicación personal) hacía notar la centralidad de las intervenciones de agentes dominantes en el campo antropológico francés —como Claude Lévi-Strauss y Françoise Héritier— en el debate público sobre la unión civil de las parejas del mismo sexo y la adopción de niñas y niños por parte de estas. Las intervenciones de estos notables antropólogos se fundaban en la defensa de la integridad de un principio teórico estructuralista: la importancia capital del binarismo de género en la organización del orden simbólico, como el principio fundamental que garantizaría la continuidad en la reproducción social y simbólica de la especie humana. Propongo que no era únicamente la preocupación por la supervivencia de los “principios elementales del parentesco” (puesto que no hay evidencia empírica del tipo de amenaza a la reproducción de las sociedades, que los notables intelectuales franceses preconizaban, con el avance de los derechos civiles y políticos de lesbianas, gays y transgéneros), lo que llevara a Lévi-Strauss y a Héritier a intervenir en el debate público desde una posición discursiva que soportaba una visión conservadora del ordenamiento social del género y la sexualidad. Dichas intervenciones constituían una defensa simultánea de la validez universal del programa intelectual del estructuralismo y, proponemos como hipótesis, de su posición dominante en el campo académico francés.

Los dos casos anteriores nos sirven para ilustrar un proceso particular que, a falta de mejores términos, denominaré como “la co-producción” o “co-construcción” entre las transformaciones disciplinares de la antropología y las formas de intervención y movilización político-culturales de los movimientos feministas y anti-heteroxistas. No se trata de una determinación lineal del saber antropológico sobre estos movimientos sociales, ni viceversa, sino de un conjunto de

alianzas tácticas y estratégicas entre diversos actores académicos y movimientos sociales, así como de la transformación de regímenes de verdad, por medio de la eficacia simbólica propia del discurso científico. En resumen, se trata de los conflictos en torno a lo que Bourdieu (1999) llamó el “poder de nominación”, es decir, el producir, “el hacer existir”, esquemas de conocimiento y reconocimiento hegemónicos en una configuración social particular, que expresan las luchas sociales y simbólicas entre los distintos agentes desigualmente posicionados en el espacio social (Bourdieu 1999).

* * *

En este número encontramos ecos de estas y otras tensiones que se han dado en las últimas décadas. En su trabajo, la profesora Zelda Franceschi nos ilustra sobre las discípulas de Franz Boas: cómo se constituyeron las relaciones entre las estudiantes mujeres y este “héroe cultural de la disciplina”. Aquí encontramos una rica exploración biográfica de estas antropólogas, las tensiones de su relación con Boas, y sus múltiples aportes a la disciplina, de las cuales solo se reconocen a Mead y Benedict dentro del canon clásico de la antropología.

María Elvira Díaz-Benítez nos ofrece en su artículo, “Pornografía con animales y los límites de la sexualidad”, un abordaje que combina una aproximación etnográfica original a un campo de estudio poco explorado en América Latina, la pornografía, con una discusión amplia sobre el tipo de confrontación de múltiples principios de ordenamiento sociocultural que las prácticas del sexo con animales revelan.

En su artículo “Subtextos de género en siete textos médicos”, Dora Munévar muestra cómo las formas de producción y transmisión del conocimiento biomédico constituyen plataformas para la producción de la diferencia sexual y de género, a partir del establecimiento de regímenes de visualización y representación del cuerpo humano, y sus patologías, las cuales constituyen, en palabras de De Lauretis, “tecnologías de género”, centrales para la configuración de la dominación masculina como principio estructural de las sociedades modernas.

Por medio del análisis de procesos judiciales, María Alejandra Dellacasa presenta en su trabajo “Violencia de Estado: el reconocimiento de las personas transexuales como sujetos ‘patológicos’ de

derechos”, cómo son las disputas por el reconocimiento de los derechos de las personas transexuales y cuáles son las formaciones discursivas en las cuales se apoya el poder judicial para hacer inteligibles y establecer los principios de decisión sobre los reclamos de las ciudadanas transexuales en sus demandas ante el estado argentino.

En el artículo “Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo: redefiniciones identitarias y de género en la regla vriyumba”, María J. Ortiz y Luis C. Castro discuten sobre el *palo monte* como sistema religioso de origen afrocubano y su circulación como parte de la expansión cultural afrodiaspórica. Después de discutir los principios de este culto y de presentar las rutas de expansión de esta práctica al contexto local, los autores proponen analizar la práctica local de dicho sistema en el contexto caleño desde dos ángulos. Primero, las reglas de género que se inscriben dentro de la cosmovisión religiosa y el lugar que el performance de lo femenino ocupa en sus prácticas religiosas, segundo, la inscripción de la práctica del *palo monte* en el contexto de una localidad estructurada por lógicas sociales asociadas al narcotráfico y a la violencia como dispositivo de construcción del orden social a escala urbana y regional.

En esta edición de *Maguaré* estrenamos una nueva sección titulada Polémicas. En ella presentaremos trabajos de reflexión o investigación que inciten a la discusión adentro y afuera del campo académico. Con Polémicas incitamos al abordaje de cuestiones políticas, teóricas y metodológicas que contribuyen a pensar alternativamente los problemas sociales y académicos, desde puntos de vista que interpelen críticamente, o que enuncien desde los “bordes” de, los términos habituales de la discusión académica. Esta vez, Mónica Godoy nos ofrece en su artículo —“Reflexiones sobre los feminismos y los usos de la categoría de género, ¿La trayectoria de un divorcio?”— una discusión acerca de la institucionalización de los estudios de género y la trayectoria de su fractura con la práctica política feminista. Godoy explora los usos particulares del género como categoría analítica y como campo de estudios que, a pesar de lidiar con los procesos de desigualdad y dominación social propios de las relaciones sociales de género, se alejan de la movilización política feminista.

En la sección En el Campus continuamos el trabajo de recopilación de testimonios sobre mujeres pioneras en la disciplina, presentando

las trayectorias biográficas de Yolanda Mora de Jaramillo y Socorro Vásquez. Abrimos, también, un nuevo espacio: Trabajos de Grado. En esta ocasión, Andrea Buitrago presenta los resultados de su investigación sobre madres de crianza en el Tolima. Ella discute los estudios clásicos de parentesco para mostrar cómo la adopción informal parece escapar a las teorías generales sobre este vínculo filial y, también, a las discusiones contemporáneas sobre las transformaciones derivadas de los cambios en las formas de alianza y filiación. No nos queda más que invitarlas e invitarlos a leer este número.

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

Editor

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. 1999. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal Editores.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Harris, Olivia y Kate Young (editoras). 1979. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mead, Margaret. 1981. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia B. Editores.
- Mead, Margaret. 1982. *Sexo y temperamento*. Madrid: Paidós.

ARTÍCULOS: ANTROPOLOGÍA, GÉNERO Y SEXUALIDAD



LAS DISCÍPULAS OCULTAS DE FRANZ BOAS. HISTORIA E HISTORIAS DE VIDA

ZELDA ALICE FRANCESCHI *
Università degli Studi di Bologna · Italia

*zelda.franceschi@unibo.it

Artículo de investigación recibido: 22 de julio de 2013 · Aprobado: 26 de noviembre de 2013.

RESUMEN

Hay dos mujeres cuya obra se estudia en los textos de historia de la antropología:

Ruth Benedict (1887-1948) y Margaret Mead (1901-1978), ambas alumnas del antropólogo alemán Franz Boas (1858-1942). En este trabajo consideramos algunas de las tramas del enfoque de Boas, quien se concentró especialmente en el estudio de la persona. Se analizan las trayectorias de algunas estudiantes directa o indirectamente influenciadas en su formación por Boas que no entraron, por diferentes razones, en la historia canónica de la antropología. Estas trayectorias biográficas no solo muestran cómo las redes de la antropología boasianas eran densas en términos teóricos, metodológicos y etnográficos, sino también que estas mujeres fueron valientes investigadoras en su enfoque etnográfico. En particular, consideramos los caminos de Zora Neale Hurston (1891-1960), Elsie Clews Parsons (1875-1941) y Ruth Landes (1908-1991).

Palabras clave: antropología, etnografía, historia de la antropología, mujeres.

FRANZ BOAS' HIDDEN DISCIPLES. HISTORY AND LIFE STORIES

ABSTRACT

The two women whose work is discussed in anthropological history texts are Ruth Benedict (1887-1948) and Margaret Mead (1901-1978), both disciples of German anthropologist Franz Boas (1858-1942). The article takes into account the main lines of Boas' approach, which concentrated especially on the study of the person, and analyzes the paths of some of his direct and indirect students, who, for different reasons, failed to be included in the canonical history of anthropology. These life stories reveal not only the theoretical, methodological, and ethnographic density of the Boasian anthropology networks, but also the fact that these women were courageous researchers with respect to their studies and ethnographic approach. We pay special attention to the paths followed by Zora Neale Hurston (1891-1960), Elsie Clews Parsons (1875-1941), and Ruth Landes (1908-1991).

Keywords: anthropology, ethnography, history of anthropology, women.

AS DISCÍPULAS OCULTAS DE FRANZ BOAS.

HISTÓRIA E HISTÓRIAS DE VIDA

RESUMO

São duas as mulheres cuja obra se estuda nos textos de história da antropologia: Ruth Benedict (1887-1948) e Margaret Mead (1901-1978), alunas do antropólogo alemão Franz Boas (1858-1942). Neste trabalho, consideramos as linhas do enfoque de Boas, que se concentrou especialmente no estudo da pessoa. Analisam-se as trajetórias de algumas estudantes diretas e indiretas de Boas que não entraram, por diferentes razões, na história canônica da antropologia. Essas trajetórias biográficas não só mostram como as redes da antropologia boasiana eram densas em termos teóricos, metodológicos e etnográficos, mas também que essas mulheres foram pesquisadoras corajosas em seu estudo e enfoque etnográfico. Em particular, consideramos os caminhos de Zora Neale Hurston (1891-1960), Elsie Clews Parsons (1875-1941) e Ruth Landes (1908-1991).

Palavras-chave: antropologia, etnografia, história da antropologia, mulheres.

Estudiar y reflexionar sobre la historia de la antropología significa tratar con la historia oficial canónica y también aprender a mirar los intersticios, los espacios en los cuales fueron concebidos y brotaron los caminos marginales y las trayectorias periféricas. Desde que incursioné en la historia de esta disciplina, trabajando específicamente en la metodología biográfica y autobiográfica, mi interés me llevó a realizar lecturas inusuales, sobre todo para un contexto como el italiano. Fueron los estudiantes y las estudiantes de Franz Boas quienes comenzaron a trabajar con el método biográfico y autobiográfico: el campo era principalmente el de América del Norte. Asimismo, fueron los antropólogos Alfred Kroeber, Paul Radin y las antropólogas Ruth Benedict, Ruth Landes, Gladys Reichard, Zora Neale Hurston quienes hicieron de la metodología y del género biográfico (Franceschi 2006a) su caballo de batalla, a veces tomando las historias de vida como metodología de investigación, o, a menudo, utilizando una forma autobiográfica en sus propias obras etnográficas. La contribución de estos/as intelectuales ha sido profunda: un meticuloso y complejo trabajo, en el cual la escritura de estas *historias* involucró ciertas dificultades éticas, epistemológicas, formales y académicas.

Los puntos que se tendrán en cuenta en el presente artículo son los siguientes: a) La vida de Franz Boas y su actividad intelectual, que fue intensa tanto como etnógrafo como desde el punto de vista ético-político. Boas formó a muchos antropólogos/as, algunos/as muy conocidos/as como Alfred Kroeber y Edward Sapir, Ruth Benedict y Margaret Mead. Sin embargo, otros/as, especialmente las mujeres, quedaron marginados. Se presentan los caminos de algunas de ellas porque constituyen valiosos ejemplos para comprender una parte poco conocida de la historia de la antropología. b) Las mujeres que devinieron discípulas de Boas (del latín *discere*, ‘aprender’, las que aprendieron, es decir, las que tomaron su perspectiva y su manera de entender la disciplina) trabajaron intensamente en el campo. Ellas trabajaron las historias de vida y las autobiografías nativas; se ocuparon de temas bastante inusuales para su época (género, nutrición, infancia-adolescencia, homosexualidad); dejaron documentos autobiográficos (pienso en Margaret Mead, su autobiografía y las biografías que escribió de Benedict); y en sus monografías hablaron de los problemas en el campo, como mujeres, científicas e intelectuales de amplio espectro. Propusieron una

metareflexión sobre la disciplina y sobre su propio trabajo de campo. A través del análisis de estos dos puntos se tratará de comprender las razones que han llevado a muchas alumnas de Franz Boas a quedarse en el borde de la historia canónica: mujeres trabajadoras, incansables en el campo, buenas etnógrafas e intelectuales de respeto.

FRANZ URI BOAS

Boas nació en Alemania, en 1858, en el seno de una familia de judíos alemanes. Tuvo una sólida formación en ciencias naturales, lo que le ayudó a ser un investigador atento a las múltiples implicaciones de la antropología biológica. La formación de Boas estuvo marcada por la presencia de personas con conocimientos científicos profundamente diferentes: Adolf Bastian (1826-1905) y Rudolf Virchow (1821-1902), etnólogo y patólogo, respectivamente. Estos dos científicos, muy conocidos en Alemania, fueron los maestros con los que Boas compartió años de estudio e investigación. A modo de ejemplo, Boas nos dejó, particularmente de Virchow, un testimonio para entender el tormento más profundo del científico: el intento de buscar, durante toda su vida, un “compromiso del conocimiento” entre las leyes generales de la física y la descripción de los fenómenos individuales en las ciencias históricas.

Boas conoció a Virchow en el invierno de 1882, en una reunión celebrada en la Sociedad Antropológica de Berlín. Como Boas, Virchow fue metodológicamente conservador pero institucional y políticamente activo y liberal; defendió su razón científica en la continua búsqueda: aquello que lo guiaba era “the ice-cold flame of the passion for seeking the truth for truth’s sake” (“la llama helada de la pasión en la búsqueda de la verdad por la verdad misma”) (Boas en Stocking 1974, 22). Lo que une a los diferentes perfiles del antropólogo alemán es precisamente el deseo de recordar a un hombre y a un intelectual que, a pesar de su carisma y de la revolución real en el método y los principios del conocimiento antropológico, nunca intentó “presentar la verdad como algo comestible” (Lowie 1966, 130).

Clyde Kluckhohn y Olaf Prufer, quienes escribieron a dos manos el ensayo introductorio del texto para celebrar el centenario del nacimiento de Boas, nos dejaron importantes reflexiones. Se trata de un volumen que nos dice mucho de Boas a través del recuerdo de

sus alumnos. Kluckhohn y Pruffer hacen hincapié en la versatilidad de Boas y su profunda preparación: hablan del “embracive approach” (1959, 11) para explicar sus amplios intereses y sobre cómo logró ocuparse simultáneamente y en profundidad de todos ellos.

Después de su doctorado, Boas hizo su primer viaje de investigación a las tierras de la isla de Baffin, en el Ártico, en los años 1883-1884. Este viaje, que duró quince meses, fue su iniciación a los aspectos éticos y metodológicos implicados en la experiencia del trabajo de campo. Si bien los objetivos de esta primera experiencia no eran exclusivamente antropológicos, sus informes pueden fácilmente confirmar los que serán sus intereses futuros: la cultura material, los mitos, la ecología del territorio y la lingüística. Lo llamativo allí fue su capacidad para trabajar en el campo, la atención a la vida en el curso de las estaciones. Boas habitó en las aldeas eskimo y con los habitantes del territorio compartió el camino: construyó casas, viajó con ellos en trineo cuando el hielo era incómodo y profunda la nieve que bloqueaba el camino; disfrutó de la hospitalidad de la gente cuando los pies de su ayudante se congelaron; compartió las comidas con ellos y comenzó a entender su vida espiritual. De este modo, el joven Boas se inició en la antropología.

En este sentido, es interesante leer sus diarios (que fueron publicados póstumamente por Ludger Müller Ville en 1994 y que hoy tenemos también en lengua italiana) porque sus intereses, miedos y preocupaciones son muy claros (Franceschi 2006b). Él se disponía a ser “an Eskimo among Eskimo” (Boas 1883, en Knötsch 1993, 8). Fue durante estos años que comenzó a barajar la idea de abandonar Alemania, aunque solo emigraría hasta 1886. Entre 1885 y 1886 trabajó como asistente en Berlín para Bastian en el *Royal Ethnological Museum*. Fue en este período en el cual aprendió la importancia de la colección de objetos y obras de arte; entendió e hizo suya la configuración que Adolf Bastian y Theodor Waitz dieron a estas colecciones: era necesario recoger la mayor cantidad de objetos para poder representar el ciclo de vida de todas aquellas personas que estaban sufriendo de forma rápida los procesos de aculturación (Bunzl 1996, 48).

Según Boas, cada *Volk*, cada pueblo, poseía peculiaridades culturales amenazadas cotidianamente por la expansión colonial: la tarea del investigador era, precisamente, entender las características únicas de cada artefacto, ese artefacto que podía ser diseñado y construido

antes del encuentro fatal con la cultura occidental. A partir de esta primera experiencia juvenil, Boas maduró un enfoque muy particular hacia la “memoria cultural”: era importante conservar en los museos todas aquellas expresiones materiales que pudieran dar cuenta de la producción cultural nativa antes del contacto con los europeos (Comba 2001, xv). Boas fue ciertamente consciente de los procesos de transformación profundos que estas poblaciones estaban pasando: dejó estas reflexiones en los intersticios de sus cartas, donde se percibe claramente el testimonio del contacto, del cambio, de la metamorfosis.

La Columbia Británica fue el lugar donde Boas llegó muchas veces, era “su campo” y fue aquí, en 1887, donde por primera vez fue testigo de la ceremonia de intercambio y distribución conocido como *potlatch*. Entre 1888 y 1894 dirigió numerosas estancias del campo que fueron financiadas tanto por la BAE (*Bureau of American Ethnologist*) como por la *British Association for the Advancement of Science*. Así inició su vida académica en suelo americano: entre 1889-1892 fue profesor en el Departamento de Psicología de la Clark University. Como señaló Stoking (1992b, 311), Boas era institucionalmente psicólogo antes de convertirse en antropólogo: “as well as most of his major generalizing anthropological statements, may be regarded as essays in comparative psychology” (‘así como la mayoría de sus principales declaraciones generales de antropología pueden ser consideradas como tratados en psicología comparada’).

Con su llegada a Estados Unidos se produjeron cambios en la naciente antropología americana: él contribuyó decisivamente a hacer que estos cambios fueran permanentes. Sus críticas se dirigieron a los excesos y las generalizaciones evolucionistas; sin embargo, Boas siempre se colocó a sí mismo en una línea de continuidad y competencia no estéril con la antropología y los antropólogos que lo habían precedido (Darnell 1998, 179). Como señala Melville J. Herskovits (1953, 19), por su enfoque metodológico, la *Jesup Expedition* influyó profundamente en su pensamiento antropológico posterior e hizo explícita la necesidad del trabajo de campo. Stoking (1968) hace hincapié en que este viaje no representó un cambio radical, sino el inicio de una fase de estudio más amplio y gradual, que se presentó en perfecta continuidad con sus intereses durante la preparación de su tesis de doctorado en física y sus estudios de geografía. El compromiso de Boas como teórico en

busca de respuestas concretas sobre el campo continuó hasta su muerte en 1942: su última expedición entre las poblaciones kwakiutl fue en el invierno de 1930, cuando tenía setenta y dos años (Codere 1966, 24).

La contribución de Boas para la institucionalización de la antropología fue profunda, así como su compromiso real en el trabajo de campo. La antropología que se enseñó más tarde en las academias estadounidenses fue el resultado de cuatro subdisciplinas que Boas cultivó con dedicación: antropología física, arqueología, etnología y lingüística. Este modelo y programa de estudios antropológicos atravesó las diversas instituciones académicas americanas en las que trabajaron sus primeros estudiantes: Alfred Kroeber en Berkeley; Frank Speak en la University of Pennsylvania; George Amos Dorsey y Fay-Cooper Cole en Chicago; Edward Sapir en Ottawa, Canadá (Darnell 1998, 161).

Entre las corrientes intelectuales que influyeron en el pensamiento de Boas, es interesante destacar a Wilhelm Dilthey y la filosofía neokantiana. Según Stocking, la filosofía neokantiana lo llevó a negar su primer materialismo y su determinismo geográfico (Stocking 1992a, 219). Aunque, en realidad, Boas fue moderado en la adhesión al neokantismo (Harris 1968, 273), las consecuencias de este enfoque fueron profundas en su pensamiento. Un aspecto común en el pensamiento de Boas y Dilthey se encuentra, en primer lugar, en su división entre el *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*. En un artículo publicado en *Science*, en 1887 —“The Study of Geography”, publicado nuevamente en 1940—, Boas hace hincapié en las diferencias metodológicas entre la historia y la física, disciplinas que parten de los mismos presupuestos —“el fundamento de los hechos”— para llegar al mismo resultado —“la verdad”— pero que poseen diferentes métodos de acción. Boas siempre puso mucho énfasis en la metodología de la investigación y en este punto no habría mucho que decir: su atención a la lengua, la importancia que le dio a la preparación de los vocabularios indígenas, así como su negativa a volver a procesar los datos. Estaba interesado en lo que él mismo llamaba *raw material* (‘datos crudos’). Datos no tratados que a menudo publicó sin revisar, como los había apuntado en su libreta de campo: *Fieldnotes*, como diría Roger Sanjek (1990).

Sobre la dificultad de encontrar un hilo conductor en el pensamiento del antropólogo alemán, Arnold Krupat identifica una figura retórica que puede ayudar a describir el trabajo de Boas: es en el tropo de la

catacresis que el historiador encuentra una manera de describir todo el camino de la investigación científica de Franz Boas. La catacresis es una forma particular de uso del lenguaje que sirve para designar una idea o un objeto para los cuales el lenguaje común no tiene un término propio. Es decir, para Krupat (1990, 138) no existe una palabra para describir el asunto científico entero de Boas ni su metodología de trabajo.

Boas no abandonaría el objetivo de las leyes porque esto hubiese significado abandonar el proyecto de una antropología científica, pero tampoco abandonaría su adhesión a las condiciones imposibles para la concreción de una antropología científica. En la medida en que es obvio que todos los hechos nunca estarán allí, no es posible satisfacer jamás el escepticismo irónico de Boas ni alcanzar exactamente la ciencia que él busca. Tal posición, en mi opinión, no es aporía sino que se encuentra mejor representada por el tropo de la catacresis. (Traducción propia)

La versatilidad del pensamiento de Boas, su dedicación al trabajo de campo, el deseo de hacer de la antropología una disciplina académica y sin la presunción de crear leyes y teorías, su amor por la geografía, pasando por la física y la psicología, encontró dificultades prácticas para encajar en una sola disciplina. Incluso en la antropología y la etnografía se encontraba limitado, como si llevara “una camisa ajustada”.

En 1886, cuando Boas emigró a los Estados Unidos, se encontró con un contexto social, cultural y político muy complicado: el racismo impregnaba todos los aspectos de la vida de la nación. Este fue el obstáculo más difícil de superar. El periodo comprendido entre 1890 hasta 1920 puede considerarse como el momento más crítico en la historia de las relaciones entre blancos y negros en Estados Unidos (Vernon 1996, 99). Boas, en este sentido, se convirtió en un punto de referencia para los intelectuales negros como W. E. B. Du Bois, quien durante toda su vida se dedicó a la crítica constructiva de la raza. Boas y Du Bois habían hecho de la conformación de la identidad racial el centro de sus problemas políticos y científicos. Si Du Bois se ocupaba de las cuestiones políticas y sociales, Boas, a través de la antropología física, quería investigar sus implicaciones científicas mediante la interrelación de la antropología física y de la frenología (Liss 1998, 128; Pogliano 2005, 193).

La situación de los nativos norteamericanos no era menos complicada. Boas y sus discípulos trataron de encontrar las formas adecuadas para clasificar y catalogar el material de los pueblos indígenas de América del Norte. Muchos de esos pueblos, cuya cultura material se estudiaba para ser objeto de muestra en los museos, fueron masacrados: la mayoría habían sido sometidos a un proceso de asimilación forzada y violenta al verse privados de lo que daba forma y sustancia a las líneas de su cultura, la tierra. Además, la posición de los antropólogos con respecto a la cuestión indígena, a partir de la investigación de Henry Rowe Schoolcraft, había resultado compleja y ambigua porque muchos estudiantes se encontraron ante cuestiones éticas sensibles: mientras que los antropólogos norteamericanos trabajaron con testigos elegidos con los que compartían ciertamente una etnografía no superficial, al mismo tiempo, no dudaron en colocarlos en el escalón más bajo de la jerarquía evolutiva; hombres que llamaban y consideraban “primitivos” y que no eran más que fósiles vivientes y testigos de un periodo de evolución ya desaparecido hace siglos.

Finalmente, Boas tuvo que lidiar con la comunidad judía estadounidense, a la que no dio indicios de adhesión y con la cual, a raíz de las circunstancias, estuvo obligado a enfrentarse (Glick 1982). Si, de hecho, se identificó en el comienzo de su inmigración, como la mayoría de los germano-americanos (Glick 1982, 554), con la idea de *Volk* herderiana nacionalista —la menos peligrosa en sus variantes: un solo pueblo, un grupo racial distinto unido no solo por lazos de sangre, sino por una historia común, cuyas raíces se vislumbraban en un prehistórico pasado teutónico—, la cuestión judía se volvió más urgente. Boas, como intelectual y como hombre, tuvo que asumir las responsabilidades de ser alemán y judío. Según algunos críticos y estudiosos de sus posiciones con respecto a la comunidad judía estadounidense, el hecho de ser judío-alemán-inmigrante, sin duda, revela una dificultad objetiva con respecto a su identidad judía (Glick 1982). Boas no era un judío practicante, era un agnóstico que trató de no mezclar los asuntos políticos con los religiosos y sociales (Frank 1997). En este contexto se hacía muy delicado el tema de la raza y de la identidad en la vida y en los escritos de Franz Boas, no solo como un punto central para el crecimiento de la disciplina, sino como una herramienta para llegar de

manera profunda al papel del antropólogo y a las formas a través de las cuales el científico tenía que hablar: el lenguaje de la ciencia para Boas nunca fue neutral, sin embargo no llegó a ser ideológico.

Boas, como decíamos al principio, entrenó a muchos/as alumnos/as. ¿Cuáles fueron las formas de transmisión de su conocimiento? Stocking, en la dificultad de definir las modalidades de la gestión del legado de Boas, tanto desde el punto de vista científico como del ser humano, piensa que hablar de una “escuela” puede resultar muy reduccionista: compara el antropólogo alemán, junto con todos y todas sus estudiantes, a una gran familia extensa, recordando las palabras de uno de sus alumnos más conocidos, Alfred Kroeber. Para Kroeber, Boas era realmente “un verdadero patriarca” (Stocking 1976, 7) y, sobre todo, algunas de sus estudiantes solían llamarlo “Papa Franz” (Hurston 1996, 141-143). Estos comentarios son interesantes para empezar a entender cuál fue la relación de Boas con sus alumnos y alumnas. Creo que la “familia extensa” es una metáfora muy eficaz, ya que es muy complicado, dentro de las *familias patriarcales*, entender lo que el padre-maestro decide dejar, lo que quiere conservar y ocultar o a cuántos de sus hijos-alumnos pretende abrirse: a los que siente más empáticamente vecinos, a los que estuvieron más relacionados éticamente, mientras que a otros, “sangre de la misma sangre”, no los reconoce como buenos/as herederos/as de sus enseñanzas intelectuales. Es verdad, como veremos, que esta idea de la familia extendida y, sobre todo, la relación entre Boas y sus alumnas ha sido muy criticada, en particular por la antropología feminista.

La “familia extendida” que Boas formó y “crió” tuvo como principal objetivo el “mapeo” del continente de América del Norte (Darnell 1998) pero algunos/as alumnos/as dejaron el continente americano, ampliando las fronteras de la antropología estadounidense. El análisis de los indios americanos previó una investigación exhaustiva de tipo etnográfico, cultural, lingüístico, físico-biológico y arqueológico. Muchos estudiantes y alumnos de Boas, como ya hemos señalado, eligieron las historias de vida como metodología de trabajo de campo, que Boas indirectamente aconsejó a través de su particularismo histórico centrado en las personas, pero que nunca apoyó, tal vez por ser metodológicamente creativas y “novedosas”. En este sentido, Boas fue

muy conservador. Fueron sus estudiantes los/as que trabajaron con autobiografías e historias de vida y dejaron testimonios autobiográficos sobre su vida como mujeres científicas, solteras o madres de familia, mujeres en el campo que utilizaron la metodología biográfica.

La lente autobiográfica fue realmente un dispositivo para entenderse a sí mismas y a los otros, un instrumento de conocimiento y de reflexión para poder compartir, un ejercicio diario que les permitió, tanto en el campo como en la escritura, hacer reflexiones más generales sobre las distintas opciones en su trabajo científico. Pensando en las trayectorias biográficas de estos intelectuales, en su capacidad para crear vínculos y complicidades, junto con su disposición a compartir las decisiones científicas, académicas y de la familia, me parece ver intelectuales que vislumbraron una voluntad consciente para dejar rastros de estas genealogías, para componer una propia historia de la disciplina. Pienso en los discípulos de Boas que eligieron el método biográfico, como Paul Radin; en quienes utilizaron la autobiografía, como Mead; y en aquellas que supieron usar sus monografías como instrumento de comprensión reflexiva, como en el caso de Ruth Landes y Zora Neale Hurston. Son vidas donde el límite entre el margen y el centro fue siempre débil; la antropología nunca fue solo una disciplina elegida, sino más bien un *modus vivendi*. La experiencia en el campo, así como la vida que ellos/ellas construyeron profesionalmente, les dio la posibilidad de realizar un conocimiento en el que el género, la geografía de la producción del saber y las barreras entre la ciencia y su popularización fueron difusas; sin embargo, pudieron moverse entre esas fronteras y ponerlas en cuestión. Para estas mujeres —Benedict, Mead—, pero sobre todo las que se quedaron en el margen, la concepción del conocimiento, como señalan Oertzen, Rentetzi y Watkins (2013, 74)

fluye en el trabajo científico que incorpora diseminación, consumo y apropiación. Cuando se presta atención al género y las geografías, y cuando las jerarquías de producción de conocimiento son rechazadas, lo que emerge es un paisaje floreciente de comunidades e individuos que producen ciencia y erudición, evocando una sociedad del conocimiento *avant la lettre* que inspira nuevas y más amplias definiciones de la ciencia y de la producción de conocimiento. (Traducción propia)

LAS DISCÍPULAS DE BOAS: CENTRO, MARGEN Y MARGEN DEL MARGEN

Las discípulas de Boas difundieron la ciencia de una manera inteligente, utilizaron con perspicacia las herramientas que la institución les podía ofrecer y las usaron llevando a cabo una intensa actividad desde los márgenes. Margaret Mead (1901-1978) fue la que, en cierto modo, comenzó la tarea del testimonio biográfico y autobiográfico; sus escritos autobiográficos son la memoria de una capacidad firme y persistente para documentar su vida personal y su recorrido científico, junto con la de su maestra Ruth Benedict. Ella comenzó a escribir la *historia de la antropología de las mujeres*.

El trabajo de Mead abre un panorama bastante heterogéneo, complejo e inesperado; pero, sobre todo, su testimonio ayuda a encontrar las conexiones y vínculos entre las mujeres científicas de diferentes países, incluyendo a los hombres y las mujeres europeos/as y estadounidenses que estaban desarrollando teorías y modelos para el conocimiento etnográfico, para la construcción del paradigma antropológico. Mead creó conexiones, lazos, vínculos: reescribió la historia de la disciplina. Esto no significa que su trabajo no presente ambigüedad, sin embargo, seguramente ella fue una pionera sin miedo con la voluntad de enviar mensajes claros a la comunidad antropológica.

Las discípulas de Boas fueron muchas, aunque solo dos de ellas son reconocidas hoy en la historia de la disciplina: mujeres diferentes, pero que compartieron la profunda ética que las acompañó en su trabajo de campo.

Quiero centrarme, por un momento, en el trabajo de Mead, en la evidencia del testimonio científico e histórico que dejó. En 1972 Margaret Mead publicó su autobiografía, *Blackberry Winter*, cuando tenía 71 años. Su vida fue intensa como mujer, como antropóloga y como madre de Catherine, cuyo padre era Gregory Bateson, un antropólogo británico que conoció en el campo en Nueva Guinea, donde había ido con su segundo marido, Reo Fortune, antropólogo neozelandés.

Para los estudiosos de la antropología, los escritos autobiográficos (autobiografías, cartas del campo, diarios y notas de campo) son un instrumento valioso para la comprensión de la forma en que una teoría se crea, se piensa, momentos intensos de descubrimiento, únicos de la etnografía. Cada uno de estos documentos tiene sus propias peculiaridades y no es fácil entender cómo los antropólogos los han utilizado

en el campo y cuáles fueron las interpretaciones hechas al regresar a sus hogares. Mead reflexionó sobre todo eso, y junto con otras pioneras —pienso en Landes y Hurston— comenzó a evaluar los años de la universidad, donde desarrolló ideas claras sobre el trabajo de las mujeres, intereses que se convirtieron en tema de su trabajo, además de evaluar las posibilidades que ella tuvo en el mundo como joven estadounidense blanca y con una buena educación. Mead se posicionó en el campo y, como ella, otras antropólogas discípulas de Boas: Ruth Benedict, Elsie Clews Parsons y Zora Neale Hurston. Escribe Mead (1972, 108-109):

Perteneíamos a una generación de mujeres que se sentían maravillosamente libres — libres de la necesidad de casarse a menos que así lo deseáramos, libres para posponer la boda mientras estábamos haciendo otras cosas, libres de la necesidad de llegar a un acuerdo y a un compromiso— y de todo lo que había limitado o había tenido un impacto en las mujeres de generaciones anteriores [...]. Aprendimos a conocer la lealtad hacia otras mujeres, el placer de conversar con mujeres, y la alegría de que encontrábamos esto tan interesante como la complementariedad que se produce por la diferencia de sexo. (Traducción propia)

El encuentro con Franz Boas y Ruth Benedict representa el epicentro de la vida de Mead. En 1922 empezó una relación entre Mead y Benedict, profunda y única, que marcó la vida de ambas. Escribe Mead (1972, 115):

Al elegir la antropología como carrera, elegí una relación aún más estrecha con Ruth, una amistad que duró hasta su muerte en 1948. Cuando yo estaba de viaje ella tenía que asumir mis diversas responsabilidades frente a los demás y cuando ella viajaba yo hacía lo mismo. Leíamos nuestros respectivos trabajos, escribíamos poemas en respuesta a poemas, nuestras esperanzas y nuestras preocupaciones en relación con Boas, Sapir, la antropología y, en los años que siguieron, en relación con el mundo. Cuando murió, había leído todo lo que ella había escrito y ella había leído todo lo que yo había escrito. Nadie más lo había hecho, y nadie más lo hace ahora. (Traducción propia)

A partir de este momento, la autobiografía de Margaret Mead se convierte en historia de la antropología, de las mujeres antropólogas que trabajaron en Columbia y en la historia de las metodologías de trabajo de campo. Mead menciona en detalle lo que Boas y Benedict le enseñaron (¡o no le enseñaron!): el trabajo de campo; los desafíos intelectuales; cómo habían trabajado los estudiantes mayores (Alfred Kröber, Robert Lowie, Alexander Goldenweiser); su compromiso en Nueva York en el *Museum of Natural History* a través de Pliny Earle Goddard; el valor representativo de los modelos que se estaban desarrollando; el trabajo que quería hacer con sus materiales etnográficos (cartas, notas y escritos autobiográficos) y lo que quería dejar a sus estudiantes para que pudieran estar preparados para el trabajo.

Conocer las biografías de estas mujeres a través de sus escritos autobiográficos es una manera bastante inusual de entender cómo se ha construido, por medio de las estructuras sociales, el paradigma cognitivo de una disciplina. En este caso, para nosotros se trata de pensar cómo este paradigma se construyó a través de algunos discípulos y unas pocas discípulas que no se incorporaron rápidamente a la academia o nunca lo hicieron. El universo académico estadounidense de estos años vio un compromiso constante de las mujeres, cuidadoso pero a menudo no reconocido: tanto para las que tenían papeles institucionales, fuera o dentro de la academia (Benedict, Mead, Reichard), como para las que se quedaron afuera de la academia o de las instituciones académicas en general, o quienes solo en su vejez tuvieron un reconocimiento formal (Landes, Deloria, Hurston). Para estas mujeres se trataba de un constante e incansable trabajo “a los costados” contra instituciones que no estaban listas, a menudo hostiles y llenas de prejuicios sobre el trabajo de las mujeres. Ellas trabajaban duro, haciendo caso omiso a cualquier tipo de discriminación, con la esperanza de que nadie las notara, tratando de demostrar que no había ningún riesgo en su trabajo de campo. A menudo siguieron la trayectoria y la historia de muchas viajeras audaces, valientes y emprendedoras, cuyo viaje tenía un profundo significado simbólico, verdadero rito de iniciación. Margaret Rossiter habla de una estrategia deliberada en la que las mujeres a menudo optaron por mostrar una “sobrecualificación”, además de un fuerte y consciente “estoicismo” (Rossiter 1982, 129). Fue un arreglo diario para intentar parecer “buenas mujeres” capaces de hacer

frente a problemas específicos en sus etnografías (estudios de cultura y personalidad, el cuidado infantil, la salud y la nutrición), “adecuados” y, sobre todo, “proporcionados” a las capacidades y posibilidades diseñadas para el género femenino. Todo esto se llevó a cabo en diferentes niveles: por un lado, estaba el plan debidamente formal: las mujeres aparecieron, de hecho, en su modo peculiar de la escritura (escritura para no expertos y no académicos). Por otro lado, se consideró que las mujeres eran versátiles, es decir, capaces de tomar ventaja de los muchos talentos que transitaban dentro y fuera de las instituciones (Parezo 1993; Cole 2003). Por último, las mujeres siempre fueron capaces de popularizar la disciplina, llevando afuera de la academia lo que era atractivo y accesible para el público estadounidense en general, para “la mujer media” que trabajaba en la casa.

Hubo muchas mujeres que en los años de entreguerra, y con los auspicios de Boas y Benedict, hicieron de la *Columbia University* un lugar especial, único en los Estados Unidos. Muchas de ellas obtuvieron su grado y eligieron canales alternativos para su trabajo etnográfico. Boas les animó y fue capaz de valorar sus capacidades, tanto cuando se trataba de mujeres que tenían una independencia financiera (pensemos en el caso de Elsie Clews Parsons y Ruth Benedict) como cuando fueron estudiantes de un entorno social y cultural particular (piénsese en el caso de Zora Neale Hurston y Ella Deloria). Todas estas jóvenes antropólogas hicieron campo; Boas las animó y guió incluso cuando su trabajo no era fácil, especialmente para Hurston y Deloria, la primera afroamericana, estudiante de antropología, y la segunda nacida en una reserva sioux, hija de un sacerdote de la Iglesia Episcopal (Briggs y Bauman 1999; Medicine 1988). Su marginalidad estuvo marcada no solo por el hecho de ser mujeres, sino también por su posición dentro de las estructuras de raza y clase, temas de los que Boas fue portavoz en varias ocasiones durante su carrera como antropólogo. Su condición de raza y clase se constituyó como una formas de marginalidad para estas mujeres, así como el hecho de depender financieramente de sus maestros (Lamphere 2001, 133).

Zora Neale Hurston llegó a Nueva York en 1925, cuando tenía 31 años, con un diploma de escuela secundaria de la *Morgan Academy* y tres años de trabajo de curso en la *Howard University*. En el plazo de nueve meses, había sido reconocida como escritora y aceptada como

primera estudiante negra en el *Barnard College*. Durante los años sucesivos, formó parte de dos mundos contrastantes: Harlem, con su círculo de escritores y jóvenes artistas negros, y Barnard, con sus estudiantes y el cuerpo docente. Asistió al “alquiler de partes” en Harlem, participó en las cenas de lujo organizadas por patrocinadores blancos en Nueva York, visitó las casas de sus compañeros de clase en Barnard. Ganó concursos literarios por sus cuentos y colaboró con la revista *Fire*, una publicación de corta duración que incluyó contribuciones de los mejores jóvenes escritores y artistas del *Harlem Renaissance*. Boas la envió para medir las cabezas en Harlem (Boyd 2003, 114), pero también la animó a estudiar el folklore. Después de su graduación a principios de 1927, Boas le consiguió una beca para que ella volviera a Eatonville y otras partes del sur para recopilar canciones, cuentos, chistes y bailes. Charlotte Osgood Mason, una mecenas blanca rica que apoyaba una serie de escritores negros, incluidos Langston Hughes, le financió un segundo viaje más largo. El libro de Hurston *Mules and Men* (Hurston 1990) es una etnografía sobre el folklore afroamericano en el sur: Hurston logró capturar el humor y la sabiduría de la comunidad negra siendo testigo de un patrimonio cultural marginado durante largo tiempo. El título ya es un primer indicador del contenido: la metáfora de la mula en el folklore negro es rica y compleja, simboliza tanto la existencia de la persona negra marcada por el servilismo y también su sentido común, la fuerza y la terquedad. Escrito en dialecto sureño, el libro de Hurston es muy original.

La relación de Hurston con Boas es un tema particularmente debatido, a pesar que Hurston misma en su biografía nos da una imagen del ilustre antropólogo que revela una gran admiración por él. Ella escribía (Hurston 1996, 141-143):

Él [Boas] es idolatrado por todos los que están bajo sus órdenes. Todos lo llamamos papá, también. [...] Lejos de su oficina, el Dr. Boas está lleno de juventud y diversión, y aborrece argumentos aburridos [...]. Como es bien conocido, el Dr. Franz Boas [...] es el mayor antropólogo vivo. (Traducción propia)

Aunque las ideas de Boas —y su campaña para que Hurston se dedicara al estudio del folklore afroamericano como una forma cultural compleja y digna de estudio— fueron decisivas en el camino

de esta antropóloga, no faltaron, sin embargo, elementos problemáticos. Como señaló Keith Walters (1999), el enfoque paternalista que Boas usó con sus alumnas (que no por casualidad lo llamaban “Papá Franz”) las llevó a estar siempre asociadas a la idea de ser “hijas”. Este ha sido definido como un término ambiguo, ya que implica la idea de dependencia, sumisión, y establece una relación jerárquica respecto a la figura del padre. Esta visión también resta valor, en gran medida, a la capacidad creativa de los propios estudiantes, meros “contenedores” de las ideas del maestro.

Al estudiar la correspondencia entre Boas y Hurston, Susan Meisenhelder (1996, 15) llega a culpar a Boas por “dictating the focus of her research and treating her as an aid or informant rather than a researcher in her own right” (‘dictar el foco de su investigación y tratarla como a una informante o ayudante en lugar de una investigadora en su justo derecho’ [traducción propia]). Al leer la correspondencia entre los dos y las cartas de Hurston dirigidas a otras personas, se desprende que tenían ideas muy diferentes sobre temas de carácter intelectual, incluyendo muchos aspectos de la cultura africana, el papel del investigador, los objetivos últimos de las ciencias sociales y de la propia antropología (Walters 1999). Los dos tenían distintas ideas sobre la metodología de realización y producción de la investigación etnográfica: mientras que el primero era un firme creyente de una obra científica que demanda la “disolución” del mismo autor, Hurston experimentó, por su parte, nuevas formas de escritura etnográfica, muy diferentes de las de su maestro.

Conformarse con la comprensión de la relación entre Hurston y Boas en términos de pura admiración espontánea sería hoy reduccionista y simplista. Sin quitarle a Boas el mérito de haber estado entre los primeros a pronunciarse contra el racismo, y en haber apoyado y fomentado la investigación sobre el folclore afroamericano, las relaciones humanas y las relaciones sociales de género en lugares institucionales y en momentos históricos peculiares nunca son simples.

Al leer la autobiografía de Margaret Mead (1972, 124) podemos observar cómo ella escribió sobre la capacidad de Boas para elegir a sus discípulas:

En 1924, los estudiantes de posgrado en Antropología en la Universidad de Columbia eran cuatro, y había otras universidades

en las que se podían contar con los dedos. Boas quería trazar un plan —como si se tratara de un general con pocas tropas disponibles para salvar a todo un país— tuvo que colocar a cada estudiante en un lugar estratégico. [...] Boas tenía un ojo clínico a la hora de evaluar la capacidad de sus estudiantes. [...] Era profundamente humano y cuidadoso con los estudiantes que no tenían su propio dinero para mantenerse.

Boas alistó a hombres y mujeres de manera indiscriminada y los instaló allí donde había necesidad. Todas las mujeres de las cuales hoy tenemos monografías o escritos autobiográficos y que trabajaron bajo la égida de Boas, Benedict y Mead, muestran una originalidad en la escritura, una visión progresista y liberal de la antropología. Se nota una reflexividad que hace justicia a la complejidad de la práctica etnográfica con una continuidad persistente entre las etnografías y teorías antropológicas, superando la división brahmánica (Okely y Callaway 1992, 3) que ya se había sedimentado en el paradigma de la disciplina. Escribe Sally Cole (2003, 54):

La reformista social, Alice Fletcher, la patrona rica, feminista y “New Woman” Elsie Clews Parsons; la mentora y poeta Ruth Benedict; el macho honorario Margaret Mead [...]; la hija afroamericana y la nativa americana, Zora Neale Hurston y Ella Deloria, que humanizaron y expresaron su “experiencia colonizada”; la hija obediente Gladys Reichard; y la hija-mujer disruptiva y rebelde, Ruth Landes.

Estas fueron las mujeres que desmantelaron las certezas de granito de la ciencia emergente de la antropología y que iniciaron una reflexión sobre lo que ya era una “máquina deshumanizada” (Okely y Callaway 1992, 3), en la recolección objetiva y objetivante de datos. Nancy Lutkehaus (2008) señala que como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y el feminismo, Boas tuvo un profundo respeto para con las mujeres en los años veinte y treinta del siglo xx y, gracias al generoso apoyo financiero de Elsie Clews Parsons, había muchas mujeres graduadas en Columbia.

Parsons venía de una rica familia de Nueva York y usó su dinero para apoyar al Departamento de Antropología de Columbia, además

de que inició la investigación en el suroeste estadounidense y financió varias publicaciones antropológicas. Como mujer casada —con cuatro hijos, tres hogares, y un gran número de sirvientes— estaba en una posición como para prescindir del compromiso académico (Deacon 1997). Esto le impidió influir en la sucesiva generación de antropólogas: su marginalidad estructural produjo la supresión de muchas de las aportaciones que Parsons y otras mujeres blancas llevaron a la antropología antes de la Segunda Guerra Mundial. Se desarrolló así, durante mucho tiempo en los espacios académicos, una especie de *amnesia disciplinaria* donde el trabajo de las mujeres pasó sin dejar ninguna huella.

Elsie Clews Parsons comenzó su innovador estilo de escritura a través de una serie de libros feministas que combinaban una mordaz crítica social con el análisis etnográfico transcultural: libros como el pasado de moda *The Old Fashioned Women* (1913) y *Fear and Conventionality* (1914), etnografías mezcladas con comentarios profundos sobre su propio círculo social de la clase alta y ejemplos de una amplia gama de otras culturas. Cuando Parsons volvió a la antropología, continuó interesándose por la situación de las mujeres y publicó una serie de artículos sobre las mujeres pueblo entre 1915 y 1924. Parsons adoptó lo que Barbara Babcock describe como “un pastiche”, una polifónica mezcla de estilos y géneros, invocación, cuestionamiento y comparación de las voces y la autoridad de otros antropólogos, así como sus propias inscripciones previas de la vida de los pueblo (Babcock 1991,16). Su etnografía es una mezcla de diferentes puntos de vista: el antropólogo como observador, el nativo como el *otro* antropólogo que responde a las preguntas, transcripciones de textos rituales y narrativas de las mujeres pueblo.

Las mujeres que circulaban afuera de la academia estadounidense eran muchas, Nancy Lutkehaus (2008, 155) escribe:

Para agregar hasta el mentor de Mead, Ruth Benedict, incluyeron Ruth Bunzel, Ruth Landes, Gladys Reichard, Esther Goldfrank, Zora Neale Hurston y Gene Weltfish. Al igual que Benedict y Parsons, Bunzel, Reichard, Goldfrank y Weltfish, todas hacían trabajo de campo en el suroeste. Después de su trabajo de campo inicial entre los Ojibwa, Landes realizó trabajos en Brasil,

y Hurston, además del trabajo que inicialmente llevó a cabo en el sur rural, también hizo trabajo de campo en Haití y Jamaica.
(Traducción propia)

Ruth Landes, judía originaria de Bielorrusia y estudiante de Benedict, es un excelente ejemplo de cómo las redes de la antropología boasiana eran robustas pero también flexibles, ya que muchos estudiantes de los discípulos de Franz Boas tomaron caminos alternativos, fuera de los recorridos habituales. Landes no publicó sus escritos autobiográficos, pero sus obras (pienso sobre todo en *Ojibwa Women*, 1938 y en *The City of Women*, 1947) tienen un objetivo claro y cristalino a través del cual se puede comprender el trabajo de todas las mujeres que todavía no han entrado en la historia oficial y canónica. Como Mead, Landes también tuvo una relación profunda con Ruth Benedict. En las cartas que Sally Cole ha reunido pacientemente en su biografía (Cole 2003) aparece una figura de mujer iconoclasta y original. Landes escribe comentando su camino etnográfico: era una mujer independiente, sus intereses se dirigieron al candomblé en Brasil y trabajó principalmente con las mujeres y los homosexuales, ya que eran ellos quienes organizaron el trabajo en los *terreiros*. Ella subrayó la autonomía económica de las mujeres y su capacidad para gestionar los aspectos de la vida material y espiritual. El hecho del candomblé, según Landes, también operaba a través de una profunda solidaridad femenina: se trataba de mujeres que trabajaban en condiciones de pobreza, de discriminación, enfermedad e inseguridad. Ella aprendió a ofrecer una interpretación original e inédita del fenómeno. El trabajo de Ruth Landes fue, al igual que el de otras antropólogas de su generación (así como el de algunas más cercanas a nuestro presente), relegado a una posición marginal con respecto a la disciplina, juzgado científicamente de “un espesor teórico insuficiente”. La expresión “un punto de vista femenino idiosincrático” (Cole 2002, 539), con la que *Ojibwa Woman* fue revisado en los años setenta, es muy importante y va contra la devaluación implícita de la contribución de las mujeres en lo que debería ser una disciplina científica (y, por lo tanto, masculina). Sally Cole señaló cuántas figuras de mujeres intelectuales en la historia de la antropología han asumido los roles de las minorías, eternas estudiantes o “hijas” de los académicos

establecidos. Al mismo tiempo, Ruth Behar y Deborah Gordon reflejan sus opiniones sobre estos temas (1995, 178-179):

La mujeres antropólogas fueron socialmente impulsadas a asumir el rol de hijas en el campo, y de “etnógrafas hijas” en sus textos. La experiencia de Ruth Landes (que tenía treinta años, estaba casada, tenía un doctorado, y había realizado dos publicaciones cuando llegó a Brasil) ilustra que no solo hay mujeres antropólogas que se esperaba que asumieran el papel de hijas en el campo, sino que este fue su papel durante toda su vida profesional en la disciplina. [...] Si bien los estudiantes hombres pudieron experimentar socializaciones similares, el papel del estudiante como hijo fue considerado temporal y transicional hacia el rol potencial de heredero. Pero aún en la actualidad, este rol potencial sigue sin poder ser asumido por las mujeres. (Traducción propia)

Este proceso de infantilización condenó a Landes a trabajar en un contexto académico todavía lleno de prejuicios sobre el género y la raza. Se ha condenado a muchas de sus obras a un derrocamiento por las fronteras disciplinarias que no son “respetadas”, por ejemplo una revisión en cuanto “tourist account” o “very intelligent travel work” (‘cuentos para turista’ o ‘trabajo de viaje muy inteligente’) (Behar y Gordon 1995, 176). El caso de esta intelectual es paradigmático, sobre todo porque ella eligió campos de investigación no convencionales, en los bordes, como el transgénero, las identidades homosexuales, los roles femeninos que salen de sus papeles ligados al género, la integración de los afroamericanos, etc. De las teorías benedictianas, Landes “operativizó” sobre todo el interés por la dialéctica entre el *pattern* y el *anormal*. Los anormales, los que viven en los márgenes de las reglas y de los modelos culturales dominantes, representan el tema de la elección antropológica estadounidense. Su implicación hacia la investigación tiene también, como la de sus maestros Boas y Benedict, siempre una valencia de carácter político y contiene una crítica implícita a los temas de identidad racial y de género. Esto sugiere que, probablemente, también para Landes sus elecciones temáticas y el compromiso político de su contribución se ha visto afectado por los procesos de disciplinamiento de las voces de las mujeres.

Según Nancy Parezo, muchas de estas mujeres fueron *hidden scholars* (académicas ocultas) y no pudieron encontrar ninguna otra forma de expresión: realizaron trayectorias demasiado inusuales para ser reconocidas, pero sobre todo para poder reconocerse entre ellas. Cuando se mencionan estas intelectuales, es con mayor frecuencia, por su personalidad más que por lo que produjeron científicamente, pero quizás esto era parte de un “plan”, de un proyecto que tenía objetivos y metas claramente definidos. En este sentido, Margaret Mead y su carrera como antropóloga aparecen como un importante puente (Lamphere 2001, 135) entre todo lo que ocurrió antes y lo que le sucedió después de su muerte. Sin duda fue una figura controvertida (Mitchell 1996, 130), una voz crítica fuerte en la América de su tiempo porque el prestigio, la influencia, la popularidad y el peso que la acompañaron durante toda su carrera tuvieron un alcance fenomenal. Margaret Mead fue capaz de utilizar todo eficazmente y, especialmente en su vida adulta, demostró la importancia y relevancia de la antropología de la vida cotidiana (y de la vida cotidiana para la antropología).

Franz Boas dio la bienvenida como investigadoras a muchas mujeres, incluso antes que él, con John Wesley Powell, fue Matilda Coxe Stevenson (Parezo 1993, 43) quien se destacó en el *Bureau of Ethnology*. Stevenson, junto con Alice Fletcher y Erminnie Smith habían demostrado su valor como investigadoras en el campo. La antropología, además, tenía una necesidad objetiva de mujeres que pudieran hacer campo. La recolección de datos, por ejemplo, fue asignada a menudo a las mujeres. Muchas antropólogas fueron estimuladas a ir y hacer la investigación de campo, muchas escribieron, otras permanecieron al margen no solo de los hombres sino también de las mujeres que tenían empleo en alguna institución. En este sentido, creo que existieron *márgenes de los márgenes*, zonas de sombra, en las afueras de las periferias donde había una muy intensa y efervescente actividad intelectual sólida, pero también porosa y flexible.

En última instancia, lo que está surgiendo hoy desde los estudios de muchas mujeres antropólogas contemporáneas —pienso en los trabajos de Nancy Parezo, Louise Lamphere, Debora Gordon, Ruth Behar— son experiencias de campo y escritura con niveles muy estratificados. Si bien es cierto que los hombres se dedicaron libremente a la interpretación, al análisis, la traducción, la gestión y la coordinación

de los conocimientos teóricos y epistemológicos de los proyectos, hubo muchas mujeres que podían y querían trabajar mientras permanecieron en un anonimato costoso, sin duda, en términos personales pero que hoy se revelan creativas y originales.

Estudiar estas trayectorias me permitió comprender los recorridos de Zora Neale Hurston, (1891-1960), Ruth Landes (1908-1991), Elsie Clews Parsons (1875-1941), Gladys Reichard (1893-1955), pero también de Ethel Alpenfels (1907-1981), Ann Kindrick Fischer (1919-1971), Erna Gunther (1896-1982), Dorothy Lee (1905-1975), Hortensia Powdermarker (1900-1970) y muchas, muchas otras. Mujeres de distintos periodos históricos, con trayectorias migratorias detrás, cuyos campos de investigación son particularmente originales, a menudo con una escritura creativa, con trabajos afuera de las academias y con carreras que nunca despegaron. Mujeres sin limitaciones, independientes de las reglas que una disciplina joven e inmadura como las que la antropología cultural comenzaba a imponer. Para tener éxito, la disciplina antropológica tenía que “tomar” los recursos, los espacios y lugares en los que exponer y exponerse. Son mujeres cuya obra hoy resulta de una modernidad sorprendente en cuanto a los criterios de escritura, por los temas etnográficos que han tratado. Por la versatilidad de su trabajo han sido siempre capaces de participar en diferentes frentes y desde distintas perspectivas. Dan cuenta de trayectorias complicadas, modelos teóricos contrapuestos, percepciones de la etnografía inusuales y ductilidad para la investigación. Fueron mujeres que reivindicaron su diferencia.

¿Pero estas mujeres eran realmente tan extrañas? ¿Tan versátiles? ¿Y los vínculos que fueron capaces de crear, hacia dónde las condujeron? Estamos obligados a reflexionar sobre esas limitaciones relacionadas con el género, las escuelas, los maestros y una disciplina que había puesto su propio paradigma en los criterios de objetividad y neutralidad, en la supuesta libertad de estas mujeres con su capacidad y ostensible voluntad por ignorar vínculos y reglas. Nancy Parezo enfatiza que cuando las mujeres antropólogas han intentado entrar en el mundo de la creación y difusión del conocimiento sin plantearse la problemática del género, de inmediato se convirtieron en “desviadas”, extrañas y, sin embargo, propagadoras de un conocimiento para el que las academias no estaban preparadas.

Esas mujeres adoptaron una estrategia de aceptación, pero tuvieron que concentrarse en zonas marginales que minimizaban su real potencial y la desventaja objetiva en la competencia con los hombres. Esto incluye las estrategias ya disponibles como trabajar en temas periféricos (arte, nutrición, educación de los hijos), desarrollando un estilo teórico, haciendo hincapié en su papel como maestras y investigadoras junto con la popularización de la antropología. Las mujeres reconocieron y aceptaron las desigualdades, los problemas y los obstáculos, ya que no podían franquear radicalmente los límites. En su lugar, trataron de trabajar alrededor de ellos: correr un poco los márgenes, trabajando duro, haciendo caso omiso a la discriminación, con la esperanza de que el mundo académico no las notara. Muchas de estas mujeres hoy son estudiadas por las antropólogas estadounidenses: desde los años ochenta se está haciendo un minucioso trabajo de catalogación y clasificación de sus trayectorias biográficas y científicas. Muchas han sido tenidas en cuenta por expertos en género y por mujeres antropólogas que han leído, releído e interpretado estos caminos científicos a través de la lente del feminismo. En este sentido, parte de la disciplina que estudia la historia en línea con el género y los estudios feministas está creando y haciendo accesible las historias personales, las trayectorias científicas de estas intelectuales, para la creación de una genealogía coherente y precisa.

Dos años después de la publicación del texto de Nancy Parezo y siete desde la salida del famoso libro editado por James Clifford y George Marcus (1986), que inició la veta “posmoderna”, Ruth Behar y Deborah Gordon publicaron *Women Writing Culture* (1995), un libro que quería reflexionar sobre las estrategias narrativas de algunas mujeres antropólogas, más o menos conocidas. En su introducción, Ruth Behar (1995, 13), hace explícita su necesidad de revisar su conocimiento del canon antropológico, “Necesitaba reconfigurar el canon de conocimiento de la antropología, tal como había sido definido y transmitido de una generación a otra en la academia. Necesitaba otro pasado, otra historia” (Traducción propia).

Una genealogía, y por lo tanto, una historia, la de la antropología cultural, que tiene conexiones con la historia de la ciencia y de la crítica literaria en que se encontraban mujeres que a finales de los años setenta comenzaron a sentir la necesidad de volver a escribir la historia. En la

antropología, la situación de las mujeres hasta el final de los años setenta era complicada, a pesar de la incansable labor de algunas mujeres como Ruth Benedict y Margaret Mead. Las antropólogas continuaron siendo muy pocas en las universidades y los roles persistieron con desventajas para las mujeres, en comparación con la posición de los hombres. Me impresionó ver cómo muchas mujeres cuyo trabajo y cuya vida había estudiado durante mucho tiempo siguieron siendo la punta de lanza. Básicamente, lo que está en los manuales a menudo referido como el “principio” (pienso en el periodo boasiano y en lo inmediatamente anterior) permaneció así durante mucho tiempo. La historia y la trayectoria biográfica de algunas de las pocas mujeres que entraron en la historia canónica no representa en absoluto el despegue, pero fue un periodo en el que, como en muchas otras disciplinas, hubo algunas personalidades prominentes. Estas figuras nos ayudan a hacer la diferencia en lo que atañe al papel de las científicas sociales en la historia, pero el resultado fue discontinuo, intermitente, interrumpido con rupturas, cortes y con muy pocas reconexiones. Me impactó la detención de una escuela prometedora y fructífera como la estadounidense.

He tomado nota de cómo muchas de estas mujeres fueron excluidas hasta hoy de la historia canónica. La historia de las mujeres científicas en los años cincuenta y sesenta, con excepción de la “omnipresente Margaret Mead y la activista Rachel Carson” (Rossiter 1982, 304), presenta como característica la invisibilidad y falta de reconocimiento formal hacia las mujeres. ¿Qué tipo de reflexión, por lo tanto, podemos hacer hoy a la luz de todo esto, sobre todo, vislumbrando elementos comunes en las historias disciplinarias, que nos transmiten hoy estas historias marginales? ¿Las biografías y autobiografías de estas mujeres constituyen herramientas eficaces para reescribir la historia? ¿Y con qué fin? ¿Y las mujeres que como Mead son únicas en la historia de la antropología o algunos premios Nobel en la historia de la ciencia? ¿Qué nos cuentan sus trayectorias biográficas y científicas? ¿Cómo podemos leer estas historias marginales hoy? ¿Cómo reinterpretar los centros, a la luz de todo esto?

En 1993 Parezo publicó un texto interesante donde presentó un examen lúcido, eficaz y muy denso sobre la invisibilidad de las mujeres antropólogas, tratando de identificar las razones históricas, sociales, culturales, políticas y económicas. El texto recoge los aportes de mu-

chas mujeres, algunas de las cuales son las que se han comprometido para que las trayectorias científicas y biográficas de unas etnógrafas pudieran ser visibles entre las tantas *hidden scholars* que todavía están luchando para salir del silencio: entre ellas encontramos a Matilda Cox Stevenson, Elsie Clews Parsons, Gladys Reichard, Esther Goldfrank, Ruth Bunzel. Las solicitudes de Parezo (1993, 6) son directas y claras, motivando una reflexión importante:

Si las antropólogas eran necesarias para la disciplina, ¿dónde están? ¿Por qué sabemos tan poco sobre ellas? ¿Por qué, al decirle a la gente cuántas mujeres han trabajado en el Gran Suroeste, nos encontramos con miradas incrédulas? ¿Por qué no están las mujeres en nuestros libros de historia de la antropología? ¿Por qué no son citadas en las discusiones teóricas? ¿Por qué, con excepción de Benedict y Mead, las antropólogas están ocultas a la sombra de los hombres o en los márgenes del campo? ¿Es realmente la antropología una buena disciplina para las mujeres? (Traducción propia)

Aquí nos podemos tomar las diferentes temáticas que Parezo nos ofrece para responder a estas preguntas importantes, incluso no se pueden analizar las razones que, desde 1993, han estimulado una reflexión bastante sistemática sobre estas trayectorias científicas y biográficas. Lo cierto es que en los manuales de la historia de la antropología, los que yo personalmente uso para enseñarles a mis alumnos (textos escritos por antropólogos italianos), todavía hay *grandes hombres*: Morgan, Tylor, Boas, Kroeber, Lévi-Strauss, Sapir, Linton, Lowie, Kardiner, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Griaule y *dos grandes mujeres*: Mead y Benedict. Como había señalado Curtis Hinsley, y como nuevamente subraya Nancy Parezo (1993, 7), “Se nos ha enseñado que la historia de la ciencia y de la antropología es la historia de las ideas de los individuos, pero solo de cierto tipo de individuos” (Traducción propia).

Por lo tanto, tener una idea clara de la evolución de la historia de la disciplina dentro de la academia (Sanjek 1978, 1982) en términos de los roles institucionales cubiertos, de las áreas tratadas, de las cuestiones políticas y sociales involucradas en la academia y fuera de ella, la especialización y el compromiso dentro y fuera de las instituciones, nos permite volver a pensar con rigor la historia de las mujeres y de

los hombres dentro de la disciplina. Este conocimiento y conciencia me ha permitido leer con mayor profundidad la historia de la escuela boasiana y así poder enseñarla a mis estudiantes de manera distinta, hoy y en los años futuros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babcock, Barbara. 1991. "Introduction". En *Pueblo Mothers and Children: Essays by Elsie Clews Parsons, 1915-1924*, 1-27. Santa Fe, N. M.: Ancient City Press.
- Behar, Ruth y Deborah Gordon, eds. 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Boyd, Valery. 2003. *Wrapped in Rainbows: the Life of Zora Neale Hurston*. New York: Scribner.
- Boas, Franz. 1883. "Die Entdeckung der Nord-West-Durchfahrt". *Berliner Tageblatt*.
- Boas, Franz. 1902. "Rudolph Virchow's anthropological work". *Science*, vol. 16: 441-445.
- Boas, Franz. 1920. "The Method of Ethnology". *American Anthropologist*, vol. 22:311-322.
- Boas, Franz. 1928. *Anthropology and Modern Life*. New York: Norton & Company.
- Briggs, Charles y Richard Bauman. 1999. "The Foundation of All Future Researcher: Franz Boas, George Hunt, Native American Text, and the Construction of Modernity". *American Quarterly* 51: 479-528.
- Bunzl, Matti. 1996. "Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and National Character to an Anthropological Concept of Culture". En *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. History of Anthropology vol. 8*, editado por George W. Stocking, 17-77. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Clifford, James y George Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Codere, Helene, ed. 1966. *Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cole, Sally. 2002. "Mrs. Landes Meet Mrs. Benedict: Culture Pattern and Individual Agency in the 1930s". *American Anthropologist* 104 (2): 533-543.
- Cole, Sally. 2003. *Ruth Landes. A life in Anthropology*. Lincoln/London: University of Nebraska Press.

- Comba, Enrico. 2001. "Prefazione". En *L'organizzazione sociale e le società segrete degli Indiani Kwakiutl*, editado por Franz Boas, xi-xxx. Roma: Cisu.
- Darnell, Regna. 1998. *And Along Came Boas. Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Deacon, Desley. 1997. *Elsie Clews Parsons: Inventing Modern Life*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Franceschi, Zeldia Alice. 2006a. *Storie di vita. Percorsi nella Storia dell'antropologia americana*. Bologna: Clueb.
- Franceschi, Zeldia Alice. 2006b. "Franz Boas e Bronislaw Malinowski: il diario e le lettere dal campo". En *Giornate particolari. Diari cronache e memorie*, editado por Bianca Tarozzi, 313-323. Verona: Ombre Corte.
- Frank, Gelya. 1997. "Jews, Multiculturalism, and Boasian Anthropology". *American Anthropology* 99: 731-45.
- Glick, Leonard B. 1982. "Types Distinct from Our Own: Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation". *American Anthropologist* 84: 545-565.
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Herkovits, Melville. 1953. *Franz Boas. The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner's Son.
- Hurston, Zora Neale. 1990 [1935]. *Mules and Men*. New York: Harper Perennial.
- Hurston, Zora Neale. 1996 [1942]. *Dust Tracks on a Road*. New York: Harper Perennial.
- Kluckhohn, Clyde y Olaf Prufer. 1959. "Influences During the Formative Years". En *The Anthropology of F. Boas: Essays on the Centenary of his birth. Vol. 61 part 2 Memoir n.º 89*, editado por William Goldschmidt, 4-27. Washington: American Anthropological Association.
- Knötsch, Carol Cathleen. "Franz Boas' research trip to Baffin Islan 1882-1884". *Polar Geography and Geology* 17 (1): 3-54.
- Krupat, Arnold. 1990. "Irony in Anthropology: The Work of Franz Boas". En *Modernist Anthropology*, editado por Marc Manganaro, 133-145. New York: Princeton University Press.
- Lamphere, Louise. 2001. "Unofficial Histories: A Vision of Anthropology from the Margins". *American Anthropologist* 106: 126-139.
- Landes, Ruth. 1938. *The Ojibwa Woman*. New York: Columbia University Press.
- Landes, Ruth. 1947. *The City od Women*. New York: MacMillan.

- Liss, Julia. E. 1998. "Diasporic Identities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. Du Bois, 1894-1919". *Cultural Anthropology* 13: 127-166.
- Lowie, Robert. 1966. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt Rinehart & Wiston.
- Lutkehaus, Nancy C. 2008. *Margaret Mead. The Making of An American Icon*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mead, Margaret. 1972. *Blackberry Winter. My Earlier Years*. New York: Touchstone Book.
- Medicine, Beatrice. 1988. "Ella Cara Deloria". En *Women Anthropologist: A Biographical Dictionary*, editado por Ute Gacs, Aisha Khan y Jerrie McIntyre. New York: Greenwood Press.
- Meisenhelder, Susan. 1996. "Conflict and Resistance in Zora Neale Hurston's Mules and Men". *The Journal of American Folklore* 109 (433): 267-288.
- Mitchell, William. 1996. "Communicating Culture: Margaret Mead and the Practice of Popular Anthropology". En *Popularizing Anthropology* editado por Jeremy MacClancy y Chris McDonough, 122-134. London/ New York: Routledge.
- Müller-Wille, Ludger. 1998 [1994]. *Franz Boas among the Inuit of Baffin Islands through German Eyes. Wilhelm Weikes's Artic Journal and Letters (1883-1884)*. *Journals & Letters*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Oertzen Christine, Maria Rentetzi y Elisabeth Watkins. 2013. "Finding Science in Surprising Places: Gender and the Geography of Scientific Knowledge. Introduction to Beyond the Academy: Histories of Gender and Knowledge". *Centaurus* 55: 73-80.
- Okely, Judith y Hellen Callaway. 1992. *Anthropology and Autobiography*. London and New York: Routledge.
- Parsons, Elsie Clews. 1997. *Fear and Conventionality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Parezo, Nancy. 1993. *Hidden Scholars: Women Anthropologist and the Native American Southwest*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pogliano, Claudio. 2005. *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel xx secolo*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Rohner, Ronald P. 1969. *The Ethnography of Franz Boas. Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931*. Chicago/ London: The Univesity of Chicago Press.

- Rossiter, Margaret. 1982. *Women Scientists in America: Struggles and Strategies to 1940*. Baltimore: John Hopkins University.
- Sanjek Roger. 1978. "The Position of Women in the Major Departments of Anthropology, 1967-76". *American Anthropologist* 80: 894-904.
- Sanjek, Roger. 1982. "The American Anthropological Resolution on the Employment of Women: Genesis, Implementation, Disavowal, and Resurrection". *Signs* 7: 845-868.
- Sanjek Roger, ed. 1990. *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Stocking, George W. 1968. "From Physics to Ethnology. Franz Boas' Arctic Expedition as Problem in the Historiography of the Behavioral Science" en *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Stocking, George W. 1974. *Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology 1883-1911*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stocking, George W. 1976. "Ideas and Institutions in American Anthropology: Toward a History of the Interwar Period". En *Selected Papers from the American Anthropologist 1921-1945*, editado por George W. Stocking, 1-53. Washington: American Anthropological Association.
- Stocking, George W. 1992a. *The Ethnographer's Magic and Others Essays in the History of Anthropology*. London: The University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. 1992b. "Polarity and Plurality: Franz Boas as psychological as psychological anthropologist". En *New Directions in Psychological Anthropology*, editado por Swartz T., G. M. White y C. A. Lutz, 311-323. London: The University of Wisconsin Press.
- Vernon J. William. Jr. 1996. *Rethinking Race. Franz Boas and his Contemporaries*. Lexington: The University of Kentucky, Lexington.
- Walters, Keith. 1999 "‘He Can Read My Writing but He sho’ Can’t Read My Mind’: Zora Neale Hurston’s Revenge in Mules and Men". *The Journal of American Folklore* 112, 343-371.

PORNOGRAFÍA CON ANIMALES Y LOS LÍMITES DE LA SEXUALIDAD *

MARÍA ELVIRA DÍAZ-BENÍTEZ **

Universidade Federal do Rio de Janeiro · Brasil

*Una versión previa de este artículo fue publicada en Cadernos PAGU, revista del Núcleo de Estudios de Género de la Universidade Estadual de Campinas (Brasil), en 2012.

**blueanase@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 24 de junio de 2013 · Aprobado: 6 de noviembre de 2013.

RESUMEN

Este artículo analiza los enunciados sobre género y sexualidad en sus entrecruzamientos con otros marcadores sociales de la diferencia —como raza, clase y nacionalidad— presentes en películas pornográficas de sexo con animales producidas en el Brasil. Asimismo, se discute cómo ese material constituye un campo vasto para pensar las relaciones humano-animal, normal-anormal, placer-peligro, naturaleza-cultura y, finalmente, introduce un debate en torno de la categoría consentimiento.

Palabras clave: consentimiento, género, pornografía animal, sexo, sexualidad.

PORNOGRAPHY WITH ANIMALS AND THE BOUNDARIES OF SEXUALITY

ABSTRACT

The article analyzes the statements regarding gender and sexuality in their overlap with other social markers of difference—such as race, class, and nationality— which appear in pornographic films produced in Brazil involving sex with animals. It also discusses how this material provides a vast field to reflect on the relations between humans and animals, normal and abnormal, pleasure and danger, and nature and culture. Finally, it introduces a debate on the category of consent.

Keywords: consent, gender, animal pornography, sex, sexuality.

PORNOGRAFIA COM ANIMAIS E OS LIMITES DA SEXUALIDADE

RESUMO

Este artigo analisa os enunciados sobre gênero e sexualidade em seus encontros com outros marcadores sociais da diferença —como raça, classe e nacionalidade— presentes nos filmes pornográficos de sexo com animais produzidos no Brasil. Além disso, discute-se como esse material constitui um campo vasto para pensar as relações humano-animal, normal-anormal, prazer-perigo, natureza-cultura. Finalmente, introduz um debate sobre a categoria *consentimento*.

Palavras-chave: consentimento, gênero, pornografia animal, sexo, sexualidade.

Brasil posee una larga tradición de producción de películas pornográficas de estilos diversos, lo que lo ha llevado a ser considerado en el mercado como la *Meca* del porno latino. En este artículo propongo una discusión sobre la industria del sexo con animales, el cual, a su vez, está relacionado con un segmento mayor comercializado con el nombre de *porno bizarro*.

Las estéticas comúnmente asociadas a las prácticas sexuales *bizarras* son aquellas que hacen uso de secreciones corporales. Entre las más extremas de estas encontramos el *scat* (sexo con materia fecal); las que enfatizan el dolor físico, como el *spanking* (golpes o azotes en el cuerpo), el *bondage* (inmovilización con cuerdas u otros objetos) y las *sofocaciones* diversas que también se encuentran en películas asociadas al fetichismo y al sadomasoquismo, en el mercado conocido hoy como *kink*. Más allá de estas prácticas, también son consideradas *bizarras* las películas que incluyen cuerpos considerados “anormales”, como enanos o amputados, y los que sin ser “anormales” divergen de los patrones hegemónicos de belleza: personas (especialmente mujeres) exageradamente peludas, de senos muy grandes, ancianos, perforados y tatuados al extremo (los cuales cada vez son más asociados a la categoría *porno alternativo*), además de obesos y su contraparte, cuerpos excesivamente delgados que en el mercado porno son clasificados como *slim* o *anorexic*. En medio de esta variedad, la práctica considerada *bizarra* por excelencia es adjudicada al sexo con animales, comercializada como *zoofilia* o simplemente *zoo*¹.

Brasil ocupa un lugar importante en el mercado internacional de esta categoría, al punto que en los primeros años de la década de 2000 fue considerado como el principal productor mundial de este género porno (Díaz-Benítez 2010). En este artículo pretendo analizar algunos

1 Pese a que *zoofilia* sea el nombre que esas películas reciben en el mercado pornográfico, yo no me referiré a lo largo de este artículo de esa manera por dos fines. Primero, para alejarme de la visión patologizante que configura el término (teniendo en cuenta que tiene orígenes en los manuales del psiquiatra alemán Richard Von Krafft-Ebing) y, segundo, porque considero que las películas de porno con animales no están necesariamente relacionados a una “sensibilidad zoófila”, como argumentaré más adelante. Así, cuando la palabra *zoofilia* aparezca en este texto será apenas para denotar el modo como es nombrada en tal mercado.

de los principales enunciados sobre género y sexualidad en sus entrecruzamientos con otros marcadores sociales de la diferencia —como raza, clase y nacionalidad— presentes en las películas pornográficas de sexo con animales producidas en el Brasil. De forma simultánea, discuto cómo ese material constituye un campo vasto para pensar las relaciones humano-animal, normal-anormal, placer-peligro, naturaleza-cultura y, mas aún, discutir sobre el *consentimiento*. A este respecto, percibo que el sexo con animales invita a una reflexión que merece ser más explorada: los límites del consentimiento en las prácticas sexuales. Teniendo en cuenta que las nuevas formas de erotismo señalan el consentimiento como base legítima para la realización de las prácticas, y que mucho de lo que se entiende por derechos sexuales parte de ese presupuesto, es un desafío el cómo pensar sobre el consentimiento cuando se trata de relaciones con seres que no son constituidos como sujetos sino puestos legal y ordinariamente como objetos de tutela de los sujetos humanos y del estado.

Este artículo se divide en tres partes. En la primera describo las tensiones legales y sociales alrededor de una práctica sexual que actualmente en el Brasil no es ilegal, pese a que es perseguida y ordinariamente calificada como abuso. Me interesa aquí pensar la constitución de un mercado en medio de ese panorama. No obstante la larga tradición de películas de sexo con animales en el país, que se remonta a la década de 1970, su producción es sigilosa y es objeto de un enorme estigma social. Además de las propias producciones filmicas, las personas que participan de esta industria son consideradas “sucias” y de menor valor moral y social, inclusive dentro de las propias redes de la pornografía. Las mujeres son las más vigiladas y en quienes recae con fuerza el peso de la abyección, llevando a que a una actriz de porno *mainstream* que realiza escenas de sexo con animales le sean negadas, o radicalmente disminuidas, las posibilidades de continuar participando del mercado más legítimo².

En la segunda parte de este texto elaboro una discusión sobre los modos interseccionales en que aparecen enunciados, en dichas

2 Discutí en detalle sobre jerarquías y estigmas dentro de la propia red de producción de pornografía en São Paulo en mi libro *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro* (Díaz-Benítez 2010).

películas, los marcadores sociales de la diferencia (género, sexualidad, raza, clase, edad, nación) en medio a discursos y representaciones donde también se enmarañan las fronteras entre humano-animal. Finalmente, abordo las formas como el sexo con animales tensiona aquello que fue llamado por Maria Filomena Gregori (2010) los *límites de la sexualidad*, o sea, “la zona fronteriza donde habitan la norma y la transgresión, el consentimiento y el abuso, el placer y el dolor”.

ENTRE ENFRENTAMIENTOS MORALES Y AMBIGÜIDADES JURÍDICAS

Un importante motivo de estigma alrededor de la producción de películas con animales se relaciona con la creencia colectiva que califica esta práctica y su comercialización como ilegales. Sin embargo, las ideas a este respecto son confusas. Dentro de la red de producción de pornografía en São Paulo, algunas personas suponen que las películas con animales son probablemente legales, ya que son distribuidas de modo no clandestino. No obstante, también persiste la creencia entre ellos de que su legalidad no es absoluta. En su argumentación, algunos aluden a la Sociedad Protectora de Animales pero durante mi etnografía encontré que nunca logran hacer referencia a leyes o decretos específicos incorporados al ordenamiento jurídico por presión de dicha entidad. A su vez, existe también la creencia entre las y los trabajadores de la industria de que el comercio de esas películas es legal y de que solo existiría ilegalidad si son capturados *in fraganti*.

En Brasil no existen leyes que prohíban directamente el ejercicio de la sexualidad de humanos con animales. Sin embargo, hay una discusión de larga trayectoria al respecto de la protección de estos últimos. Así, en el marco del debate público sobre la experimentación animal en las ciencias biológicas, el decreto n.º 24.645, del 10 de julio de 1934, en su artículo n.º 3, estableció 31 pautas explicativas sobre lo que es considerado *maltrato*, entre las cuales la primera fue: *practicar acto de abuso o crueldad en cualquier animal*³.

3 El decreto se puede obtener en el link http://www.forumnacional.com.br/decr_24645_de_10_07_1934.pdf. Es importante percibir que la temática de la sexualidad con animales no aparece en el decreto ni es incluida dentro de las pautas que constituyen los malos tratos.

La Ley Federal n.º 9.605, del día 12 de febrero de 1998, en su capítulo 5 (de los crímenes contra el medio ambiente) en la Sección 1 (de los crímenes contra la fauna), reafirmó en el capítulo 32 la cuestión de la protección de los animales, prohibiendo: “practicar acto de abuso, maltrato, herir o mutilar animales silvestres, domésticos o domesticados, nativos o exóticos”, pero tampoco hace referencia explícita a la sexualidad.

Otra explicación recurrente entre las personas que pertenecen a las redes del porno en relación a la posible ilegalidad de las películas con animales, se funda en la falta de *consentimiento* del animal para que se practique sexo con él. De hecho, la noción de no consentimiento hace parte del imaginario social, más allá del universo porno, y aparece recurrentemente en el discurso contra el sexo con animales, haciendo alusión al abuso y a la crueldad intrínseca en el acto, o sea, someter, obligar o estimular a un animal a hacer algo que contradiga su naturaleza.

El *consentimiento* como principal criterio para definir la licitud de un acto sexual y, por tal motivo, como nuevo modelo de regulación jurídica de la sexualidad, tiene bases en la filosofía de la Ilustración de finales del siglo XVIII (Vigarello 1998). Se centró “en los principios de libre disposición de sí y autonomía de la voluntad del sujeto racional responsable y señor de sí [...] en el ideal individualista moderno” (Lowenkron 2012, 35). La noción jurídica del consentimiento redefinió la creación de la categoría *violencia sexual* y estableció la idea de que esta existe cuando se viola el consentimiento del sujeto. Ese modelo consensualista de la sexualidad ganó fuerza y expresión política y cultural en la segunda mitad del siglo XX debido a las luchas y reivindicaciones de movimientos sociales —especialmente el movimiento feminista y el movimiento homosexual, además del pensamiento de la contracultura— por incluir la sexualidad en el debate político de los derechos individuales (Ibíd., 36). El caso del movimiento feminista es emblemático siendo, como muestra Lowenkron (2008, 16), “uno de los primeros movimientos sociales a enfocar el campo jurídico como estrategia política para la promoción de cambios en la desigualdad de género”. Si ya desde los años sesenta del siglo XX tal movimiento inició una batalla a favor de los derechos individuales en relación a la sexualidad, fue a partir de finales de la década de 1980 que “iniciaron una lucha [...] para la inclusión de los

crímenes sexuales en el capítulo ‘de los crímenes contra la persona’, demarcando, así, un espacio discursivo en defensa de los derechos individuales de las mujeres” (Vieira 2007, 20 en Lowenkron 2008, 16) y ya no más de la honra familiar⁴.

Más allá del marco de los crímenes sexuales, el consentimiento gana relevancia al ser utilizado como herramienta de legitimación de prácticas sexuales socialmente interpretadas como “perversiones”. Por ejemplo, aquellas asociadas al ejercicio de la violencia, como el *BDSM*⁵, han pasado por un proceso de validación social emprendido por sus propios practicantes a partir del discurso del consentimiento, entendido en este contexto como “ejercicio y expresión de la voluntad individual en participar de una actividad sexual [...] principal criterio de distinción entre una forma de sexualidad sana y la forma patológica” (Zilli 2007, 9). Así, a partir del consentimiento y de reglas y rituales para el ejercicio de la actividad, los adeptos del *BDSM* lo legitiman como *SSC* (Sano, Seguro, Consentido), alejándolo de los imaginarios de la perversión. El *BDSM* sería, entonces, un ejercicio erótico de poder y no un abuso físico o emocional (Gregori 2010, 168), una retórica con sus técnicas y rituales que presenta tensiones entre placer-dolor, dominio-sujeción, fantasía-realidad (Ibíd.).

El consentimiento es también la llave argumentativa para alejarse de los rótulos peyorativos usados por personas que se adhieren a prácticas de sexo *bareback* o a la ideología que algunos colectivos han creado a su alrededor. La palabra *barebacking*, de origen hípica y que significa ‘montar a pelo’, hace referencia actualmente a la “prác-

4 En el Código Penal Brasileño de 1890, las ofensas sexuales estaban encuadradas como crímenes contra la seguridad de la honra y la honestidad de las familias y del ultraje público al pudor, no siendo consideradas como ofensas contra la persona (mujer) violentada en sí.

5 Acrónimo que engloba una diversidad de actividades eróticas: “B es para *bondage* o inmovilización, generalmente con cuerdas o esposas; el par B y D es para *bondage* y *disciplina*, el uso de fantasías eróticas de castigos y puniciones que se vinculan al par D y S, que significan *dominación* y *sumisión*. Son fantasías de entrega a un par sexual y juegos de representación de humillación y violación. S y M son las iniciales de *sadismo* y *masoquismo*, o de *sadomasoquismo*, el uso del dolor como estímulo erótico. El *BDSM* envuelve también prácticas ligadas al fetichismo” (Zilli 2009, 481).

tica intencional y continua, propia de hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres, de no usar preservativos durante el sexo anal con compañeros casuales” (Haig 2006, 2 en García 2009, 537). Por tratarse de una práctica intencional y ejercida de modo continuo, dando espacio a formas de contacto organizado [...] “el termino alcanzó una connotación que supera el sentido meramente comportamental, tornándose una marca identitaria, especialmente en ciertas ciudades de los Estados Unidos” (García 2009, 537), como también de Europa.

Si seguimos el hilo argumentativo del consentimiento en relación a la legitimación de prácticas disidentes, podríamos decir que su ausencia, el *no consentimiento*, contribuiría para localizar la zoofilia en los niveles más bajos de la jerarquía sexual (Rubin 1984). Sin embargo, si seguimos ese camino nos encontramos con una dificultad: la noción de consentimiento está íntimamente ligada a la noción de *sujeto* y dentro del sistema jurídico brasilero los animales no tienen ese estatus.

Como mencioné anteriormente, el consentimiento es el elemento central en la definición de la licitud de una relación sexual (Vigarello 1998) y está directamente relacionado a la categoría de *sujeto contemporáneo*, es decir, individuos con derechos inalienables en una concepción individualista de la sociedad (Vianna y Lacerda, 2004). En el debate jurídico actual, la noción de consentimiento se vincula a la definición de los derechos de los niños y adolescentes a respecto del ejercicio de su sexualidad. Los niños son vistos como *sujetos de derechos* y la violación de estos es percibida como un *crimen contra la humanidad* (Faleiros y Campos 2000; Lowenkron 2012). A los niños y adolescentes se les adjudica una *condición de vulnerabilidad*, es decir, la idea de que, a diferencia de las personas adultas, ellos no poseen madurez ni psicológica ni física, cuestión que se aplica para el ejercicio de su sexualidad. Esto tiene como marco principal la aprobación de la Convención de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de la Niñez, en 1989, los niños pasaron a ser entendidos como *sujetos de derechos especiales*, sujetos que deben ser tutelados y protegidos por la sociedad, la familia y el Estado⁶.

6 Como es explicado en el preámbulo de la Convención sobre los Derechos de los Niños: “Considerando que el niño debe estar plenamente preparado para una vida independiente en la sociedad y debe ser educado de acuerdo con los

Así, el sexo con niños (llamado de abuso o de pedofilia, con los matices y diferencias existentes entre esas nociones) y su explotación o comercialización en el mercado del sexo (redes de prostitución y pornografía), además de ilegales, son considerados despreciables (ver Landini 2004), justamente por el hecho de que el menor no es considerado como un sujeto que pueda administrar el consentimiento en ninguna situación (Lowenkron 2008). Jurídicamente, el sexo con menores es ilegítimo porque viola los principios del consentimiento y de la igualdad, siendo, en pocas palabras, una violación de los *derechos humanos*⁷.

Podría ser afirmado que los animales son seres que tampoco pueden ejercer el consentimiento en cualquier situación y que, por lo tanto, la sexualidad que les envuelve es ilegítima e ilegal su explotación

ideales proclamados en la Carta de las Naciones Unidas, especialmente con espíritu de paz, dignidad, tolerancia, libertad, igualdad y solidaridad; tomando en cuenta que la necesidad de proporcionar a los niños una protección especial fue enunciada en la Declaración de Ginebra de 1924 sobre los Derechos de los Niños y en la Declaración de los Derechos Humanos, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (en particular en los artículos 23 y 24), en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (en particular en el artículo 10) y en los estatutos e instrumentos pertinentes de las Agencias Especializadas y de las organizaciones internacionales que se interesan por el bienestar de los niños; teniendo en cuenta que, conforme fue señalado en la Declaración de los Derechos de los Niños, los niños, en virtud de su falta de madurez física y mental, necesita de protección y cuidados especiales inclusive la debida protección legal antes y después de su nacimiento” (Unicef 2006).

- 7 La penalización jurídica en el Brasil para delitos sexuales con niños es extensa y compleja. Veamos: Delito de estupro de vulnerable: art. 217-A del Código Penal (1940), incluido por la Ley n.º 12.015 de 2009. Delito de corrupción de menores: art. 218 del Código Penal, presente con alteraciones en la Ley n.º 12.015 de 2009. Delito de satisfacción de lascivia mediante presencia de niño o adolescente: art. 218-A, incluido por la Ley n.º 12.015 de 2009. Crimen de someter niños o adolescentes a la prostitución o a la explotación sexual: art. 244-A del Estatuto de los niños y adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA, por su nombre oficial y sigla en portugués) de 1990, presente en la Ley n.º 9.975 de 26 de junio de 2000. El delito de producción y publicación de escenas de sexo explícito o pornográfico con niños o adolescentes fue tipificado por los artículos 240 e 241 del ECA (1990). Desde entonces, este viene siendo alterado mediante la inclusión y la definición de nuevas conductas relacionadas, nuevos tipos penales y el aumento de las penas de los responsables. Ver arts. 241-A, 241-B, 241-C, 241-D e 241-E.

comercial en la pornografía. No obstante, como mencioné anteriormente, este camino de análisis implicaría adjudicar la categoría de *sujeto* a los animales.

¿Cómo transponer la noción de consentimiento para hablar de animales? Eso nos llevaría a repensar la noción del humano y del animal⁸. ¿Los animales tienen alma? ¿Qué tipo de alma tienen los animales? ¿Qué tipo tenemos nosotros?⁹ No voy encarar la discusión por esta vía porque necesitaría de un arsenal filosófico que se localiza más allá de mis búsquedas intelectuales inmediatas. Tampoco lo haré, porque el pensamiento de protección de los derechos de los animales no se trata de una cuestión de alma: el problema recae directamente sobre el cuerpo del animal, como podemos percibir en las pautas que establecen lo que es abuso y crueldad en las leyes dirigidas a ellos.

El centro de la cuestión es que el ordenamiento jurídico nacional no califica a los animales como sujetos de derechos. Esto se debe a que, según tal ordenamiento, la existencia de sujeto de derechos presupone la *personalidad*, o sea, es preciso ser *persona* o feto. Persona es el ser humano que nace con vida, en este caso, la “persona física”. Es propio de las *personas* poseer derechos y obligaciones. Pero esto también se extiende al feto. El feto no es persona en el sentido de que aún no es nacido, pero mantiene *expectativas de derecho y deberes*: el feto puede tener derecho a la herencia, por ejemplo¹⁰. Los animales, por su vez, son *tutelados* por el ordenamiento jurídico nacional¹¹, pero existe una gran diferencia entre ser tutelado y ser sujeto (especialmente si tenemos en cuenta que, en el artículo 9.605 de 1998, los animales hacen parte

8 Ver Ingold 1995.

9 Cuestiones que J. M. Coetzee trata en *La vida de los animales* mediante su personaje principal, Elizabeth Costello, y a las cuales tampoco ofrece respuestas por el hecho de ser demasiado filosóficas para sus propósitos, pero que no obstante engloban la discusión sobre los derechos de los animales.

10 Ver la Ley de Introducción al Código Civil Brasileiro. Art. 1: Toda persona es capaz de derechos y deberes en el orden civil. Art. 2: La personalidad civil de la persona comienza del nacimiento con vida, pero la ley pone a salvo desde la concepción los derechos del feto.

11 En el Brasil la protección de la fauna ha sido garantizada por diversos instrumentos legislativos (Código de la Caza, Código de la Pesca, Ley de contravenciones penales) y a partir de 1988 la tutela jurídica de los animales pasó a tener estatus constitucional (Calhau 2003).

del “medio ambiente” —dividido entre fauna y flora— y un crimen contra ellos es considerado un crimen ambiental). El hecho de que los menores, por ejemplo, también sean tutelados no significa que sean equiparables jurídicamente a los animales. Aunque existan normas internacionales, como la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, donde son utilizadas expresiones como “los animales tienen derechos a”, eso no los configura como *sujetos de derechos*¹².

Estamos, así, frente a un dilema de interpretación. El Estado brasileiro penaliza la crueldad y el abuso contra los animales, como ya fue mencionado, pero ¿la sexualidad que los envuelve puede ser considerada un abuso o una crueldad? La respuesta para esta pregunta implica un largo debate. Las legislaciones ya existentes hasta podrían englobar el sexo con animales como violencia. Pero *englobar* es diferente de *configurar* de hecho una violencia. Y aunque se pudiera configurar una violencia, sería necesario diferenciar violencia de crimen. La ausencia total de la mención a la sexualidad como abuso en la actual legislación brasileira permite brechas, y son justamente esas brechas las que tornan posible la producción y la comercialización no clandestina de películas de sexo con animales. Esa pornografía hiere normas, ciertamente. Pero se trata de normas simbólicas y morales, y no necesariamente jurídicas.

La condena moral de ese material no se debe exclusivamente al hecho de ser consentido o no. No creo que sea la nebulosidad en torno de su licitud el principal criterio para volverlo moralmente condenable. No es su legalidad ambigua lo que hace que muchos de nosotros cerremos los ojos cuando nos encontramos con una imagen en que una mujer es penetrada por un caballo o una serpiente. Es otra cosa lo que causa repulsión en muchos de nosotros. El sexo con animales es difamado porque despierta la sensación de monstruosidad, porque

12 La antropóloga Mayra Vergotti (2011, 6) explica: “Así, el uso del término ‘derecho’ se tornó una herramienta para los activistas cuando perciben que no existe una proximidad afectiva (algunos vegetarianos hablan de ‘empatía’) largamente difundida. Para los activistas, explica la autora, respeto y ética deben ser moralmente garantizados. Hoy existe el término ‘ética animalista’ que se refiere al empeño de filósofos contemporáneos (y también psicólogos, abogados y otros intelectuales) que están construyendo una base filosófica en la cual los animales son incluidos formalmente en nuestra moralidad” (Traducción personal).

choca los hilos más íntimos de nuestra sensibilidad, porque apela a lo perverso, a lo irracional, en fin, a lo monstruoso.

ANIMALES HUMANIZADOS, HUMANOS BESTIALIZADOS

La bibliografía antropológica que trata las relaciones entre humanos y animales es extensa (por ejemplo, Leach 1983; Viveiros de Castro 1986; Lima 1999; Descola 1998; Vander Velden 2010). Entre esas investigaciones, un amplio campo de estudios ha analizado la existencia en nuestras sociedades urbanas contemporáneas de diversas experiencias sociales en las cuales son borradas las fronteras entre especies: la obesidad animal como problemática social que demanda intervención (Kulick 2009), la domesticidad canina (Haraway 2008; Antunes 2011), hábitos y tabúes alimenticios (Sahlins 2003) sumados a afectos y a éticas clasificatorias (Vergotti 2011), o rituales urbanos como fiestas de fiestas de cumpleaños caninas y ceremonias religiosas de bendición a los animales (Brasil 2006). Esos textos llaman la atención hacia los procesos de *humanización* de los animales en la interacción íntima con individuos en contextos domésticos, por la vía del afecto y de la emoción. De hecho, la noción de *antropomorfización* ha sido usada en algunos de esos estudios en relación a las características humanas adjudicadas a los animales y para analizar cómo los animales contribuirían para humanizar a los humanos.

Sin duda, las fronteras entre humanos y animales (y de hecho entre naturaleza y cultura) se vuelven tenues en experiencias como la adopción de cachorros y su tratamiento como niños, o cuando millonarios dejan enormes herencias para sus mascotas, o en el vasto mercado existente en torno a productos y prácticas de embellecimiento para perros y gatos. Nótese que mientras los afectos operan borramientos de las fronteras entre las especies, la sexualidad constituye un plano en el cual tales fronteras son espesas e impenetrables, configurándose como un límite de lo social. No obstante, la noción de humanización de los animales aparece en el porno. Pero en este dispositivo, ellos no contribuirían para humanizar los humanos. Al contrario, se proyecta la idea de que a través del contacto sexual el humano se bestializa.

Y ese humano que se bestializa en el porno es generalmente una mujer o un ser asociado a lo femenino. En el Brasil, el sexo con animales de modo general acostumbra ser asociado a comportamientos

tradicionales (salvajes e incomprensibles) llevados a cabo en sociedades rurales por campesinos o por personas a las que “faltaría educación formal”, inclusive como formas de iniciación sexual para varones, por ejemplo. La cuestión es que en las narrativas de la tradición popular son hombres que tienen sexo con animales hembras, y lo contrario —o sea mujeres teniendo sexo con animales machos— es concebido como una contravención. Es justamente esa contravención social la que aparece en las películas aquí descritas.

Entre los signos agenciados visualmente por la pornografía que buscan representar la cópula entre humanos y animales encontramos una tensión permanente. Hay en esas imágenes un esfuerzo para mostrar que se trata de una práctica transgresora, que es vendida como perversa. Simultáneamente, hay un esfuerzo para demostrar que, de alguna forma, ella puede ser banal. El animal asume allí una doble personalidad: puede ser monstruoso, absurdo, inmundo y, al mismo tiempo, fiel, amigable, casi humano. No son pocos los enunciados que parecen humanizar al animal al demostrar que él es un ser próximo de la persona, que existe entre ellos un afecto y una relación previos por ser, por ejemplo, el dueño y su mascota. Vale la pena aclarar que ese tipo de enunciado es utilizado específicamente en los subtítulos que acompañan las fotografías de promoción de las películas, sea en video o en internet —teniendo en cuenta que el porno actual en su mayoría difundida por la web y que se trata de escenas sin historia—, una vez que, en el acto como tal, desaparece el enunciado de la relación de afecto entre humanos y animales.

Entre los animales utilizados en el porno internacional se encuentran cerdos, gallinas, cabras, pulpos, serpientes, insectos y gusanos. No obstante, los más comunes son perros y caballos. En la pornografía producida en Brasil son usados casi exclusivamente caballos, perros y burros, con la predominancia de los dos primeros. Percibo que los discursos construidos acerca de la humanización de los animales solo son posibles por tratarse de canes y de equinos, ambos integrados a nuestras sociedades con el estatus de “no comestibles”, una vez que “la comestibilidad está inversamente relacionada con la humanidad” (Sahlins 2003, 175) y porque las manifestaciones de simpatía por los animales son ordenadas en una escala de valor “cuyo ápice es ocupado por las especies percibidas como las más próximas del hombre en

función de su comportamiento, fisiología, facultades cognitivas o de la capacidad que les es atribuida de sentir emociones” (Descola 1998, 23)¹³.

Camila y su perro son los mejores amigos. Ambos aman el sexo *bizarro* y juntos experimentan las más salvajes aventuras. Camila le da una buena mamada y después de eso, su perro quiere meterle el pene en su vagina mojada. Ella grita locamente cuando llega a un clímax combinado con dolor y placer extremos.

El enunciado anterior es solo uno entre otros tantos que exhiben esa característica. Ellos explicitan el discurso sobre lo *espectacular* y el *exceso* que atraviesa la ideología pornográfica en general, motivo por el cual utiliza un lenguaje que invita al espectador a ver algo especial, extraño y fuera de lo cotidiano: no simplemente sexo, sino proezas sexuales; no solamente cuerpos, sino cuerpos increíbles o “grotescos”; no solamente genitales, sino sus tamaños y capacidades extremas. Así como en la pornografía heterosexual el pene de los hombres es central en las imágenes, en el porno con animales el genital del macho, especialmente cuando se trata de un caballo, se destaca de manera singular. Es enfocado de todos los ángulos posibles. Su dimensión, su color, su humedad, y su eyaculación (cuando acontece), todo este conjunto necesita integrar un espectáculo de placeres exagerados, siendo ese el límite de la humanización —allí el animal recobra su característica animal, convirtiéndose nuevamente en una bestia—.

El porno brasileiro con animales se vale preferencialmente de cinco tipos de protagonistas humanas: mujeres jóvenes bonitas, conocidas como *lolitas*; señoras más viejas que en la pornografía son conocidas como *milf*¹⁴; mujeres gordas o cercanas a la obesidad; mujeres

13 En un artículo sobre las prácticas de sexo entre indígenas Karitiana y perras, el antropólogo Felipe Vander Velden (2010, 7) escribe: “Me arriesgo a sugerir que la conjunción carnal con perros, por más excéntrica que parezca, es plenamente aceptable —aunque ridiculizada— en la óptica Karitiana porque el perro doméstico no está fuera del universo humanizado, él es parte integral de ese mundo socializado o, mejor, el perro es la propia bisagra entre el mundo no humano, predatorio y peligroso de la selva y el contexto familiar, seguro y organizado de la aldea”.

14 El acrónimo MILF, en inglés *Mom I'd Like to Fuck*, y que se traduce en la mayor parte de Hispanoamérica como MQMC (‘Mamá que me cogería’ o en España:

generalmente jóvenes con atributos físicos no necesariamente considerados bellos —en algunos *websites* son clasificadas como mujeres pobres— y travestis.

Los diversos enunciados, y entre ellos la humanización, van apareciendo e interpenetrándose de modo contingente. Un momento en el cual el animal es particularmente humanizado acontece cuando se enfatiza que él, a diferencia de los hombres, no se interesa por el hecho de que la mujer posea una imagen descuidada, pudiendo suplir sus problemas de soledad o de excitación. Esto es común en películas con mujeres gordas (o BBW, *Big Beautiful Women*, como son conocidas en el mercado internacional), con *milfs* o con otras mujeres de edad avanzada que no entrarían en la categoría *milfs* por no ser consideradas físicamente atractivas.

Nadia está soltera hace dos años y cree que a la mayoría de los hombres simplemente no les gustan las BBW como ella. Para que pueda tener algún sexo en estos tiempos difíciles, un amigo le sugiere que lo haga con perros. Al perro no le importa su cuerpo gordo... ¡Él apenas quiere meter su dura verga canina en su vagina! ¡Calientísima acción animal con BBW que usted realmente tiene que ver!

Esta caliente ama de casa encontró la solución perfecta para sus problemas sexuales. La mayoría de los hombres no se interesan más por ella pero su fiel mascota no es tan exigente. Vea esta gran película de sexo bestial y vea como esta rubia *milf* es comida extremadamente fuerte por su propio perro... ¡en estilo canino!

Aquí prevalece la idea de que nadie desea tener sexo con ellas, y el animal —amigo, camarada, fiel— es una alternativa a sus problemas causados por poseer cuerpos estéticamente menos aceptados. Al mismo tiempo, se lee que el animal, justamente por ser un animal —irracional, preso a sus instintos, como los monstruos— concibe el sexo “extremadamente fuerte” con ese tipo de cuerpos.

‘Mamá que me follaría’) hace referencia a las mujeres que en una edad relativamente avanzada (en la pornografía, de 30 a 50 años) son atractivas y sexualmente deseables.

Otro enunciado presente en esas narrativas es la idea de que el sexo con animales es producto de la *soledad*. Este es un viejo discurso. En el imaginario social, la zoofilia es interpretada como resultado del aislamiento, de la ausencia de compañero y de la dificultad en las relaciones sociales. Tenemos aquí un retorno al discurso de la sexología: quien tiene sexo con animales no es necesariamente perverso, es un infeliz, un enfermo, un desgraciado.

Igualmente, es común encontrar escenas en que dos mujeres —a veces *milfs*, a veces jóvenes— tienen sexo entre sí y con el animal. Se trata de *ménages à trois* que parecen seguir el esquema enunciativo de las películas porno *mainstream* que contemplan esa estructura.

A estas *milfs* brasileras les gusta sentir un pene de verdad en sus vaginas de vez en cuando. Ya que ellas no aman a los hombres, ¡decidieron probar sexo con perros! Entre aquí para ver películas lésbicas de sexo bestial únicas y vea estas mujeres maduras siendo brutalmente comidas por animales.

Dos hermosas lesbianas disfrutando una zoofilia con un caballo. Las dos putas se chupan, se besan y aprovechan el pene del caballo para disfrutar y acabar con su excitación.

Aquí me parece que se establece una relación entre desvíos: por el hecho de ser lesbianas, o sea, portadoras de un deseo que se sitúa fuera de la heteronormatividad, estarían predispuestas a experimentar otro deseo periférico: el sexo con animales. Al mismo tiempo, queda enunciada la idea de que el sexo entre mujeres es algo de algún modo inacabado y que es preciso de un falo “de verdad” para sacarlas de un juego de seducción incompleto.

Por otro lado, la opinión generalizada en nuestra sociedad y en las propias redes del porno de que las personas tienen sexo con animales como respuesta a necesidades económicas extremas, también aparece en enunciados usados en algunas páginas web extranjeras para divulgación de las mujeres:

Elenco “animal”, escenas de sexo animal y películas de bestialidad brutal: ¡chicas principiantes dándoselo a animales por dinero! Durante nuestros viajes sexuales, ofrecimos 150 dólares a putas pobres a cambio de sexo con animales. ¡Estas mujeres extranjeras realmente hacen de todo por dinero!

Otra pobre puta brasilera que se sujetó a nuestro elenco animal para poder pagar deudas.

Joven adolescente que se convirtió en modelo animal el año pasado cuando fue despedida de su trabajo. ¡Cuerpo sexy increíble!

Esta puta campesina apenas quería ganar algún dinero extra para poder pagar su arriendo.

Experimentada puta “animal” que no tiene ninguna vergüenza. Si usted le da dinero, ella se convierte en su esclava personal.

Se proyecta así la idea de que la línea que separa la pobreza de la desviación moral. Entonces, una mujer pobre hace de todo para pagar sus cuentas, inclusive practicar sexo con animales. Pero, en este caso, no se trata solamente de mujeres pobres, sino de prostitutas pobres. O sea, mujeres cuyas conductas sexuales ya se localizan en el orden de la transgresión estarían más próximas del ejercicio de prácticas sexuales extremas.

De ese modo, los cuerpos y las sexualidades brasileñas son encuadrados a partir de una mirada externa y etnocentrista, expresando concepciones estereotipadas de raza, clase, nacionalidad y género. En esos discursos, las nativas son pensadas como esencialmente sexualizadas y exóticas. Se trata de un exotismo peligroso, capaz de fomentar la ilusión de admiración por el otro y, paralelamente, construirse sobre relaciones de desigualdad (Kempadoo 2000). En esos enunciados, la pobreza, la nacionalidad y el género son vendidos como algo prodigioso y simultáneamente abyecto.

Finalmente, y aún en referencia a las mujeres, el enunciado que menciona placeres y deseos —y esta vez no con un animal humanizado, sino justamente con una bestia— es más recurrente cuando se trata de mujeres jóvenes y bonitas. Veamos dos ejemplos:

Cuando Priscilla confortablemente toma un baño de sol en su lujoso jardín, su amiga se aproxima con su nuevo perro. Sin ninguna vergüenza ella le pregunta a Priscilla si quiere darle a su perro su primer orgasmo verdadero. Priscilla piensa que es un gran honor y, sin perder tiempo, tiene la húmeda verga canina profundamente alojada en su estrecha boca.

Estas chicas están cansadas de todos esos hombres verdes, entonces deciden buscar una nueva manera de satisfacer sus nece-

sidades. Ellas deciden experimentar sexo animal y parece que fue una buena opción. Todos nosotros sabemos que los perros pueden lamer extremadamente bien y estas mujeres encontraron una manera de usar eso para su provecho. Escúchelas gritar aun más mientras consiguen su segundo orgasmo en una hora.

Vemos aquí un deseo de transgresión: ¿por qué mujeres con atributos físicos deseables se comprometen placenteramente en el sexo con animales? ¿Por qué justamente ellas, que no necesitan recorrer a esa solución ya que podrían captar la atención de cualquier hombre? Porque a ellas les gusta, nos responden. Introducir cuerpos jóvenes y bellos en esas prácticas podría insinuarse como más chocante. Se espera (y hasta se acepta) que sean cuerpos “ilegítimos” los que se unen a ese tipo de sexo. Por esa razón el porno *bizarro* está repleto de cuerpos deslegitimados: enanos, gordos, ancianos, deficientes, mutilados, etc., pero la presencia de cuerpos “legítimos” incomoda, se revela incomprendible, sacude nuestras categorías. También, obviamente, esto acontece en función de las demandas del mercado: quien consume, en su mayoría, desea ver lindas chicas, pues también en ese segmento del mercado porno la belleza de la mujer constituye un capital simbólico y una punta de lanza de la industria.

Por último, en el mercado de películas de travestis con animales es posible observar enunciados como los siguientes:

Calientísima travesti brasileña chupando un caballo. Cuando el animal está listo para un orgasmo, la transexual se inclina para que el animal pueda colocar su pene en su ano inmundos.

Un grupo de transexuales brasileñas extremadamente calientes danzan con sus biquinis en la hacienda. Ellas están completamente fascinadas por el masivo pene equino y quieren rápido este pene grande en sus vaginas masculinas.

Por un lado, salta a los ojos la utilización de expresiones peyorativas en las cuales se mezclan el deseo y el repudio. Son “anos inmundos” porque pertenecen a travestis, sus cuerpos son enunciados como ilegítimos (en el sentido de sucios, raros e indecentes) y son, simultáneamente, excitantes. En ese mismo orden de ideas se situaría la ambigüedad de sus cuerpos por medio de expresiones como “vaginas

masculinas”. Ya dijo Jorge Leite Jr. (2006b:2) que, para las producciones porno, ese cuerpo “se inscribe en otro territorio del deseo”, un deseo que perciben como raro, reforzando la idea de que el sexo con ellas no es común, es “anormal” y, justamente por esas razones, es fantástico. La industria porno explota el hecho de que el cuerpo travesti subvierte las dicotomías al no ajustarse a las alternativas hombre-mujer y masculino-femenino y, en esa exploración, el humor es utilizado como un signo clave de la representación de lo grotesco.

Vale la pena aclarar que los productores de porno no se sienten necesariamente obligados a buscar e incluir en las filmaciones el tipo específico de personas anteriormente mencionado (a excepción de las travestis y de las mujeres jóvenes y bonitas que son enfáticamente buscadas). A la hora del té las cosas son más desordenadas: en el proceso de reclutamiento del elenco los productores “tiran la red” y acaban filmando con quienes consiguieron captar, y no siempre consiguen reclutar las mujeres más cotizadas del mercado del sexo. En otras palabras, ellos graban con lo que “tienen a la mano”. Una vez la película está lista, inventan enunciados de acuerdo con los cuerpos y las apariencias de las actrices, o entonces venden las escenas sueltas y son los productores extranjeros que se encargan de hacerlo. Es también por esa razón que el mercado de sexo con animales es tan estigmatizado dentro de las propias redes del porno por el tipo de personas que incluye: humanos que por sus fisionomías y por el ejercicio de estas prácticas devienen en (y son percibidos como) menos humanos¹⁵.

Las visiones presentes en esos enunciados parecen evidenciar que se trata de una industria hecha por hombres y para hombres (unas veces hombres nacionales para hombres extranjeros, otras veces hombres extranjeros para otros extranjeros)¹⁶ y que esa pornografía,

15 Tengo la hipótesis de que el hecho de que haya cada vez menos hombres en estas películas en la calidad de penetradores se debe también a una estrategia para esquivar las posibilidades de acusación de abuso contra el animal. Al ser el animal el penetrador y portar una erección, es posible a los productores manifestar que este siente placer. Lo contrario —o sea hombres penetrando yeguas o hembras de otras especies— ya no permitiría elaborar dicho discurso y abriría mayores espacios para una acusación de violación.

16 La pornografía con animales es altamente producida en el Brasil pero su con-

como muchas otras, parece transgredir normas de cuño sexual, especialmente por penetrar en el terreno de las “perversiones”, mientras que simultáneamente conserva vigentes convenciones estereotipantes sobre otros marcadores sociales de la diferencia.

SEXO CON ANIMALES Y LOS LÍMITES DE LA SEXUALIDAD

*No es apenas terror que la figura monstruosa provoca.
Es también fascinación, encanto, duda, fuente de curiosidad y deseo*
J. LEITE (2006a) *Das maravilhas e prodígios sexuais*

*El monstruo es transgresivo, demasiado sexual,
perversamente erótico, un fuera-de-la-ley*
COHEN (2000)

Cuando le pregunté a los consumidores de películas de sexo con animales al respecto de su placer, uno de ellos menciona una película japonesa en que una mujer se acariciaba con los tentáculos de un pulpo y lentamente los introducía en su ano y en su vagina. “La mujer era bellísima —comenta— ella desnuda era linda, era imposible no excitarme, pero, al mismo tiempo, la escena completa era muy asquerosa”.

Esa es una de las respuestas más comunes que he escuchado en mi trabajo de campo. Una mezcla de deseo y asco embutido en los dispositivos de placer del porno con animales. Ese es el efecto que causa porque, como estética, une lo bello con lo feo, lo limpio y lo sucio, lo próximo y lo distante. No obstante, entre otros individuos que disfrutan de ese material, la sensación de asco no sería un hecho significativo. Para ellos, el animal simboliza lo grande, lo sublime, aquello que está más allá. Un director de porno con animales me dice al respecto:

sumo dentro de las fronteras nacionales es muy bajo. La industria está dirigida a público internacional, especialmente estadounidense y de algunos países de Europa. Vale mencionar que gran parte de la industria brasilera con animales es llevada a cabo por productores internacionales que compran las imágenes directamente de directores nacionales o que periódicamente viajan al Brasil con el fin de producirlas ellos mismos.

La película que más me excita hacer es de caballos. Me excita mucho, no te sé explicar. Siento que a la mujer le está gustando. Yo estoy viendo, ¿sabe? Yo veo que la mujer está sintiendo placer, entonces de ver a la mujer sintiendo placer, me da placer. Usted ve que la vagina de ella se pone hinchada y toda mojada, que la piel de ella se pone de gallina, los pezones se ponen duros. El pene del caballo es como un brazo de grueso, y cuando las chicas se lo meten, ellas cierran los ojos y se olvidan de todo. Yo ya vi a varias de ellas venirse. ¡Es maravilloso! Me excito solo de acordarme.¹⁷

Desde ambos puntos de vista, la unión de especies diferentes es trascendente en ese paradigma, siendo esto lo que verdaderamente estimula. Así, el porno con animales no estaría lidiando necesariamente con una “sensibilidad zoófila” pues el animal parecería no seducir por sí solo. El humano necesita estar presente para que el deseo sea detonado entre los consumidores de ese material.

El hecho de que el humano presente en esas películas sea (casi) exclusivamente femenino nos permitiría pensar que lo que se presenta allí es una “sensibilidad hetero-compulsiva”. Hetero-compulsiva aún siendo una relación entre especies. Despierta el placer ver una mujer siendo penetrada por un caballo y, como dicho anteriormente, en esos casos, la importancia del pene es enorme. Se trata de un animal con un genital abismal y de mujeres siendo “comidas” de forma bestial como en el porno heterosexual más *hard*. Desde las largas secuencias de sexo oral hasta la eyaculación del animal, las imágenes construyen un ideal de masculinidad asociado a la potencia. Se trata, como en el porno heterosexual *mainstream*, de un pene masculino y gigante —más gigante aún— que satisface a una mujer. En la enunciación de esos placeres, solamente la penetración no es suficiente, siendo imprescindible un estilo vehemente y voraz. En esas prácticas, es la mujer que conduce la escena, quien toma el genital del animal en sus manos y la introduce en sí misma con gran ritmo y fuerza. En medio a esa sensibilidad hetero-compulsoria levantada por las producciones, se torna importante el modo como la mujer demuestra con gestos y palabras cuán placentera es la penetración.

17 Director de pornografía. Entrevista. São Paulo, 12 de agosto, 2012.

En su mayoría, las películas de sexo con animales no están acostumbradas a colocar en escena discursos sobre el *dolor*. Aun cuando se trata del pene de un caballo y de penetraciones anales, la representación de dolor es dejada de lado. Eso es lo contrario a las convenciones del porno *mainstream*, en el cual el dolor es algunas veces tan efectivo como el placer en el momento de representar específicamente la sexualidad femenina o la sexualidad de aquellos que ejercen el papel de receptor en la cópula. La negación del dolor en las películas porno con animales es un mecanismo de creación de convenciones que evidencien que se trata de una práctica, de algún modo, confiable¹⁸. Esa sería una forma de legitimarla. En esa demostración de placer extremo, son utilizados algunos signos como tensores: la sangre es uno de ellos. En algunas de esas películas las mujeres sangran, pero al contrario de lo que se podría esperar (teniendo en cuenta que se procura negar el dolor), en esos casos los productores no intentan esconder ese hecho. Así, el fluido aparece en las escenas: es captado de cerca por las cámaras, ganando relieve en la imagen y en las fotografías que son usadas para la divulgación de la película. Si en los bastidores de la filmación del porno heterosexual el surgimiento de un excremento o de un fluido (con excepción del semen y de la saliva) es tomado como un accidente en el performance —que debe ser camuflado con trucos de edición o pausando la filmación para limpiar los cuerpos y el escenario—, en el porno con animales la sangre es un enunciado *performativo* clave en la demostración de deseos y placeres. La sangre es una demostración de *exceso* y simultáneamente de *realismo*: ambos signos altamente reivindicados por la pornografía. La sangre demuestra que la piel tocó sus límites, que el placer y el peligro se convirtieron en carne. Es así que el porno con animales se inscribiría dentro de aquello que Gregori (2010, 3) caracterizó como *límites de la sexualidad*, ese espacio de frontera

18 Ese hecho recuerda *The Catacombs*, club de sexo abierto en los años 70, en San Francisco, dirigido al público practicante de sadomasoquismo y de *fist fucking* (penetración anal con el puño) al cual Gayle Rubin (2001) dedicó una bella etnografía. En ese club, ciertas modalidades de dolor eran estudiadas y convencionales: eran tomados diversos cuidados como el test de objetos y técnicas con el fin de garantizar el placer de los cuerpos en medio de una experiencia radical.

donde placer y dolor, norma y transgresión, consentimiento y abuso se encuentran y habitan simultáneamente.

El porno con animales es un mercado que pone en disputa diversos límites: morales, éticos, sexuales y, en última instancia, sanitarios. Este último es un límite en la medida en que todo sexo hecho sin protección, y ciertamente tratándose de animales, coloca para sus practicantes la cuestión de riesgo de contagio de enfermedades sexualmente transmisibles. Hay allí establecida otra tensión: para algunas personas del medio pesquisado, los perros son considerados malolientes y sucios, especialmente por las cantidades de saliva que producen espontáneamente. Hay quien cree en ese universo que los perros son portadores de gonorrea desde su nacimiento. Así, vemos que, por un lado, los perros posibilitan el surgimiento de discursos de humanización por tratarse de animales próximos y conocidos. Pero, por otro lado, también es posible pensar que justamente por ser vistos como sucios son los elegidos para tener sexo con mujeres y travestis y tal vez eso tenga que ver con el modelo de la *humillación*, tan apreciado en la pornografía del fetiche¹⁹.

Para finalizar, deseo enfatizar hasta qué punto la pornografía tiene la necesidad de jugar con la alteridad. De ahí los innumerables segmentos del mercado y las múltiples subdivisiones que van apareciendo en una dinámica que parece nunca acabar. En ese juego de creatividad en la representación de alteridad, la pornografía busca superarse a sí misma. El emergente mercado de sexo con alienígenas es un ejemplo de eso: si en el porno los animales pueden representar a nuestros monstruos y generar discursos de monstruosidad, el porno con alienígenas lleva esa idea al paroxismo al colocar humanos (nuevamente mujeres en su mayoría) teniendo sexo con seres “radicalmente desconocidos”, verdaderos forasteros cuyos cuerpos (con todas sus antenas, escamas y

19 Esta es una hipótesis a ser desarrollada. Existe un extenso ramo de fetiches en el porno basado en la relación amo-esclavo (en el cual se destaca una diversidad de prácticas de sofocación, pisadas, azotes, etc.) que no debe ser confundido con las prácticas sadomasoquistas ni con la ideología a su alrededor. Tampoco se trata de humillación como la entendieron Catharine Mackinnon y Andrea Dworkin en la creación de las bases del feminismo conocido como *radical*, no apenas por el hecho de que en esos fetiches, cuando se trata de la pareja hombre-mujer generalmente son las mujeres las dominadoras, si no también porque está sujeto a parodias, transgresiones y negociaciones de sentido que no simbolizan la degradación femenina de modo literal.

formas híbridas entre reptiles, anfibios y aves) representan los límites de la monstruosidad y, así, los límites de una sexualidad monstruosa. No obstante, hay otro punto que merece atención: el porno con “asquerosos alienígenas” despierta el asco, sin duda, pero también abre espacios para la risa. Justamente porque quien ve esas películas sabe que se trata de un montaje o de un humano disfrazado de *alien* (por más horroroso que sea el disfraz), teniendo así un simulacro de corporalidad extraterrestre en el cual la risa es posible en esa parodia de lo grotesco. Lo mismo no ocurre con los animales, pues los *performances* que los incluyen raramente son recibidos con humor. Lo que es despertado por el porno con animales son metáforas de horror, no porque sea simplemente “repulsivo”, sino porque permanece en los límites de la sexualidad con todas sus dicotomías: placer, dolor, abuso, animal humanizado, animal que es bestia, humano que, en la búsqueda de esos placeres, se animaliza.

El horror viene de la desconexión entre el cuerpo humano y el cuerpo animal, de la imposibilidad de aceptar que tal vez puedan comunicarse y tener placer. Allí está puesta la tensión: se trata de cuerpos distintos cuyas barreras en materia de sexualidad se espera que sean incruzables. El horror viene de la probabilidad de concebir el cuerpo del animal como deseable. Porque desearlo tal vez signifique humanizarlo, o peor aún, porque no humanizarlo se puede traducir en la aceptación del desvío, que lo que se desea realmente es una bestia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antunes, Guilherme. 2011. “Sobre pets e ‘párias’: pensando natureza e sociedade através de ontologias caninas”. Consultado el 10 de abril de 2012 en <http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/>.
- Brasil, Samantha da Silva. 2006. “Festa boa pra cachorro: relações entre humanos e não-humanos no ambiente urbano”. Documento presentado en la 26.^a *Reunião Brasileira de Antropologia*.
- Calhau, Lélío Braga. s. f. “Meio ambiente e tutela penal nos maus-tratos contra animais”. En *Revista Jus Navigandi*. Consultado el 22 de junio de 2012 en <http://jus.com.br/revista/texto/5585/meio-ambiente-e-tutela-penal-nos-maus-tratos-contra-animais/2>.
- Coetzee, John Maxwell. 2003. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Cohen, Jeffrey Jerome. 2000. "A cultura dos Monstros: Sete Teses". En *Pedagogia dos Monstros*, editado por Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.
- Descola, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana* 4: 23-45.
- Díaz-Benítez, María Elvira. 2010. *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Faleiros, Silveria Eva T. y Josete de Oliveira Campos. 2000. *Repensando os conceitos de violência, abuso e exploração sexual de crianças e de adolescentes*. Brasília: Cecria/MJ-SEDH-DCA/FBB/Unicef.
- García, Esteban. 2009. "Políticas e prazeres dos fluidos masculinos: *barebacking*, esportes de risco e terrorismo biológico". En *Prazeres Dissidentes*, editado por María Elvira Díaz-Benítez y Carlos Figari, 537-566. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- Gregori, Maria Filomena. 2010. "Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade". Tesis de libre docencia, Departamento de Antropología de la Universidade Estadual de Campinas.
- Haig, Thomas. 2006. "Bareback Sex: Masculinity, Silence and the Dilemmas of Gay Health". *Canadian Journal of Communication* 31: 859-877.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ingold, Tim. 1995. "Humanidade e animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28: 1-15.
- Kempadoo, Kemala. 2000. "Gender, race and sex: exoticism in the Caribbean". Documento presentado en el Simposio Internacional O Desafio da Diferença: Articulando Gênero, Raça e Classe, Salvador de Bahia, Brasil.
- Kulick, Don. 2009. "Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies". *Mana* 15: 481-508.
- Landini, Tatiana. 2004. "Pedofilia e Pornografia Infantil: algumas notas". En: *Sexualidades e saberes: Convenções e fronteiras*, editado por Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori y Sergio Carrara, 319-344. Rio de Janeiro: Garamond.
- Leach, Edmund. 1983. "Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insultos verbais". En *Edmund Leach: Antropologia*, editado por Roberto Damatta. São Paulo: Ática.
- Leite, Jorge. 2006a. *Das maravilhas e prodígios sexuais. A pornografia bizarra como entretenimento*. São Paulo: Fapesp/Annablume.

- Leite, Jorge. 2006b. “O melhor de dois mundos. Sexualidade, entretenimento e pornografia com travestis”. Documento presentado en el Encuentro Internacional Fazendo Gênero 7, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.
- Lima, Tânia Stolze. 1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia Juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 40: 43-52.
- Lowenkron, Laura. 2008. “Menina ou Moça. Menoridade e consentimento sexual em uma decisão do STF”. Documento presentado en la 26.ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- Lowenkron, Laura. 2012. “*Sexualidade e (Menor)Idade: Estratégias de Controle Social em Diferentes Escalas*”. Tesis de doctorado en Antropología Social del Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Rubin, Gayle. 1984. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of Politics of Sexuality”. En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carol Vance. New York: Routledge.
- Rubin, Gayle. 2001. “The Catacombs: A Temple of the Butthole”. En *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*, editado por Mark Thompson. Los Angeles: Alyson Books.
- Sahlins, Marshall. 2003. “A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos”. En: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Unicef. 2006. Convención sobre los derechos del niño. Madrid: Unicef.
Disponibile en <http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf>.
- Vander Velden, F. 2010. “Nota sobre zoofilia na história dos Karitiana”. *Revista Primeira Versão* 270: 3-8.
- Vergotti, Mayra. 2011. “Direitos animais e o remodelamento das fronteiras políticas entre os mundos humano e não-humano”. Consultado el 4 de mayo de 2012 en <http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/>.
- Vianna, Adriana y Paula Lacerda. 2004. *Direitos e políticas sexuais no Brasil: o panorama atual*. Rio de Janeiro: CEPESC.
- Vieira, Miriam Steffen. 2007. “Universo legal em ato: a construção de categorias jurídicas em torno da violência sexual”. Tesis de doctorado en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Vigarello, Georges. 1998. *História do Estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.

- Zilli, Bruno Dallacort. 2007. “*A perversão domesticada: Estudo do discurso de legitimação do BDSM na Internet e seu diálogo com a Psiquiatria*”. Tesis de Maestría, Instituto de Medicina Social de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Zilli, Bruno Dallacort. 2009. “BDSM da A a Z: A despatologização através do consentimento nos ‘manuais’ da internet”. En *Prazeres Dissidentes*, editado por María Elvira Díaz-Benítez y Carlos Figari, 481-508. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

SUBTEXTOS DE GÉNERO EN SIETE TEXTOS MÉDICOS

DORA INÉS MUNÉVAR *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*dimunevarm@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 27 de septiembre de 2012 · Aceptado: 8 de abril de 2013.

RESUMEN

Este artículo desvela el sentido de los subtextos de género y nación, entendidos como lo no dicho pero intuido en los discursos explícitos de siete textos médicos. Para ello, identifica los componentes ideológicos ocultos en saberes médicos especializados y comparte las relecturas de un grupo de textos de anatomía, ginecología y obstetricia o tología. Finalmente, busca intensificar las reflexiones de esta índole para generar diferentes debates académicos y profesionales e incrementar la investigación crítica en este campo.

Palabras clave: discurso y texto, género y nación, mujer y cuerpo, saberes médicos, subtexto.

GENDER SUBTEXTS IN SEVEN MEDICAL TEXTS

ABSTRACT

The article explores the meaning of the gender and nation subtexts, understood as that which is not said but implied, in the explicit discourse of seven medical texts. To that effect, it identifies the ideological components hidden in specialized medical knowledge and shares the re-readings of a series of texts on anatomy, gynecology, and obstetrics. Finally, the article seeks to foster reflections of this sort in order to generate different academic and professional debates and increase critical research in this field.

Keywords: discourse and text, gender and nation, woman and body, medical knowledge, subtext.

SUBTEXTOS DE GÊNERO EM SETE TEXTOS MÉDICOS

RESUMO

Este artigo revela o sentido dos subtextos de gênero e nação, entendidos como o não dito, mas intuído, nos discursos explícitos de sete textos médicos. Para isso, identifica os componentes ideológicos ocultos em saberes médicos especializados e compartilha as releituras de um grupo de textos de anatomia, ginecologia e obstetrícia ou tocologia. Finalmente, busca intensificar as reflexões dessa índole para gerar diferentes debates acadêmicos e profissionais e aumentar a pesquisa crítica nesse campo.

Palavras-chave: discurso e texto, gênero e nação, mulher e corpo, saberes médicos, subtexto.

[...] La anécdota que cuenta Platón en el *Teeteto* sobre Tales de Mileto: una esclava tracia había reído al ver cómo el sabio Tales, ensimismado en sus reflexiones sobre el cosmos, caía en un pozo. Generaciones y generaciones de estudiantes de Filosofía estudiamos esa anécdota como el paradigma de la contraposición entre el pensamiento vulgar y el pensamiento filosófico, entre la vulgar y necia *doxa* y la sublime *episteme*.

Que esta oposición fuera representada por una figura femenina y otra masculina nos parecía totalmente irrelevante. Ahora, muchas (y algunos) nos hemos vuelto muy suspicaces y nos preguntamos por el subtexto de género de anécdotas y ejemplos que son, aparentemente, fruto del simple azar [...]

ALICIA PULEO (2012) *Cuando “el lector” se transforma en lectora*

COMENZANDO: LOS TRÁNSITOS PREVISTOS

Los subtextos de género y nación permean los discursos científicos y están arraigados en los saberes médicos. Su identificación, análisis y alcances remiten a las nociones de cuerpo gestadas, difundidas y reinterpretadas por el saber médico mediante procesos de investigación, enseñanza y práctica, lo mismo que a través de sus repercusiones en los ámbitos sociales y políticos de la vida pública. Los textos médicos ponen en circulación las nociones sobre la mujer y lo femenino en relación con el sistema de pensamiento imperante, mientras los debates feministas “han politizado el malestar de las mujeres contribuyendo a los movimientos emancipatorios del siglo xx” (Güezmes 2004, 5).

Por un lado, en el cambio del siglo xix al xx, el ejercicio de la profesión médica en el país fue un instrumento científico, ideológico y político para significar el ideario nacionalista o para configurar los marcos de interpretación que permitieron entender los acontecimientos biológicos asociados a la vida social e individual. Por otro, las teorías feministas consolidadas a fines del siglo xx acentuaron las críticas al discurso científico-tecnológico, para revelar los nexos entre los estereotipos de género, la construcción de la nación y la ciencia como producto social. Sus proponentes han explicado las múltiples tensiones existentes en tales nexos e insisten en plantear que en toda práctica discursiva subyacen

matices ideológicos que es preciso develar dado que “la ciencia no es neutra, ni tampoco quienes hacen ciencia” (Güezmes 2004, 4).

Por un lado, estas representaciones constituyen una idealización de lo social y componen los significados necesarios para mantener lo establecido; por el otro, la mujer descrita por los saberes médicos responde a la institucionalización del pensamiento científico y político, prefigura el sentido de lo femenino y expresa el papel cultural de la feminidad. Por tanto, el discurso médico incorporado en el conjunto de representaciones sociales pone en circulación un discurso de civilización y modernidad mediado por un ideal de género que se garantice la construcción de la nación, mantenga los procesos de medicalización y fortalezca el poder de la ciencia. En consecuencia, entra a definir temas tan variados como la maternidad y la reproducción, el amor y el matrimonio, la salud y la enfermedad¹, entre otros aspectos de la vida de los individuos (Agudelo 2011).

Con este ámbito conceptual de fondo, quienes hacen análisis crítico de las prácticas discursivas comprendieron el lugar subalterno que ocupa la categoría sociohistórica *mujer* tanto en el orden social como en la ciencia y en la medicina. Dicho lugar se sostiene a partir de argumentos anclados en la biología, que son difundidos con autoridad por medio de los textos de estudio. Cuando estos textos se refieren a los saberes médicos se advierte la dimensión histórica, cultural e ideológica de saberes referentes al sexo, la reproducción, el género, lo femenino y la feminidad: una realidad histórica enmarcada en una medicina androcéntrica cuyos saberes sirven para controlar el cuerpo de la mujer.

Los textos que contribuyen a delimitar la intervención de profesionales de la medicina como representantes de este conocimiento en la sociedad, contienen subtextos de género y nación. Dichos subtextos, una vez develados, permiten comprender el funcionamiento sociopolítico de los discursos biológicos sobre las mujeres, por ejemplo los expresados en la siguiente cita (Cervantes 2004, 124):

Si el respeto que se merece la mujer es reconocido por la civilización i aun por muchas tribus salvajes, cuando se la considera en su estado interesante, el médico, el comadrón, en su calidad

¹ Sobre representaciones sociales y construcción social de las enfermedades, ver Obregón (2002).

de profesor o de filántropo debe con doble título ante el augusto carácter de una madre, toda la veneración, toda la solicitud i acatamiento de un hombre culto, de un sacerdote de la ciencia concienzudo e ilustrado [sic].

Esta múltiple potencialidad comunicativo-cognoscitiva de los textos médicos se materializa en las páginas que han servido de fundamento para organizar la doble mirada contenida en los apartados de este artículo. Mediante diálogos que entrelazan las posturas críticas de distintas autoras, los contenidos manifiestos de otras fuentes de archivo y los subtextos de género y nación identificados en siete textos médicos que hacen parte del acervo de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Colombia², nos adentramos en distintas páginas de los libros señalados en la tabla 1. En ellas aparece la categoría mujer como objeto del saber médico o en función de sus relaciones con su misión generizada y sexuada en la configuración de la nación.

Para el análisis crítico de los subtextos recurrimos a las teorías feministas del discurso. Con sus aportes, la investigación³ de donde se deriva este escrito se centró en los saberes médicos sobre la fisiología y la anatomía relacionadas con el cuerpo femenino y las especialidades de obstetricia y ginecología o tocológica que, influidas por una figura de mujer-madre, se han ocupado de la medicalización del embarazo, el

2 En el estudio original (Munévar et ál. 2011), la búsqueda de las fuentes tuvo una primera exploración bibliográfica para el seguimiento temático, la ubicación de textos para la contextualización histórica y la consulta de catálogos bibliográficos y anaqueles de centros bibliotecarios de la Universidad Nacional de Colombia (Biblioteca Central, Hemeroteca Nacional, Fondo documental, Fondo de Historia del Museo de la Facultad de Medicina). Además, según su pertinencia, se consultó la bibliografía secundaria referente a la historia de la medicina y a los estudios sociales de la ciencia médica en Colombia y se revisaron algunos textos médicos de autoría nacional para ubicar las fuentes citadas por los aprendices y médicos del momento, incluidas algunas fuentes médicas publicadas antes de 1900 (Agudelo 2011).

3 Su principal objetivo sería identificar las nociones médicas asociadas a lo femenino, la mujer y sus cuerpos tal como aparecen en tratados de fisionomía, anatomía (morfología) y ginec obstetricia (ginecología y obstetricia) que hacen parte del acervo bibliográfico de la Universidad Nacional de Colombia.

Tabla 1.

Siete textos médicos

Autor	Título	Año	Idioma original
Alfred C. Beck	<i>Práctica de obstetricia</i>	[1935] 1947	Inglés
Carlos J. Calatroni	<i>Terapéutica ginecológica</i>	1946	Español
Víctor Conill	<i>Tratado de ginecología y de técnica terapéutica ginecológica</i>	1946	Español
A. H. Curtis	<i>Ginecología</i>	[1933] 1946	Inglés
Joseph B. De Lee	<i>Principios y prácticas de obstetricia</i>	[1913] 1945	Inglés
Edmund R. Novak	<i>Tratado de ginecología</i>	1970	Inglés
Rudolf Theodor Edler von Jaschke	<i>Ginecología</i>	[1918] 1941	Alemán

Fuente: Archivo de investigación.

parto y la menopausia y han contribuido a la circulación de subtextos de género y nación.

El discurso es una forma de acción social: los discursos están atravesados por las subjetividades, que se construyen socialmente. Estas interacciones ocurren en espacios concretos y permiten comprender cómo los saberes médicos han servido para representar los ideales de la sociedad o los idearios sobre el género y para expresar la cultura, el espíritu y el pensamiento dominante en cada contexto histórico-social. Por esos mismos espacios circulan los conceptos de la mujer y de lo femenino, como parte de la construcción de una serie de prácticas discursivas que re-producen conocimiento, inmovilizan subjetividades, promueven ideologías y se convierten en un medio idóneo para transmitir creencias, convenciones, valores, prejuicios y estereotipos.

La relectura en clave feminista de estos subtextos —además de considerar a los saberes como categorías socio-históricas asociadas al pensamiento dominante y a los procesos sociales, económicos y políticos del contexto en el cual fueron escritos los libros— constituye una derivación de nuestras labores investigativas previas⁴. Ellos configuran una línea de trabajo reflexivo basada en la crítica feminista a la autoridad de los saberes, que se establecen por medio de la visión dicotómica del positivismo y la legitimidad de los saberes; los límites biológicos del deber ser de las mujeres materializado en el destino reproductivo y en la sexualidad prescrita; y la salvaguarda de la población nacional con los compromisos impuestos a las mujeres como *débitos* para conservar la nación, preservar la familia y proteger la vida.

LA AUTORIDAD DE LOS SABERES: LOS TEXTOS MÉDICOS

El cuerpo de la mujer es el *locus* histórico donde se configura un dispositivo de poder generizado constituido por la imbricación de la sexualidad y la reproducción como fundamentos del maternalismo o ideología maternalista. Con esta premisa de base, es indispensable acercarse a las prácticas discursivas para reconocer los subtextos de género y nación, una meta analítica que bien puede alcanzarse consultando tanto las publicaciones especializadas como las historias clínicas, las narrativas personales o los documentos contrahegemónicos.

Este es un camino que conduce a los saberes sobre el cuerpo, la sexualidad, la salud mental y las enfermedades de las mujeres como cuestiones que deben ser abordadas de manera crítica desde la historia de la medicina, la historia social de las enfermedades, la historia de la ciencia, la filosofía de la ciencia, los estudios críticos del discurso o los estudios sociales de ciencia, tecnología y medicina o salud, sobre todo considerando que se trata de debates importantes en las ciencias natu-

4 En el marco del trabajo “La mujer y lo femenino en textos de enseñanza médica en la primera mitad del siglo xx” (Munévar, Torres Baquero y Morales Caro 2010), se establecieron vínculos con un proyecto interinstitucional (Proyecto Ensamblado en Colombia: producción de saberes y construcción de ciudadanía. Convocatoria Colciencias 492-2009. Programa Ciencias Sociales y Humanas), a través de la iniciativa “Desensamblando saberes sobre la mujer y lo femenino” (Munévar et ál. 2011).

rales y en las ciencias biomédicas⁵, como lo ha señalado Teresa Ortiz (1999). De la misma manera, los múltiples desarrollos teórico-empíricos de estos campos se han nutrido con los avances de las teorías feministas de la segunda ola, y sus demandas desde una política sexual, y con los estudios de género, para que se reconozcan los cuerpos y las subjetividades. Esta aproximación teórica y empírica es necesaria para rehacer la historia de las mujeres⁶ y contextualizar la historia de las investigaciones médicas —incluida la medicina hospitalaria⁷—, o para comprender los trasfondos ideológicos de los saberes contenidos en los textos médicos.

Así, en las páginas de los textos señalados en la tabla 1 se destaca cómo el esencialismo de la categoría mujer ha estructurado los distintos subtextos⁸. Los argumentos identificados señalan la existencia de subtextos adheridos a la capacidad reproductiva de las mujeres, es decir, a la anatomía-fisiología de la reproducción o regulador social impregnado del poder masculino⁹.

5 “[...] en Colombia este proceso ocurrió en circunstancias particulares, pues no se incursionó en el modelo de la medicina experimental de corte francés o alemán, el cual se orientó a la creación de la infraestructura necesaria para la investigación en las nacientes ciencias biomédicas, sino que se centró en la explicación microbiológica” (Hernández 2004, 66).

6 Una historia narrada a partir de los silencios impuestos con el acompañamiento de los saberes de género, los cambiantes conceptos de poder y las relaciones desiguales experimentadas por diversidad de mujeres.

7 “El concepto historiográfico-médico de ‘medicina hospitalaria’ se ha utilizado para delimitar los saberes, las técnicas y los espacios que conforman la medicina anatomoclínica. A su vez, la mentalidad anatomoclínica es concebida como la forma que asume el saber y la práctica médica en la cual la búsqueda semiológica de la lesión orgánica, entendida como una alteración de las formas, es el centro del ejercicio diagnóstico y fundamento de la actuación terapéutica” (Eslava 2004, 11).

8 “Respecto a las mujeres, su lucha por la igualdad política, salarial, educativa y social, su lucha, en definitiva, por la emancipación, las convertía en una fuerza que desafiaba la estabilidad social del siglo XIX y comienzos del XX. El orden patriarcal se veía amenazado y las respuestas surgieron desde muy diversos frentes y en distintas formas. Uno de estos frentes corrió a cargo de los científicos y, dentro de ellos, los médicos jugaron un papel de primer orden” (Ortiz 1993, 113).

9 “[...] todos los cambios que se efectuaron en la Escuela de Medicina (de la Universidad Nacional de Colombia, fundada en 1867) durante sus primeras

Cada autor contextualiza su objeto de estudio, el saber relacionado con la mujer y los procedimientos diagnósticos o terapéuticos a realizar. Su énfasis en la técnica médica incluye los mecanismos discursivos y demostrativos propios del método científico, así como sus especificidades sociales e ideológicas son avaladas con fragmentos tomados de historias clínicas¹⁰, en descripciones anatómo-fisiológicas¹¹, fotografías o dibujos¹² totales o parciales, datos cuantitativos o

décadas estuvieron enmarcados en los parámetros de la llamada mentalidad anatomoclínica, la cual, finalizando el siglo XIX, empezó a ser complementada por dos nuevas miradas sobre la enfermedad: una que la concibe como el resultado del ataque de agentes externos, los cuales forman parte del mundo microbiológico o de los materiales inorgánicos (mentalidad etiopatológica), y otra que la asume como la resultante de una alteración funcional que afecta los sistemas que le dan soporte a la vida (mentalidad fisiopatológica). De esta manera, al finalizar el siglo XIX y dar comienzo al siguiente, lo que se ha llamado ‘Medicina de Laboratorio’ empieza a permear la práctica médica en Colombia e inicia un progresivo intento de síntesis con la medicina hospitalaria. [...] El concepto de ‘medicina de laboratorio’ recoge el sentido del trabajo médico orientado tanto por la mentalidad etiopatológica como por la mentalidad fisiopatológica” (Eslava 2004, 16-17).

- 10 “El estudio de las historias clínicas como fuente para la historia social de la psiquiatría, es fundamental no sólo para comprender el desarrollo de la especialidad médica en nuestro país, sino también para entender cómo funcionaban las instituciones (públicas o privadas), clarificar cuestiones demográficas, y facilitar el hallazgo de escritos de pacientes de gran valor para el análisis de los discursos propios. Lo complejo de éste material, es trabajar con varias líneas discursivas que se entremezclan: el discurso de la institución, el discurso del experto, el de la familia, el de otras instituciones (diputaciones, otros recursos sanitarios, la cárcel) y el discurso del paciente” (García y Jiménez 2012, 4).
- 11 Los tratados y las enciclopedias médicas de la primera mitad del siglo XX (hallados en los depósitos bibliográficos de la Universidad Nacional) manifiestan discursos con autoridad científica destinados a la formación del personal médico, pero, a la vez, contienen cánones culturales e ideológicos (Agudelo 2011).
- 12 Entre las ilustraciones se observa “[...] un cráneo pequeño aunque proporcionalmente grande respecto al resto del esqueleto y con las suturas sin osificar, una pelvis de gran tamaño, un tórax estrecho y con pequeños espacios intercostales, un pie muy pequeño. En definitiva, una *esqueleta* que simbolizaba y naturalizaba el modelo burgués de mujer sedentaria, sin actividad intelectual, madre de familia” (Ortiz 2002, 35).

casos clínicos recientes¹³, presentaciones de fin de cátedra¹⁴ o testimonios directos de mujeres que acceden a declarar de viva voz sus experiencias de curación¹⁵.

En otras palabras, el discurso médico involucra diferentes expresiones de poder que permiten identificar la forma en que actúan sus principios en los distintos niveles de la vida social. Además de privilegiar el orden de los saberes, las prácticas discursivas se convierten en foco de análisis feministas para desentrañar “por un lado, lo que la tradición ha enseñado que se debe ver y, por el otro, lo que es necesario buscar y que ha estado invisible” (Benhabib 1995 en González 2012, 210) y, finalmente, sirven de estímulo para conocer sus componentes hegemónicos legitimados por una perspectiva positivista.

13 “Las fuentes enumeran los síntomas de las enfermedades más frecuentes con el frío lenguaje médico de la anatomía y la fisiología, lenguaje que no dejaba de transmitir la realidad de dolencias desgarradoras y prolongadas de las más variadas índoles: malformaciones, *miomas uterinos*, tumores en las mamas, hemorragias anormales esporádicas y permanentes o *reglas dolorosas*, trastornos anímicos, cambios en el color de la piel, excesos de peso e hinchazones en diferentes partes del cuerpo” (Zárate 2001, 25).

14 Para el caso de Colombia, “la obstetricia, señores, es el arte de los cuidados que se deben a la mujer, durante la gestación, en el alumbramiento i después de él; estos cuidados se extienden al niño al tiempo de nacer i aun durante la lactancia. Este arte debe ser muy antiguo, porque en todo tiempo la mujer ha necesitado de los recursos de la experiencia; pero de algunos años a esta parte ha venido perfeccionándose merced a los adelantos de muchas ciencias que le son auxiliares i fundamentales, tales como la física, la mecánica, la anatomía, la fisiología i otras. Permitidme, señores, que ántes de entrar formalmente en el fondo de mi discurso, os llame la atención a la faz moral i filosófica del arte obstetrical, [...]! La maternidad, señores, ese atributo doloroso que encierra tantos misterios, desde la maldición paradisiaca hasta el último de los fenómenos fisiológicos i estéticos de la vida moral de la mujer, es la condición, es el estado al cual, todos los respetos, todas las consideraciones se deben prodigar, sea cual fuere la categoría social de la que lleva en su vientre el jérmén de un nuevo ser o pendiente de sus pechos [...]” [sic] (Cervantes 2004, 123-124).

15 Para el caso de Chile “desde el género y la historia social podemos vislumbrar algunos aspectos que iluminan la particular relación que la ginecología inauguraba entre las mujeres y la medicina nacional a fines del siglo XIX” (Zárate 2001, 6).

La estructura positivista

Con la modernidad primero y con la posterior consolidación del positivismo científico, los nuevos saberes médicos comienzan a interpretar los complejos procesos de la vida personal de hombres y mujeres como *meras variaciones físico-químicas*, minimizando las diferencias individuales hasta reducirlas a pequeños cambios en “la medición estadística del cuerpo del hombre medio en la escala zoológica” (Miqueo 2005). Como resultado, desdibujan u ocultan la diversidad poblacional mediante estrategias sociodemográficas de homogenización (Munévar y Mena 2013).

Los idearios evolucionistas y los principios darwinistas se van involucrando en el campo de la medicina a través de los estudios de la anatomía¹⁶, la neuroanatomía, la biología y la fisiología, los cuales contribuyeron a estructurar la *localización de las enfermedades* en el cuerpo o en ciertos órganos corporales, y en la mente o como parte de determinados comportamientos sociales y morales¹⁷. Con el uso

16 “Para todos los autores era claro que la anatomía tenía una enorme importancia para la medicina en general (patología, cirugía, diagnóstico, terapéutica) como para la correcta comprensión y el correcto manejo médico de la fisiología. Esto no es de extrañar en un momento en que la llamada mentalidad anatomoclínica (también llamada medicina hospitalaria por algunos historiadores de la medicina), de origen preponderantemente francés, dominaba en el ámbito nacional e internacional [...] en el primer pènsum de la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional. Las citas al respecto, tomadas de los trabajos de los estudiantes, podrían multiplicarse. De una primera revisión de los siete documentos presentados, y sobre la base de una información adicional, podría intentarse hacer explícitas algunas de las concepciones que sobre la anatomía dominaban en esos momentos en la Universidad Nacional. [...] El fundamento histórico y conceptual del saber morfológico está dado por la anatomía descriptiva, que aborda las ‘partes’, lo particular y simple de las formas humanas. De allí se pasa a la anatomía general, que se ubica en el plano de lo complejo y tiene un sentido estructural. En este plano, en donde para decirlo de alguna manera, las formas y las estructuras se distribuyen, se ‘extienden’, adquiere relieve decisivo la visión histológica. El abordaje se hace, entonces, desde la histología y, presumiblemente, desde la citología” (Miranda 2004, 24-25).

17 Los saberes sobre higiene estaban delimitados por la política de las naciones, buscaban la educación del pueblo para mejorar la salud y promovían el cuidado del cuerpo y la formación moral.

intensivo del método científico, y con la incorporación de los recursos tecnológicos disponibles, se incrementó de manera exponencial el mundo de las enfermedades conocidas.

Muchas de estas novedades ideológicas y políticas quedaron encarnadas, hechas carne, adheridas al cuerpo o a la psiquis de la mujer a través de los saberes médicos para la curación de las enfermedades de mujeres.

Con “esta denominación como bien se indica, (se) daba cuenta de un hecho exclusivo; la identificación de dolencias que eran padecidas exclusivamente por mujeres, que atacaban a sus órganos sexuales y reproductivos, principalmente el útero y los ovarios, que debían recibir un tratamiento especial y/o ser eventualmente extirpados” (Zárate 2001, 4).

A la vez, el conocimiento detallado del cuerpo masculino como el patrón único de las condiciones físicas del ser humano fue dejando a las mujeres *como una totalidad esencial* asociada a los primeros peldaños de la escala evolutiva, asimilable por su temperamento a lo primitivo, incluso a lo infantil, y vinculada a determinados estados patológicos uterinos-mentales intensificada por las explicaciones de la anatomía¹⁸ y la fisiología¹⁹, especialmente cuando son aplicadas a los saberes de la ginecología como especialidad médica autónoma que estudia todas las especificidades del cuerpo femenino, con énfasis en los órganos sexuales y en la reproducción; en el útero y sus enfermedades, incluidas las anomalías mentales; y a los saberes de la obstetricia o tocología, como

18 Los textos referentes a anatomía se estructuran con base en la descripción detallada de tejidos, órganos, aparatos y sistemas del cuerpo. Estos hacen referencia a un cuerpo genérico representante de un ideal biológico, un estereotipo del cuerpo (todo lo que no se asemeje a este ideal representa una anomalía o patología). Usan el principio de homogenización y generalización del cuerpo usado por el conocimiento médico; según el cual, a través de un modelo claramente descrito en detalle se miden todos los otros cuerpos y se definen los estados patológicos o *anomalías fisiológicas*.

19 Las diferencias fisiológicas se explican colocando en primer lugar la descripción de los órganos del hombre (en sentido de genérico humano), para mostrar e ilustrar las diferencias de la mujer (cuerpo que rebasa la descripción genérica por las particularidades del aparato reproductivo).

especialidad nacida en estrecho vínculo con la cirugía y la práctica operatoria a fines del siglo XIX y centrada en los partos, la fecundación y la etapa de gestación.

Con estas especialidades —y al vaivén de la experimentación científica que relega el papel de la *doxa*, señalada por Alicia Puleo (2012)— “emergieron diferencias cualitativas opuestas a partir de las diferencias físicas y fisiopatológicas de los órganos sexuales masculinos y femeninos” (Jiménez y Ruiz 1999, 190-191). Además, se ampliaron los modos epistémicos de *ver a las mujeres* y los modos prácticos de percibir los servicios ofrecidos por la medicina pues “la asistencia ginecológica no solo cobra sentido como un nuevo tipo de asistencia médica; también nos habla de cambios sociales y culturales” (Zárate 2001, 6). De este modo se afianzó, paulatinamente, el proceso de construcción de *una naturaleza femenina* atada exclusivamente a explicaciones biológicas-patológicas que pueden afectar sus condiciones de cuidadora de otros, su sensibilidad, su ternura y sus dones maternos.

A la par, este camino permite identificar los saberes médicos sobre el cuerpo junto a las nociones de lo femenino, lo más frecuente por lo relativo de sus argumentos, y lo masculino, el referente normalizador universal. Asimismo, en los discursos médico-científicos especializados suelen hallarse explicaciones basadas en la inferioridad con el respaldo del conocimiento científico por “los beneficios que trajo para ellas como, asimismo, de la instrumentalización de la que fueron objeto en virtud del avance [registrado]” (Zárate 2001, 6).

En dichos saberes subyace una epistemología positivista centrada en unas nociones de naturaleza, cuerpo, mujer, feminidad, emociones y reproducción tan estrechamente vinculadas entre sí y, a la vez, bien opuestas sustantivamente a las nociones de cultura, mente, hombre, masculinidad, racionalidad y producción. Ambos extremos serían traducidos para integrar las lecciones médicas porque remiten a la forma como “los grupos sociales dominantes producen discursos que producen conocimientos (compartidos socialmente), que producen poder (naturalizando una concepción del mundo), que reproducen grupos dominantes, que reproducen discursos que reproducen poder” (Sánchez 1999, 168).

Al poner en circulación este tipo de saberes se legitima la posición hegemónica de quien conoce y el objeto que es conocido; las caracterís-

ticas del mundo natural y las del mundo social; las especificidades de las ciencias biomédicas y las concernientes a las ciencias políticas y sociales. Finalmente, la inculcación pedagógica de estos saberes a través de los textos médicos autorizados mantiene la legitimación dicotómica con sus repercusiones sexuadas y generizadas durante la formación básica y durante la preparación clínica de distintos grupos de estudiantes.

De esta clase de discursos deviene la *vulnerabilidad* de la mujer que la acompaña durante *todo* el ciclo de su vida, a diferencia de la fortaleza de los hombres, pero con una particular variabilidad: algunas veces dicha situación se asimila a la enfermedad y otras, la mayoría, a la inferioridad. Es posible afirmar que sobre la *mujer* como objeto de investigación científica, surgido por *la necesidad y el interés de descifrar la naturaleza femenina*, se han tejido relaciones de dominación a partir de los saberes organizados racionalmente y de la evidencia empírica objetivada, es decir de subtextos de género debidamente legitimados.

La legitimación de saberes

Los libros clásicos, los tratados, las enciclopedias y los textos de estudio ginecológico u obstétrico o tocológico se publican no solo para transmitir un conocimiento específico *científicamente comprobado*, sino que también se difunden para reproducir las *verdades absolutas y objetivas* sobre un fenómeno de interés. Estos no son sino los saberes y las prácticas indiscutibles sobre el cuerpo de quienes fueron convertidas en sus pacientes —las mujeres—, es decir, en objeto de estudio, de experimentación y de práctica profesional.

Como fuentes documentales que cuentan o narran los saberes sobre la mujer y lo femenino, los textos médicos contienen discursos provistos de autoridad científica e incluyen cánones culturales y morales incuestionables, junto a diversos efectos pedagógicos, didácticos e investigativos. Incluso configuran lineamientos de un nuevo orden social y político, en espera de ser consolidado con el influjo de “la difusión de las tesis de medicina y cirugía, los manuales para comadronas y las guías de parturientas, los informes estadísticos y las publicaciones generales” (Restrepo 2006, 137).

Los textos médicos fueron escritos para describir las nociones que atraviesan la categoría universal de *hombre*, en el sentido de ser humano o humanidad. De este modo, los múltiples discursos que perduran

en el tiempo histórico, en el cuerpo de la mujer, en las prácticas sociales y en los saberes médicos legitimados deben considerarse como “una práctica discursiva institucional [...] que permiten pensar los procesos discursivos en su globalidad” (Sánchez 1999, 166). Así mantienen un régimen de poder y apoyan la idea de cientificidad que enarbolan los médicos obstetras o tocólogos en relación con la “responsabilidad especial ante el pueblo [...] [con] la posesión de sólidos conocimientos científicos y una esperada educación tocológica, [que] les permitirá prestar a la mujer los cuidados más convenientes” (Jaschke 1941, 2).

La medicalización²⁰ de la mujer —o acto de convertir los asuntos biológicos, morales y sociales en patologías propias de la mujer— aparece y se mantiene en los textos para garantizar la *sana reproducción* de la población: “no se puede llamar al parto una función normal; es una situación anormal del cuerpo; está en la frontera entre la normalidad y la anormalidad” (De Lee 1945, xvi). La idea de “mantener este *orden natural*, que se traduce en un *orden social*” (García y Jiménez 2012, 4), quedó arraigada en la institucionalización del deber ser de las mujeres y fue reforzada ideológicamente a través de las tradiciones, los argumentos científicos y las estadísticas que dan cuenta de la población de cada nación. A lo anterior se suma el énfasis en los datos objetivos: “las estadísticas de los manicomios indican una proporción de 10 a 18% de mujeres internadas durante este período [la gestación] (por causas fisiopatológicas o hereditarias)” (De Lee 1945, xvi).

De ahí dimana parte de la justificación para usar unos saberes especialmente orientados a “resolver sin perjuicio para ella [la mujer], ni para el fruto de la concepción, los peligros inherentes a estos estados” (Jaschke 1941, 2), que, al mismo tiempo, demeritan los saberes ancestrales de las comadronas, parteras o compañeras de parto. Para ello, los hombres gestores hacen uso de recursos de poder como especialistas que ejercen su actividad a nombre *de la dignidad de una gran ciencia*, la obstetricia o tocológica, que se incorpora en las instituciones hospitalarias para responder a los desafíos de *la índole patológica de*

20 Es decir “el proceso de carácter cada vez más global, en el cual la biomedicina ha conseguido la autoridad para redefinir y tratar un panorama de eventos de la vida personal y de carácter social como problemas médicos para, en definitiva, usurpar el dominio sobre el cuerpo [...]” (Ignaciuk 2009, 7).

esta función, la reproducción humana (embarazo, parto y puerperio), esperando que “espontáneamente se desvanezca ese anacronismo: la comadrona” (De Lee 1945, 1).

De esta manera, emerge una forma de desconocer que históricamente estos saberes “se habían considerado del dominio exclusivo de las mujeres” (Restrepo 2006, 136) para pasar a integrar la oferta disponible en las instituciones hospitalarias y dispensada por médicos hombres. En este proceso de institucionalización (Ignaciuk 2009, 7) se fue produciendo

la transferencia de poder de las matronas hacia los cirujanos y médicos varones, practicantes de la medicina oficial. En relativamente poco tiempo las matronas dejaron de tener un privilegio de asistir al parto y atender a las mujeres en el embarazo y el post-parto de manera autónoma, y se convirtieron en asistentes a disposición de los cirujanos varones, cuya ventaja técnica sobre ellas era el hecho de poseer un título.

Con base en la reiterada asociación entre la mujer, el aparato reproductor y el útero han sido divulgadas las prácticas discursivas *inherentes* a la vulnerabilidad de la mujer y *encarnadas* en forma de patología uterina. Así se constituye y se expresa un conjunto de particularidades mantenidas por los psiquiatras y los ginecólogos, experimentadas por las mujeres y analizadas por las estudiosas feministas. Si consideramos la ginecología como una especialidad centrada en los cuerpos de mujer, es innegable que sus análisis históricos dan cuenta de cientos de presunciones sobre la mujer y lo femenino, sabiendo que “mientras se creyera que órganos como la matriz o los ovarios tenían el poder de definir el ‘carácter moral’ de las mujeres, esta especialidad estuvo, en buena parte, al servicio de esa presunción de género” (Zárate 2001, 29).

Con otras palabras, dichas prácticas discursivas hacen parte del proceso formativo propio de la medicina, evocando innumerables juicios biológicos, organicistas y darwinistas, reafirmados por los dictámenes científicos, que sirven para rubricar los signos de la categoría mujer en el sentido de los saberes *uterocentristas* de corte aristotélico-galénico-escolástico. De los textos médicos emergen subtextos de género y nación basados en distintos regímenes de verdad e instituidos por la *autoridad del experto* para legitimar sus supuestos ideológicos:

misoginia, androcentrismo, sexismo, junto a otras modalidades de estereotipos o simbolismos de género. Estos subtextos anclados en los saberes biológicos cumplen una función educativa en las aulas, despliegan su función moralizante en la consulta y “configuran esquemas muy arraigados en la mente de cada generación médica, operando cual prejuicios; *prejuicios* en el sentido nato de formas económicas del pensamiento” (Miqueo, 2005).

LA BIOLOGÍA: DETERMINANTE DEL DEBER SER

Más allá de la legitimación que tomaron los saberes en ginecología y obstetricia o tocología, circula la representación social de la mujer *marcada biológicamente*. Estas marcas —que se deben a su función reproductiva, sus órganos sexuales, y los procesos fisiológicos de parto, posparto o climaterio— se convirtieron en una cuestión de exaltación de los saberes que remite a los discursos de fin de curso. Según (Cervantes 2004, 124):

El estudio de la obstetricia comprende, señores, desde los primeros fenómenos de la jestion, hasta la terminacion de la lactancia; i abraza por consiguiente, todos los accidentes relativos a la primera, todos los cuidados del parto, así como todas las afecciones i desórdenes que sobrevienen después de él; siendo su complemento preciso cuidar de lo que exige el niño desde que nace hasta el destete; pues no basta atender a su vida i salud actual sinó que debe prevenir los vicios i enfermedades que mas tarde puedan desarrollarse [sic].

De este modo, la sociedad habilitaba *al médico* para que, con sus saberes, decidiera como actuar sobre la enfermedad de las mujeres, mientras ellas debían percibir el sentido de la autoridad de quien se especializa en ginecología u obstetricia o tocología para que, con sus saberes, adoptase las más diversas decisiones en relación con sus cuerpos y sus vidas. Así fueron conformándose redes de poder que abarcan lo femenino, la feminidad y sus expresiones físicas y mentales. Esas redes de poder usan, por supuesto, las teorías científicas y los modelos médicos acerca de las *enfermedades propias* de las mujeres.

Mediante la conexión fisiológica entre los órganos reproductores y el sistema nervioso —además de vincular de manera inseparable la

fisiología y la patología, la normalidad y la anormalidad, la naturaleza y la enfermedad— se ha mantenido el distanciamiento entre la *doxa* y la *episteme*, es decir, entre las experiencias de las mujeres y la autoridad de los saberes médicos. Con los discursos médicos hegemónicos —siguiendo los análisis feministas y de género de autoras como Oliva López Sánchez (1998), Mari Luz Esteban (2006), Isabel Jiménez Lucena y María José Ruiz Somavilla (1999), Consuelo Miqueo (2005) o Dolores Sánchez (1999)— no solamente se marca la autoridad frente a las *condiciones de fragilidad* de las mujeres sino que se inscriben distintos subtextos de género, arraigados en los imaginarios sociales *mujer-madre*, *mujer-sexo* y *mujer-enferma* que expresan el poder social ejercido en función de sus saberes, con sus sustratos económicos, políticos, religiosos e ideológicos.

El destino reproductivo

En los textos de ginecología, obstetricia o tocología, lo femenino circula en términos biológicos y se halla estrechamente relacionado con el ciclo menstrual de la mujer o con la capacidad reproductiva, desde la primera menstruación hasta la menopausia. Estos momentos reciben el nombre de “periodos de vida de la mujer” (Curtis 1946 [1933], 96), limitando el uso del sustantivo mujer²¹ y su condición femenina, o feminidad, a las circunstancias fisiológicas de su vida reproductiva y estableciendo las consabidas asociaciones para mostrar que “muchos fenómenos patológicos físicos y mentales tienen su origen en el período de gestación y deben tener observación psiquiátrica en una clínica [por cuanto] no es rara la demencia en el puerperio y en la lactancia” (De Lee 1945, xvi). A la vez, el hecho de describir a la reproducción humana en términos biológicos, constituye una operación de exclusión de los componentes sociales o emocionales inherentes a estas experiencias biológicas, hasta convertirlos en asuntos de los cuales *no se habla* en el sistema sanitario.

21 “El ser mujer es una condición *premórbida* de la que es prácticamente imposible sustraerse; sin embargo la manifestación del proceso mórbido puede evitarse a través de la educación moral temprana de las niñas y del aprendizaje de los roles sociales para los que está físicamente más apta” (Araya 2006, conclusiones).

Con la asociación entre reproducción y feminidad comenzaron a usarse los términos feminización, desfeminización o refeminización para hacer referencia a los momentos o procesos de pérdida de la *naturaleza femenina*, a la aparición de su capacidad reproductiva o a la reaparición de características biológicas y funcionales que identifican a *una mujer como mujer*. También ocurre lo contrario: se califica a una mujer como menos femenina por la llegada de la menopausia, catalogada como un hecho biológico de *profunda* pérdida. Cuando la mujer se aparta de sus funciones familiares y sociales por una decisión individual, se señala la vivencia de un proceso de desfeminización.

El sentido subyacente en estas palabras o enunciados, además de delimitar la potencialidad de la reproducción, provoca el extrañamiento fisiológico y el desarraigo corporal de las mujeres con sus propios asuntos vitales, mientras sus subjetividades quedan invadidas por los efectos de la patología y de la medicalización. Se trata de un ejercicio explícito y directo de los influjos del poder y “denotan el saber más básico o fundamental y menos discutido y actualizado, pero más influyente desde el punto de vista cultural” (Miqueo 2005): el poder del saber médico o medicalización de la vida, otra forma de acción para imponer el control social de los cuerpos avalado por el peso de la normalización.

Desde estas fronteras biológicas inamovibles, la reproducción y la maternidad (el instinto o sentido maternal) aparecen en su condición de funciones *específicas y egregias* de la mujer y “conforman lo inconsciente de las decisiones cotidianas del futuro médico o médica” (Miqueo 2005). En este contexto, la infertilidad se convierte en una *anomalía biológica* contraria a la naturaleza femenina que afecta a la mujer como mujer en sí misma, pues la imposibilidad de ejercer el sentido maternal se traduce en “un signo de desfeminización” (Calatroni 1946, 163); una situación muy negativa con el rechazo o la negativa consciente de la mujer a tener relaciones sexuales *en el matrimonio porque no quiere tener hijos* o cuando “[el embarazo] para algunas se convierte en una verdadera tragedia” (De Lee 1945, 738).

Del mismo modo, las explicaciones médicas basadas en la endocrinología establecen que la función reproductiva de la mujer está íntimamente ligada a las características psíquicas femeninas o a los estados mórbidos que generan dificultades para la gravidez. Por esto

“frente a una estéril el médico debe poner a prueba sus conocimientos, su sagacidad y su espíritu crítico para desentrañar la causa que impide a esa mujer ejercer la excelsa función de la maternidad” (Calatroni 1946, 1008). La ginecología contempla con frecuencia las nociones de un temperamento emocional y psicológico asociado a la fisiología de la mujer y considera de *suma* importancia las situaciones vividas por esta a causa de lo que le pasa al útero. Son particularmente trascendentales los ciclos menstruales, por la frecuencia, o los embarazos, pero también lo son la *pérdida* de la feminidad por la culminación de la vida reproductiva, las neurosis y las causas de la esterilidad. Al respecto emergen dos explicaciones para contener las vivencias de las mujeres con los saberes expertos.

Por un lado, estos saberes van a controlar los efectos corporales producidos por los padecimientos sistemáticos dado que “tres cuartas partes de su vida se la pasan enfermas: cada 28 días a causa de la menstruación, luego en cada embarazo, más tarde durante el puerperio y finalmente en la menopausia” (López Sánchez 2007). Por otro, el *estado* de esterilidad de la mujer pasa a convertirse en causa inexorable de ciertas condiciones neuróticas, concurre como *la causa de un estado mental particular* y provoca un enorme impacto psicológico, ya que: “muchas mujeres neuróticas, especialmente del tipo neurasténico, lo son por ese motivo, porque deben sofocar un anhelo tan legítimo y porque les mortifica la conciencia de su inferioridad, de su impotencia” (Calatroni 1946, 1121).

Sin duda, esta clase de subtextos de género han ido quedando arraigados en la mente de quien es aprendiz o practicante de la medicina y se van desplegando en la consulta cotidiana sabiendo que “el objeto del ciclo sexual es preparar a la mujer para que cumpla su función específica: la reproducción” (Calatroni 1946, 14). A su vez, a través de estos subtextos se inculcan “actitudes, ideologías, valores, diferenciaciones y discriminaciones, en este caso frente al cuerpo femenino como su objeto de estudio” (Morales y Rincón, 2007), los cuales se reproducen con los discursos acerca de la sexualidad o en torno a las consecuencias del estado de embarazo puesto que las reacciones indican su sufrimiento o su temor: “unas sufren la obsesión de que van a morir, otras temen que dejarán de ser atractivas para su esposo” (De Lee 1945, 738).

La sexualidad *prescrita*

Los textos parten de una sexualidad única, *normal*, la heterosexualidad; es decir, la manifestación erótica entre un hombre y una mujer que se ejemplifica, en todos los casos, refiriéndose a mujeres debidamente casadas y considerando que “la libido normal es la inclinación sexual cuyo destino y objeto es definido y heterosexual” (Calatroni 1946, 1114). A través de esta postura, se sostiene que la conservación de la especie y de la nación depende mucho más de *la procreación dentro del matrimonio* que de una buena salud de las mujeres.

En una relación heterosexual, el escaso, poco o menor deseo sexual de las mujeres, además de ser un acontecimiento *muy natural*, constituye un elemento definitorio de sus propias acciones en concordancia con la moral y las sanas costumbres, vigiladas, entre otros mecanismos, por la Iglesia o por el Código Civil. De esta manera, “la frecuencia del coito depende totalmente del impulso sexual del varón, y en ello hay amplias divergencias dentro de la normalidad —desde dos a tres veces en las 24 horas para los recién casados, hasta una o dos veces por semana—” (Novak 1970).

Por consiguiente, este tema se incorpora en la formación médica sin traspasar los límites biológicos pero con claros visos de subordinación. En algunos casos se centra en cómo las mujeres deben adaptarse al comportamiento sexual de sus maridos porque “el hombre puede, en cambio, prescindir de todo ello [el cortejo], lo que no significa que prefiera el acto descarnado y crudo” (Calatroni 1946, 1116). Para ello, “hay que aconsejar a la mujer que sea el ritmo del marido el que establezca los hábitos matrimoniales, para que se esfuerce en adaptarse a él” (Novak 1970).

La anatomía, el eros y el amor romántico aparecen y se mantienen de modo sesgado, sexista y generizado en dichas premisas. En el argumento inscrito en el discurso médico, es observable que “el coito menos de una vez por semana en una pareja de recién casados puede simplemente reflejar una personalidad apática” (Novak 1970). En cuanto a las razones que determinan el escaso interés sexual de las mujeres se encuentran las motivaciones anatómicas, fisiológicas, erógenas, psíquicas, contextuales o de oportunidad, las cuales pueden estar relacionadas con “el desarrollo menor de su aparato eréctil; la difusión mayor de las zonas erógenas, que no se polarizan como en el hombre;

una intervención más importante de la libido, esto es, de los requisitos psíquicos del amor, la adhesión y la ternura” (Calatroni 1946, 1116).

Los textos médicos se detienen en las características biológicas cercanas a una sexualidad poco importante en sí misma para la vida de las mujeres, hasta el punto de que la consulta médica se puede posergar: “si después de meses o años comprueba que esto no es posible [la adaptación], debe consultar a su médico tan pronto como se percata de que se plantea un verdadero problema” (Novak 1970). No obstante estas argumentaciones, se observa que entre las explicaciones de las páginas sobre sexualidad se aconseja que “el cortejo es imprescindible para obtener una respuesta de la intimidad profunda de su ser” (Calatroni 1946, 1116).

Para sintetizar, diremos que esta clase de prácticas académicas están fuertemente arraigadas en los procesos de organización de las instituciones sanitarias, de la profesión de medicina y de sus especialidades.

LOS DÉBITOS: SALVAGUARDAR LA POBLACIÓN NACIONAL

La idea de salvaguardar la vida de la población nacional es un discurso reiterado en los textos médicos que evoca dos premisas: una remite al *mantenimiento de la nación*, mientras la otra se centra en el *papel del Estado*. En este contexto, según Encarnación Bernal y María Luisa Calero (2013, 2):

Hay que incluir los conceptos emitidos por los profesionales de la medicina que, como “hombres de ciencia”, se vieron legitimados para participar en los debates y formular argumentos sobre las mujeres. Estos llegaron a configurar una verdadera “trama” que utilizaba el saber como evidencia y no en extrañas ocasiones los preceptos higiénicos²² como plataforma.

22 “La cátedra de Higiene de la Universidad Nacional nació, vinculada a un discurso moral, a la ideología sobre degeneración de las razas y a los conocimientos estadísticos modernos. Su desarrollo tuvo lugar en una época de grandes transformaciones de los conocimientos médicos, mientras el país vivía inmerso en guerras civiles, sufría una gran pobreza y tenía una situación sanitaria patética” (Sotomayor 2004, 52).

Con dicha idea, todos los ámbitos de la vida de la mujer quedaron impregnados por un conjunto de símbolos maternales cristalizados en una noción de lo femenino que opaca, deja invisibles u oculta los procesos sociales subyacentes en las ideologías de mujer-madre, mujer-sexo, mujer-enferma. Por eso mismo, el análisis de la literatura médica sobre la mujer y lo femenino ha abarcado (Bernal y Calero 2013, 2):

Las incalculables reflexiones, discursos, conferencias y todo tipo de publicaciones que se difundieron durante el siglo XIX y principios del siglo XX [...]. Ser médico y conocedor del cuerpo y la mente y supuestamente de opiniones o propuestas asépticas, facilitó que las ideas tuvieran una mayor permeabilidad en la base del pensamiento social y favoreció la consolidación y continuidad de las normas establecidas.

Como consecuencia, el ideal de nación quedó arraigado en un orden nacional caracterizado por la homogeneidad cultural, la uniformidad de la familia nuclear, la heteronormatividad entre las parejas y la maternidad como el destino para sus ciudadanas. Ese orden nacional, además, quedó arraigado a la idea de un Estado interventor que despliega sus fuerzas para asegurar la reproducción de la población mediante una serie de esquemas normativos. Estos esquemas defienden la centralidad de la maternidad resguardada por la ideología del amor romántico y normalizan la vida de las mujeres como seres maternales en torno a *los hijos* como integrantes de la población nacional.

La conservación de la nación

Los hallazgos de los análisis emprendidos revelan que con los textos médicos el estudiantado aprende saberes médicos especializados (Munévar et ál. 2011) y, a la vez, asumen el particular sentido de ciertos subtextos en función de que “una nación solo puede conservar la categoría de potencia si, incesantemente de la gran corriente de nuevas vidas que brotan de continuo, nacen seres privilegiados, los dirigentes, que, destacándose de la masa anónima, conducen a su pueblo por los senderos de un bienestar mejor” (Jaschke 1941, 1).

A través de los supuestos científicos aceptados y sustentados por la biología como determinante del *deber ser* en la sociedad, se vincula a la mujer con la nación por su responsabilidad en la reproducción de

la población en medio de otras ideologías poblacionales en boga, por ejemplo el mestizaje²³ o la eugenesia²⁴. A partir de la reproducción, o en torno a la maternidad, se tejen los alcances de la obstetricia o tocología en correspondencia con la población, ya que esta es una “vasta ciencia que proporciona los fundamentos de la actuación del médico en todo cuanto se relaciona con los procesos de generación [de la especie humana]” (Jaschke 1941, 1).

En este tipo de contexto se reproducen los saberes médicos sobre el cuerpo desligado de las variaciones conceptuales en tanto que “la ginecología y la tocología, son formas productivas de un poder modelador que tiene como finalidad asegurar la salvación individual y colectiva de los ciudadanos desde antes de su concepción y durante toda su existencia” (Restrepo 2006, 136). Esta premisa tiene sus efectos en la vida nacional y “se manifiesta en una mayor longevidad de los pueblos” (Jaschke 1941, 1).

Por la *naturaleza física, social y moral de la mujer* es obligatorio identificar si ella está en condiciones de concebir, es indispensable prevenir posibles patologías propias del aparato reproductor y, de manera paralela, es determinante asegurar una clase de *riqueza* a su alcance con el incremento de la población sana o al menos de mantener sus mejores condiciones de salud, porque así se “evitará que el valioso patrimonio que lleva en su seno la mujer, sea expulsado prematuramente a causa de faltas y daños evitables” (Jaschke 1941, 2). Estas son las bases de la consulta premarital o espacio organizado para que se instruya a las mujeres en el inicio de su vida sexual, en el uso de prácticas de higiene y en la debida preparación para la maternidad.

23 “El mestizaje como ideología implica la consolidación de una masa homogénea para perpetuar las relaciones de poder ancladas en la ausencia de un discurso diferenciado, con un único referente dominante: el blanco que se impone como referente occidental y el mestizo que se propone como modelo de ciudadano a seguir, dejando a las demás identidades en el ámbito de las ausencias” (Munévar y Mena 2013, 72).

24 El movimiento eugenésico promovió la adopción de políticas públicas que aseguraran la transferencia de las características poblacionales deseables y evitaran los rasgos poblacionales indeseables; sus proponentes, con una perspectiva dicotómica, intensificaron la intervención directa para modificar el proceso de evolución de las especies.

La misión médica de preservar la vida ha pasado por la regulación de la sexualidad, el control sociomoral, la vigilancia de toda clase de comportamientos individuales y la intervención en materia conyugal²⁵. Es esta una meta que requiere enormemente de “la guía moral del médico” (López Sánchez 2007), sobre todo para evitar la mortalidad porque “la disminución de los nacimientos significa para un pueblo, una mengua de la calidad [...]; el porvenir de un pueblo depende de manera decisiva del aumento de la población” (Jaschke 1941, 1).

En este sentido, el personal médico respaldado por el juramento hipocrático, por los saberes científicos y por la doctrina religiosa profesada, ha de asumir la posición clara de su responsabilidad ética y moral de preservar la vida desde el primer momento de la concepción, incluso desde antes si se tienen en cuenta el control social y la vigilancia cultural de que son objeto las mujeres. De esta manera se garantiza médicamente la misión materna de la mujer en el seno de una familia legítimamente constituida.

La preservación de la familia

En los textos se encuentran discursos enmarcados en la moral religiosa y en las buenas costumbres porque señalan la presencia de embarazos, la reproducción y los comportamientos adecuados de mujeres debidamente casadas, lo mismo que en escenarios donde hijas e hijos nacen en un hogar con padre y madre cobijados por la legitimidad del matrimonio y por las condiciones de bienestar común, aunque se filtren algunas variantes que evocan cuestiones de inequidad por clase social, raza-etnicidad, sexualidad o por criterios eugenésicos y de normalización.

Los textos de ginecología hacen énfasis en el papel de educador que tiene *el médico* en sí mismo por la autoridad científica que encarna en la sociedad, al igual que en la función educativa especial que ha de cumplir con respecto a las *responsabilidades* propias de la mujer. Los textos de obstetricia o tocología exponen en prólogos e introducciones,

25 “Una mujer también niña, infantil, necesitada de un padre o un marido que la tutelase, una mujer no ciudadana e inmadura de acuerdo con un modelo que se mantuvo durante todo el XIX y comienzos del XX” (Ortiz 2002, 35).

pero también en apartados o secciones específicas, criterios o consejos para la formación médica en asuntos necesarios y útiles a la *paciente*, sobre todo sabiendo que “la obstetricia es un arte severo y una ciencia de la mayor dignidad” (De Lee 1945, 737): es la actividad profesional indicada para educar a las mujeres en asuntos relativos a la maternidad y es el medio para aprender a comportarse como esposa dispuesta a responder a la sexualidad de su marido.

De manera específica, los textos aleccionan para tratar tanto casos referentes a condiciones emocionales o psicológicas, casos particulares de embarazos o casos de trastornos sexuales, como asuntos propios del ciclo menstrual y también de los cambios biológicos asociados a la pubertad y al envejecimiento. Considerando que la menarquía y la menopausia *son* dos momentos *vitales* de la mujer que señalan el *comienzo* y la *pérdida* de su feminidad, a la medicina le corresponde un papel educativo que se intensifica con la ginecología y la obstetricia. Esto se justifica porque para ella “no pueden aplicarse arbitrariamente las normas que rigen para el varón. Estos temas y cuantos se refieren a la posición de la mujer dentro de la colectividad humana requieren estudio particular” (Conill 1946).

Como consecuencia de estos regímenes, los sustratos simbólicos del imaginario social construido sobre lo femenino fueron quedando encerrados en los vínculos *mujer-útero*²⁶ para garantizar el cumplimiento de una función social muy concreta (López Sánchez 2007): la conservación de la población. La mujer, predestinada por su constitución biológica, está vigilada por la ideología del instinto materno o por la retórica de la maternidad. Sus responsabilidades se sostienen con “el fuerte vínculo ideológico entre las mujeres y la maternidad, la ciudadanía de las mujeres y la reproducción como una contribución al cuerpo de la nación” (Ignaciuk 2009, 7), labores que le exigen la realización de responsabilidades vitales.

26 “El útero fue el órgano que marcó la primera forma de diferencia; un órgano que ya no era el equivalente al miembro viril, sino otro específico que existía sólo en el cuerpo de la mujer, que se definió como diferente a cualquier otro del cuerpo humano y que sirvió para ensalzar la reproducción y para centrar el interés científico-médico por el parto dentro de un contexto social de auge de las ideas mercantilistas y las políticas demográficas” (Ortiz 2002, 35).

La protección de la vida

Si bien los textos no dedican sus argumentos a la protección de la vida de manera directa, en los modos discursivos en que se incorpora el aborto aparecen sus huellas. Se destaca alguna discusión entre médicos y gobiernos matizada por la autoridad científica y la moralidad pero, también, por los debates acerca del comienzo de la vida, sus nexos con la criminalidad y sus implicaciones en el ámbito del derecho penal. Los textos se refieren a la integridad sagrada de la vida humana definiendo las diferencias existentes entre el aborto biológico y el aborto inducido.

Sus páginas suelen advertir con firmeza que las particularidades de esta diferenciación han de ser tenidas en cuenta al momento de hacer un interrogatorio a la mujer *digna*. Por eso, cuando sea indispensable incluir en la consulta este tema tan difícil para la moral colectiva, es preciso hacerlo con prudencia para no ofender a la mujer consultante porque “si el médico pregunta a una mujer intachable si ha tenido algún aborto, esta puede llegar a indignarse” (Beck 1947, 431). Los autores señalan que el aborto es el causante directo de otros males (identificados e indefinidos) padecidos por las mujeres tales como “modificaciones del carácter, histeria, pérdida del sentido maternal que es un signo de desfeminización, pérdida de la libido, etc.” (Calatroni 1946, 163).

Con la autoridad de sus autores, se exponen datos para oponerse a las prácticas abortivas²⁷ afirmando que *el médico* ha de reconocer “la santidad de la vida, luchando vigorosamente contra la epidemia de abortos provocados” (Jaschke 1941, 2). El aborto provocado es un crimen y constituye un acto criminal punible, por eso “se puede hacer referencia a un posible *miscarriage*, sin ofensa, debido a que esta expresión implica, en la mente de la mayoría de las mujeres, una interrupción espontánea del embarazo, no inducida criminalmente” (Beck 1947, 431).

En este terreno, el énfasis se hace en la necesidad de tener clara la diferencia entre lo criminal y lo espontáneo, entre lo social y lo bio-

27 “En Estados Unidos, a finales del siglo XIX, la profesión médica se oponía al aborto y a la anticoncepción, involucrándose en la criminalización de dichas prácticas, precisamente con el objetivo de consolidar su posición y definitivamente excluir a las matronas y practicantes de medicina popular del servicio médico en atención al embarazo y parto” (Solinger 2001 en Ignaciuk 2009, 8).

lógico, para insistir en que una práctica hospitalaria adecuada ha de considerar la connotación que tiene la expresión calificada de *aborto criminal*. Esta expresión “a menudo se reduce a la sola palabra aborto, [por eso] la mayoría de las mujeres considera inherente a este término la idea de un gran oprobio” (Beck 1947, 431), y esta es una situación que se debe evitar en la consulta con el fin de no *deshonrar* a la paciente durante el interrogatorio.

De forma ingeniosa, a medida que el Estado estructura sus políticas nacionalistas, se reproduce la colonización de los cuerpos de las mujeres y se incrementa el control poblacional, una realidad que exige estar alertas ante “el papel sutil y muchas veces inconsciente, desempeñado por nuestros cuerpos en la simbolización y reproducción del género” (Bordo 1997, 22). Si los valores y las concepciones sobre la mujer y lo femenino son definidos por los saberes médicos especializados que contienen los textos, los libros de ginecología y obstetricia o tocología constituyen un instrumento de producción y reproducción de subtextos de género y nación.

AVANZANDO: LA LÍNEA DE TRABAJO REFLEXIVO

Con la relectura emprendida se encuentra la delimitación de subtextos de género y nación que ocupan líneas, párrafos o páginas en los prólogos e introducciones y apartados específicos de los libros. Mientras que con la escritura entretejida por datos provenientes de fuentes médicas (autorizadas), documentos de archivo histórico (acervo universitario) y narrativas de analistas críticas (autoras citadas), se concreta la relevancia de los argumentos expresados y conocidos “por una figura femenina y otra masculina [una oposición que] nos parecía totalmente irrelevante” (Puleo 2012). Por lo pronto, las distintas conexiones estructuradas evocan una noción de mujer objetivada mediante dicotomías que, aunque atada a una suma de carencias, no la *eximen* de sus responsabilidades históricas con la nación.

Aun cuando los textos presentan descripciones y postulados encauzados a diferenciar, de manera *técnica* y *objetiva*, lo femenino de lo masculino desde parámetros fisiológicos y anatómicos relativos al cuerpo humano y sus componentes, sus páginas están surcadas por argumentos religiosos y filosóficos que —junto al pensamiento positivista, a los principios eugenésicos o a la teoría darwinista— dan cuenta de

los esfuerzos científicos para mantener los vínculos inseparables entre las funciones específicas de las mujeres, sus órganos reproductores, la posición que ocupan en la nación y las prácticas sociales generizadas y desiguales recreadas en la academia.

Así mismo, los saberes especializados operan entre pares profesionales pero también circulan entre estudiantes a través del discurso escrito y oral y con las interacciones cotidianas entre pacientes. Son realidades que exigen profundos análisis críticos para indagar y hacer aproximaciones a los fundamentos ideológicos y a los cimientos sociales naturalizados mediante discursos hegemónicos que esperan ser descifrados. Sus basamentos no solamente remiten a *la equipotencia analítica de la teoría feminista* sino que también develan las estructuras de dominación inscritas en los subtextos de género y nación.

La interrelación entre los saberes explícitos e implícitos traspasa los espacios académicos para ser difundidos socialmente y para acentuar su arraigo en la cultura. Sin duda, es menester ahondar en los saberes explorados para indagar la forma en que continúan contribuyendo a reproducir el sistema patriarcal y siguen imponiendo límites al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos demandados por las mujeres en la segunda mitad del siglo xx. Además se valen, entre otras posibilidades discursivas, de los medios masivos de comunicación para subsistir en medio de la sutileza simbólica: “a las que son madres se les muestra siempre sonrientes, pacientes, afectuosas, tolerantes, ocultando el agotamiento físico y psíquico que conlleva el cuidado de las y los integrantes de las familias, así como las tareas de la casa” (Inmujeres 2010, 14).

Si se develan otros subtextos y se comprenden sus sentidos como parte de los saberes médicos, de las políticas sanitarias y de los servicios de la profesión médica, principalmente, será posible identificar los trasfondos históricos de los discursos científicos y, como consecuencia, se intensificará la relectura política de textos médicos diseñados para la enseñanza de saberes reconocidos y menos reconocidos en el campo de la salud plena de la diversidad de mujeres, jóvenes, niñas y mayores.

La línea de reflexión trazada en las páginas precedentes, aunque delimitada por el dominio específico derivado de las fuentes elegidas, indica la manera como pueden entrelazarse los discursos contrahegemónicos, a partir de *lo no dicho* en textos médicos, para garantizar

la comprensión de los contenidos manifiestos en saberes legitimados y para no volver *a caer en el pozo*, es decir, para expandir el sentido crítico del epígrafe con el que se inicia este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, Catherín. 2011. “La mujer y lo femenino en textos de enseñanza médica en la primera mitad del siglo xx”. Ficha técnica de la investigación. Documento de trabajo en el marco del proyecto “Desensamblando saberes médicos. Sección Producción y control del cuerpo”. Munévar, Dora Inés, Catherín Agudelo, Martha Torres Baquero y Myriam Morales Caro. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Araya, Claudia. 2006. “La construcción de una imagen femenina a través del discurso médico ilustrado. Chile en el siglo XIX”. *Historia* 39 (1): 5-22.
- Beck, Alfred C. 1947 [1935]. *Práctica de obstetricia*. Traducido de la cuarta edición por Alfonso Álvarez Bravo. México: La Prensa Médica Mexicana.
- Bernal, Encarnación y María Luisa Calero. 2013. “El discurso higiénico como argumento moralizante de la mujer: ‘La Higiene del Bello Sexo’ de Ramón Hernández Poggio (1847)”. *Asclepio* 65 (1). Consultado el 21 de abril de 2013 en <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.09>.
- Bordo, Susan. 1997. “O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault”. En *Género, corpo, conhecimento*, editado por Alison M. Jaggar y Susan Bordo, 19-41. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos.
- Calatroni, Carlos J. 1946. *Terapéutica ginecológica*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Cervantes, Leopoldo. 2004 [1874]. “Discurso Reglamentario para la Clase de Obstetricia”. En *Universidad Nacional en el Siglo XIX. Documentos para su historia. Escuela de Medicina*, compilado por Stella Restrepo, 123-128. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas/UN/ Colección CES.
- Conill, Víctor. 1946. *Tratado de ginecología y de técnica terapéutica ginecológica*. Barcelona: Ed. Labor.
- Curtis, A. H. 1946 [1933]. *Ginecología*. Buenos Aires: Salvat editores, S.A.
- De Lee, Joseph B. 1945 [1913]. *Principios y prácticas de obstetricia*. México: Uteha.
- Eslava, Juan Carlos. 2004. “La Escuela de Medicina de la Universidad Nacional: el surgimiento de la Escuela Anatomoclínica”. En *Universidad Nacional en el Siglo XIX. Documentos para su historia. Escuela de Medicina*, compilado por Stella Restrepo, 9-18. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN/Colección CES.
- Esteban, Mari Luz. 2006. “El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista”. *Salud colectiva* 2 (1): ene-abr.

- Consultado el 6 de junio de 2010 en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-82652006000100002&script=sci_arttext.
- García, Celia e Isabel Jiménez. 2012. “La historia de la ciencia y la psiquiatría como herramientas para la reflexión sobre género y medicina en el presente. Innovaciones científicas: la integración de la perspectiva de género”. Conferencia final del estudio “La dimensión de género en los contenidos de la investigación científico-técnica”, Madrid, Marzo 29-30. Consultado el 20 de septiembre de 2012 en http://generoyciencia.org/wp-content/uploads/2012/03/S1_garcia-diaz-y-jimenez-lucena.pdf.
- González, Nohemí. 2012. “La narración y situación de la categoría de identidad: la estrategia ideológica de Seyla Benhabib”. *Psicogente* 15 (27): 207-220.
- Güezmes, Ana. 2004. “Una visión feminista del derecho, la ética y el poder en el uso de las tecnologías reproductivas. Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos”. Documento presentado en la Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Seminario Prostitución/Trabajadoras del Sexo, Nuevas Tecnologías Reproductivas, Transgeneridades. Un debate a partir de los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos, São Paulo, Brasil, noviembre 7-9.
- Hernández, Mario. 2004. “La Facultad de Medicina y Ciencias Naturales en los primeros años de la Regeneración: 1885-1899”. En *Universidad Nacional en el Siglo XIX. Documentos para su historia. Escuela de Medicina*, compilado por Stella Restrepo, 65-81. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN/ Colección CES.
- Inmujeres. 2010. “¿Qué onda con el género? Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México. Gobierno de la Ciudad de México”. Consultado el 1 de julio de 2011 en <http://www.inmujeres.df.gob.mx/work/sites/inmujeres/resources/LocalContent/473/5/QueondaconelGenero.pdf>.
- Ignaciuk, Agata. 2009. “Anticoncepción y aborto: una propuesta de análisis desde los estudios de género”. *Eä* 1 (2). Consultado el 6 de junio de 2011 en <http://www.ea-journal.com/art1.2/Anticoncepcion-aborto-analisis-desde-los-estudios-de-genero.pdf>.
- Jaschke, Rudolf Theodor Edler von. 1941 [1918]. *Ginecología*. Traducción de la 26.^a edición alemana por el Dr. Emilio Gil Vernet. Barcelona: Miguel Servet.
- Jiménez, Isabel y María José Ruiz. 1999. “La política de género y la psiquiatría española de principios del siglo xx”. En *Interacciones ciencia y género*,

editado por María José Barral, Carmen Magallón, Consuelo Miqueo y Dolores Sánchez, 184-206. Barcelona: Icaria.

López Sánchez, Oliva. 1998. *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*. México: CEAPAC/Plaza y Valdés.

López Sánchez, Oliva. 2007. "De la costilla de Adán al útero de Eva. El cuerpo femenino en el imaginario médico y social del siglo XIX". México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Iztacala. Consultado el 1 de junio de 2011 en http://www.pensamientocritico.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=77:enfermedades-de-mujeres-ginecologia-medicos-y-presunciones-de-genero-chile-fines-del-siglo-xix&catid=35:no-1&Itemid=60.

Miqueo, Consuelo. 2005. "La variable sexo en los manuales de Medicina Interna del siglo XIX y del XX: el contrapeso de la tradición". *Mujeres y salud*. Consultado el 1 de junio de 2010 en http://mys.matriz.net/mys16/16_9.htm.

Miranda, Néstor. 2004. "La anatomía en los primeros años de la Universidad Nacional, entre la Ilustración y el Romanticismo. 1869-1874". En *Universidad Nacional en el Siglo XIX. Documentos para su historia. Escuela de Medicina*, compilado por Stella Restrepo, 19-32. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN/Colección CES.

Morales, Oscar Alberto y Ángel Rincón. 2007. "La mujer en el discurso didáctico escrito de Ginecología en el siglo XX". *Discurso & Sociedad* 1 (4): 623-662.

Munévar, Dora Inés y Luz Zaret Mena. 2013. *Mujeres afrodescendientes en situación de discapacidad. Diálogos con la academia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Munévar, Dora Inés, Catherín Agudelo, Martha Torres Baquero y Myriam Morales Caro. 2011. "Desensamblando saberes médicos. Sección Producción y control del cuerpo". Documento de trabajo en el marco del Proyecto Ensamblado en Colombia: producción de saberes y construcción de ciudadanía, 2010-2011. Convocatoria Colciencias 492-2009. Programa Ciencias Sociales y Humanas.

Munévar, Dora Inés, Martha Torres Baquero y Myriam Morales Caro. 2010. "¿Por qué los saberes médicos sobre el cuerpo y los cuerpos de las mujeres?". Ponencia presentada en el Coloquio Ensamblando a Colombia I: Naturalezas, Culturas, Sociedades. Sección Producción y control del cuerpo, Bogotá, 13 de agosto.

- Novak, Emil R. 1970. *Tratado de Ginecología*. Madrid: Alhambra.
- Obregón, Diana. 2002. *Batallas contra la lepra: estado, medicina y ciencia en Colombia*. Medellín: Banco de la República; Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Ortiz, Teresa. 1993. “El discurso médico sobre las mujeres en la España del primer tercio del siglo XX”. En *Las mujeres en Andalucía*, editado por María Teresa López Beltrán, 107-138. Málaga: Diputación Provincial.
- Ortiz, Teresa. 1999. “Feminismo, ciencias naturales y biomédicas: debates, encuentros y desencuentros”. *La Aljaba*, segunda época 4: 11-30. <http://hdl.handle.net/10481/20358>.
- Ortiz, Teresa. 2002. “El papel del género en la construcción histórica del conocimiento científico sobre la mujer”. En *La salud de las mujeres: hacia la igualdad de género en salud*, editado por Elvira Ramos, 29-42. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Instituto de la Mujer.
- Patiño, Beatriz. 1992. “Las mujeres y el crimen en la época colonial: el caso de la ciudad de Antioquia”. *Cuadernos de Familia* 7: 46-33.
- Puleo, Alicia. 2012. “Cuando el lector se convierte en ‘lectora’”. Consultado el 19 de septiembre de 2012 en http://aliciapuleo.blogspot.co.nz/2012_07_01_archive.html.
- Restrepo, Libia. 2006. *Médicos y comadronas el arte de los partos. La ginecología y la obstetricia en Antioquia, 1870-1930*. Medellín: La Carreta Editores.
- Sánchez, Dolores. 1999. “Androcentrismo en la ciencia. Una perspectiva desde el análisis crítico del discurso”. En *Interacciones ciencia y género*, editado por María José Barral, Carmen Magallón, Consuelo Miqueo y Dolores Sánchez, 161-184. Barcelona: Icaria.
- Sotomayor Tribín, Hugo Armando. 2004. “Los primeros años de la cátedra de higiene en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia”. En *Universidad Nacional en el Siglo XIX. Documentos para su historia. Escuela de Medicina*, compilado por Stella Restrepo, 43-56. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas UN/ Colección CES.
- Zárate, María Soledad. 2001. “Enfermedades de mujeres. Ginecología, médicos y presunciones de género. Chile, fines del siglo XIX”. *Pensamiento Crítico* 1. Consultado el 5 de abril de 2010 en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MCO023709.pdf>.

**VIOLENCIA DE ESTADO: EL RECONOCIMIENTO
DE LAS PERSONAS TRANSEXUALES COMO
SUJETOS “PATOLÓGICOS” DE DERECHOS**

MARÍA ALEJANDRA DELLACASA *
Universidad de Buenos Aires · Argentina

*maledellacasa@yahoo.com.ar

Artículo de investigación recibido: 1.º de octubre de 2012 · Aceptado: 22 de julio de 2013.

RESUMEN

En este artículo pretendo reflexionar acerca de las modalidades en que el Estado reconoce, desconoce y se posiciona frente al derecho a determinados sujetos, de acuerdo a sus identidades sexo-genéricas. El dispositivo médico-legal de la transexualidad se ha construido históricamente sobre la base de teorías patologizantes y rutinas e intervenciones terapéuticas, que funcionan en conjunción con tecnologías de salud, “habilitando” una serie de transformaciones en torno al sexo-género. Tanto las terapias hormonales de reemplazo como las cirugías de reasignación de sexo traen aparejados cambios en la identidad legal de las personas e introducen el problema médico-psiquiátrico del “cambio de sexo” en el campo legal.

Palabras clave: antropología, Argentina, biomedicina, dispositivo, sexo-género, transexualidad.

STATE VIOLENCE: THE RECOGNITION OF TRANSGENDER INDIVIDUALS AS “PATHOLOGICAL” SUBJECTS OF RIGHTS

ABSTRACT

The article reflects on the ways in which the state recognizes or refuses to recognize certain subjects, depending on their sex-gender identities, and how it positions them with respect to the law. Historically, the medical-legal device of transsexuality has been built on the basis of pathologizing theories and therapeutic routines and interventions that operate jointly with health technologies, “facilitating” a series of transformations regarding sex-gender. Both hormonal replacement therapies and sex reassignment surgery entail changes in the legal identity of persons and introduce the medical-psychiatric problem of “change of sex” in the legal field.

Keywords: anthropology, Argentina, biomedicine, device, sex-gender, transsexuality.

VIOLÊNCIA DE ESTADO: O RECONHECIMENTO DAS PESSOAS TRANSEXUAIS COMO SUJEITOS “PATOLÓGICOS” DE DIREITOS

RESUMO

Neste artigo, pretendo refletir sobre as modalidades em que o Estado reconhece ou desconhece e posiciona ante o direito a determinados sujeitos, de acordo com suas identidades sexo-genéricas. O dispositivo médico-legal da transexualidade vem sendo construído historicamente sobre a base de teorias patologizantes e rotinas e intervenções terapêuticas que funcionam em conjunto com tecnologias de saúde, “habilitando” uma série de transformações a respeito do sexo-gênero. Tanto as terapias hormonais de substituição quanto as cirurgias de mudança de sexo trazem mudanças inerentes na identidade legal das pessoas e introduzem o problema médico-psiquiátrico da “mudança de sexo” no campo legal.

Palavras-chave: antropologia, Argentina, biomedicina, dispositivo, sexo-gênero, transexualidade.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que he llevado a cabo entre los años 2009 y 2012, como parte de mi tesis de Maestría en Antropología Social¹. El universo de análisis comprende dos servicios de atención pública de salud, ubicados en a dos hospitales: uno situado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el otro en un partido de la Provincia de Buenos Aires. En dichos centros asistenciales trabajan sendos equipos interdisciplinarios (entre los servicios involucrados se encuentran: urología, ginecología, salud mental, cirugía, endocrinología) que se desempeñan en la atención de las consultas de salud de personas transexuales² y son los centros de referencia en la Argentina en la administración de tratamientos hormonales y cirugías de ‘reasignación de sexo’³.

Las reflexiones que presentamos a continuación, si bien forman parte de los resultados de la investigación, se focalizan en el trabajado analítico sobre una serie de fallos judiciales⁴, que abordamos como fuentes etnográficas. Los *recursos de amparo*⁵ que analizamos fueron presentados ante la justicia por personas autoidentificadas como transexuales. En ellos solicitan autorización judicial para someterse a

-
- 1 Dellacasa, María Alejandra. 2013. “Un abordaje antropológico de los procesos diagnósticos, protocolos y rutinas de intervención terapéutica en personas transexuales”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
 - 2 A lo largo de este trabajo, nos referimos a las personas transexuales que recurren al sistema sanitario o a la justicia en busca de un ‘diagnóstico’, que les permita iniciar un tratamiento médico. Con ello no pretendemos abordar las subjetividades y los deseos de la totalidad del colectivo *trans*, por el contrario, reafirmamos su diversidad y solo trabajamos con un recorte analítico.
 - 3 Las palabras entre comillas simples (‘ ’) se refieren a términos nativos, es decir a aquellos expresados literalmente por los sujetos que participan del estudio. Los términos entre comillas dobles (“ ”) se refieren a conceptos destacados por la autora que buscan ironizar o resaltar una expresión dudosa o ajena.
 - 4 En este caso, teniendo en cuenta lo limitado de este trabajo, solo analizamos fragmentos de algunos fallos emitidos por la justicia en Argentina entre los años 1996 y 2011.
 - 5 El amparo es una vía procesal de carácter sumarísimo que pide remediar las limitaciones que le impiden a los sujetos gozar de derechos constitucionales, en este caso, a raíz de la falta de concordancia entre su identificación sexual y la que surge de su documentación.

tratamientos hormonales o cirugías de ‘reasignación de sexo’ y para el cambio de nombre y de atributo (femenino o masculino) de la categoría “sexo” en su documento de identidad o partida de nacimiento⁶.

En el trabajo de campo en sendos hospitales, los profesionales de la salud nos han referido permanentemente a las autorizaciones de la justicia que requerían para poder brindar atención a las personas transexuales. De este modo, sus decisiones terapéuticas debían enmarcarse en un *protocolo* que indicaba una presentación judicial por parte del ‘paciente’, la intervención de un juez y un fallo favorable, para luego poder administrar tratamientos hormonales de reemplazo (THR) y practicar cirugías de reasignación de sexo (CRS). En este sentido, sostengo que los recorridos que transitamos en el trabajo de campo debieron ser incorporados al análisis, porque permitieron desentrañar algunas de las lógicas de funcionamiento e interacción de las instituciones estatales. En la tradición antropológica, las reflexiones sobre el estado y las prácticas concretas que despliegan sus instituciones son parte del estudio de la antropología política y jurídica.

A lo largo de este artículo, profundizaremos en el aspecto legal de las intervenciones corporales y en las cuestiones relacionadas al reconocimiento jurídico de las personas transexuales. El propio proceso del trabajo de campo, su particular composición y conformación, nos han conducido a iniciar un análisis de expedientes y fallos judiciales que abordamos como fuentes etnográficas. El interés aquí es observar cómo se combinan, disputan y refuerzan mutuamente dos campos de saber-poder, en sentido foucaultiano: el *campo médico* y el *campo jurídico* en la dinámica estatal.

Este complejo sistema de relaciones sociales y de poder entre agentes e instituciones constituye una arena de disputas que representa, en definitiva, una buena parte de las interacciones y trayectorias cotidianas de los sujetos de la investigación. Dicho sistema, además,

6 Actualmente, la mayoría de las legislaciones de los países exigen la medicalización de la experiencia transexual, al ser diagnosticada como un TIG (Trastorno de identidad de género) de acuerdo al *DSM IV TR Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Edición revisada* (2000), producido por la APA (American Psychiatric Association). Esta condición se constituye como necesaria para practicar una intervención quirúrgica, que habilite la posterior rectificación de identidad y sexo legal en los documentos.

arroja como resultado una serie de documentos, que se constituyen en una de las materialidades que da cuenta de esas relaciones. “Y es así porque entendemos que un documento no puede ser considerado solo como una *fuentes* de la cual extraer datos, sino que, ante todo, debe ser construido él también en campo de indagación” (Muzzopappa y Villalta 2011, 25).

El paulatino incremento del número de personas que ha gestionado ante la justicia argentina cirugías y tratamientos hormonales, acompañados muchas veces de pedidos de ‘cambio’ del atributo sexo y nombre en los registros oficiales, condujeron a la necesidad de establecer algún tipo de “regulación” a estas demandas. Las presentaciones judiciales dejaron de percibirse como “casos aislados” y comenzaron a instalar una serie de planteamientos conflictivos, que trajeron aparejada la necesidad de reducir la incertidumbre que parecía generar la falta de normativa sobre el tema y las situaciones no previstas. En este sentido, decimos que imprimieron una profunda transformación en el *dispositivo de la transexualidad*⁷.

LA IMPOSIBILIDAD LEGAL DE UNA IDENTIDAD SEXUAL HÍBRIDA

La ambigüedad en torno al sexo y al género se presenta como equívoca en tanto dificulta la clasificación de la identidad jurídica de las personas, generando espacios y situaciones que parecen quedar fuera de la ley (Foucault 1985, 67):

A cada uno su identidad sexual primera, profunda, determinada y determinante; los elementos del otro sexo que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales o, incluso, simplemente ilusorios [...] Desde el punto de vista del derecho, esto implica evidentemente la desaparición de la libre voluntad de elegir.

En el caso de las personas transexuales, lo que parece resultar ‘problemático’ para la sociedad no son los actos que puedan cometer, sino su “hibridez” en relación a la identidad sexual.

El transexual representa emblemáticamente la patología de lo incierto, de lo sexualmente inclasificable. Es un sujeto en el que,

7 En la mayoría de los países hasta la década del 70 las ‘castraciones’ biomédicas eran ilegales, con la gran excepción de Dinamarca que despenalizó las castraciones terapéuticas tempranamente, en 1931.

drásticamente, contrastan sus características sexuales exteriores (su fenotipo), con su naturaleza psíquica.⁸

Para lograr un ‘fallo favorable’, las personas que presentan el recurso de amparo debían atravesar una serie de “pruebas” y peritajes que confirmaran que padecían un ‘trastorno’ que careciera de base orgánica, y que justificasen una intervención hormonal o quirúrgica de ‘cambio de sexo’ como “medicamento necesaria”. Dichos procedimientos han formado parte de los mecanismos burocrático-judiciales que se han puesto en marcha a la hora de dar una salida legal al problema y que ha implementado el sistema jurídico, en su búsqueda de “verdades” acerca del sexo. De este modo, se construyen distintas categorizaciones de personas que serían más o menos aptas para ser “sujetos de derechos”.

No existe una norma específica dentro de nuestro orden jurídico positivo que autorice este solicitado ‘cambio de sexo’... ¿No sería esto último [se refiere a hacer lugar al pedido] como transformar el propio deseo en argumento irascible o en postulado absoluto?

[...] Convalidándose una excepción se afectaría lo que es común a todos [...] porque esta situación no encuentra resguardo normativo y el caso excede sobradamente la función de la justicia.¹⁰

Así, ciertas rutinas y normas en el plano jurídico permiten que se violenten algunos de los derechos fundamentales de las personas transexuales. Los derechos¹¹ que resultan frecuentemente vulnerados

8 Fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, sentencia del 22/03/2007.

9 En la mayoría de los países (casi toda América Latina, Italia, EE.UU., Australia, Sudáfrica, Holanda, etc.) es requisito para la rectificación del nombre o la rectificación de la mención de sexo, la previa cirugía de adecuación genital. De modo que, judicialmente, se garantiza un tipo de derecho de adecuación social, después que son cumplidas las normas médicas que “corrigen el desvío”.

10 Fallo del Tribunal de Instancia Única del Fuero de Familia n.º 1 de Morón, sentencia del 04/04/2003.

11 Reconocidos en: art. 8 del Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, firmado el 4/11/1950; arts. 19, 41, 42 y 75, incisos 22 y 23, de la Constitución Nacional; arts. 3, 6, 7 y 9 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948; art. 12, incisos 1 y 2

por esta tradición jurídica ante la falta de reconocimiento o del otorgamiento de la autorización para tratamientos hormonales y cirugía son: Derecho al respeto por la vida privada y la dignidad; Principio de autonomía de la persona; Derecho a que se respete la integridad física, psíquica y moral de todo individuo; Derecho a la identidad (en el que se incluye la identidad sexual) y al reconocimiento de su personalidad; Derecho a la salud y Derecho a la igualdad y a la no discriminación. Uno de nuestros objetivos en este trabajo es desentrañar parte de las bases ideológicas que han favorecido la perpetuación de esta violación, tales como: argumentos biologicistas acerca del sexo, posturas ‘patologizantes’ y moralistas frente a las diversidades sexuales, junto a algunos argumentos provenientes del psicoanálisis lacaniano ortodoxo¹².

Como explica Pierre Bourdieu:

“Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (1977, 44).

Estas relaciones de fuerza que se ocultan al instaurar la violencia simbólica que al imponer unos significados legítimos, refuerzan el ejercicio del poder ocultando la procedencia del poder. Si el Estado puede ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad, bajo la forma de estructuras y mecanismos específicos —y también en la subjetividad— bajo la forma de estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento. Al realizarse en estructuras sociales y en estructuras mentales, la “institución instituida” hace olvidar que es producto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo “natural” (Bourdieu, 1993).

del Pacto Internacional sobre Derechos Económicos Sociales y Culturales; art. 4, inciso 1º, art. 5, inciso 1 y 26 de la Convención Americana de los Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica); arts. 4 y 5 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y arts., I, II, V y XI de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

12 Cfr. Millot (1984); Frignet (2003) y Mercader (1997).

El derecho (en este caso, más específicamente, la jurisprudencia) aparece como la palabra autorizada de la nación, que se presenta capaz no solo de regular, sino a la vez, de crear y “nominar” a unos sujetos (transexuales, intersexuales, travestis) cuyos derechos garantiza o no. En este sentido —siguiendo el planteamiento de Foucault (1987)— los sujetos jurídicos son invariablemente producidos mediante ciertas prácticas excluyentes, que no son visibles una vez que la estructura jurídica de la política ha sido establecida.

[...] la transexualidad existe en la medida en que se la conceptualiza como tal, es decir, existe sólo porque se la define; y en cierta medida no había transexualidad hasta que H. Benjamin y R. Stoller¹³ la hubieran inventado.¹⁴

De este modo, identificamos una serie de discursos y “verdades científicas” sobre los que se basa la justicia para autorizar o negar la CRS y la identidad a las personas transexuales. Pero como puede apreciarse, las voces no constituyen un relato homogéneo y los agentes de la justicia recurren a argumentos disímiles y a diversos “saberes autorizados” para fundamentar sus decisiones.

No se acreditan justos motivos para sustituir el nombre y mucho menos el sexo anotados al momento del nacimiento [...] No se advierten amorfismos que dificulten la identidad sexual inicial, porque el sexo cromosómico es inalterable.¹⁵

Se hace evidente en esta y otras reflexiones de los operadores judiciales una relación que se ha entretejido en el dispositivo de la transexualidad entre el campo médico y campo el jurídico. Aquí se concreta una serie de tensiones, luchas, coincidencias y trabajo común

13 Harry Benjamin (1966) y R. Stoller (1982) fueron los primeros profesionales de la salud en sistematizar gran parte de los conocimientos y de las experiencias transexuales, generando incluso un protocolo para el “tratamiento” de la transexualidad, también llamada en un momento, síndrome de Benjamin.

14 Corte Suprema de Justicia de la Provincia de Buenos Aires, sentencia del 22/03/2007. (Recusación de rechazo).

15 Fallo del Tribunal de Instancia Única del Fuero de Familia n.º 1 de Morón, sentencia del 04/04/2003.

en la búsqueda de “verdades” acerca del sexo. Mientras los profesionales de la salud reivindican su autonomía respecto del proceso diagnóstico y la aplicación de tratamientos e intervenciones terapéuticas, la justicia pretende ejercer un control sobre las decisiones biomédicas, fundado en la supuesta función de “protección” que ostenta el estado sobre las personas. A pesar de esta contienda y de las tensiones entre diferentes voces y especialistas que se expresan en los documentos, en muchas ocasiones el discurso jurídico recurre a variados y contradictorios argumentos “científicos” para sostener sus posturas. No hay un poder impersonal, una “maquinaria judicial”, sino hay actores concretos emitiendo discursos, actualizando prácticas, (re)produciendo rutinas y lógicas de acción que no responden a una única fuerza moral, “verdad” o idea de justicia (Muzzopappa y Villalta 2011).

¿DE QUÉ HABLAN CUANDO HABLAN DE “SEXO”?

La noción de “sexo” es una construcción social e histórica (Laqueur 1990), reconocida a partir de mediados del siglo xx como compuesta por más de un atributo. Los avances en ciencia y tecnologías biomédicas permitieron desarrollar nuevos y variados estudios que establecen relaciones entre “datos” que arrojan determinados niveles y medidas; y las categorizaciones con las que se clasifican, y a las cuales se adscriben, las personas. Los descubrimientos en torno a las hormonas “masculinas y femeninas”, los hallazgos en el campo de la genética, como el denominado “sexo cromosómico”, XX o XY y el surgimiento del concepto de género en relación a la identidad —que desde el campo de la salud mental pasó a incorporarse a la jerga biomédica— constituyen algunas de las principales pruebas de la “verdad” del sexo de un sujeto. Siguiendo este razonamiento, el “sexo” resulta una unidad artificial sostenida a partir de principios causales de funcionamiento, que por momentos se tornan contradictorios.

[...] más allá de la falta de coincidencia que pudiera existir entre los factores genéticos, somáticos, psicológicos y sociales que determinan el sexo, hay un elemento que permanece inalterable durante toda la vida de una persona, que es el llamado sexo genético, el cual seguirá siendo masculino pese a la modificación que

pueda haberse realizado en el sexo morfológico a través de una intervención quirúrgica, de penectomía y orquidectomía.¹⁶

La medicina, como parte de las biociencias modernas, ha producido un conocimiento específico acerca de qué es la transexualidad y qué es ‘ser transexual’. Los desarrollos teóricos, los discursos y las prácticas¹⁷ clínicas han dado forma a un “saber” acerca de la etiología, el diagnóstico y el desarrollo de una ‘terapéutica apropiada’ para la transexualidad, de modo que esta se vuelva “tratable”¹⁸.

Resulta incuestionable que el sexo es uno de los atributos de la persona, como lo son el domicilio, la capacidad, el estado civil, el nombre. Es decir que es una cualidad que conforma a la persona en cuanto tal y no un derecho subjetivo que aquélla pueda ejercitar haciendo uso de facultades libres de disponibilidad. Pero precisamente hay que admitir que como los otros atributos aquí enunciados, no por ello es inmodificable, irreversible, fijo o no cambiabile. Todos los atributos tienen la característica de la estabilidad o firmeza, pero si sobrevienen necesidades excepcionales, siempre se ha aceptado por la doctrina y jurisprudencia, y hasta por la ley, que sea admitida su modificación, sea por vía de consecuencia, de voluntad o de sanción.¹⁹

16 Juzgado Nacional en lo Civil n.º 9 de Capital Federal, sentencia del 20/11/1996.

17 A lo largo de los años 1960 y 1970 se han desarrollado una serie de discusiones en torno al surgimiento del concepto de género, además de una disputa por el “tratamiento” de la transexualidad entre los campos “psi” y biomédico. Todo ello, en el marco de la institucionalización de protocolos de tratamiento y cuidado, así como de asociaciones internacionales que organizaron un campo de saberes y prácticas acerca del tema.

18 La transexualidad se ha conformado como un ‘malestar’ dentro de la biomedicina a partir de que pasara a configurarse como un fenómeno con características particulares, a la vez que se erigía como un ‘trastorno’, diferente de otras experiencias como la homosexualidad, o el travestismo. Al conformarse un espacio de intervención biomédica específico, se fue delimitando y constituyendo en un mismo movimiento aquellas ‘desviaciones sexuales’ plausibles de ‘tratamiento’ y por ende, de ‘reencause’, y aquellas que no lo eran.

19 Cifuentes, Santos. Sobre el tema de la transexualidad. *La Ley*, 2005-E, 1166. Cfr. *La Ley* 2006-C, 420. Citado en Fallo del Juzgado de 1.ª Instancia Civil y Comercial n.º 3 de Formosa, sentencia del 20/09/2009.

Butler (2000) plantea que es el propio discurso el que posibilita la existencia del “yo”. El concepto de transexualidad está describiendo una situación, a la vez que produciendo un efecto sobre los sujetos, que en algunos casos se apropiarán de dicha categorización. Sin embargo, no dejamos de lado el hecho de que la identidad sexual no es una “realidad natural”, una esencia ahistórica que reside (a veces oculta) en los cuerpos, sino que los discursos, los sujetos, los deseos, los conocimientos, los cuerpos, los controles y las resistencias se entrelazan unos con otros.

LA HETEROSEXUALIDAD NATURALIZADA

Desde el momento en que el “género”, concebido como un atributo psicológico, comienza a diferenciarse y a autonomizarse del “sexo”, en términos biológicos, ciertas sexualidades pasan a ser psiquiatrizadas y definidas como “patológicas”.

Se sostiene que el transexual, ante todo, padece una patología, lo que habría sido demostrado certeramente por el psicoanálisis, y a partir de tal afirmación, se destaca que el síndrome transexual —en tanto configura una dolencia— se halla fuera de la órbita del libre accionar que, en lo habitual rige la vida privada, así como también que la convicción de aquél de pertenecer al otro sexo es directa consecuencia de la paranoia que lo invade, lo que conduciría a no poder categorizar su aspiración como respuesta a un deseo genuino del sujeto.²⁰

Al contrario de la forma de pensamiento habitual —y a lo que enuncian algunos dictados del psicoanálisis—, el poder y el sexo no tienen una relación negativa, represiva; sino positiva y productiva (Foucault 1987). El poder (que produce la realidad) dicta las leyes que someten al sexo a una serie de reglas, un conjunto de enunciados discursivos que funcionan como *asunciones ontológicas* (Gordon 1988) para la biomedicina y algunas vertientes del psicoanálisis y que, además, son reapropiados por algunos discursos jurídicos. Entre estas asunciones encontramos que los sexos son dos, que a cada persona le corresponde

20 Citado en Fallo del Juzgado Nacional en lo civil n.º 9 de la Capital Federal, sentencia del 20/11/2006.

uno y solo uno de ese par de atributos, que esa condición es inmutable y que los “opuestos” de ese dúo deben atraerse. Esos discursos diferencian lo legítimo de lo ilegítimo, lo normal de lo anormal, a la vez que demarcan la infracción y el castigo. El saber médico propone modelos controlados de conducta y la práctica médica asume una fuerte función normatizadora fundada en lo biológico a nivel científico, justificando y ocultando las prácticas ideológicas. Normatizar implica inducir prácticas respecto de la salud y la enfermedad y concebir las relaciones con el propio cuerpo a partir de fundamentos médicos. La distinción que se hace entre culpable e inocente y entre normal y patológico se refuerza mutuamente (Foucault 1992, 41):

Cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal, se lo expresa en términos de normal y anormal, y cuando se trata de justificar esta última distinción, se hacen consideraciones sobre lo que es bueno, o nocivo para el individuo.

De algún modo, a partir de la colonización de la transexualidad por parte de la biomedicina²¹, se construyó la paradoja de que existe un ‘sexo natural’, pero ‘contranatural’, es decir que puede ser a la vez normal y anormal.

Las personas transexuales que han recurrido a la justicia en busca de un ‘fallo favorable’ se han convertido en víctimas del sistema sexo-género²² y no tuvieron elección: si deseaban obtener la ‘ayuda quirúrgica’ debían someterse a un proceso de “normalización” y expresar abierta adherencia a un sistema dimórfico y heterosexual, de lo contrario serían rechazados como sujetos ‘no aptos’ para las intervenciones biomédicas. Se puede identificar cierto esencialismo que subyace en la

21 Desde la primera mención del transexualismo en términos médicos (el ‘transexual psíquico’ de Magnus Hirschfeld en *Die Transvestiten* de 1910), pasando por el concepto de ‘transexual’, retomado en 1949 por D. Cauldwell, hasta las recientes formulaciones tanto en relación a los tratamientos biomédicos como a las definiciones en el campo jurídico, dicha experiencia no ha dejado de resignificarse.

22 El término fue acuñado por G. Rubin: “El conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (1986, 97).

mirada biomédica y jurídica, que pretende mantener la orientación de las personas transexuales en el marco de la heteronormatividad. Esta tendencia afectaría el modo en que se concibe y se “produce” la transexualidad, desconociendo completamente a los sujetos y sus deseos, exigiéndoles que demuestren un compromiso, podríamos decir, “heterosexual”. En este contexto, el diagnóstico terminaba convirtiéndose en una especie de *habeas corpus* médico-psiquiátrico, que establecía el derecho de acceso a las transformaciones corporales solamente a los ‘verdaderos transexuales’, aquellos que pudiesen ‘probar’ un ‘trastorno’, excluyendo a las personas *trans* y los travestis.

La persona amparista siente, actúa y se viste como mujer, es una persona de sexo femenino en un cuerpo de varón [...]. Su identidad genérica y su rol sexual son congruentes, se siente mujer, y actúa como mujer.²³

El dispositivo de la transexualidad forma parte del dispositivo más amplio de la sexualidad (Bento 2006), conformado entre los siglos XVIII y XIX. Según Ventura y Schramm (2009, 68):

En este sentido, el transexualismo puede ser visto como un tipo de dispositivo, en el sentido que las instituciones médica y jurídica no consideran las singularidades, sino que tienen como objetivo principal la preocupación de reducir la condición transexual a la heterosexual, admitida como expresión correcta y normal de la sexualidad.

Planteamos que, inicialmente, el dispositivo de la transexualidad implica que las intervenciones tecnológicas sobre los cuerpos (CRS, THR) reorganicen subjetividades ‘apropiadas’, retirando todas las ambigüedades y todo aquello que pueda contradecir las normas hegemónicas (médicas y jurídicas) de la sexualidad: dos sexos-dos géneros, aunque no exista total acuerdo respecto de cómo asegurar ese resultado.

Manifestó el Sr. Fiscal que el transexual —sometido ya a la intervención quirúrgica— no logra alcanzar el sexo opuesto sino que, antes bien, quedaría como un sujeto “fuera del sexo”, pues

23 Fallo del Juzgado Civil y Comercial n.º 4 de Mar del Plata, 10/04/2008.

no será hombre ni mujer; en todo caso diferente, y que si antes de la operación el contraste se limitaba a una disociación entre el factor psicológico y los factores biológicos, luego de la intervención la situación se agudiza pues la persona tendrá los factores cromosómico y hormonal de un sexo, el factor psicológico de otro sexo y, lo que es peor, sin factores genitales de ninguno de los dos sexos, ya que fue objeto de una mutilación y los supuestos nuevos genitales contruidos en verdad no lo son, pues representan sólo un símil de los atributos del otro sexo, poniendo en duda que se logre con tal tipo de intervenciones la liberación del paciente, su equilibrio, o que recupere la salud perdida.²⁴

La ciencia no es neutra, *Nunca pura*²⁵. Las nuevas tecnologías no se producen y aplican por fuera de las relaciones sociales y de poder. Los desarrollos tecnológicos tienen el efecto de producir nuevas experiencias y percepciones en relación a los cuerpos, los deseos y las identidades (Hausman 1995). De modo que las subjetividades de las personas transexuales se conforman y transforman en estrecha relación con los discursos y las tecnologías biomédicas. Algunas personas transexuales se han apropiado del discurso ‘patologizante’ y del lenguaje del diagnóstico (aunque muchas veces críticamente), y han recurrido a la consulta con un profesional de la salud en busca de un ‘tratamiento’ (Meyerowitz 2002). De algún modo, la posibilidad del ‘cambio de sexo’ se vuelve una realidad cristalizada a partir de las primeras intervenciones quirúrgicas experimentales en los inicios del siglo xx pero, fundamentalmente, con su consolidación a mediados del siglo.

El derecho a la identidad sexual incluye el de vivir según la moralidad sexual de cada uno, habida cuenta que el sexo de una persona es un fenómeno complejo integrado con la totalidad de su vida, de su psiquismo y de su genitalidad, motivos por los cuales

24 Fallo del Juzgado Nacional en lo Civil n.º 9 de la Capital Federal, sentencia del 20/11/1996.

25 En alusión al título del último trabajo de Steven Shapin (2010): *Nunca pura. Estudios históricos de la ciencia como si fuese producida por personas con cuerpos, situados en un tiempo, en un espacio, en una cultura, en una sociedad y que se empeñan por lograr credibilidad y autoridad.*

la comunidad debe respetar [...] comportamientos distintos al socialmente aceptado.²⁶

A partir de los documentos trabajados, tanto los argumentos esgrimidos por los jueces, como los resultados de las sentencias, se entiende cómo se han ido incorporando nuevas perspectivas, nuevas conceptualizaciones y, en algunos fallos, se ha dado visibilidad a situaciones que, de hecho, se daban en la práctica. Si bien identificamos un conjunto de transformaciones que ha experimentado la mirada jurídica en torno a las personas transexuales, dichos cambios no han sido homogéneos y existen sectores de la justicia más “conservadores” y “retrógrados”.

La heterogeneidad de los principios que sustentan los discursos y las prácticas en el ámbito de la justicia, dan cuenta de una falta de linealidad entre lo definido normativamente y las prácticas que efectivamente desarrollan las instituciones. De forma contradictoria, el mismo ‘aparato de justicia’, de acuerdo a interpretaciones particulares de las leyes vigentes, puede hacer lugar o no a un pedido de rectificación documental de nombre y sexo o a una autorización para realizar tratamientos hormonales y cirugías de reasignación de sexo.

LA ‘GESTIÓN’ DE LA IDENTIDAD DE LAS PERSONAS TRANSEXUALES

Parte del discurso jurídico argumentó a favor de una mirada patologizante de la experiencia transexual, aduciendo que produce ‘trastornos’ e ‘intenso sufrimiento’ por falta de adecuación entre ‘lo que se es’ y ‘lo que se quiere ser’. De este modo, el acceso a las terapias de modificación corporal (THR y CRS) se veía condicionado por la confirmación de un diagnóstico psiquiátrico. Se posibilitaría el acceso y uso de los recursos médico-tecnológicos disponibles bajo la tutela de la medicina y del derecho y no como parte de una elección libre del sujeto.

26 Referencia al fallo de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil 31-03-89-J.A. 1990-III-97 con nota del Dr. Germán Bidart Campos, citado en el Fallo del Juzgado de 1.º de Instancia Civil y Comercial n.º 3 de Formosa, sentencia del 20/09/2009.

Si bien en Argentina no existía hasta mediados del año 2012 una legislación específica en torno a la transexualidad²⁷, había una serie de pasos instituidos, que generalmente se iban repitiendo ante cada nuevo caso y que han funcionado como ‘rutinas’: solicitud de informe y pericias médico-clínicas, informe médico-psiquiátrico, informes psicológicos y *tests*, informe socioambiental, entrevista con el magistrado, entre los más destacados. Esto puede asumirse como uno de los signos de despersonalización que ha sufrido la experiencia transexual, al ser abordada como un ‘malestar’ con atributos predefinidos y que afectaría de modo similar a todas las personas. Como parte del dispositivo médico-legal de la transexualidad, muchos de los procedimientos mencionados devienen en la fabricación de un relato “burocratizado”: una sucesión de biografías que parecen comenzar y terminar de la misma manera, linealmente, sin contradicciones ni conflictos. Solo de este modo ciertos relatos e historias de vida se vuelven “adecuados” para formar parte de un expediente judicial y una historia clínica. Las vidas de las personas, sus derechos, su sufrimiento, sus deseos se transforman en ‘casos’ y ‘expedientes’ numerados. Justamente, las características que hacen a la conformación de un dispositivo, con una serie de discursos-verdades, protocolos, prácticas y rutinas establecidas que habilitan mecanismos que buscan garantizar cierta objetividad, racionalidad, certeza y borrar, en ese mismo movimiento, cualquier atisbo de duda e incertidumbre.

El diagnóstico de TIG (Trastorno de identidad de género ²⁸) se construye a partir de un informe y exhaustivo análisis médico clínico y médico forense, que certifica que no existe ‘anomalía’ a nivel gonadal, ni disturbios de ‘base orgánica’²⁹. Además, se elabora un informe acompañado de pericias psiquiátricas que certifica que la persona no sufre un ‘cuadro de desorganización psicótica’, alucinaciones, ni síntomas de

27 Mientras realizábamos la segunda etapa del trabajo de campo, se dio sanción definitiva a la Ley 23.746 sobre el derecho a la Identidad de Género.

28 El DSM-IV-TR (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Edición revisada, APA, 2000), reemplaza en su versión actual el término transexualidad, por el de trastorno de identidad de género.

29 Recordemos que una de las principales características que se atribuye al TIG es la ausencia de sintomatología o disfunciones a nivel orgánico. Ello constituye la principal diferencia con los casos de personas intersexuales.

un síndrome orgánico cerebral. En el examen psiquiátrico, la persona amparista es sometida a diversas pruebas clínicas: test de Bender, de la figura humana Machover, НТР, de la persona bajo la lluvia, MMPI-II, etc. Generalmente, se solicita también la declaración judicial o un informe de un psicólogo que se encuentre tratando a la persona.

El transexual siente, con la fuerza propia de una pulsión, el pertenecer al otro sexo, y ello no le deja margen para la elección. No es una cuestión de su árbitro, ni una opción lo que se le ofrece: no elige ni su condición, ni su pertenencia a un sexo o género.³⁰

Todo ello se acompaña de un informe socioambiental a cargo de un asistente social que contribuye a la confirmación de la ‘experiencia de vida real’. Es decir, el hecho de que la persona vive y se desarrolla como persona del ‘sexo sentido’, vistiéndose y expresándose como tal, y que tiene un ‘proyecto de vida’ congruente. La información referida a hábitos, costumbres y vida familiar certifica que lleva una ‘vida normal’ de acuerdo al género con el cual se identifica y se acompaña generalmente de los testimonios de familiares, amigos y allegados. Por último, para una conclusión definitiva, en muchos casos se efectúa una entrevista personal entre el amparista y el juez a cargo de la causa: se justifica la necesidad de que el juez tenga un contacto personal con el amparista con el fin de que él mismo pueda “convencerse”. Según Sessarego (2006, 75):

La entrevista con el transexual es de suma importancia dado que aquel debe estar plenamente convencido de la calidad de transexual del recurrente [...] ello sólo se logra a través de un contacto personal, de un diálogo lo más detenido posible, para que el magistrado evalúe los rasgos de la personalidad del transexual teniendo a la vista las conclusiones de los dictámenes periciales.

En uno de los fallos que analizamos, una jueza expresa las sensaciones que le provocaron la entrevista cara a cara con la persona y las conclusiones a las que pudo arribar luego de ella:

30 Informe incluido en el Fallo del Tribunal de Instancia Única del Fuero de Familia n.º 1 de Morón, sentencia del 04/04/2003.

[...] la naturalidad de su comportamiento, no impostado o exagerado, su discurso coherente, lógico, con un pensamiento con adecuada flexibilidad [...] Me ha generado la plena convicción de encontrarme frente a un individuo del sexo femenino, teniendo en cuenta la integridad corporal de la actora; sus rasgos faciales, su atuendo, aplomo y delicadeza, y que se corresponden a una mujer.³¹

El conjunto de mecanismos que detallamos más arriba buscan ajustar a la persona a una definición preconcebida de lo que es ‘ser transexual’. Todo ello se ejecuta con la idea de descartar aquellos casos que en términos nativos se denominan ‘falsos transexuales’, es decir, quienes no serían aptos para el diagnóstico ni para la intervención terapéutica y posterior rectificación documental. Así, la institución mediante sus mecanismos de poder crea lo verdadero, para designar lo falso.

En el momento en que se construye y delimita la categoría de transexual y sus características se demarcan también aquellas experiencias que se sitúan por fuera esa definición: homosexuales, travestis, transgénero³².

Los transexuales, a diferencia de los travestis, odian sus genitales y propenden a la ablación quirúrgica de los mismos, en cuanto la ley y la salud lo permitan.³³

Esta búsqueda de transexuales ‘verdaderos’ y ‘falsos’ no hace más que reconocer como objeto de derecho a un estereotipo de transexual: aquel que desee unos genitales “compatibles” con el género que “expresa”, que quiera relacionarse con el ‘sexo opuesto’. Es decir, que sea capaz de reducir sus deseos y su comportamiento a la heterosexualidad y que

31 Fallo del Juzgado de 1.ª Instancia Civil y Comercial n.º 3 de Formosa, sentencia del 20/09/2009.

32 Transgénero es la autodenominación que eligen las personas que manifiestan sentir discordancia entre su sexo biológico y su identidad de género, pero que no admiten la patologización de su experiencia. No siempre desean la cirugía de reasignación y no concuerdan con el reencasillamiento de su identidad de sexo genérica dentro de las categorías fijas y preestablecidas de lo “femenino” y “masculino”. El término se asocia, también, a muchos militantes de los movimientos LGBTTTI.

33 Fallo del Juzgado Criminal y Correccional n.º 10 de Mar del Plata, 10/04/2008.

su anatomía, su vestimenta, sus gestos, etc., sean lo más congruente posible con el ‘sexo de destino’³⁴. Además, que se conduzca y se adecue lo más “naturalmente” posible a los caracteres y prácticas socialmente aceptados de lo “femenino” y “masculino”.

Lo antes mencionado se traduce en la construcción social de ciertas categorías de sujetos como merecedores de más o menos derechos específicos. Hay una tendencia a pensar “derechos” y “ciudadanía” en los mismos términos: así, si existen personas más merecedoras de derechos, deben existir personas menos merecedoras (Fonseca y Cardarello 2005).

En los mismos términos se expresa Didier Fassin (2004) en torno al concepto de biogitimidad, poniendo de manifiesto hasta qué punto la normativa legal y las burocracias estatales reproducen patrones que determinan estatus de derechos privilegiados y subprivilegiados, según sexo, orientación sexual e identidad de género.

LA NUEVA LEY DE IDENTIDAD DE GÉNERO EN ARGENTINA

Sostenemos que ciertas hendiduras e inconsistencias de los sistemas normativos constituyen grietas abiertas a partir de sus imperfecciones que permiten comenzar a movilizar el campo social y el campo jurídico. En estos dos últimos años, en Argentina, han tenido lugar cambios radicales en la legislación: se ha sancionado una ley específica que intenta regular en relación a la identidad de género³⁵ (aunque aún se encuentra en fase de implementación). Dicha ley autoriza tanto la rectificación documental de nombre y sexo, como la cirugía de reasignación de sexo sin necesidad de instancias judiciales, solo a partir de la propia autodeterminación de las personas. La República Argentina es pionera en una legislación ‘despatologizante’ en esta temática. El

34 Con las expresiones ‘sexo de origen’ y ‘sexo de destino’ se hace referencia, por un lado, a la categorización sexual (F o M) efectuada por el médico y atribuida al bebé al momento de su nacimiento a partir de su fenotipo sexual. Por otro lado, al tránsito que realizan las personas transexuales entre un ‘origen’ y un ‘destino’ a lo largo del ‘proceso transexualizador’, que se inicia en diferentes etapas de sus vidas (Cfr. Soley-Beltrán 2007).

35 Con este nombre se denomina corrientemente a la Ley 23.746 de Identidad de Género, sancionada en mayo de 2012.

proyecto de ley que finalmente logró ser sancionado (Proyecto 1879, D-2011) incluye, por un lado, el derecho de las personas a decidir respecto de su identidad de género (en lo que hace a nombre y sexo) en los registros oficiales, tanto DNI, como partida de nacimiento. Esto habilita a cambiar la asignación sexo-genérica otorgada por el médico al momento del nacimiento, primando la autopercepción de la persona acerca de su identidad. Por otro lado, la nueva Ley de Género garantiza la atención de la salud integral a las personas transexuales, travestis y transgénero como parte del derecho al libre desarrollo de la personalidad. De esta manera, habilita el acceso para aquellos sujetos que lo requieran, a intervenciones quirúrgicas totales o parciales, así como a tratamientos hormonales en hospitales públicos.

La inclusión en la nueva ley de nociones deconstructivistas tendría la intención de generar una apertura hacia una superación del binarismo de género. Pero el objetivo de la ley no es resolver el hecho de que la demanda de derechos interponga un límite a las identidades legales posibles. Más bien, se propone una ampliación de las condiciones para acceder al estatus legal de “hombre” o “mujer”, como base para ejercer otros derechos.

En la discusión en torno a la sanción de la Ley n.º 26.743, que incluye el Derecho a la Identidad de Género como parte de los derechos humanos, se recurre una definición de “lo humano” en términos ontológicos. Darle un nuevo contenido a la igualdad implicaría superar los planteamientos contrapuestos, ya sea de trato idéntico o de trato diferenciado, para poner el acento en el análisis del poder que regula las relaciones. Según Farji Neer y Castro (2010, 17):

La celebración de la diversidad en términos de derechos personalísimos deja fuera de la discusión los mecanismos que hacen que algunas identidades necesiten recurrir al estado por un pedido ‘especial’ de reconocimiento, mientras otra ya son definidas como portadoras de derechos de por sí.

No obstante, así como el derecho puede ser un instrumento de dominación también puede convertirse en una herramienta de cambio social. Esto implica entender que el derecho y los derechos humanos pueden contribuir estratégicamente a la construcción de sociedades

más equitativas, siempre que prestemos atención en descifrar y evidenciar los mecanismos y las relaciones de poder.

ALGUNAS IDEAS PARA CONCLUIR

A lo largo de este escrito hemos intentando esbozar algunas de las discusiones en torno al derecho y la autonomía de las personas, así como parte de las dimensiones morales e ideológicas de la justicia y la biomedicina a través de las voces que se expresan en distintos fallos judiciales. Los documentos analizados han permitido reconstruir parte de los recorridos jurídico-burocráticos y las demandas que las personas transexuales han tenido que sostener en la búsqueda de su reconocimiento por parte del sistema de justicia en Argentina.

Planteamos que el dispositivo médico-jurídico de la transexualidad —en conjunción con avances en médico-tecnológicos— ‘habilita’ nuevas formas de ser y estar en el mundo, que de algún modo se presentan en contradicción con los preceptos y premisas conquistados por la modernidad. Los límites tan claramente establecidos que determinarían los dualismos ontológicos femenino-masculino, natural-artificial, resultan puestos en duda.

Tal como lo hemos expresado en este trabajo, en el dispositivo de la transexualidad los campos médico y jurídico entran en relación con las nuevas tecnologías médicas. Dichas relaciones no siempre son armónicas, sino que, por el contrario, los distintos discursos expresan permanentes luchas de poder tanto al interior de los campos entre sí, como en aquellos espacios donde la verdad, el saber y el poder deben ser negociados.

Ese espíritu de autosuficiencia que incluso se considera capaz de modificar lo inmodificable, se sustenta en un claro voluntarismo que prescinde de los datos que nos aporta la realidad dada, realidad que nosotros podemos percibir, pero no crear [...] La justicia no puede alterar la naturaleza misma de las cosas.

Los médicos que realizan estas operaciones hacen una manipulación del organismo humano indigna de su profesión [...] pareciera que quién propugna tales prácticas, se encuentra imbuido del espíritu cientificista de omnipotencia que considera que nada es imposible para el saber de la ciencia que, en consecencial, tales

operaciones constituyen un desafío que los incita a seguir experimentando con seres humanos como si fuesen animales carentes de dignidad.³⁶

Para finalizar, sostenemos que las recientes transformaciones en la legislación argentina no deberían analizarse exclusivamente como un producto de circunstancias ‘externas’ a las que el Estado busca dar respuesta, en este caso la demanda de los colectivos *trans* y las organizaciones LGBTTT³⁷. Por el contrario, tal como hemos propuesto, debe contemplarse un análisis que incluya las disputas interinstitucionales y entre campos de saber-poder diferenciados; el ‘hueco’ en la legislación sobre el tema, que ha obligado a elaborar respuestas específicas y particulares ante cada nueva presentación judicial; y una serie de (paulatinas) transformaciones en las concepciones en torno a la identidad de género, la libertad de elección y la autonomía de los sujetos, entre otras. En este sentido, se afirmó al inicio del artículo la necesidad de desarrollar un análisis etnográfico de los documentos judiciales: analizarlos como procesos, excediendo una lectura positivista que los concibe como objetos, visibilizando ciertas relaciones de poder que los atraviesan y permiten anclarlos en definitiva, en su proceso de producción.

Sostengo que las propias leyes y la jurisprudencia se convierten en oportunidades abiertas para la puesta en crisis de la ley. Los derechos se han transformado porque “un impulso de insatisfacción crítica los moviliza” (Fonseca y Cardarello, 2005); un deseo de desconfiar de lo que se cree, se sabe y se afirma como “verdadero” y de oír lo que “otros” tengan para decirnos, visibilizando de este modo, muchas de las arbitrariedades sobre las que se sustentan.

36 Fallo del Juzgado de 1.ª Instancia en lo Civil n.º 109, CABA, 30/03/11.

37 Este conjunto de siglas se refiere a lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, travestis, transgénero e intersexuales. Su uso puede ser problemático ya que se muestra en constante transformación, mientras pretende dar cuenta, aunque parcialmente, de la variabilidad de militantes y organizaciones comúnmente enmarcadas en los derechos a la identidad de género.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, Harry. 1966. *The Transsexual Phenomenon*. New York: The Julian Press, Inc. Publishers.
- Bento, Berenice. 2006. *A reinvenção do corpo. Sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Espíritu de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático*, Buenos Aires: Eudeba.
- Butler, Judith. 2000. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Cauldwell, David. 1949. "Psychopathia Transexualis". *Sexology* 16: 274-280.
- Dellacasa, María Alejandra. 2013. "Un abordaje antropológico de los procesos diagnósticos, protocolos y rutinas de intervención terapéutica en personas transexuales". Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Farji Neer, Anahí y Guillermo Castro. 2010. "Entre la academia, el movimiento y 'la ley'. 'Ley de Identidad de Género': categorías en debate". *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires, 29 de noviembre al 2 de diciembre.
- Fassin, Didier y Dominique Memmi, comps. 2004. *Le gouvernement des corps*. Paris: Éditions de L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Fonseca, Claudia y Cardarello, Andrea .2005. "Derechos de los más y los menos humanos". En *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*, editado por Sofía Tiscornia y María Pita. Buenos Aires: Antropofagia.
- Foucault, Michel. 1985. *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Madrid: Revolución.
- Foucault, Michel. 1987 [1976]. *Historia de la sexualidad. Vol I. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 1992 [1980]. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Frignet, Henry. 2003. *El transexualismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gordon, Deborah. 1988. "Tenacious Assumptions in Western Medicine". En: *Biomedicine Examined*, editado por Margaret Lock y Deborah Gordon, 19-56. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hausman, Berenice. 1995. *Changing Sex: Transexualism, Technology and the Idea of Gender in the 20 th Century*. Durham: Duke University Press.

- Hirschfeld, Magnus. 1910. *Die Transvestiten*. Berlin: Pulvermacher.
- Laqueur, Thomas. 1990. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mercader, Patricia. 1997. *La ilusión transexual*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Meyerowitz, Joan. 2002. *How Sex Changed: A History of Transexuality in the United States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Millot, Catherine. 1984. *Exsexo. Ensayos sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos-Paradiso/Point Hors Ligne.
- Muzzopappa, Eva y Carla Villalta. 2011. “Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales”. *Revista Colombiana de Antropología* 47(1): 13-42.
- Rubin, Gayle. 1986. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. *Revista Nueva Antropología* VIII (30): 95-145.
- Sessarego, Carlos. 2006. “Una justa solución jurisprudencial al drama de la transexualidad”. *Jurisprudencia Argentina* IV: 71-80.
- Shapin, Steven. 2010. *Never Pure: Historical Studies of Science as if It was Produced by People with Bodies, Situated in Time, Space, Culture, and Society, and Struggling for Credibility and Authority*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Soley-Beltrán, Patricia. 2007. “In-transit: la transexualidad como migración de género”. *Revista Asparkía* XV: 207-232.
- Stoller, Robert. 1982. “Travestitism in Women”. *Archives of Sexual Behavior* 11: 99-115.
- Ventura, Miriam y Fermín Schramm. 2009. “Limites e possibilidades do exercício da autonomia nas práticas terapêuticas de modificação corporal e alteração da identidade sexual”. *Revista Physis de Saúde Coletiva* 19 (1): 65-93.

**“ESTA TIERRA NO ES DE OCHA, ESTA TIERRA
ES DE PALO”: REDEFINICIONES IDENTITARIAS
Y GÉNERO EN LA REGLA VRIYUMBA ***

MARÍA JOSÉ ORTIZ **

LUIS CARLOS CASTRO ***

Universidad de los Andes · Colombia

*Este artículo se deriva de la investigación del doctorando en Antropología Luis Carlos Castro Ramírez, titulada “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: re-configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia”. Proyecto financiado actualmente por la Convocatoria 528 de Colciencias y Colfuturo.

**majortizo3@gmail.com

***olofidf@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1.º de octubre de 2012 · Aprobado: 26 de febrero de 2013.

RESUMEN

El palo monte es una de las religiones que forma parte de la diáspora religiosa afrocubana.

Este sistema religioso asentado en Colombia ha adquirido gran relevancia en Cali. Desde el análisis etnográfico se da cuenta de su inserción en esa ciudad, explorando la construcción de identidad nacional y los modos en que las relaciones de género atraviesan la esfera ritual y cotidiana para modificarlas. Adicionalmente, se muestran algunas características que adquiere el palo monte dentro del contexto caleño, marcado por las secuelas de la violencia relacionada con el narcotráfico.

Palabras clave: Cali, género, identidad nacional, narcotráfico, palo monte.

**“THIS LAND DOES NOT BELONG TO OCHA, IT BELONGS TO PALO”:
REDEFINITIONS OF IDENTITY AND GENDER IN VRIYUMBA RULE**

ABSTRACT

Palo monte is one of the religions that forms part of the Afro-Cuban religious diaspora. As one of the religious systems established in Colombia, it has acquired great relevance in Cali. On the basis of ethnographic analysis, the article discusses the insertion of *palo monte* in this city, exploring the construction of national identity and the ways in which gender relations permeate and modify the ritual and daily life spheres. Additionally, the article describes some of the characteristics that *palo monte* acquires in the Cali context, which is marked by drug-trafficking related violence.

Keywords: Cali, gender, national identity, drug trafficking, palo monte.

**“ESTA TERRA NÃO É DE ‘OCHA’, ESTA TERRA É DE ‘PALO’”:
REDEFINIÇÕES IDENTITÁRIAS E DE GÊNERO NA “REGRA VRIYUMBA”**

RESUMO

O “palo monte” é uma das religiões que faz parte da diáspora religiosa afro-colombiana. Esse sistema religioso estabelecido na Colômbia tem ganhado grande relevância em Cali. A partir da análise etnográfica, dá-se conta de sua inserção nessa cidade, explorando a construção de identidade nacional e os modos em que as relações de gênero atravessam a esfera ritual e cotidiana para modificá-las. Além disso, mostram-se algumas características que adquire o “palo monte” dentro do contexto de Cali, marcado pelas sequelas da violência relacionada com o narcotráfico.

Palavras-chave: Cali, gênero, identidade nacional, narcotráfico, “palo monte”.

Esta tierra no es de ocha,
esta tierra es de palo,
esta tierra huele a muerto...

J. CASTRO (2012) *Entrevista*

PREÁMBULO: LIBERTAD DE CULTOS Y RELIGIONES AFRO EN COLOMBIA

A pesar de la diversidad de prácticas religiosas en Colombia y de su reconocimiento en la reforma constitucional de 1991 —que promulgó un Estado laico en el que existía libertad de cultos y de conciencia—, el catolicismo continuó siendo la religión “mayoritaria” y un marcador de identidad nacional vigente. No obstante, la formulación de la pluralidad como un nuevo paradigma estatal, la historia y la tradición nacional han pesado sobre las formalidades de la letra escrita, que aún evidencia la presencia judeocristiana en el ordenamiento jurídico colombiano. Por ejemplo, el preámbulo de la Constitución colombiana reza: “[...] en ejercicio de su poder soberano, representado por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer la unidad de la Nación [...]”.

La contradicción que muestra el marco jurídico estatal colombiano, en términos de la pluralidad religiosa, se evidencia en la existencia de una ley como la 133 de 1994, que atañe a la libertad de cultos: antes que ofrecer claridad, contribuye a introducir tensiones internas en las relaciones sociedad-religión-estado. En su artículo 2.º señala: “[...] el estado no es ateo, agnóstico, o indiferente ante los sentimientos religiosos de los colombianos”, mientras que en el artículo 5.º, la Ley de Libertad de Cultos advierte:

No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión.

En tal sentido, esto no resulta muy diferente de la anterior Constitución de 1886, la cual estatuyó también que Dios es: “fuente suprema de toda autoridad” y en su artículo 40 señala que “es permitido el ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios a la moral

cristiana ni a las leyes”. En ambos casos lo que queda consignado instaurationa un conflicto con las prácticas de los “otros” y deja al descubierto la no laicidad estatal (Gamboa 2011). Dicha tensión se va a incrementar precisamente por la dinámica globalizadora y de transnacionalización que han puesto en el escenario colombiano religiones como las de “inspiración afro” (Ochoa 2004), entre las cuales se incluyen aquellas de procedencia cubana, como el palo monte, el espiritismo cruzao, la santería e ifá. Estos sistemas religiosos, queda claro, estarían excluidos de la formalidad estatal en el ámbito de la pluralidad, debido a algunos rasgos rituales que los caracterizan y que son descritos en este artículo. Este es el caso de la presencia de fenómenos de trance-poseción, las prácticas mágicas y espiritistas, entre otras, sin mencionar el tema del sacrificio ritual, el cual necesitaría una discusión aparte. Estos conceptos problemáticos se encuentran fuertemente influenciados en su entendimiento por una lógica occidental judeocristiana (Ortiz 2012).

Este artículo se origina en un trabajo etnográfico que busca dar cuenta de la presencia de religiones afrocubanas y de su implicación en la formación de nación, a partir de las experiencias en Cali entre 2012 y 2013.

El transcurrir de esta ciudad dentro de la vida nacional resulta muy diferente al capitalino por el aroma de la caña y la descendencia mayoritaria de antiguos trabajadores de trapiches; es la capital, pero de la salsa. Una y otra cosa no están desligadas de la influencia afro y, además, desde la década de 1970, el *boom* del narcotráfico llegó a su apogeo como en pocos lugares de la geografía nacional (Bagley 2000; Camacho 2009). Adicionalmente, desde la década de 1980, Cali se perfiló como la segunda ciudad más importante dentro de la economía ilegal de la cocaína en el país, impulsando e influyendo todos los aspectos de la vida cotidiana, incluidos la música, la vida nocturna y el espectáculo, entre otros. Dentro de este apogeo del narcotráfico, el apoyo a grupos de salsa se vio favorecido y es justamente a partir de este decenio que Cali se posicionó como “la capital de la salsa” (Waxer 2001).

Allí nos encontramos con el palo monte, con la vivencia de varias familias caleñas, con algunos cubanos y con la presencia permanente de los *muertos*; en un pacto continuo entre ellos, en el que la vida y la muerte se renegocian de manera permanente, más allá del escenario ritual. A partir de aquí se dará cuenta sobre las particulares dinámicas en la formación contemporánea del estado-nación en Colombia. Esas

dinámicas están marcadas por la ambigüedad del marco legal colombiano en relación con la pluralidad y libertad de conciencia, además de la experiencia de violencia de Cali, producto de su contacto y desarrollo dentro de la economía del narcotráfico. Además, lo que emergerá en la construcción de una identidad nacional desde el contexto ritual es el marcador de lo femenino en constante tensión con lo masculino. El poder masculino dentro de estas religiones de inspiración afro, que alcanza la esfera cotidiana, se verá subvertido o, por lo menos, cuestionado dentro de estos escenarios. Esto último involucrará dos elementos fundamentales en la discusión sobre la construcción de imaginarios sociales en Colombia: el primero es el de lo brujesco y el segundo comprende una particular estética femenina que, por momentos, se ve influenciada por el elemento anterior.

El texto está dividido en tres apartados en los que se discutirán algunos de los problemas esbozados hasta aquí. En el primero, se presentarán al lector de manera sucinta las características contextuales y rituales-filosóficas del palo monte, así como lo referido a su presencia en el contexto caleño. A continuación, desde un enfoque más etnográfico y narrativo, se pondrá en cuestión la formación de identidades y el peso del género, especialmente de lo femenino, en cabeza de una *religiosa* cubana, directora de un templo de prácticas religiosas afrocubanas en Cali. Aquí, una particular estética de lo femenino asociada a la idea de la “brujería” y de la “bruja” mostrará su peso en la reconfiguración de esas identidades. Finalmente, se retomarán algunos de los puntos discutidos y se desplegarán algunas líneas argumentales que permitan pensar el papel de prácticas religiosas como el palo monte en nuestro contexto. Esto resulta clave, dado que tensionará el discurso estatal y nacional que se propone a sí mismo como incluyente y promotor de la diferencia y tolerancia en todos los ámbitos sociales y culturales.

Es importante señalar algunas cuestiones referidas al lenguaje que se utiliza a lo largo del texto. Algunos términos especializados están en un yoruba o bantú castellanizados, mientras que, en otras ocasiones, hay palabras en español que se usan de un modo especial, las cuales se encontrarán en cursiva para llamar la atención sobre ellas. Cada vez que sea necesario estas acepciones serán explicadas en paréntesis. Adicionalmente, al final del texto hay un glosario que contiene

los términos más relevantes o que son usados más frecuentemente. Igualmente, los nombres utilizados a lo largo del artículo son seudónimos para proteger la identidad de las personas que nos colaboraron a lo largo de esta investigación.

REGLAS DE PALO, REGLAS DE MUERTO EN COLOMBIA

Yo siempre les aconsejo a mis ahijados
que si la *kiyumba* (cráneo) puede ser de algún familiar,
pactando con su espíritu, mejor.

J. CASTRO (2012) *Entrevista*

El palo monte es una religión afrocubana de raíces bantú, influenciada fundamentalmente por los pueblos *bakongo* que habitan el bajo Congo y cuya raíz lingüística es el *kigongo*, tronco lingüístico del que se deriva buena parte de la etimologías usadas en la práctica palera (Fuentes y Schwegler 2005; Rojas-Primus 2009).

Algunos autores han referido para el palo monte o regla conga la existencia de tres variantes principales: mayombe, kimbisa o del Santo Cristo del Buen Viaje y vriyumba (Bettelheim 2001; Cabrera 1986, 2006; Fuentes y Schwegler 2005; James 2001, 2006; Rojas-Primus 2009; Rubiera y Argüelles 2007). Por su parte, Eugenio Matibag (1996) llama la atención sobre la presencia de otras dos líneas: la musunde y la quirimbaya.

El palo monte se estructura en torno al culto del *nfumbi* (*muerto*) y a los *mpungo*, divinidades que representan distintos fenómenos naturales. A pesar de esto, el palo es una religión monoteísta centrada en la creencia en Nsambi (James 2006). En este sistema religioso se establece que, mediante el pacto con un *nfumbi*, el practicante logra obtener la protección en su vida de diversos males o desequilibrios acontecidos por sus relaciones sociales y espirituales. No obstante, esta relación contractual supone también unas obligaciones para el *religioso* o *religiosas*¹. Es decir, el *palero* o *palera* se compromete también a atender de diversas formas a su protector.

1 Estos términos son de uso común entre los practicantes de religiones afrocubanas. Usualmente, *religioso* o *religiosa*, así como *religión*, señalan el conjunto

Los restos materiales del *nfumbi* se introducen en una *prenda* o *nganga*, junto con el *matari* (piedra) que deviene *mpungo*, algunos palos del monte que tienen propiedades medicinales o venenosas, tierra de cementerio y lugares significativos como bancos, hospitales, iglesias y cárceles, entre otros. Junto a estos, se agregan otros elementos que posean características asociadas a las fuerzas de la naturaleza y que guarden relación con la *corriente* a la cual pertenezca el *muerto*. En esta medida, la *corriente* de la *prenda* se refiere a la relación específica que el *nfumbi* va a llegar a establecer con un *mpungo* determinado: Lucero Mundo, Tiembla Tierra, Madre Agua, Siete Rayos, Zarabanda, Cobayende, Mama Chola o cualquier otro (Cabrera 2006, 1986; James 2006; Fuentes y Schwegler 2005; Palmié 2006)².

En relación con la *corriente* de la *prenda*, queremos esbozar unas cuantas aclaraciones más que fortalecerán su entendimiento y tenderán un puente para señalar aspectos relacionados con algunas discusiones de género que se presentarán más adelante. La *corriente* determinada por el *mpungo*, el cual puede ser masculino o femenino, es contenedora de una serie de características que en principio forman parte de la personalidad del *mpungo*, pero que, en la relación que establece con el creyente, es pensada en ocasiones como determinante de las características mismas de la persona que *pacta*. La iniciación, explican los *religiosos*, fundamenta dichos rasgos de la personalidad del iniciado o iniciada que son anteriores al pacto.

Por último, en relación con la *prenda* o *nganga*, se podría decir que es un “centro de poder”, el fundamento ritual frente al que se realizan las diversas ceremonias de iniciación, trabajos y rituales de cumplimiento (James 2006, 2001; Fuentes y Schwegler 2005; Rojas-Primus 2009). El *matari-mpungo* que establece la conexión directa con Nsambi y el *nfumbi* que *labora*, son componentes fundamentales

de prácticas que abarca la santería, ifá, el palo monte, el espiritismo cruzao, el vodou cubano, entre otras.

- 2 Puede establecerse una analogía entre los *mpungo*, de origen bantú, y los *orichas*, divinidades yorubas, aunque dicha analogía sirva solo para fines explicativos. Como estos últimos, los *mpungo* representan fenómenos de la naturaleza específicos y son caracterizados por determinados colores y diversos rasgos. Sus particularidades tendrán un papel determinante en la realización del rito iniciático o *rayamiento* de cada persona.

para que la *nganga* esté completa, así como los insumos mencionados anteriormente. La *menga* (sangre) es algo adicional para que se consiga *activar* la *nganga*. En primer momento, la sangre del iniciado que sale de su lengua producto de algunos cortes, ayudará a establecer y sellar ese *pacto* con el *nfumbi*³. En adición, la *prenda* deberá ser *renovada* regularmente con sangre de diversos animales, según lo demande el *muerto*. El sacrificio expresado en el ofrecimiento de sangre, señala Enrique Estrada, “es circunstancial, un efecto colateral de lo que verdaderamente importa: el auto-sacrificio de las deidades encarnadas en los animales” (entrevista, 24/12/2013).

La inserción del palo monte en Colombia, al igual que sucede con los otros sistemas religiosos afrocubanos, no resulta fácil de determinar. En principio, las fuentes de rastreo se originan en las narrativas de los religiosos, noticias en prensa escrita nacional y el análisis de ciertos procesos históricos que se referirán a continuación. Para el caso de la santería o regla de ocha —religión afrocubana resultante de la articulación de creencias yorubas, el catolicismo popular y del espiritismo kardeciano que llega a Cuba a finales del siglo XIX—, se han considerado principalmente tres momentos⁴.

Así, el ingreso de *santeros* al país habría tenido un primer lugar, según lo señalan varios religiosos, después del decenio de 1970 con la llegada de la *salsa*. Este género musical tuvo origen en las comunidades de inmigrantes latinoamericanos que llegaron a las grandes ciudades de los Estados Unidos desde la década de 1920, principalmente a Nueva York. La formación de la salsa como ritmo se vio influenciada por los desarrollos del *Latin Jazz*, ritmos cubanos como el chachá, la guaracha, el mambo y el son, y otros de influencia puertorriqueña (Waxer 2001). En efecto, muchos de los músicos así como sus padres y parientes

3 Este punto, como otros, es susceptible de variar de *munanso* a *munanso*.

4 Fundamentalmente, la santería es un sistema de creencias y rituales que reposa sobre la adoración a los *orichas*, divinidades de origen yoruba intermediarias entre el hombre y la idea del dios creador expresado en las figuras de Olodumare, Olofi y Olorun. Los *orichas*, como representantes de Olofi, se convierten en el centro de adoración por parte de los creyentes. Es a los *orichas* a quienes se les rinde culto y no a Olofi (Barnet 2000; Cabrera 2006; Castro 2010; Fernández Martínez y Porras Potts 2003; Mason 2002).

ahora en una diáspora, nacieron en islas del Caribe como Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico.

Adicionalmente, el vínculo con lo artístico, la música y el baile desarrolló una particular sensibilidad y empatía hacia la cultura cubana. Muchos de los *religiosos* colombianos suelen afirmar que uno de sus primeros contactos con la religiosidad cubana surgió de escuchar la música de artistas como Celia Cruz, Celina y Reutilio y Merceditas Valdés. Ellos fueron y continúan siendo hitos de la música y la cultura cubana, aun para las generaciones más jóvenes, quienes, además, se han encontrado con agrupaciones como Yoruba Andabo y Orishas, las cuales han contribuido a un acercamiento a estos otros sistemas de referencia.

Tanto la relación con Cuba, como la expansión de sus líricas y ritmos, así como su acoplo en países como Colombia, desde la década de 1930, deben entenderse también en el contexto que señala Wade (2002): el de una industria musical en expansión desde Estados Unidos, la cual tuvo grandes implicaciones en la masificación de la música popular en Latinoamérica y el mundo. De lo anterior se derivaría una relectura de lo negro y una comprensión y readaptación a la nacionalidad, obviamente, en el doble movimiento de apropiación de algunos elementos musicales en la identidad nacional, pero bajo la continuación de estereotipos raciales negativos que desde la colonia han hecho parte de la formación de la nación colombiana.

Un segundo momento de expansión de las religiones afrocubanas en Colombia es el decenio de 1980, con el auge del narcotráfico y la búsqueda de protecciones por parte de algunos de sus miembros, para lo cual trajeron algunos *religiosos* al país o fueron hasta Cuba para recibir consagraciones (Castro 2010, 2009a). Un tercer momento se relacionaría con el Periodo Especial cubano en la década de 1990: la desaparición de la Unión Soviética y el bloqueo estadounidense tuvieron como consecuencia la radicalización de la crisis económica en la isla. Por estas razones muchos cubanos, entre ellos *religiosos*, se vieron obligados a salir de Cuba, llevando con ellos sus creencias, las cuales serían recreadas en esta diáspora en los nuevos contextos de llegada (Castro 2010, 2009b; Rossbach 2007; Wangenheim 2009, 2007).

Lo anterior significaría que el palo ingresó a Colombia durante esos mismos años. Tal aseveración encuentra fundamentación en el

hecho de que muchos de los *religiosos* en el país, al igual que en Cuba, tienen adscripciones simultáneas dentro de los diferentes sistemas religiosos afro. Especialmente, esas pertenencias se dan entre el espiritismo cruzao, el palo monte y la santería. En términos generales, esto implica un aumento en la complejidad de la práctica y la vivencia religiosa cotidiana, dados los cruces que se presentan dentro de los distintos sistemas de referencia.

La presencia del palo podría pensarse, en primer momento, como no extraña al contexto caleño ya que, a menudo —dentro de una concepción prejuiciosa de ciertas personas ajenas a este sistema de referencia, y en algunos casos, por parte de sus mismos practicantes—, se le considera como una religión o una práctica religiosa para la “guerra”, para “defenderse de” (Castro 2011). Al respecto, es importante entender que la adscripción de los *paleros*, aunque no está ligada a la práctica de la brujería, es entendida como tal en un contexto mayoritariamente católico. Así, el problema de la libertad de cultos en relación con las prácticas afro se origina en una relación colonial específica de lo negro con la brujería que aún está vigente (Borja 1998; Gómez 1995). Lo anterior ratifica una serie de estereotipos hacia lo negro que son asumidos ambiguamente por una mayoría de practicantes mestizos en el momento de inscribir socialmente su práctica. Siguiendo esta idea, es necesario aclarar que, aunque se empieza a reivindicar entre los practicantes la idea del “ancestro negro”, en la vida diaria este reconocimiento no tiene mayor implicación frente a la problemática del “racismo” en la ciudad.

De esta manera, el *rayamiento*, o iniciación dentro del palo monte, es visto por muchos como un rito de paso que tiende a la búsqueda de protección frente de la adversidad, es la adquisición de un “poder” que puede ser, eventualmente, empleado en contra de algún enemigo. De nuevo, la búsqueda de poder se hace dentro de unas prácticas asociadas a lo negro en un contexto judeocristiano: dichas experiencias emergen como mecanismos de empoderamiento histórico capaces de subvertir los órdenes tradicionales de poder.

Ahora bien, en relación con la iniciación dentro del palo, Enrique Estrada (Com. pers., 2012), profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y *tata nganga*, explica:

El *rayamiento*, aunque protege de “lo negativo” no tiene esa función, podría decir que se trata de un proceso de muerte y

resurrección, que se justifica con los actos de los propios ancestros y Dioses en el origen de los tiempos. No tiene nada que ver tampoco con el disfrute del dolor o con ofrecer el dolor. Nada de eso: el dolor es muy secundario, y se pone en primer plano cuando se olvida el sentido cosmogónico de lo que se hace. Cuando se *raya*, el universo entero se despedaza, y es vuelto a recomponer unos instantes después, en un nuevo orden pleno de significado, sentido y poder, con las acciones de los oficiantes, los ancestros, los espíritus y los Dioses presentes en el espacio ceremonial.

La iniciación en el palo supone una inscripción en el cuerpo: a través de cortes sistemáticos —de ahí el nombre de *rayamiento*—, el *tata* imprime la firma, un nuevo nombre secreto que emerge del *pacto* entre el *moan/a* con su *nfumbi* y la *corriente* del *mpungo* que le haya sido determinada. Es una pérdida de un nombre y con ello de una biografía para el surgimiento a una nueva vida, en la que se consubstancian el iniciado y las entidades *paleras* que vienen a resguardarlo.

El señalar la existencia del palo monte como “no extraña al contexto caleño” es un gesto en virtud de la existencia de un imaginario transnacional que asocia a la capital vallecaucana con dos rasgos íntimamente ligados, promovidos de manera abierta desde los años ochenta: el de ser una sociedad fuertemente ligada con el narcotráfico y la subsecuente violencia social producida desde entonces (Atehortúa y Rojas 2008; Chaparro 2005; Duncan 2009; Giraldo 2005; Rodríguez y Rodríguez 2005; Valverde 2002)⁵ y, de otro lado, el de ser cuna de la música, el baile y las mujeres hermosas (Sevilla 2003; Waxer 2001).

5 Es importante aclarar que textos como los de Chaparro (2005), Giraldo (2005), Rodríguez y Rodríguez (2005) y Valverde (2002) tienen un carácter periodístico y testimonial; sin embargo, consideramos importante incluirlos. Asimismo, es relevante considerar películas como *Perro come perro* (Moreno 2008) y *Dr. alemán* (Schreiber 2008), o novelas como *¡Que viva la música!* (Caicedo 1990) y *Jaulas* (Bonilla 1984). En tanto que estos productos forman parte de otro modo de archivar la memoria nacional, se conectan con algunas de las dimensiones que se discuten aquí —como el género, la religión y las economías ilícitas—, las cuales inciden en la formación de identidades en el país y trascienden y recrean un imaginario más allá de las fronteras nacionales. Empero, estos materiales merecen un análisis propio que escapa al alcance del presente artículo.

No obstante, en el caso de la capital vallecaucana, y en general en las narrativas de los *religiosos*, es más frecuente escuchar acerca de los orígenes de la santería-ifá⁶ que la del palo y de sus nexos con el narco-tráfico. Las relaciones narcotráfico-*religión* en Cali y Medellín son más problemáticas que en Bogotá, pues fueron el asentamiento de los dos carteles de drogas más poderosos de la época, y por esto, la incidencia de la santería antes anotada⁷. Aún hoy, años después de la extinción de los grandes carteles, se habla de esto con cuidado, ya que muchos tuvieron que ver directa o indirectamente las fuertes implicaciones de una economía de la droga. A pesar de que muchos de los grandes del cartel de Cali son recordados como distinguidos benefactores de los cultos de raíz afro, este es un tema sensible. Después de la desarticulación de los grandes señores de la droga surgieron “cartelitos” caracterizados por su diseminación en el territorio colombiano y por un alto grado de descentralización que hicieron más profundo el problema (Camacho 2009; Duncan 2005).

En Cali, Juan Fernando, un *babalawo* colombiano, explicaba que cuando él se inició en la santería “los grandes ya habían caído”:

Un narco dijo: “Si ‘corono’ este cargamento, regalo 101 *ifás*”, y luego no apareció tanta gente. Yo tengo un amigo que le *hicieron santo* cuando en Cali no había *santeros* [...] Eso fue después del 85 [...] Cuando yo comencé en la religión, los grandes habían caído, presos o muertos [...] Si no hubiese sido por eso, apenas estaríamos entrando, estaríamos crudos. Si te digo, ellos regalaban los *santos* o los *ifás*. Así, llegaron muchos cubanos a hacer plata y otros a robar.⁸

La afirmación de Juan Fernando señala al complejo ocha-ifá como el sistema de referencia al que inicialmente se adscriben algunas de las personas vinculadas al narcotráfico. Usualmente, son estos sistemas

6 El complejo santería-ifá (ocha-ifá) se encuentra íntimamente ligado en Cuba y en los territorios geográficos que alcanza la diáspora religiosa. Sin embargo, en algunos momentos dentro de la trayectoria iniciática estos pueden separarse y adquirir una suerte de independencia ritual.

7 Es importante señalar que el caso de Medellín y las relaciones con el narcotráfico y las prácticas religiosas afrocubanas son diferente a las del contexto caleño y demandaría un análisis aparte.

8 Ortiz, Juan. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez, mayo 15 de 2012.

religiosos, y no el palo, los que se mencionan, a pesar del señalamiento de algunos practicantes de que el palo es una “religión para la guerra”. Las preguntas que surgen son ¿por qué se produce esta omisión? o ¿por qué es ocha-ifá y no el palo la religión en la que buscan la iniciación?

Habría que decir que la circulación dentro de los espacios del complejo ocha-ifá por parte de personas que se mueven dentro de dinámicas no legales responde a que la encuentran altamente familiar. En la santería, la existencia de representaciones católicas es algo que no rompe del todo con las antiguas creencias de la persona que llega a estos escenarios religiosos. En últimas, ¿qué tanto podría importar si al *Ánima Sola* se le llama *Elegguá*, o si a Santa Bárbara se la piensa como *Changó* o si la Virgen de la Caridad del Cobre es *Ochún*, si al fin y al cabo serán protegidos?

Aunque este último argumento parezca discutible, no se debe olvidar que estas religiones están por fuera de su marco originario y, en esta medida, la posibilidad de mantener algún tipo de correspondencia con formas previas de ser y estar en el mundo es algo que permite generar una aproximación más sencilla. Esto es algo que no sucede de modo fácil con las prácticas de palo monte: de entrada, la idea de un *muerto* que *labora* puede resultar agresiva para quien no conoce este sistema religioso. Además, habría que recordar que muchas de las divinidades y de la “praxis” religiosa *santera* ya se había empezado a popularizar por vía del son y la salsa.

En adición, un elemento que puede resultar importante es que el ifá es un sistema religioso masculino, lo femenino dentro de este espacio se encuentra supeditado al poder del hombre que reside en su principal figura: la del *babalawo*. En este sentido, se abre un espacio concordante entre ifá y el narcotráfico como escenarios dominados por lo masculino. Sin embargo, no se puede obviar que tanto en el caso de ifá como en el del narcotráfico la mujer ha tenido lugares de poder y se ha posicionado en unos y otros, subvirtiendo la autoridad y la tendencia a una naturalización del poder masculino: esto es algo particularmente claro desde la década de 1990 (Cfr. Rubiera 2007; Segura 1991).

Es precisamente dentro de estas lógicas de pensamiento donde el palo monte va a ir instalándose paulatinamente en Cali. En 2008, el templo *Iyaré Ocha* abrió sus puertas en la capital vallecaucana, dirigido por Juana Castro, una *espiritista*, *palera* y *santera* cubana —y sobre

quien volveremos más adelante—. En Iyaré emergen espacios rituales que incluyen espiritismo cruzao⁹, santería, regla de ifá, palo monte y hasta de la Santa Muerte. Con excepción de la introducción de la Santa Muerte en nuestro contexto, las relaciones entre los otros sistemas religiosos no son extrañas. La presencia del culto mexicano en el ámbito caleño, en términos generales, se ajusta a una sobrecarga del sistema religioso que claramente busca aumentar el poder de *protección* dentro de un escenario considerado hostil.

A finales de 2012 se produjo el cierre del templo como consecuencia de un problema con la arrendataria del lugar. Esto implicó un cambio en la actividad religiosa de las personas que frecuentaban el templo, el cual acogía diariamente de lunes a sábado a entre veinticinco y cincuenta personas que iban y venían; hombres y mujeres de diferentes edades, condiciones socioeconómicas y culturales y con distintos grados de *consagraciones* e intereses. La suspensión temporal del escenario ritual y cultural llevó a que el hogar de Juana, ubicado al sur de Cali, se convirtiera transitoriamente en sustituto. La actividad religiosa en Iyaré permitía observar cómo muchas de las personas que transitaban a diario este espacio religioso lo hacían con su grupo familiar. Esto tenía lugar de lunes a sábado; usualmente, pasado el mediodía, Juana abría las puertas y el movimiento religioso podía extenderse hasta altas horas de la noche o hasta las primeras horas de la madrugada.

Antes y después de su cierre, el templo generó dos dinámicas importantes que dan cuenta de las readaptaciones de estas religiones de la diáspora¹⁰ en los nuevos contextos, las cuales han sido y seguirán siendo discutidas a lo largo del texto. La primera de ellas tiene que ver con un aspecto cardinal de la práctica palera: es la que respecta al *pacto* con el *nfumbi* o muerto.

9 Esta variante de espiritismo cubano es un sistema religioso altamente sincrético, resultante del entrecruzamiento del espiritismo kardecista, el catolicismo popular, el palo monte y la santería.

10 En términos generales hablar de religiones de la diáspora sugiere la existencia de una comunidad que se ha diseminado o ha sido dispersada fuera de su territorio originario e insiste en el hecho de que esta establece un nexo real o imaginado con dicho origen en el nuevo lugar de asentamiento (Hinnells 1997; McLoughlin 2007; Vertovec 2000).

Yo siempre les aconsejo a mis *ahijados* que si la *kiyumba* puede ser de algún familiar, *pactando* con su espíritu, mejor. Un ejemplo: Rodrigo tenía un abuelo al que sí le gustaban estas cosas, entonces *pactamos* con él. Él era de una ciudad del centro del Valle del Cauca; de allá sacó un permiso y dijo que lo iba a cremar, entonces lo cremó todo y dejó la cabeza y lo que hacía falta, porque el problema está ahí. *Pactar* con una *kriyumba* en Cuba es facilísimo porque allá todo el mundo fue *palero*, *santero*, *espiritista*. Pero aquí qué hay: hay pentecostal, cristiano, católico, adventista, todos juntos. Imagínate que le diga a un cristiano... me manda para la mierda, ¿o no? Difícil, muy difícil. Otra *ahijada* sacó a su hermano, hablamos con la familia y dijo que sí, que era mejor tenerlo allí en la casa y no hacerlo polvo, el hermano de ella que también le gustaban estas cosas. Así es mejor, así no te confundes porque, por ejemplo, yo te digo coge el espíritu de mi hermana que era pentecostal, ella no te sirve para eso porque esa no va a *caminar*. Imagínate a mi hermana que era monja si la voy a poner en un *caldero* de palo.¹¹

La solución de la *religiosa* cubana pretende atenuar las dificultades que implica *pactar* con el *nfumbi*, inconvenientes que se fundamentan en aspectos socioculturales y que específicamente se refieren al manejo de restos humanos. Pero no solamente la complejidad del fenómeno reside en un hecho legal y moral judeocristiano sino también de carácter religioso interno, referido a la idoneidad del muerto que debe pasar a residir en el microuniverso social y místico que es autocontenido en la *nganga*. Idoneidad que encierra una identidad religiosa compartida por tradición.

La segunda dinámica importante de readaptación de estas religiones de la diáspora en los nuevos contextos tiene que ver con la relevancia del papel de lo femenino en el templo. El género reviste gran importancia dentro de las reglas afros, al tensionar las relaciones de poder entre los *religiosos* y *religiosas*. Un orden de la diferencia emerge dentro de la práctica, estableciendo jerarquías y roles propios de unas y de otros, incluso levantando barreras dentro del itinerario iniciático

11 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 22 de 2012.

(Rubiera y Argüelles 2007). Por supuesto, ello es algo que no está desconectado de prácticas sociales históricamente construidas. Empero, estas distinciones de género parten de consideraciones biológicas que son revestidas de un carácter sagrado.

En Iyaré lo femenino, en cabeza de Juana y las otras *yayas*, desempeña un papel fundamental, más allá de que las mujeres dentro del palo monte no están autorizadas a *rayar*. Solamente los hombres pueden hacerlo. Sin embargo, a pesar de la restricción para realizar este procedimiento ritual, ellas pueden ser *ngudi nganga* (*madrinas de prenda*) y tener *ahijados* y *ahijadas*. Es decir, pueden conformar un *pueblo religioso* o, si se prefiere, una *familia religiosa* extendida.

Las mujeres no pueden *rayar* porque menstrúan, y eso puede generar una “confusión”: puede ocurrir que en la siguiente menstruación, su sangre sea tomada como sacrificio, y eso le causaría quién sabe qué dificultades. Por lo mismo, no matan animales de cuatro patas. La prohibición es contra derramar sangre de mamíferos, cuadrúpedos, tortugas e iguanas. Tampoco hacen nada de *religión* durante su periodo, porque este ya es en sí mismo un proceso depurativo y religioso; por ello, llevar a cabo —durante la menstruación— una acción ritual sería equivalente a realizar dos ceremonias distintas a la vez.¹²

Las mujeres llegan a ser *madrinas de prenda* en tanto el *rayamiento* de un *ahijado* o *ahijada* sea realizado sobre su *prenda* por un *religioso* que pasaría a convertirse en un *segundo padrino* o *padrino de espalda*. Ahora bien, la prohibición de que mujeres y hombres homosexuales realicen realizar *rayamientos* no implica restricción para su ingreso a la *religión*, ni una división de lo que pueden hacer en términos rituales. La sanción opera tan solo dentro de la lógica de reproducción iniciática, vía el *rayamiento*. La ejecución de este ritual por parte de las mujeres y, más aún, de los homosexuales crearía una suerte de desorden clasificatorio que alteraría la re-construcción de identidad individual, religiosa y sociocultural.

12 Estrada, Enrique. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez diciembre 24 de 2013.

Algo adicional que resulta de gran importancia en Iyaré es que la composición del templo y su estructuración en torno de Juana y las otras *yayas* lleva a pensar en una suerte de matrifocalidad en la práctica religiosa, entendida como (Sered 1994, 47):

Un conjunto de rasgos antes que como un tipo absoluto organizacional o uniforme [...]. El complejo de rasgos que componen la matrifocalidad incluyen: identificar a las mujeres principalmente como madres antes que como esposas, ausencia de varones adultos del hogar, matrilocalidad, matrilinealidad, autoridad estructural investida en las madres, control maternal de los recursos económicos claves, toma de decisiones investidas fundamentalmente en manos de las madres, grupos de hogares en los que los miembros están definidos en términos de su relación hacia la madre. Para que una sociedad sea considerada matrifocal no necesita exhibir todas estas características. (Traducción libre)

En efecto, algunas de estas características están presentes en el templo caleño. Sin embargo, la existencia de una matrifocalidad no excluye la tensión con un orden masculino que ha sido señalado a propósito de la ritualidad *palera* y que se ampliará a continuación desde la cotidianidad e itinerarios de algunos practicantes alrededor de este espacio religioso. Más aún, se verá cómo esta noción teje conexiones interesantes con la idea de la bruja y de una estética femenina atravesada por la sensualidad, aspectos tendientes a la consolidación de un poder femenino caleño.

Estos otros relatos regionales y marginales, en buena medida, ayudan a construir un imaginario nacional contrapuesto al de las voces oficiales. Estas narrativas emergen desde unas dinámicas socioculturales específicas: en medio de una sociedad caleña que se encontró con estos sistemas religiosos afro, los cuales se pensaban ajenos a nuestro contexto hasta hace unas tres décadas, a pesar de que la música, los cantos y el baile en Cali ya los advertían. O quién no había oído, cantado o bailado canciones como: “A Santa Bárbara” o “Cari-caridad”. De manera paralela, las narrativas etnográficas que siguen mostrarán cómo, desde escenarios rituales y cotidianos íntimamente relacionados, aunque diferenciados, se abren paso unas estéticas sobre lo feme-

nino muy particulares que dan cuenta de un imaginario que también ha ayudado a forjar la nación colombiana más allá de la región.

“LAS CALEÑAS SON COMO LAS FLORES”: BRUJAS,
ESTÉTICA Y PODER EN LA CAPITAL DE LA SALSA

Nosotros hablamos de brujería. Pero, tú sabes que a través de toda la historia el hablar de brujería siempre era asociado a una mujer que volaba de noche en escoba. Ese era el término de la bruja. Entonces, en nuestra religión para el mundo somos santeros, espiritistas. Pero, pa' mucha gente esto es brujería.

T. PÉREZ (2013) *Entrevista*

Juana Castro es una *espiritista, palera y santera* cubana de 46 años que llegó a Colombia hace cuatro años. En Cali, ciudad donde ha residido desde entonces, tuvo hace tres años a su tercer hijo, Daniel. Esta mujer morena, de contextura gruesa, pelo teñido y de quién no se podría establecer a simple vista su “paso por el quirófano” es la *bruja mayor* y fundadora del Templo Iyaré Ocha:

Mi nombre es Juana, Juana Castro. Nací en La Habana en 1965, hija de Juliana Otero y José Castro. Mi padre era un *palero* muy famoso que vivía en reparto Martí, él murió de 76 años de cáncer, y era un *palero* muy respetado por todo el mundo. Mi madre, al contrario, no creía, no creía en la *religión*, y cuando me *hice santo*, ellos le marcaron a ella que le *hiciera santo*. Pero, ella no creía ni en la paz de los sepulcros, cuando ella enfermó, sí le *hicimos santo*, aunque ya era demasiado tarde y se nos murió de cáncer. Pero, murió *santera*, murió *santera*, sí... Le *hice* Ochún, con *padre* Obatalá.¹³

Franca y risueña, ha viajado por varias partes del mundo como Italia, Ecuador, España y Colombia —entre otros—, llevando y dando

13 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 16 de 2012.

a conocer la religión que practica desde su nacimiento. En nuestro primer encuentro en su casa, nos refirió que esta fue la labor que le encomendaron los *orichas* y los *eggun* (*muertos*) y que ellos le dijeron que mientras lo hiciera tendría salud:

Yo vivo hace 26 años en Europa; yo salí de Cuba hace 26 años y vivo en Europa, pero allá yo tengo también mi templo, tengo uno en Madrid y tengo uno en Roma, en Italia, ¿sí? Y entonces, más bien mi misión en la Tierra es ir por los países a formar esto: templos religiosos, para hacer crecer la *religión*, hacer aprendizaje. Allí los sábados damos clases. Entonces, de qué es la *religión*, de dónde viene, de dónde proviene, de qué se trata. Y hacer formaciones religiosas, ¿sí? Un ejemplo: ahora mismo tengo aquí, diez *santos hechos*, tengo 25 *paleros* y *yayis*, porque yo soy *espiritista*, *santera* y *palera*. ¡Entonces ahora mismo ya tenemos un grupo grande! Cuando llegue a los 25 *santeros* me faltaría formar *oriatés*... cuando terminé de formar *oriatés* mi misión aquí en Colombia terminó. Entonces, me regreso a mi casa en Madrid. Allí estaré mientras el *muerto* me diga: “tienes que volver a ir a otro lugar”. Con esta historia he recorrido el mundo entero.¹⁴

Sentados en el comedor ese primer día, salieron a relucir historias sobre su vida, sus hijos y sus vivencias diarias. Nos mostró su apartamento y nos preparó el almuerzo del que ella no probó ni un bocado por no querer dañar su dieta, que se podía confirmar al verla envuelta en una faja negra que llevaba sobre la ropa —de las que se usan en los posoperatorios de las liposucciones—. Después nos trasladamos a su cuarto para que nos mostrara diversas telas livianas de colores, que empezó a sacar de al menos cinco cajones llenos de ropa —separados por tonos y estampados y por tipos de prendas—. Con una alegre carcajada, dijo que teníamos que ver que las brujas no eran como las pintaban, que conociéramos a una bruja de verdad, “una bruja todo terreno”, con una casa bonita, ordenada, que andaba arreglada y a la moda, y a quien le gustaba diseñar sus propias prendas.

14 Castro, Juana. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, marzo 22 de 2012.

Esta idea de la bruja y la brujería es algo que está permanentemente presente en las narrativas de los miembros de Iyaré, tanto hombres como mujeres aluden a ellos. Empero, la idea de la bruja es utilizada casi exclusivamente para referirse a las mujeres: esta noción circula en muchas ocasiones como una suerte de juego interno para referirse por momentos a la sensualidad femenina y en otros a unos ciertos *dones* que ellas tienen para predecir, para comunicarse con los espíritus de los muertos en la cotidianidad o a través de los sueños. Al respecto, explicaba Tomasa, la *ahijada* principal de Juana y quien se encuentra en la *religión* desde hace siete años:

Nosotros hablamos de brujería. Pero, tú sabes que a través de toda la historia el hablar de brujería siempre era asociado a una mujer que volaba en escoba de noche, ese era el término de la bruja. Entonces, en nuestra *religión* para el mundo somos *santeros*, *espiritistas*. Pero, pa' mucha gente esto es brujería, la santería es brujería. Pregunto, ¿ponerle flores a los santos, frutas, comidas, una ofrenda, crees que eso sea brujería? No, estamos colocando algo para pedir un favor o pa' dar gracias por algo, porque las energías malas y buenas existen. Nosotros lo primero que hacemos es *mirarnos* con el *muerto*, si es brujería, si es una mala energía, cualquier *osobbo* que tengamos nos *limpiamos* y nos mejoramos, esa es la ventaja que tenemos con las demás personas. Entonces, lo que pasa con la brujería es eso, lo que sucedes es que nosotros tenemos una compenetración espiritual grande. Por decir algo, yo le escribo a *madrina*, “madrina, anoche me soñé contigo equis y equis cosa”. Y me dice, “mirá si serás bruja, exactamente eso me pasó ayer”. ¿Sí? Entre nosotros hablamos que somos brujos, en la calle no. Todos ellos dicen que soy la bruja mayor después de la *madrina*, siempre estamos en el jolgorio de que somos brujos, pero realmente, yo pienso que tenemos un don.¹⁵

Sobre esta misma discusión, Santiago, hijo de Tomasa, quien también es *espiritista* y *palero*, comentaba:

15 Pérez, Tomasa. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, septiembre 30 de 2013.

Aquí en Cali todo mundo asimila la *religión* con brujería, que por los sacrificios, que la maldad, que esto y que lo otro. Entonces, ese estigma es bastante difícil de manejar, porque uno dice es que yo soy brujo, pero uno no debería. Eso es más que todo entre nosotros, “¡ay vos sos bruja!”. Para mí, lo que hacemos, más que brujería, es equilibrar la balanza hacia el lado de uno. Hay que diferenciar la parte de brujería, a lo que es volver al camino a una persona o unir a otra persona. Yo creo que la brujería se ve más que todo entre *religiosos*, porque siempre está como esa disputa de saber quién es el que más puede, quién es el que tiene más poder. Entonces, yo creo que ahí es donde radica esa diferencia.¹⁶

Los practicantes de religiones afro —y en este caso particular, los *paleros*— son conscientes de la connotación negativa que tiene su práctica frente a los practicantes de la religión católica y otras de base cristiana. Sin embargo, ellos hacen uso de conceptos afines al de la brujería como una forma de identificación. Aunque, de nuevo, las mujeres son las brujas, los hombres también hacen brujería pero comúnmente no se autodenominan como brujos. Por otra parte, el argumento de Santiago nos sitúa en contraposición con una mirada maniquea en la que se enfrentan el bien y el mal. Dentro de las religiones afro, tales nociones no se encuentran escindidas una de la otra: el bien y el mal coexisten de manera simultánea, en una suerte de equilibrio. Este se rompe ocasionalmente por situaciones conflictivas relacionadas con dimensiones sociales, trascendentales y de la naturaleza.

Un ejemplo de ese desequilibrio es el que nos refería Juana en nuestro encuentro en su casa, a propósito del cierre del templo. En medio de la conversación, Juana comentó que pocos días antes de mi llegada a Cali desde Bogotá se presentó un problema con la policía: les pidieron a sus miembros dos millones de pesos para no seguir molestando. Según la bruja, esto se debía a que en el imaginario caleño los *santeros* eran “gente de plata”. Los policías llegaron al lugar por denuncias de los vecinos que veían entrar y salir del sitio a muchas personas, quienes dejaban sus lujosos carros parqueados a lo largo de la calle. Como

16 Martínez, Santiago. Entrevista por Luis Carlos Castro Ramírez y María José Ortiz Martínez, 2013.

consecuencia de esto, y por su experiencia en el tema, decidió cerrar el lugar, ya que si les pagaba a los policías probablemente ellos seguirían pidiendo más dinero en el futuro.

Durante mi tercera semana de estadía en la ciudad de la salsa, cuando ya me había llenado de la sensación de las “mujeres brujas”, Juana nos contó mejor la historia. La inquilina del local, una mujer que también era parte del templo, había tenido, según Juana, la mala intención de permitir a los oficiales entrar al lugar sin una orden de registro. En su narrativa también enunciaba la intermediación de una brujería de parte de esta mujer que, paradójicamente, era *ahijada* suya. A pesar del conflicto brujesco y legal, la mujer le había avisado antes a su *madrina* de las intenciones de los policías y la había animado a que sacara todas las *prendas*: “yo avisé a todo el mundo que sacara ese *cementerio* que nosotros teníamos allá y cada uno pasó por su *muerto*”. El problema fue que uno de los miembros de Iyaré tenía una mercancía guardada en el lugar, cuya legalidad no pudo comprobar, por lo cual se generó el inconveniente con la policía.

En el relato, Juana da cuenta de un elemento central del contexto en el que está: como religiosa cubana, ella enfrenta en su experiencia a aquellos imaginarios y estereotipos construidos en la región de lo que es la *santería*. Es decir, hace frente a la relación con el narcotráfico que está inmersa implícitamente en la noción de su *religión* en esta ciudad, sobre todo para la fuerza pública.

Por otro lado, es evidente cómo las prácticas de inspiración afro, y en este caso específico el palo monte, se encuentran siempre construyéndose en los límites entre la legalidad y la ilegalidad, en una permanente tensión dentro los nuevos territorios en los que se instalan. Estos sistemas religiosos, que se encuentran por fuera de sus lugares de orígenes, en “diáspora”, tienen que enfrentarse casi siempre a la pérdida de *status* que debe renegociar en su proceso de relocalización (Frigerio 2004).

En este sentido, vale la pena recordar que dichas expresiones religiosas no son reconocidas como tales por la Constitución colombiana. Esto se debe, en parte, a que dichos parámetros legales están definidos sociológica e históricamente hablando, en casi su totalidad, por concepciones católicas, aun cuando, esto no se exprese como un hecho abierto (Gamboa 2011). Recordemos, además, que el tener *kiyumbas* y restos humanos en posesión se considera normativamente como un

acto ilegal penalizable, ya que la exhumación de restos debe seguir un procedimiento jurídico para no ser considerado como profanación de tumbas.

También fue durante ese primer encuentro que la *religiosa* cubana se refirió el tema de una mujer que había ido a su templo porque quería recuperar a su esposo. Él se había ido de la casa hacía un tiempo y ella, en medio de una gran desesperación, había llegado en busca de ayuda para que él regresara y se quedara. Juana, haciendo una divertida imitación de la señora, nos contó que le había dicho que era mejor que todo el dinero que iba invertir en hacerlo regresar y después en *amarrarlo* lo destinara a ponerse bonita, hacerse la liposucción y *ponerse silicona* por delante y por detrás. Para esta mujer cubana, aunque la religión *soluciona* —y en esto radica gran parte de la diferencia con religiones como la católica o las cristianas—, hay cosas que están ligadas a la practicidad, a la lógica y al sentido común. En este caso, el simple hecho de que la señora levantara su autoestima por lucir físicamente bien, podría ser más importante que todo un *trabajo* y, además, por el mismo precio.

El consejo de Juana puede entenderse dentro del margen de un contexto social que favorece la intervención quirúrgica como una práctica aceptada y naturalizada en relación a los cánones estéticos de las mujeres caleñas. Sevilla (2003), de hecho, evidencia cómo esta es realizada por las mujeres desde muy temprana edad. Él considera las cirugías como una modalidad significativa en la consolidación de una identidad femenina muy particular, que cobra especial importancia frente al relacionamiento con “los otros significativos”. Es decir, todos aquellos —familiares, hombres, mujeres e incluso Dios— quienes determinan el orden relacional de la identidad y “la moral”. Es la reconstrucción de un *self*, un yo femenino que se agencia entre el “honor y la vergüenza” occidental, a partir de gestionar sus encantos y aún más de “construirlos” o “moldearlos”. Una mirada radical feminista plantearía, en primer lugar, que esta lógica es producto y reforzamiento de una sociedad patriarcal. No obstante, Sevilla afirma que las intervenciones quirúrgicas con fines estéticos se convierten en mecanismos de empoderamiento de la mujer caleña. Estos cambios de su corporeidad son acciones femeninas para sentirse mejor consigo misma, más allá

de parámetros culturales y de mercado existentes en el contexto que buscan estructurar una estética femenina de la exuberancia.

Después de que terminamos de discutir estos y muchos otros asuntos, yo había decidido *consultarme* con Juana. Ella me pidió que me quitara los zapatos y que acomodara una silla enfrente de su *estera* con mis pies sobre esta. Había resuelto hacer la *consulta* también en el comedor y por eso extendió la estera a su lado. Después de hacer las plegarias pertinentes y de preguntar qué muertos familiares me acompañaban a mí en ese momento, lanzó los *chamalongos*. Los *signos* que salieron indicaban que venía con un *osobbo* (desequilibrio) por brujería y que muchas cosas en mi vida, y sobre todo en lo referente al amor, estaban mal. Inmediatamente, preguntó al oráculo cuál sería la *obra* indicada para *limpiar* la mala energía y estableció que debía hacerme un *sarayeye* en frente de Pipo, la *prenda* que contiene los restos de su papá. Con esta *limpieza* podría restablecer mi equilibrio.

Durante la *consulta*, lo primero que me indicó Juana era que los *muertos* y Ochún me venían diciendo que debía madurar en todos los aspectos de mi vida, y recalcó con ímpetu absoluto que debía arreglarme mejor: pintarme las uñas, usar pulseras, ponerme colorete rojo y maquillaje; que debía comprometerme con el trabajo y, sobretodo, con un hombre. Con mucha seriedad me alertaba sobre “la traición de una amiga cercana en relación a un hombre al que yo quería mucho”. En suma, debía decidirme a tomar decisiones y asumir compromisos como mujer y dejar de lado comportamientos de niña.

Lo que emergía aquí era producto de una forma de comprensión de lo femenino por parte de Juana, expresada tanto en relación con las palabras que dirigió a la mujer desesperada que quería recuperar a su esposo, como con las que me advirtió a mí. Evidentemente, ella tenía una noción específica de la feminidad, que además emitía desde un escenario de poder y legitimidad que le daba su quehacer como bruja, y a la que tanto la mujer como yo debíamos prestar atención por cuanto nosotras estábamos consultándola voluntariamente. En este sentido, las prescripciones de “la bruja” enunciaban un lugar de empoderamiento femenino, al tiempo que estructuraba bajo su discurso una serie de elementos que hacían parte del *statu quo* del orden de género, que produce dichas formas de identificación del deber ser femenino, en

el cual lo estético y los patrones de belleza replicados por la sociedad caleña adquirirían un peso sustancial.

Estas particulares formas de entender lo femenino en Cali, las cuales alcanzan la esfera ritual para luego revertirse nuevamente sobre la cotidianidad de sus habitantes, encuentran correspondencias en la industria musical, a la que nos referimos al comienzo, como forjadora de una identidad nacional. “Las caleñas son como las flores/que vestidas van de mil colores”, dice la primera estrofa de la canción de The Latin Brothers en la voz de Píper Pimienta. En ella se hace alusión a la belleza de las mujeres caleñas, su delicadeza, diversidad y sensualidad, características estereotipadas que parecieran ser reclamadas por una sociedad patriarcal que cosifica a la mujer y la conduce hacia la búsqueda de patrones de belleza socioculturalmente aceptados (Waxer 2001).

Así, en el contexto caleño, en términos de la definición de los parámetros estéticos del ser mujer, claramente existe una relación con la exageración de los rasgos femeninos. Más aún, Juana no solo replica elementos característicos del contexto en el que se encuentra al sugerirle a la mujer que se opere como mecanismo para recuperar a su marido, sino que también se vería influenciada por un estereotipo latino de lo femenino, concordante con su origen caribeño.

Dentro de esta perspectiva, la noción de la bruja en Cali se relaciona con un contexto violento donde el *caldero de muerto* se erige para la defensa. Pero además, donde la belleza es una característica fundamental para sobresalir en la vida y ser deseada. Esto se evidenciaba con las interpretaciones que Juana, a partir de las consultas con sus *muertos* y sus *santos*, nos hacía. La manera de “empoderarnos”, de dominar a ese “otro”, recaía no solo en un *hacer* por medio de la brujería, sino en un hacer material a través de un cuidado de nosotras mismas, un cuidado de nuestra estética. De nuevo, una idea plasmada magistralmente en la canción “Brujería” del Gran Combo de Puerto Rico:

Qué me habrá echao esa chica,
que me tiene arrebatado,
que me tiene medio loco
que ya estoy enamorado.
Quizá serán sus ojitos
o tal vez su caminao
o quizás esas cositas

que en su casa ella me ha dao.
Que tú me tienes temblando de noche y de día.
Tú me hiciste brujería [...]

De este modo, la mujer-bruja que surge dentro del palo monte, que utiliza su belleza y sus “conocimientos” para atraer y manipular a los hombres, lo hace en contraposición a unas representaciones femeninas que sociológica e históricamente se han sustentado sobre lógicas judeocristianas, las cuales se encuentran implícitas en la definición de lo que Sevilla (2003) denomina los “otros significativos”. Para este autor, la Virgen María sería la imagen ideal de estas representaciones, las cuales entrarían en franca tensión con las representaciones de lo femenino que hasta aquí se han presentado. Tanto la mujer caleña como la bruja palera en este contexto ejemplificarían una forma particular de autodeterminación femenina que, como enuncia Waxer —que Sevilla no desconoce—, estaría anclada a lógicas patriarcales asociadas al narcotráfico y la salsa dentro del contexto caleño.

EPÍLOGO: “ESTA TIERRA HUELE A MUERTO”

Sentados a la mesa con Juana y con otros *paleros* y *paleras* —entre gritos y palabras que salían desbocadas por la explosividad de la discusión acerca del tipo de práctica del templo y las particularidades del palo en Colombia— esta mujer cubana, “la bruja mayor” del templo Iyaré Ocha, levantó su voz para imponerse con su carácter fuerte. Todos los asistentes a la reunión nos callamos. “Es que cuando yo me bajé del avión, supe que esta no era de ocha; supe que esta tierra era de palo, esta tierra huele a muerto”, dijo con un gesto de seriedad y de solemnidad al que nadie respondió.

Posteriormente, inferimos que a lo que se refería Juana con dicha afirmación era a que había llegado a un contexto marcado históricamente por la violencia. Especialmente, desde las últimas cuatro décadas en las que se consolidara no solo en Cali, sino también en el resto del país el fenómeno del narcotráfico, lo cual desencadenó toda una serie de actividades tendientes al fortalecimiento de esta particular economía: la extorsión, el sicariato y el llamado narcoterrorismo (Duncan 2005; López Restrepo 2005). Pero además, al poner esa frase sobre el mantel de flores de su comedor, la mujer cubana nos volcó en un instante sobre

toda la historia de violencia política y la relación que esta experiencia tenía con la práctica religiosa que ella ejercía desde pequeña en su isla natal. Sí, Cali y Colombia entera huelen a muerte. Así, en esta tierra de muertos, una religión como el palo presagiaba una acogida aparentemente fácil, dada su estrecha articulación con la muerte y sus rasgos rituales que encerraban la posibilidad de “defenderse” y “guerrear”.

Por supuesto, el razonamiento del palo como dispositivo de guerra no opera en todos los casos y, cuando es entendido de este modo, conlleva a un reduccionismo de su riqueza filosófica y ontológica. Por tal razón, Juana les recordaba permanentemente a sus *ahijadas* y *ahijados* la concepción del templo como familia y de sus relaciones familiares entre ellos con los espíritus y los *nfumbi*. A pesar de esto, en un contexto de permanente riesgo, el palo se convertiría en un mecanismo de *protección* para la familia.

La historia del estado nacional se lee diferente desde cada uno de los territorios y periodos históricos que lo han venido constituyendo. La composición que tiene ahora ha sido posible por años de construcción, de “luchas” y de concesiones en diferentes ámbitos y, a la vez, por la imposición de cierto tipo de discursos sobre otros (Bolívar 2006). La nación colombiana ha surgido, entonces, como una nación mestiza, de lengua castellana y de religión católica.

Al seguir este argumento, se podría rastrear el porqué de la sospecha ante las prácticas de los “otros” y en particular de lo “otro” afro. Desde la Colonia, lo africano-negro fue visto por parte del aparato estatal dominante como un factor introductor de desorden y de transgresión de lo normativo. Los elementos simbólicos que el español les brindó a los africanos a través de la religión católica contribuyeron al enriquecimiento del imaginario de los negros y negras, quienes sacaron ventaja de estos temores. Igualmente, los rituales de sanación utilizados por los negros funcionaron como formas de resistencia, al encontrarse íntimamente ligados a lo sobrenatural. Ello era algo a lo cual el español le temía pero a lo que paradójicamente también recurría (Cfr. Borja 1998; Ceballos 2002; Navarrete 1995).

En el caso de las mujeres negras¹⁷, habría de decir que ellas también tenían un conocimiento de la utilización de plantas para sanar, matar,

17 Empleamos los conceptos “negros” e “indios” pues estas eran las categorías coloniales de la época.

“ligar amores”, hacerse “invisible ante enemigos”, entre otras cosas (Borja 1998; Ceballos 2002; Navarrete 1995). El poder de las plantas se potenciaba a través de conjuros que se hacían en su lengua, o usando palabras sagradas que habían sido memorizadas en su contacto con el cristianismo, aunque en muchas ocasiones no supieran el significado de lo que pronunciaban. Tanto indios como españoles y negros creían en los poderes de la brujería y buscaban su ayuda. Los servicios de las esclavas eran requeridos por sus dueñas y dueños con todo tipo de fines, tal cual es relatado por Rodríguez Freile en *El carnero*.

El caso de Juana y las “mujeres brujas” de hoy, al igual que en la Colonia, supone la apertura de un espacio de empoderamiento femenino en medio de un contexto de primacía masculina. Denominarse “bruja” implica la detentación de un poder real capaz de intervenir el curso de los acontecimientos, cualquiera que estos sean. En el caso de Iyaré, es indiscutible la relevancia de lo femenino, especialmente, el rol que desempeña una mujer como Juana dentro del templo. Ella organiza y determina qué se hace y cómo. Empero, al mismo tiempo algunas de las prácticas y narrativas deslizan conceptualizaciones que de un modo u otro sustentan formas tradicionales de la dominación masculina que recorren el imaginario nacional y que promulgan unas formas estéticas del ser mujer, ideales de belleza heredados de una idiosincrasia latinoamericana y caribeña referidas, por ejemplo, en las canciones de salsa.

A lo largo del texto se presentaron dos argumentos alrededor de la mujer-bruja que pudieron resultar, si no contradictorias, tensionantes en su construcción de lo femenino. En el mundo occidental, la figura de la bruja que se construye desde la Alta Edad Media europea tiende a representarla como una mujer vieja y estéril, en suma es la *no madre*. Sin embargo, en las narrativas de las mujeres brujas de Cali, ellas aparecen en muchos casos de manera simultánea como madres y mujeres dotadas de una belleza exuberante o por lo menos en su búsqueda.

Juana, la “bruja mayor” directora de Iyaré, es la madre por excelencia: desde el templo se tejen lazos que recrean un sentido de familia, “familia religiosa”. Ella es quien brinda, principalmente, protección a sus *ahijados* y *ahijadas* a través de su conocimiento religioso, del pacto con los muertos y la intermediación de prácticas “brujescas”. Así, lo femenino se localiza desde un lugar de poder que recurre al manejo de fuerzas sobrenaturales, por medio de las cuales entra a confrontar

órdenes socioculturales y sociohistóricamente contruidos que las han situado en un lugar de subalternidad. De hecho, la misma Tomasa afirma: “todos dicen que soy la bruja mayor después de la *madrina*”, refiriéndose también a su papel de madre que imparte y que detenta conocimiento y por lo cual es respetada.

Por otra parte, la mujer-bruja es poseedora de un poder que resulta del manejo de su femineidad o de su sexualidad. Aquí, el dominio surge de la puesta en escena de sus encantos físicos: ellas embrujan por medio de su belleza y, al parecer, este es un punto tanto o más importante que el derivado del manejo de fuerzas trascendentes y de la naturaleza para transformar unas determinadas condiciones de adversidad. Esta última noción de la mujer-bruja en Cali, articula, nuevamente, discursos que crean una paradoja en los modos en que se detenta el poder, que confronta decididamente lo masculino. Empero, dicho poder se encuentra subsumido dentro de la misma lógica que pretenden controlar.

Finalmente, se podría afirmar que el paulatino posicionamiento del palo en Cali obedece a la necesidad de una sociedad que se ha visto permanentemente inmersa en un contexto de violencia y de muerte, de darle manejo a dicho malestar a través de lo ritual. Empero, esto no significa que lo religioso sea simplemente un dispositivo catártico. Si bien el palo monte ha podido ayudarle a muchos a tramitar sus duelos, producto de los innumerables muertos que habitan estas tierras, esta religión afrocubana, en sí misma forma parte de la cotidianidad de muchos caleños que viven la *religión* más allá del escenario ritual. Ello incide necesariamente en la reconstrucción de sus subjetividades y, en un sentido más amplio, de sus identidades regionales y nacionales.

GLOSARIO

Babalawo: literalmente “padre de los secretos”, es la figura religiosa más alta dentro del ifá cubano.

Chamalongo: cáscaras de la corteza del coco empleadas como sistema de adivinación en el palo monte.

Hacer santo: refiere a la iniciación dentro de la santería.

Moana nganga: es una de las acepciones para la persona que atraviesa por el *rayamiento*, también se le conoce como *hijo* o *hija de nganga*.

Munanso: cuarto de palo donde se encuentran las *prendas* y en donde se llevan a cabo las diferentes ceremonias dentro de este sistema religioso. También es el término utilizado para referirse a la casa religiosa del *palero*.

Nganga: es el centro de poder de los paleros, también denominada *caldero* o *prenda*, al pie de este objeto se hacen todas las ceremonias en el palo monte.

Inzambi: es la deidad suprema dentro del universo palero, aunque suele invocársele, es inaccesible a los seres humanos, de ahí que la comunicación es mediada por los *mpungos*, divinidades asociadas a las fuerzas de la naturaleza.

Osobbo: es la mala suerte o la desgracia. Pero de manera más exacta es la pérdida de equilibrio, un desbalance del *iré*.

Prenda: ver *nganga*.

Rayamiento: Ceremonia de iniciación dentro del palo monte.

Sarayeye: limpieza espiritual que se hace la pie de los *muertos* o de los *orichas*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atehortúa, Adolfo y Diana Rojas. 2008. "EL NARCOTRÁFICO EN COLOMBIA. PIONEROS Y CAPOS". CONSULTADO EL 20/12/2013 EN [HTTP://HDL.HANDLE.NET/10893/1026](http://hdl.handle.net/10893/1026).
- Bagley, Bruce. 2000. "Narcotráfico, violencia y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los noventa". *Colombia Internacional* 49-50: 5-38.
- Barnet, Miguel. 2000. "La Regla de Ocha: The Religious System of Santería". En *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*, editado por Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert, 79-100. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Bettelheim, Judith. 2001. "Palo Monte Mayombe and Its Influence on Cuban Contemporary Art". *African Arts* 34 (2): 36-49.
- Bolívar, Ingrid. 2006. "Identidades y Estado: la definición del sujeto político". En *Identidades Culturales y formación del Estado en Colombia: colonización, naturaleza y cultura*, editado por Ingrid Bolívar, 1-50. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Bonilla, María Elvira. 1984. *Jaulas*. Bogotá: Planeta.
- Borja, Jaime. 1998. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel.
- Cabrera, Lydia. 1986 [1979]. *Reglas de Congo. Mayombe palo monte*. Miami, Florida: Ediciones Universal.
- Cabrera, Lydia. 2006 [1954]. *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

- Caicedo, Andrés. 1977. *¡Que viva la música!* Bogotá: Plaza y Janés.
- Camacho, Álvaro. 2009. “Paranarcos y narcoparas: trayectorias políticas delincuenciales”. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, editado por Álvaro Camacho, María Emma Wills, María Milagros Rivera, Gustavo Duncan, Ricardo Vargas y Claudia Steiner, 165-210. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Socioculturales.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2009a. “‘El muerto parió al santo’: santería y espiritismo en Bogotá”. En *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional*, editado por Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política, Tomo II, 187-206. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2009b. “‘Con licencia de Zarabanda’: violencia y ritual en el palo monte en Bogotá”. *Scripta Ethnologica* 31: 33-48.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2010. *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Departamento de Antropología/CESO/Ediciones Uniandes.
- Castro Ramírez, Luis. Carlos. 2011. “Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá”. *Maguare* 25(2): 89-119.
- Ceballos, Diana. 2002. “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Chaparro, Camilo. 2005. *Historia del Cartel de Cali. El Ajedrecista mueve sus fichas*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Duncan, Gustavo. 2005. “Narcotraficantes, mafiosos y guerreros. Historia de una subordinación”. En *Narcotráfico en Colombia. Economía y violencia*, editado por Gustavo Duncan, Ricardo Vargas, Ricardo Rocha y Andrés López, 19-86. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia.
- Duncan, Gustavo. 2009. “El dinero no lo es todo: Acerca del narcotráfico en la persistencia del conflicto colombiano”. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, editado por Álvaro Camacho, María Emma Wills, María Milagros Rivera, Gustavo Duncan, Ricardo Vargas y Claudia Steiner, 165-210. Bogotá: Universidad de los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Socioculturales.
- Frigerio, Alejandro. 2004. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. En *Civilisations. Reveu*

Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines, editado por Stefania Capone, 1-2 (51): 39-60.

- Fuentes, Jesús y Armin Schwegler. 2005. *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid: Iberoamericana.
- Gamboa Ben-Eléazar, Richard. 2011. "Conflicto religioso en Colombia: entre el fundamentalismo, el laicismo y la cooperación interreligiosa". *Nova et Vetera* 20 (64): 43-54.
- Giraldo, Juan. 2005. *Los Rodríguez Orejuela. El Cartel de Cali y sus amigos*. Bogotá: Ediciones Dipon/Ediciones Gato Azul.
- Gómez, Diana Luz. 1995. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hinnells, John R. 1997. "The Study of Diaspora Religion". En *A New Handbook of Living Religions*, editado por John R. Hinnells, 682-690. Oxford: Blackwell Publishing.
- James, Joel. 2001. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión.
- James, Joel. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- López Restrepo, Andrés. 2005. "Conflicto interno y narcotráfico entre 1970 y 2005". En *Narcotráfico en Colombia. Economía y violencia*, editado por Gustavo Duncan, Ricardo Vargas, Ricardo Rocha y Andrés López, 183-226. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia.
- McLoughlin, Sean. 2007. "Migration, Diaspora and Transnationalism. Transformations of Religion and Culture in a Globalising Age". En *The Routledge Companion to the Study of Religion*, editado por John R. Hinnells, 526-549. London: Routledge Tylor & Francis Group.
- Mason, Michael Atwood. 2002. *Living Santería. Rituals and Experience in an Afro-Cuban Religion*. Washington: Smithsonian Books.
- Matibag, Eugenio. 1996. *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University Press of Florida.
- Moreno, Carlos, dir. 2008. *Perro come perro*. Colombia. 64A Films/Antorcha Films/Patofeo Films.
- Navarrete, María. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia, siglo XVII*. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades/Universidad del Valle.

- Ochoa, Todd. 2004. “Aspects of the Dead”. En *Cuba Today. Continuity and Change since the ‘Periodo Especial’*, editado por Mauricio Font, 245-260. Nueva York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies
- Ortiz Martínez, María José. 2012. “Libertad de cultos en Colombia: entre la letra escrita y los orichas del panteón yoruba en Bogotá”. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.
- Palmié, Stephan. 2006. “Thinking with Ngangas: reflections on Embodiment and the Limits of Objectively Necessary Appearances”. *Comparative Studies in Society and History* 48 (4): 852-86.
- Rodríguez, Gilberto y Miguel Rodríguez. 2005. *Las confesiones secretas de Gilberto y Miguel Rodríguez Orejuela*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra/Quintero Editores.
- Rojas-Primus, Constanza. 2009. *Lengua ritual y sincretismo. Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso del Palo Monte*. Saarbrücken: VDM/Verlag Dr. Müller.
- Rossbach, Lioba. 2007. “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización”. *Memorias* 7: 129-60.
- Rubiera, Daisy. 2007. “La iyáonifá: un problema de género en la regla ocha/ifá.” *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 141-149.
- Rubiera, Daisy y Aníbal Argüelles. 2007. “Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte”. *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 151-57.
- Schreiber, Tom. 2008. *Dr. Alemán*. Alemania. 2Pilots Filmproduction/Torus.
- Segura, Nora. 1991. “Mujer y droga: consideraciones sobre un problema no considerado”. *Revista Foro* 14: 86-96.
- Sered, Susan. 1994. *Priestess Mother Sacred Sister. Religions Dominated by Women*. New York: Oxford University Press.
- Sevilla, Elías. 2003. *El espejo roto: ensayos antropológicos sobre los amores y la condición femenina en Cali*. Cali: Universidad del Valle.
- Valverde, Umberto. 2002. *Quítate de la vía Perico*. Bogotá: Espasa e Narrativa.
- Vertovec, Steven. 2000. “Religion and Diaspora”. Documento presentado en la conferencia New Landscapes of Religion in the West, School of Geography and the Environment, University of Oxford, 27-29 de septiembre, 1-46.
- Wade, Peter. 2002. *Música raza y nación: música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia/Departamento Nacional de Planeación/Programa Plan Caribe

- Wangenheim, Huberta von. 2007. "Das Phänomen der be Geisterterten Wahrnehmungim Kontextafrokubanischer Religionen". Tesis de doctorado, Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Wangenheim, Huberta von. 2009. "Discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas". *Revista Colombiana de Antropología* 45 (1): 169-203.
- Waxer, Lise. 2001. "Las caleñas son como las flores: The Rise of All-Women Salsa Bands in Cali, Colombia". *Ethnomusicology* 45 (2): 228-259.

**REFLEXIONES SOBRE LOS FEMINISMOS Y
LOS USOS DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO,
¿LA TRAYECTORIA DE UN DIVORCIO?**

MÓNICA GODOY FERRO*

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

*monicagodoyf@yahoo.com

Artículo de reflexión recibido: 26 de diciembre de 2012 · Aceptado: 25 de noviembre de 2013.

RESUMEN

El artículo presenta los resultados de una breve investigación sobre la fractura entre los estudios de género y los feminismos a partir de análisis del primer programa de estudios de la mujer en América Latina, el PIEM (Programa Interdisciplinar de Estudios de la Mujer) de El Colegio de México.

Palabras clave: académicas, estigmatización, feminismos, género.

**REFLECTIONS ON FEMINISMS AND THE USES OF THE
CATEGORY OF GENDER. THE STORY OF A DIVORCE?**

ABSTRACT

The article presents the results of a brief research project on the split between gender studies and feminisms, on the basis of an analysis of the first women's studies program in Latin America, the Colegio de México's PIEM (Interdisciplinary Women's Studies Program Programa).

Keywords: académicas, stigmatization, feminisms, gender.

**REFLEXÕES SOBRE OS FEMINISMOS E OS USOS DA CATEGORIA
DE GÊNERO: A TRAJETÓRIA DE UM DIVÓRCIO?**

RESUMO

Este artigo apresenta os resultados de uma breve pesquisa sobre a ruptura entre os estudos de gêneros e os feminismos a partir da análise do primeiro programa de estudos da mulher na América Latina, o Programa Interdisciplinar de Estudos da Mulher (PIEM) de "El Colegio de México".

Palavras-chave: acadêmicas, estigmatização, feminismos, gênero.

En nuestros días, el género es un término que ha perdido su filo crítico. [...] Cuando creemos conocer lo que un término significa, cuando su empleo es tan comúnmente aceptado que ese significado ya no necesita ser atribuido, entonces es cuando necesitamos de nuevas palabras y nuevos conceptos.

J. W. SCOTT (2008) *Género e historia*

Este artículo nace de una duda recurrente, que surge cada vez que escucho, en espacios públicos, a una académica emplear expresiones como “yo hago estudios de género pero no soy feminista”, o bien, otra afirmación usual, “yo soy feminista pero no radical”. Los momentos en los cuales se hacen estas declaraciones públicas varían pero, con frecuencia, las he oído como parte de una presentación de la formación y trayectoria personal de algunas mujeres dedicadas a la investigación en ciencias sociales.

Estas frases se han vuelto cotidianas en los espacios de diálogo sobre los estudios de género tanto en Colombia como en México. Me pregunto ¿qué significan estas declaraciones? ¿Exactamente de qué ideas sobre el feminismo toman distancia? ¿Qué efectos puede tener la adopción de esta lógica sobre la investigación académica en estudios de género y en las prácticas políticas de los feminismos? A partir de estas preguntas iniciales y los debates que yo misma estaba teniendo con otras estudiantes y algunas docentes de la Maestría de Estudios de Género de El Colegio de México, diseñé una investigación exploratoria que tuvo como objetivo identificar algunas de las fisuras, diferencias discursivas y tensiones entre las feministas académicas y los y las especialistas en estudios de género que parecían tener la necesidad de distanciarse públicamente de los feminismos o de las feministas.

Me interesó profundizar en dos aspectos: 1) cómo desde sus investigaciones usan la categoría género y cómo la entienden y 2) cuáles son sus percepciones sobre los feminismos actuales.

El primero de estos tópicos parte de la idea de que el género — usado como categoría de análisis para las ciencias sociales— ha sido entendido de manera polisémica y existe aún una multiplicidad de usos que dificultan su comprensión. Por ello, se hace necesario indagar más a fondo sobre cómo, desde las prácticas académicas de

investigación, está siendo utilizado. El segundo tiene por objetivo conocer cómo opera el proceso de autoidentificación como feministas de aquellas investigadoras que tienen como lugar de acción la producción académica en estudios de género y, paralelamente, indagar las razones que argumentan otras/os investigadoras/es del mismo campo para no reconocerse como tales. Además, y aunque parezca obvio, parto de la idea de que los feminismos, como propuestas político-éticas, podrían ser asumidos tanto por mujeres como por hombres, así como cualquier persona podría identificarse ideológicamente con el socialismo, el anarquismo y otras tantas corrientes más.

Este artículo presenta algunas consideraciones con respecto al problema de investigación, es decir, deben ser vistas como respuestas provisionales a partir de un proceso de trabajo de campo corto que necesita profundizarse en investigaciones de más largo aliento. En ese sentido, reitero el carácter exploratorio de este trabajo.

Antes de dar cuenta de los hallazgos es importante hacer algunas precisiones del lugar de investigación, de los aspectos metodológicos y del *locus* desde el cual me ubico como investigadora.

Aunque inicialmente planteé esta indagación con mujeres y hombres especialistas en estudios de género, feministas o no¹, de varios centros universitarios de la Ciudad de México, me concentré en El Colegio de México (COLMEX) por contar con el primer centro institucionalizado de estudios de género en Latinoamérica: el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM), fundado en marzo de 1983². El camino para su creación no fue nada fácil: según cuenta Elena Urrutia, una de sus iniciadoras, la desconfianza de una parte de las directivas a las “cuestiones feministas” produjo una consolidación lenta y difícil en una institución tan jerárquica como autoritaria.

El investigador Germán Álvarez Mendiola señaló como características del modelo académico del COLMEX tener “una estructura de poder académico personalista con sustento en una oligarquía académica integrada por ‘barones’ y ‘patriarcas académicos’”. Según el autor, su objetivo es formar élites políticas con base en un legado histórico

1 Para ello exclusivamente tomo la autoidentificación como tal.

2 Realicé mis estudios de maestría en dicho centro en la cuarta generación de 2010-2012.

bajo un sistema poco transparente de distribución de prestigio y de recursos (Álvarez Mendiola 2004, 60). En esta institución los estudios de género, las docentes feministas y sus estudiantes desobedientes a la lógica patriarcal son, con frecuencia, vistas como un problema y tratadas punitivamente³.

Hace algunos años, el PIEM —que fue autónomo desde su fundación tanto en su planeación de cursos, proyectos de investigación y ejecución de presupuestos como en definir su línea editorial— fue puesto bajo la dirección del Centro de Estudios Sociológicos (CES) del COLMEX, pese a la inconformidad de una parte importante de las profesoras de ese entonces. Esta decisión de la directiva de El Colegio se acompañó de la remoción de una parte de la planta docente, entre ellas de la investigadora feminista Adriana Ortiz-Ortega, y de cierta segregación laboral de Mercedes Barquet, una de sus fundadoras⁴. Este proceso culminó con la contratación de quienes actualmente hacen parte del PIEM, cuyas entrevistas hacen parte de mi investigación. Trabajé con 5 docentes: 4 mujeres, 3 de ellas recientemente vinculadas, y un varón quien pertenece a otro centro de El Colegio pero tiene relaciones cercanas de colaboración con el programa.

Me parece importante ubicar al lector/a en el *locus* de quien escribe y que también me sirve de lente para la comprensión de esta realidad. Desde hace más de una década me reconozco como feminista, participo del movimiento de mujeres de Colombia desde distintas organizaciones y tengo experiencia, como investigadora, en el uso de la categoría de género. Sostengo que, la relación entre la academia y la política en

3 Aquí habló también desde mi propia experiencia como estudiante, la de otras compañeras de mi generación y de las anteriores, becarias, docentes y estudiantes de otros centros de El Colegio. La cuestión es tan problemática y ampliamente conocida que recientemente nombraron un veedor de derechos humanos interno para investigar abusos de poder al interior de la institución.

4 A pesar de la trayectoria académica de la feminista Mercedes Barquet, ampliamente reconocida en México e internacionalmente, en los últimos años se le marginó de la docencia, aunque siguió formalmente haciendo parte del programa hasta su muerte en diciembre de 2012. El caso de la no renovación del contrato laboral de Adriana Ortiz-Ortega fue fuente de varias acciones legales por la opacidad de los procedimientos a los cuales se sometió y la violación de sus derechos laborales.

Colombia no está tan tajantemente separada como percibí que sucede en México. Quizás, una de las causas de ello son las condiciones de guerra en Colombia, las cuales han abocado a investigadores de varias generaciones a comprometerse y solidarizarse con causas políticas y a trabajar desde la academia en temas cercanos a los intereses de los movimientos sociales, incluyendo las reivindicaciones de las mujeres organizadas

En ese sentido, en mi trayectoria profesional no he tenido la necesidad de separar o asilar mis trabajos como antropóloga de mis inquietudes políticas. Aunque en algunas ocasiones sí he percibido — en mi propia experiencia y de otras colegas— ejercicios de estigmatización en contra del feminismo y de quienes lo asumen como una apuesta académico-política.

A partir de esta postura personal, me acerqué a observar lo que sucede al interior del PIEM con un punto de vista que combina la mirada *etic*, por ser extranjera y no estar activamente vinculada al feminismo mexicano, y la *emic*, por ser haber sido estudiante de dicho centro y, por lo tanto, tener un acercamiento cotidiano con la mayor parte de las entrevistadas y el entrevistado.

BREVE PERFIL DE LAS ACADÉMICAS

Las entrevistadas tienen edades entre 34 y 63 años. Cuatro de las cinco personas, incluyendo el varón, nacieron en el Distrito Federal, mientras que la otra es extranjera. Su nivel de estudios es: de maestría, 1 persona; estudios doctorales, 3; y estudios posdoctorales, 1. Su composición familiar: solteras sin hijos, 2; conviviendo con su pareja y dos hijos, 1; con un familiar a su cargo y con pareja y dos hijos que no viven con ella, 1; y con tres hijos y convive con el menor de ellos, 1. Los barrios en los que habitan son de nivel medio alto.

Su educación la recibieron en universidades públicas mexicanas, 2, y en privadas, 2, mientras una más hizo todos sus estudios afuera de México, excepto el posdoctorado. Los campos disciplinares o de conocimiento en los que se formaron fueron historia, filosofía, antropología, matemáticas, estudios de población y de las mujeres, sociología, ciencias sociales y políticas, desarrollo urbano y demografía. Sus campos de investigación abarcan temas muy variados: el debate cultural en torno al género; los enfoques de la historia social y la cultural para develar los papeles y las identidades de género en un momento

histórico particular; los comportamientos reproductivos y la salud; la ética de la investigación; la relación entre los discursos institucionales y su influencia en el comportamiento reproductivo; la sociología de la pobreza incorporando la perspectiva de género; ciudadanía y políticas públicas; feminismo y procesos de educación; sociología de la construcción del individuo; estudio sobre jóvenes, feminidad y alimentación, juventud y relaciones de género.

USO DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO: SIGNIFICADOS DIVERSOS E INTERPRETACIONES

En principio, es importante recordar que el género, como categoría, toma fuerza en el seno del debate feminista —aunque nace de desarrollos previos en la medicina y la psicología— durante las dos últimas décadas del siglo pasado. Las diferencias de género, en tanto construcciones sociales e históricas hechas a partir del conocimiento (saber-poder) de las sociedades sobre la diferencia sexual, poseen especificidades culturales que se manifiestan en amplias posibilidades de significación, son dinámicos e históricos.

Lo anterior señala el origen cultural que tiene la construcción de lo que significa ser *hombre* o *mujer* en cualquier sociedad, por lo cual, estas significaciones están sujetas a transformaciones y a las interrelaciones con otros sistemas de jerarquización como lo pueden ser la diferenciación étnico-racial o nacional, la clase social, el nivel educativo y la orientación sexual.

En años recientes, es frecuente escuchar sobre la necesidad de implementar un enfoque o perspectiva de género en los programas y acciones, tanto del Gobierno como de las organizaciones de la sociedad civil. Al entrar a una librería o biblioteca de ciencias sociales es abrumador el número de investigaciones en ciencias sociales que se refieren de una u otra forma a la categoría de género pero, ¿qué se entiende por ello? ¿Cómo funciona, en la práctica académica y de acción política, esta perspectiva? ¿Qué impacto ha tenido su adopción? Más que hacer un balance histórico del uso del concepto⁵, pretendo en este

5 Cuestión que ya abordó con detalle Teresita de Barbieri en su artículo “Sobre la categoría género. Una introducción teórica-metodológica” (1992) y, en un contexto más general, la historiadora feminista Joan W. Scott en el prefacio a la

aparte presentar los significados e interpretaciones que le han dado el grupo de investigador/as anteriormente descrito.

En primer lugar, es conveniente señalar que solo una de las 5 entrevistadas/o llegó a los estudios de género a partir de una participación activa en el movimiento feminista, que la condujo inicialmente a los estudios sobre las mujeres. Las demás fueron encontrándose con esta herramienta de análisis por rutas distintas, en particular, por el mismo ejercicio de investigación alrededor de temas que les ponían de frente a preguntas sobre la construcción de diferencia sexual.

No identifico cuándo empecé a utilizar la categoría de género en mis investigaciones, fue proceso paulatino. Tampoco recuerdo cuándo adquirí la categoría de género en vez de visibilizar a las mujeres. Pasó en conjunto con una generación de investigadoras que tomaron el mismo rumbo.⁶

Empecé a estudiar comportamientos reproductivos y salud pensando que era obvio que consistía en investigar a las mujeres, pero cuando empecé a meterme un poco más en el tema vi que hay cuestiones de poder, de tensiones, de potenciales violaciones a los derechos de las personas y continúe por ese camino desde la lógica de la ética y los derechos humanos.⁷

Las investigadoras reconocen que la categoría de género se ha empleado con significados muy variados y algunas veces confusos. Identifican que existe una lectura reduccionista que lo usa como sinónimo de las mujeres quitándole su capacidad de observación relacional. También, algunas han observado cómo el volumen creciente en los estudios que apelan al “género” ha traído cierto desgaste del concepto.

La categoría de género ocupa un lugar central aunque ya casi nunca la hago muy explícita. Está en la raíz de las preocupaciones y las preguntas pero no lo enuncio, porque no necesito enunciarlo, no hace falta, sobra, distrae del meollo central. Se ha desgastado

edición revisada en inglés de su libro *Género e historia* (2008).

6 Entrevista a investigadora n.º 1 del PIEM, octubre de 2010.

7 Entrevista a investigador de otro centro de estudios de El COLMEX, octubre de 2010.

mucho el término género y se ha vaciado de contenido y muchas veces funciona como una manera de eludir el tema.⁸

Yo veo muy peligroso ese creciente interés en los estudios de género, esta perspectiva no es una moda, no solo es un recurso metodológico para tratar de ver algo más, tiene un sustento político y genera conflictos existenciales porque uno se ve a sí mismo y puede que lo que veas no te esté gustando. [...] el riesgo es despolitizar la perspectiva de género, trivializándola. Creo que se está llevando a un nivel muy superficial, no se puede tener perspectiva de género por decreto, es un cambio cultural que implica cuestionamientos de supuestos políticos propios. No es un nombre, es una propuesta política y epistemológica, que te reinventa como persona y te permite ver más allá, va a cuestionar todos los espacios de poder.⁹

El desplazamiento de los estudios feministas de las mujeres hacia el género, impulsado por la academia estadounidense, provocó un paulatino alejamiento de algunas académicas de los escenarios de acción política de los feminismos. Este distanciamiento es interpretado por unas como algo necesario para consolidar un campo de conocimiento institucionalizado, o bien, para lograr hacer una carrera académica reconocida en centros de estudios que funcionan bajo lógicas patriarcales. Por otras académicas es visto como resultado de un proceso de despolitización del ejercicio académico, incluso también lo reconocen como un subproducto de la estigmatización contra las feministas y la expresión de una necesidad de control sobre sus espacios.

En los noventa se producían libros que buscaban juntar la militancia con el trabajo académico, yo creo que eso no es posible porque la primera se mueve a partir de verdades establecidas que es lo contrario al cuestionamiento constante al que te obliga la investigación. [...] En la medida que se van consolidando los estudios de género, igual que se consolidaron otras disciplinas, se alejan de los movimientos sociales en los que pudieron haber tenido origen. Necesariamente es así porque los movimientos sociales se

8 Entrevista a investigadora N.º 1 del PIEM, octubre de 2010.

9 Entrevista a investigador de otro centro de estudios de El COLMEX, octubre de 2010.

vuelven una limitante porque lo que están buscando es legitimar posiciones políticas y la función del conocimiento no es legitimar las posiciones políticas sino cuestionarlas.¹⁰

Las investigadoras usan la categoría género para hacer preguntas a problemas sobre la diferencia sexual desde un enfoque relacional, es decir, consideran que debe contemplar tanto la construcción de las mujeres como de los varones, entendiendo estas nociones como difusas y carentes de significación por sí mismas. Sin embargo, alguno encuentra reticencias para integrar los estudios sobre hombres y masculinidades, tanto en la academia como en la política.

He llegado a decirle a algunas amigas feministas que hay muchos trabajos que hacen las feministas sin perspectiva de género, entonces se me hace que no estamos entendiendo lo mismo por perspectiva de género. Pareciera que como hombre uno sí tuviera que escuchar las críticas que hacen las feministas pero no siempre se asegura lo contrario, entonces si yo cuestiono algo del feminismo “entonces fue que no entendiste”. Me fui documentando de qué era la perspectiva de género y creo entender —decía yo— que era la diferencia entre cómo nace uno biológicamente a cómo uno es entrenado socialmente para comportarse y lo que se genera como desigualdades o como ventajas en cualquiera de los ámbitos. Empecé a hablar de esa sensibilidad de género como un filtro, como una lente.¹¹

Pese a las inconsistencias en el uso de la categoría de género, una parte de las investigadoras reconoce que, por el momento, es la mejor herramienta para estudiar los problemas relacionados con la construcción cultural de diferencia sexual. Otras señalan que es necesario inventar nuevos conceptos que recuperen el filo crítico que tuvo el género y amplíen los horizontes interpretativos del campo de estudio.

Al respeto del uso de la categoría de género en Francia, el investigador social Éric Fassin muestra cómo en la historia política de su uso

10 Entrevista a investigadora n.º 1 del PIEM, octubre de 2010.

11 Entrevista investigador de otro centro de estudios de EL COLMEX, octubre de 2010.

y su introducción en la caja de herramientas de las ciencias sociales se reflejan los procesos de politización de las cuestiones sexuales en el mundo contemporáneo. Este enfoque hace énfasis en que no existen conceptos neutrales o *puros*, independientemente de su contexto de emergencia o importación. Entonces, el género está inscrito en debates políticos sobre la academia (como productora de verdad) e involucrado en la pugna por la construcción de la sociedad. Siguiendo a Fassin (2011), en la actualidad existen usos imperialistas del género, por ejemplo, en su manejo por parte de gobiernos, políticos y agencias internacionales para legitimar las invasiones militares a Afganistán e Irak en nombre de instaurar un supuesto orden de libertades e igualdades entre hombres y mujeres.

Estos usos imperialistas del género banalizan el concepto, incluso lo ponen de moda, y profundizan su tarea normativa, dejando de lado el uso crítico de la herramienta para desnaturalizar el sexo y la asignación cultural del género que impulsaban las académicas feministas en diversas partes del mundo. En ese sentido, el rechazo a los estudios feministas es también el rechazo al feminismo como portador de un proyecto crítico que pone en cuestión la visión supuestamente armónica de las relaciones entre los sexos (Fassin 2011).

Por lo tanto, no es de extrañar que los estudios de género estén en boga con sus respectivos programas universitarios, cátedras, proyectos de investigación y *expertos* surgidos en culturas profundamente asimétricas en cuanto al ejercicio del poder dentro de la producción del conocimiento científico y en la sociedad en general. Mientras el género parece ya no tener dientes con que morder, algunas *generistas*, por decirlo de alguna manera, insisten en deslindarse del feminismo públicamente como quien declara no padecer de una contagiosa y peligrosa enfermedad.

¿FEMINISTA YO? PROCESOS DE AUTOIDENTIFICACIÓN Y PRODUCCIÓN DE IDENTIDADES

Aunque hasta hace poco tiempo la relación entre los estudios de género y los desarrollos de las acciones políticas de los feminismos era cercana, a partir de los años noventa del siglo pasado parece frecuente escuchar a algunas académicas reafirmar su antifeminismo, o bien, otras han optado por profesar cierto *feminismo de closet* como quien

profesa un credo proscrito implícitamente. Esta separación parece haber favorecido la legitimación y el posicionamiento de los estudios de género dentro de las instituciones académicas pero, al mismo tiempo, produjo un nuevo tipo de marginación de las feministas fundadoras o de aquellas con apuestas y prácticas políticas explícitas.

Sí, yo soy feminista. Tuve participación en grupos feministas a principios de los ochenta hasta el 84, en activismo para la despenalización del aborto. A partir de eso me dedique más al ámbito académico, pienso que el conocimiento es un campo de poder donde está en juego una empresa feminista que no la nombro como feminista porque es una palabra que tiene muchos significados y me deslindo de los enfoques superficiales y militantes que no están ofreciendo conocimiento y abriendo preguntas inesperadas que es lo que se busca en la investigación sino que están repitiendo conocimiento y creen que están encontrando una verdad.¹²

Al principio del PIEM hacíamos mucho activismo académico, estábamos difundiendo el tema para el establecimiento de programas o centros de investigación en toda la República, dábamos muchas conferencias y asesorías académicas. Era formar parte de un núcleo que pensaba creciendo y crecía pensando. Había mucha estimulación intelectual, tiempos de mucha producción. Los temas principales respondían a los intereses de las investigadoras como historia de las mujeres, trabajo, educación y participación en los movimientos sociales. La sexualidad empezaba a ser importante porque también era parte de la inquietud, ya que, estos estudios se encontraban en un campo paralelo con el *hippismo* y los movimientos de liberación de la mujer.¹³

En la actualidad, la docente a cargo del programa de estudios de género se considera “feminista no radical”. Otra vez innecesario hacer una declaración acerca de sus apuestas políticas y la última no se reconoce como tal¹⁴. Al contrario de la mayor parte de aquellas que

12 Entrevista a investigadora n.º 1 del PIEM, octubre de 2010.

13 Entrevista a investigadora n.º 2 del PIEM, octubre de 2010.

14 A propósito de la declaración de “soy feminista pero no radical”, Rosario Hernández Catalán (2011) bromea con el miedo a las “feministas radicales” que

estaban vinculadas al programa antes de su adscripción al Centro de Estudios Sociológicos. También, existe en una de ellas la noción de que el ejercicio académico, que pone en cuestión las jerarquías de género a través de la investigación, es también un escenario de acción política, considerando la producción del saber como relaciones de poder.

Me interesa alterar la relación de género en el campo del conocimiento, hago trabajo de divulgación en medios de comunicación, pero ya no hago un trabajo militante, lo que no quiere decir que no considere el feminismo como un proyecto político importantísimo.¹⁵

En el grupo de investigadoras se hizo evidente una separación y un cuestionamiento a las prácticas políticas de algunas feministas reconocidas, en especial frente al ejercicio del liderazgo y el acceso a los recursos. Sus críticas equiparan a algunas feministas en concreto con la legitimidad de las propuestas de los feminismos. También, señalaron los problemas internos y conflictos dentro del movimiento como una de las causas para tomar distancia de los mismos. Es decir, es visto como un escenario altamente conflictivo¹⁶. Al mismo tiempo, otras plantearon la necesidad de no orientar el trabajo de investigación y sus resultados por las necesidades de la lucha social y el otro enfatizó en la inconveniencia del rechazo de algunas feministas a la investigación de las construcciones de género masculinas y transgénero.

Yo no soy parte de las feministas o los *feministas*, como algunos se nombran, aunque ambos estamos buscando relaciones más equitativas. Yo no he militado en ninguna organización ni partido aunque sí he colaborado con muchos, es un tipo de purismo libertario, sentí que afiliarse a un espacio a veces puede frenar ciertas lecturas autocríticas. En las organizaciones civiles no necesito es-

aparece en algunos discursos antifeministas. Ella dice que parece ser una epidemia de feminismo radical de la cual ella no se ha enterado ya que mucha gente se refiere a ellas pero ninguna parece conocer una, lo cataloga como un tópico conversacional propio de un pensamiento prejuicioso.

15 Entrevista a investigadora n.º 1 del PIEM, octubre de 2010.

16 Sería interesante indagar si esa “conflictividad interna del feminismo” es reconocida también en otros movimientos o partidos políticos o, si bien, es adjudicado a los espacios políticos donde participa una mayoría femenina.

tar afiliado, si se saben acompañados por mí es más que suficiente. Soy de muchas casas y tengo miles de casas, incluso puedo trabajar con colegas que se pelean y ya no se hablan, mi compromiso es con la causa [...]. Las disciplinas no hablaban de los hombres, ni la medicina, ni la demografía, no estaban nombrados sino en términos del abuso, la violencia o la ausencia. Entonces, yo quería tener una visión más completa de los comportamientos reproductivos pero me he enfrentado a topes hasta la fecha por hablar de derechos reproductivos de los varones y ahí las feministas han tomado distancia, me dicen “te estamos perdiendo”.¹⁷

El carácter relacional del concepto de género parece no terminar de concretarse y aceptarse como legítimo. De igual manera, parece evidente un distanciamiento en las últimas décadas entre la investigación en estudios de género y las acciones políticas de los feminismos. Para algunas, esta tendencia parece estar alimentada por la necesidad de neutralidad en el trabajo científico, un espectro del positivismo que, pese a las duras críticas de las últimas décadas del siglo pasado, parece negarse a desaparecer. Esa neutralidad está construida con base en la “razón masculina” que continúa vigente como norma y modelo del quehacer *verdaderamente* científico.

En ese contexto, reconocerse como feminista puede ser con facilidad asociado a la falta de rigor en la investigación académica o, simplemente, como sinónimo de una investigadora con personalidad *difícil*.

Debido a lo anterior, los estudios de género —desarticulados del feminismo y sus acciones políticas— han favorecido su institucionalización, adopción y reconocimiento dentro de los círculos académicos bajo lógicas patriarcales, racistas y clasistas. Esa particular forma de inclusión parece haber contribuido a la reproducción de los marcos de interpretación androcéntricos, al uso normativo del género y a la producción de nuevas maneras de estigmatización contra los feminismos y las feministas. Esto puede indicar que a mayor institucionalización del género mayor es su pérdida de capacidad crítica.

17 Entrevista investigador de otro centro de estudios de El COLMEX, octubre de 2010.

Ahora bien, por otra parte, parece ser clara la necesidad de replanteamientos al interior del movimiento feminista, de sus prácticas políticas y de poder. Uno de los puntos centrales de este debate son los costos y efectos de la institucionalización —en los institutos de las mujeres, por ejemplo— y la participación dentro de este movimiento social que reclaman algunos hombres y transgénero con reivindicaciones feministas.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

A partir de este breve estudio exploratorio quisiera finalizar con algunas reflexiones que pueden convertirse en punto de partida para profundizar el análisis sobre los usos del género y sus efectos en la política. En primer lugar, considero que el divorcio entre los estudios de género y los proyectos feministas contribuyó a formalizar el campo de investigación y permitió su institucionalización dentro de los centros de estudio. Sin embargo, parece que esta adopción dejó intacta la estructura y práctica institucional de producción de la ciencia occidental como un aparato androcéntrico, racista y patriarcal.

Además, la existencia de centros o programas especializados en género tampoco garantizó una incorporación profunda de las críticas feministas a la ciencia en general, sino que creó nichos de *expertas* que, con frecuencia, tienen poco poder dentro de las instituciones. Sus centros están un tanto aislados o marginalizados de los escenarios de debate más amplios y de la formulación de las políticas educativas e institucionales y de las decisiones sobre asignación de los recursos.

En un contexto que sigue siendo hostil a los estudios feministas, algunas académicas se desplazaron estratégicamente a los estudios de género vistos con menos desconfianza por algunos académicos patriarcales. Eso les permitió construirse un prestigio como *verdaderas científicas* y una carrera dentro de un mundo que sigue siendo predominantemente masculino. Ahora, pienso que esta adaptación estratégica responde a intereses personales y no necesariamente está articulada a proyectos de transformación de las prácticas de construcción del conocimiento. Tal vez por ello algunas necesitan, de vez en cuando, reiterar en declaraciones públicas su antifeminismo para asegurar la aprobación de algunos de sus colegas varones que ejercen

el poder en los centros de estudio y, así, garantizar su ascenso social y su prestigio como *científicas verdaderas*¹⁸.

Por otro lado, el uso de la categoría de género no se restringió al ámbito académico sino que fue llevada por las mismas académicas feministas y otros actores al plano de la política, a la elaboración de políticas públicas y la intervención humanitaria y psicosocial. En mi opinión, el problema radica en que durante el proceso fue despolitizada e incomprensida.

El género se implementó —más allá de los círculos académicos— en las agencias de la Organización de las Naciones Unidas y en otros organismos multilaterales desde una lógica neoliberal, impulsando a sus contrapartes nacionales y locales a trabajar “con perspectiva de género”. En principio, quienes no tuvieron mayor problema para adoptar este enfoque fueron las organizaciones de mujeres o feministas que se ocupaban, desde tiempo atrás, de analizar las desigualdades socio-sexuales. Pero, en otras donde su quehacer no necesariamente les planteaba las desigualdades y las relaciones de poder basadas en el género como una cuestión fundamental, la cosa fue más compleja: incluso algunas personas plantearon abiertamente su reticencia a trabajar con cuestiones que *sonaran feministas*.

Estas desconfianzas fueron contestadas con procesos de capacitación e información pero también con medidas menos amables como el condicionamiento de la financiación de proyectos si y solo si se trabajaba con perspectiva de género. Esta exigencia de arriba-abajo favoreció el florecimiento del género y el que se convirtiera en el enfoque de moda, así como el surgimiento de tecnócratas *generistas* que se piensan a sí mismas/os como apolíticas/os. Otra cuestión es que el concepto de género se simplificó y banalizó, casi al punto de ser entendido como sinónimo de estudios de las mujeres, o bien, utilizado como una formalidad en un lenguaje tan incluyente como vacío.

Fue así como, a punta de fuerza, muchas organizaciones empezaron a trabajar en género sin tener la conciencia, preparación o la

18 Esta forma de descalificación parece funcionar con mayor vehemencia hacia las feministas, no así hacia científicos que se reconocen como marxistas, socialistas o comunistas.

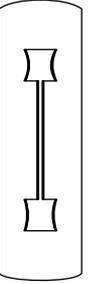
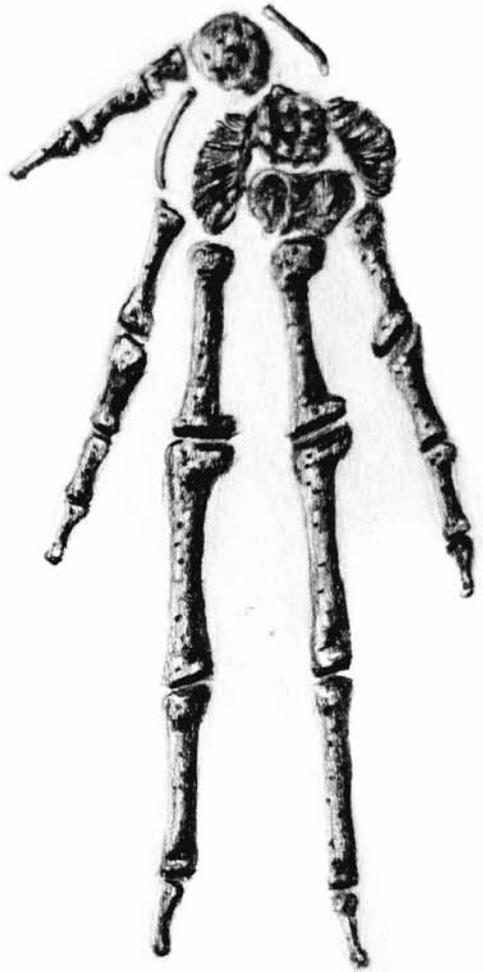
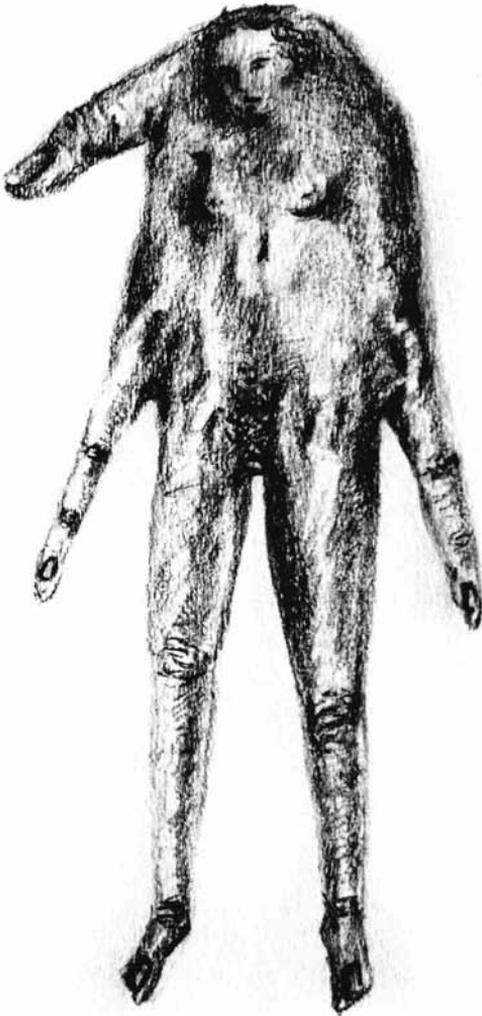
intención de ello. Eso sí, la cosa se hizo de tal manera que las cuestiones de género quedaran fracturadas de las reivindicaciones políticas de los feminismos más radicales anticapitalistas y antirracistas.

Ahora bien, ¿hasta cuándo aguantará el género tanto uso y abuso? Seguramente no mucho. Queda en nosotras la imaginación de otros conceptos que emanen de los procesos de democratización y crítica de la ciencia occidental y que vuelvan a atar las reivindicaciones feministas a la producción de un conocimiento emancipador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Mendiola, Germán. 2004. *Modelos académicos de ciencias sociales y legitimación científica en México*. México D. F.: Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior.
- Barquet, Mercedes. 2002. "Reflexiones sobre teorías de género, hoy". *Umbrales* 11: 9-38.
- Barbieri, Teresita de. 1992. "Sobre la categoría género. Una introducción teórica-metodológica". *Revista Interamericana de Sociología* VI (2-3): 147-178.
- Fassin, Éric. 2011. "El imperio del género. La ambigua historia política de una herramienta conceptual". *Discurso, Teoría y Análisis* 31: 11-35.
- Hernández Catalán, Rosario. 2011. *Feminismo para no feministas*. Madrid: Fundación Mujeres Jóvenes.
- Scott, Joan W. 2008. *Género e historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de México.

EN EL CAMPUS



YOLANDA MORA DE JARAMILLO (1921-2005): UNA MUJER MODERNA

ROSARIO JARAMILLO

Actriz y pedagoga. Especialista en voz escénica con maestría interdisciplinar en teatro y artes vivas.

Yolanda fue una fuente de inspiración para mí, como lo fue también para mi hermano, el pintor Lorenzo Jaramillo (q. e. p. d.). Creo que los dos fuimos artistas en gran parte por la influencia de su personalidad y por la forma como nos educó. Admiré a Yolanda: era para mí una mujer extraordinaria, tanto por su original manera de ser como por su historia personal. Fue una mujer “de avanzada” para su época, perteneció al grupo de mujeres que entre los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado fueron pioneras en el estudio y la enseñanza de las ciencias sociales y se convirtieron en las primeras etnólogas del país. En los años sesenta Yolanda fue una de las primeras antropólogas graduadas en el Instituto Colombiano de Antropología, antiguo Instituto Etnológico Nacional.

Persona muy vital, activa e independiente, supo disfrutar la vida. Fue una apasionada por las expresiones culturales. Una de sus cualidades que más me atraía era que, siendo intelectual, estaba profundamente ligada al arte y al universo femenino. De hecho, por un lado se especializó en las artes populares y en la cultura de la alimentación y, por otro, aprendió el oficio de esteticista, relacionado con la belleza y el cuidado del cuerpo femenino y, además, de sus intereses por la moda. Yolanda tenía una elaborada autoestima y una contundente consciencia de sí misma. Desde muy joven supo lo que quería de la vida tanto en lo profesional como en lo sentimental y logró obtenerlo, realizarse plenamente y ser feliz. La única sombra en su vida fue la tragedia de perder a su hijo, mi hermano Lorenzo, cuando él tenía 36 años y era un pintor reconocido en el ámbito artístico colombiano de los años noventa. Sobrellevó esta pérdida con gran valor y entereza.

Yolanda nació el 13 de junio de 1921 en Bochalema, un pueblo entre Cúcuta y Pamplona, en Norte de Santander, en una familia liberal acomodada, propietaria rural. Su padre y sus tíos, con los que tuvo muy poca relación, participaron en la Guerra de los Mil Días. Siendo

huérfana de padre y madre desde muy temprana edad, Yolanda mostró su gran inteligencia y su afición por los libros y el estudio: en el internado en Pamplona al cual entró desde los cuatro años, y donde pasó su niñez, se volvió la consentida.

A los trece años manifestó sus ímpetus de independencia, dejando su natal Santander para seguir sus estudios en Bogotá, al contrario de la usanza de la época, y entró becada al Instituto Pedagógico Nacional. En 1940, a sus 19 años, comenzó su carrera profesional de maestra en ciencias sociales y económicas en la Escuela Normal Superior y fue allí donde conoció a Jaime Jaramillo, reconocido como una figura central en la nueva historia de Colombia, mi papá. Siendo él su profesor, tuvieron un noviazgo durante tres años, interrumpido por la beca que él ganó para ir a estudiar historia a París, en la Sorbona. Se volvieron a encontrar diez años después y a los tres meses se casaron. Yolanda lo esperó esos años pues, a pesar de tener pretendientes durante ese tiempo —como lo fueron, entre otros, el poeta Eduardo Carranza, (quien le dedicó un poema titulado “Yolimir”) y el pintor Hernando Tejada—, siempre tuvo el fuerte deseo y la certeza de que su pareja tenía que ser Jaime Jaramillo.

En ese lapso fue maestra en Cali y luego viajó a Nueva York, ciudad en la que vivió dos años gracias a su herencia y donde hizo su primer curso de esteticista. De esa época hay una anécdota que me toca mucho y que quisiera rescatar: me confesó que si volviera a vivir le hubiera gustado ser actriz, y me regaló la obra *Un tranvía llamado deseo* de Tennessee Williams, volumen en inglés que compró allá para leerlo antes de ir a ver la obra en Broadway, nada más ni nada menos que con Marlon Brando y Vivian Leigh. Al volver a Bogotá fue secretaria en una compañía petrolera norteamericana; su círculo de amigos de entonces era el de los pintores que marcaban la vanguardia en nuestro país.

Se casó con Jaime y viajaron a Alemania, donde vivieron varios años, porque él fue invitado como profesor al Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Hamburgo, donde nació Lorenzo, su primer hijo. Yolanda aprendió alemán y adoptó muchas costumbres de allá, que la acompañaron toda la vida. Por su espíritu independiente y moderno, de Alemania viajó a París a hacer su segundo curso de esteticista, trabajo que ejercería a su regreso a Bogotá para estar cerca de sus pequeños hijos, Lorenzo y yo, la recién nacida. Con sus

hijos ya en edad escolar, estimulada por mi papá, retoma sus estudios en ciencias sociales, haciendo la especialización en Antropología, en el Instituto Colombiano de Antropología. En esta misma institución trabajó varios años como investigadora de planta hasta su jubilación. Fue una asidua colaboradora de la Revista Colombiana de Antropología durante muchos años.

Escribió dos libros: *Cerámica y ceramistas de Ráquira* (1974) y *Alimentación y cultura en el Amazonas* (1985). Gracias al apoyo de mi papá, pudo ausentarse los meses que exigían sus trabajos de campo. Recuerdo que nosotros íbamos a visitarla, siempre asombrados de las condiciones tan austeras en las que vivía. En Ráquira, por ejemplo, vivió en el segundo piso de una vieja casa de campo sin luz. Recuerdo que viajamos por todo Boyacá, visitando iglesias de pequeños pueblos remotos, con ruanas y comiendo almojóbanas. En Cuatrobocas, un caserío en la costa Atlántica, donde hizo una investigación de alimentación, yo tenía como seis años, ella tuvo que sacarme sin ayuda médica un nuche que se me enquistó, estirándome la piel del estómago hasta que el bicho salió vivo. Cuando hizo la investigación sobre el conocido barniz de Pasto, recuerdo que nos llevó a conocer los talleres de los artesanos que elaboraban las grandes figuras de los carnavales de negros y blancos. Fueron momentos inolvidables de nuestra infancia. Recuerdo también las dificultades y peligros que enfrentó y superó al final de su carrera como investigadora, cuando empezaba el narcotráfico y ella hacía su trabajo en el Amazonas: la creyeron una informante del Estado.

Ella, a su vez, fue solidaria con mi papá; compartió sus intereses y apoyó sus ideales, sus investigaciones, sus viajes y sus cargos en el extranjero, permitió el desplazamiento de toda la familia, lo acompañó y participó de las actividades académicas y diplomáticas. En estos viajes nos demostró su gran sentido práctico y nos llevó a ver museos, teatro y conciertos. Su lema era: “A la tierra que fueres haz lo que vieres”. Irrumpía en las cocinas a pedir recetas y a aprender los secretos de la gastronomía y los ponía en práctica para deleite nuestro. Así adquirió la fama de ser una gran anfitriona. De sus correrías llegaba siempre llena de coloridas artesanías que alegraban nuestra casa junto con los libros, los cuadros, las esculturas y las matas. Era gran lectora y una apasionada por el cine. Le gustaban el fútbol, las revistas de moda

francesas y practicaba yoga. De carácter fuerte pero de temperamento dulce y tranquilo, nos inculcó el valor de los idiomas, su entusiasmo por la vida, el amor y la pasión por las distintas manifestaciones del arte.

Bogotá, 21 de marzo de 2013.

SOCORRO VÁSQUEZ CARDOZO (1954-2014), O LA ANTROPOLOGÍA COMO FORMA DE VIDA

HERNÁN DARÍO CORREA

Sociólogo de la Universidad del Valle

Siendo aún estudiante de antropología de la Universidad de los Andes, Socorro ayudó a organizar el Museo Arqueológico de Pucará, en los altos Andes ecuatorianos, y asistió a uno de esos milagros del tiempo que depara esa disciplina: al abrir una tumba vio cómo se deshizo en segundos una bella canastica donde los dolientes habían guardado durante cientos de años las cuentas de un collar de corales rojos, blancos y naranjas. Tal vez desde entonces quedó prendada al mismo tiempo de las piedras y de los tejidos, que dominaron sus días hasta su partida definitiva hacia ese más allá que tal vez buscaba palpar con esa tarea prematura.

Cuando la conocí tenía junto a sus libros un canasto lleno de ovillos y grandes agujas con las que tejía bufandas y chalecos de lana virgen mientras oía la música barroca o los coros que siempre le encantaron; y una caja con piedras de muchos colores y densidades sobre las cuales. A lo largo de los años, fui entendiendo lo que le oí en una bella conferencia que dictó a los trabajadores y amigos de Acotv a finales del año 2013: que las piedras no eran más que condensaciones de energía cósmica y, por ende, entidades espirituales que palpitan cuando entran en contacto con otras formas corporales. Algo así como lo que dicen los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta sobre las piedras como cristalizaciones espirituales de los antiguos.

El silencio en que se sumía mientras tejía era tal vez su estado ideal: allí preparaba al mismo tiempo prendas como aquellas y sus clases, e ideaba caminos para mantener búsquedas interiores que siempre la llevaron más allá del ruido y los afanes del trabajo o de la diversión, afirmada en esas pequeñas cosas que siempre le permitían develar lo efímero: unas conchas que recogía con lentitud en la playa, piedritas que rodaban por el camino o por el río y que atesoró en sus viajes, hojas de hierba o flores que se le atravesaban solo a ella, pues los demás apenas reparábamos en su belleza cuando nos las mostraba con una

sonrisa discreta, o cuando las encontrábamos ya secas pero enteras entre las páginas de algún libro, al parecer a punto de desmoronarse pero en realidad preservadas y airosas con sus nervaduras al aire, como aquellos corales.

Tal vez por eso uno de sus primeros trabajos se refirió a las perlas de La Guajira, explotadas en las rancherías del mismo nombre durante el siglo XVI y analizadas con base en los materiales del Archivo de Indias que recopiló allí durante meses (Vásquez 1988). Cuando ingresó a la carrera de antropología, había estudiado tres años de medicina en la Universidad Industrial de Santander, durante los cuales dedicó especial atención a la biología, quizá uno de los crisoles personales hacia esos mundos profundos de la vida.

Socorro se dedicó a la cátedra la mayor parte de su carrera, en el Departamento de Antropología de la Universidad Javeriana, del cual fue su directora durante más de diez años, y donde compartió al comienzo tareas y amistad con los inolvidables pioneros antropólogos Álvaro Chávez y Horacio Calle. Allí dictó clases de materias como antropología general, etnología, cultura y alimentación, etnohistoria, etnobotánica, cuerpo y cultura, y salud y enfermedad, entre otras. Cuando le pedí a alguna de sus compañeras unas notas sobre su trabajo como antropóloga para incluirlas en este texto, me respondió que en realidad solo había trabajado con ella en la academia y no en el ejercicio de la profesión; tal vez no ha entendido aún que fue allí donde desplegó la verdadera esencia de ese oficio, como me lo reveló otra de sus colegas (Maritza Díaz, com. pers. septiembre de 2014):

Quando Socorro, como directora del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, me invitó a dictar un curso, nunca imaginé que ella mantuviera una cercanía tan atenta al proceso de formación de las y los estudiantes. ¿Qué tal escriben? ¿Qué les interesa? ¿Qué fortalezas o debilidades ve en su formación? Todo ello orientado hacia buscar alternativas para que su formación les permitiera no solo ser rigurosos, sino fascinarse en lo profundo de su ser con la mirada y la labor antropológica. Entre lo mucho que compartimos, tuvo especial trascendencia su interés por la infancia vista desde la diversidad y la profundidad del pensamiento de los pueblos indígenas. Su determinación nos permitió abrir algunas compuertas que entre cafés y ricas charlas se concretaron

en dos simposios de antropología y la edición de un libro con las ponencias¹. Socorro me acercó a una manera muy suya de hacer trabajo de campo: en la última década se interesó de manera especial por el vínculo que por medio de los arrullos y las narraciones despliegan las madres con los bebés²; para ello sostuvo sentidos encuentros con sus queridas wayuu y con mujeres de los pueblos indígenas Arhuaco, Kamentzá, Piapoco y Uitoto. De ese modo siempre me transmitió acerca de los tantos dilemas y debates teóricos que hay en torno a la etnografía, que lo fundamental es lograr verdaderamente “estar allí”, conectados con el acontecer, con el sentir y con lo que cada qué dice acerca de su vida cotidiana. Con una mirada a veces más intuitiva que teórica, desarrolló una manera de percibir lo que parecía invisible a primera vista. Después de develar algo recóndito, exclamaba con admirable seguridad: “¡Ah, claro...!” mientras yo apenas descifraba lo que ella ya había entendido mucho antes. Pasábamos luego a una sencilla y profunda explicación.

De mi parte, pude palpar una vez más ese compromiso con sus estudiantes cuando en su sepelio se me acercó una joven con su madre. Venían a saludarnos y a expresarme como un secreto que Socorro les había cambiado la vida cuando buscó a la novel estudiante de primer semestre que no volvió a clases; llegó hasta su casa a preguntarle por qué estaba desistiendo de una carrera que sin duda le gustaba: ¡encontró que había quedado embarazada y sentía que no podía regresar! Allí su pedagogía y su solidaridad se desplegaron hasta mostrarle que podía acabar de crecer al mismo tiempo como joven, como madre, como estudiante y como la antropóloga en que finalmente se convirtió.

En ese mismo sentido, su tesis de maestría en Desarrollo Rural la dedicó a los niños de San Miguel de Sema, Boyacá (Vásquez 2002). Muchos años después, hizo la investigación junto con Martha Solano —su compañera, amiga y colega— sobre *Familia, salud y enfermedad mental*, donde establecen correlaciones entre patriarcalismo, dinámicas del cuidado y mentalidad familiar en el país. Socorro hizo parte de comités de redacción de revistas universitarias, fue coorganizadora de

1 (Díaz y Vásquez 2010).

2 (ICBF 2010).

algunos de los congresos nacionales de antropología y del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad. Además, dirigió tesis de grado, como la del historiador Eduardo Barrera dedicada a las guerras hispano-wayuu durante el siglo XVIII.

Durante los casi treinta años en los que desplegó su magisterio en la Universidad Javeriana, Socorro mantuvo un vínculo con la investigación. Una síntesis de su tesis de pregrado en la Universidad de los Andes (Vásquez 1983), la monografía *La Guajira 1890-1935* —que fue publicada en la revista *Universitas Humanística* de la Pontificia Universidad Javeriana—, la hizo a partir de una pesquisa de dos años en el Archivo Nacional sobre la historia de los “guajiros”. Con ellos se vinculó muy pronto, ayudando a deslindar para el país entero la condición de pueblo de los Wayuu respecto del mestizaje regional guajiro, tarea que asumió también con una cátedra informal y ambulante por las rancherías y espacios de Manaure, Uribia y la alta Guajira, cuando jóvenes estudiantes wayuu de bachillerato se le acercaban para recibir su orientación sobre cómo recuperar la historia local de sus familias y comarcas, o el modo de entrevistar a los viejos en torno a las propias reglas de manejo territorial o de los sistemas de representación ante los alijunas, esa “gente no wayuu”.

Ese magisterio de Socorro inició con unos talleres de etnohistoria que le encargó Remedios Fajardo, de Yanama, Organización Indígena de la Guajira. El trabajo empezó a mediados de los años ochenta, cuando había retornado de Sevilla, España, donde el trabajo en el Archivo de Indias le permitió reconocer asuntos fundacionales de esa región y de sus relaciones sociales, como las pesquerías de perlas o la adopción del pastoreo por parte de los recolectores, cazadores y horticultores wayuu, durante los siglos XVI y XVII.

El maestro Roberto Pineda Giraldo le había pedido retomar en un trabajo de campo algunas preguntas sobre mestizaje que él había trabajado con su esposa, Virginia Gutiérrez, durante los años cuarenta. Con ese fin, Socorro emprendió una investigación que redundó en el trabajo *Cambios culturales y redefiniciones territoriales wayuu a comienzos del siglo xx* (Vásquez y Correa 1986). Al mismo tiempo, sentó las bases de esa relación vital con las nacientes organizaciones wayuu que se enfrentaban a los profundos cambios que imponían proyectos como el del Cerrejón o la privatización de la explotación de las salinas

de Manaure, de algún modo similares a los retos que enfrentaron y superaron en aquellos siglos.

En esa lucha fue fundamental su trabajo *Cambios culturales en la comunidad wayuu de Manaure. Informe cultural del “Proyecto de apoyo a la comunidad de Manaure en su lucha en torno a las salinas de Manaure”* (Vásquez 1990a), el cual le permitió a los líderes y jóvenes —y por supuesto a los ministros y funcionarios relacionados con el tema— reconocer la territorialidad familiar wayuu en el entorno de las salinas, como se sabe tan extensas (25 kilómetros de largo por 5 de ancho a lo largo del corredor costero del occidente de esa población, en los deltas de los arroyos de Taguaya y Musichi) como importantes en el abastecimiento de sal nacional durante décadas.

Dicho trabajo lo realizó con ayuda de los jóvenes estudiantes del colegio Eusebio Septimio Mari, que años después inauguraron el programa indígena de ingreso a la universidad, creado por la oficina de asuntos indígenas del Ministerio de Gobierno y el Icfes, a instancias de empeños como el de la organización Jimaary Wayuu. Uno de esos jóvenes, hoy reconocido dirigente wayuu, habló durante su sepelio para expresar el sentimiento de duelo que significó su ida para toda una generación de líderes wayuu.

La intimidad que Socorro logró crear con algunas mujeres wayuu, durante sus diversas estancias en el territorio, le permitió ir al fondo de algunas de las pautas de su maternidad. Estas indagaciones las consignó en el trabajo “Los Wayuu, entre Juyá (‘el que llueve’), Mma (‘la tierra’) y el desarrollo urbano regional”, publicado en el tomo II, *Nordeste indígena*, de la serie *Geografía Humana de Colombia* del Instituto de Cultura Hispánica. En ese trabajo también se asomó a ese campo de la vida y de la regulación social wayuu que son los sueños, a los cuales, de su parte, aprendió a respetar como lo que son: otra forma de seguir construyendo sentidos para la vida. También en ese sentido escribió los artículos “Las mujeres de las perlas” (1990b) y “Pesquerías de perlas del Cabo de la Vela” (1989), publicados en el Boletín de Antropología de la Universidad Javeriana. Además, fue investigadora asociada en el proceso de trabajo sobre la mujer negra esclava en la Colonia.

Con la misma intimidad que con las piedras, también vivió una relación con las plantas, según decir de su colega y amigo, el médico Germán Zuluaga:

No vaciló en creer y acompañar el camino de las plantas medicinales, de los conocimientos tradicionales ancestrales y de la savia de los sabios de la selva. Impulsó los primeros cursos de plantas medicinales en educación continuada; puso carta blanca para el Seminario Taller de Culturas Médicas Tradicionales e incluso promovió la interculturalidad como ejercicio académico y científico; y no vaciló tampoco en ponerse en manos de los taitas (del yagé) para su salud y el anhelo de la fertilidad, felizmente celebrada con el nacimiento de Sara Manuela.

Ese campo de la cultura campesina e indígena la absorbió hasta el final de sus días, como parte del equipo de trabajo que produjo la “Caracterización sociocultural de la ‘Plaza de las yerbas’ de Bogotá, Samper Mendoza”, publicado de forma póstuma en el libro del Instituto para la Economía Social (2014), *Las plazas tienen quien las quiera. En el camino de la recuperación de las plazas de mercado de Bogotá*.

Su profundo vínculo con el mundo wayuu se nos reveló de forma asombrosa dos meses después de su partida definitiva: Goyo, profesor wayuu que le había ayudado con su traducción a recolectar y transcribir las nanas maternas wayuu, me mandó decir con Miguel Valbuena, antropólogo wayuu y amigo nuestro de toda la vida, que había soñado con ella, quien desde un tren que iba hacia la alta Guajira, le decía, sonriente, adiós... Cuando le empecé a contar a mi vez a Sara Manuela, nuestra hija, ese mensaje, sonrojada y asombrada me contó que en la misma noche referida por Goyo, ella había tenido el mismo sueño...

Así vivió y trabajó siempre Socorro: entre el misterio, el silencio y las complicidades del trabajo y la amistad. Con una sonrisa cuando todos ellos le deparaban encuentros afectivos o del conocimiento, generalmente combinados, con una distancia respecto del mundo que algunos confundíamos con indiferencia o escepticismo sobre los afanes políticos pero que, en realidad, expresaban esa intimidad con que maduraba sus relaciones y el conocimiento que compartía siempre a su manera discreta de hacer pedagogía. La entereza y la coherencia con que enfrentó el tránsito final, como ella decía, fue sin duda —lo vemos ahora que su energía y su ejemplo flotan aún entre nosotros— otra de sus lecciones silenciosas...

REFERENCIAS

- Díaz, Maritza y Socorro Vásquez, editoras. 2010. *Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Instituto de Bienestar Familiar. 2010. *Putunkaa Serruma: Duérmete, pajarito blanco. Arrullos y relatos indígenas de cinco etnias colombianas*. Bogotá: Fundalectura.
- Instituto para la Economía Social. 2014. *Las plazas tienen quien las quiera. En el camino de la recuperación de las plazas de mercado de Bogotá*. Bogotá: IPES.
- Solano, Martha y Socorro Vásquez. 2011. “Familia, salud y enfermedad mental”. Bogotá: Colciencias. Informe final.
- Vásquez, Socorro. 1983. “Aproximación a la historia regional de la Guajira: Wayuu Arijuna 1900-1935”. *Universitas Humanística* 19: 7-18.
- Vásquez, Socorro. 1988. “Relaciones de contacto en la Guajira del siglo XVI: Wayuu, negros y arijunas en las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela”. Informe final de investigación. Colciencias-Pontificia Universidad Javeriana.
- Vásquez, Socorro. 1989. “Pesquerías de perlas del Cabo de la Vela”. *Boletín de Antropología Universidad Javeriana* 4 (4): 46-47.
- Vásquez, Socorro. 1990a. *Cambios Culturales en la comunidad wayuu de Manaure. Informe cultural del “Proyecto de apoyo a la comunidad de Manaure en su lucha en torno a las salinas de Manaure”*. Bogotá: Mimeo.
- Vásquez, Socorro 1990b. “Las mujeres de las perlas”. *Boletín de Antropología Universidad Javeriana* 5 (5): 63-66.
- Vásquez, Socorro. 1993a. “La transfiguración étnica wayuu: territorialidad y adopción del pastoreo en la Guajira de los siglos XVI y XVII”. Bogotá: Colciencias/Pontificia Universidad Javeriana. Informe final.
- Vásquez, Socorro. 1993b. “Los Wayuu, entre Juyá (‘el que llueve’), Mma (‘la tierra’) y el desarrollo urbano regional”. En *Nordeste indígena*, tomo II de la serie *Geografía Humana de Colombia*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Vásquez, Socorro. 2002. “Niños y niñas en la escuela rural. Una aproximación a las relaciones de género”. Tesis de maestría en desarrollo rural, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Vásquez, Socorro y Hernán Darío Correa. 1986. *Cambios culturales y redefinición territorial wayuu a comienzos del siglo XX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

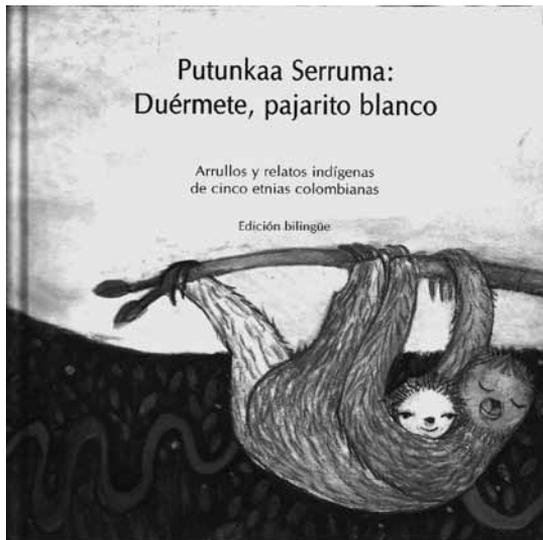


Figura 1.

Carátula del libro de Bienestar Familiar sobre nanas indígenas.

Fuente: Instituto de Bienestar Familiar 2010.



Figura 2.

Socorro Vásquez con niños wayuu. Ranchería de Majayurpana, Sabanas de Maicao, La Guajira. 1985. Fuente: archivo particular.



Figura 3.

Socorro Vásquez con su hija Sara Manuela Correa de dos años de nacida. Bogotá, 2001. Fuente: archivo particular.



Figura 4.

Socorro Vásquez con líderes y autoridades tradicionales wayuu. De izquierda a derecha: Chayito Epieyú, Socorro Vásquez, Chayo Epieyú, dos jóvenes estudiantes wayuu, Armando Valbuena Goauriyú, cuatro Alaulayuu o jefes tradicionales del territorio aledaño a las salinas de Manaure, el tercero de derecha a izquierda es Coronel Pushaina. Salto del Tequendama. s.f. Fuente: archivo particular.



Figura 5.

Socorro Vásquez en su último viaje al territorio wayuu. Manaure, La Guajira. Diciembre de 2012. Fuente: archivo particular.



Figura 6.

Socorro Vásquez en La Alhambra. Granada, España. Diciembre de 1984. Fuente: archivo particular.



Figura 7.

Socorro con manta wayuu. Portete, alta Guajira, 1988. Fuente: archivo particular.



Figura 8.

Socorro Vásquez el día de su grado como antropóloga en la Universidad de Los Andes. Bogotá. 1983. Fuente: archivo particular.

MADRES DE CRIANZA, LEVANTANDO VIDA EN EL NORTE DEL TOLIMA. UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO SOBRE LAS PRÁCTICAS DE CRIANZA Y ADOPCIÓN *

ANDREA BUITRAGO OSPINA

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

A finales de octubre de 2009 visité por primera vez la región del norte del Tolima, en el marco del trabajo del grupo Etnografía y Memoria de Armero, creado y dirigido por el profesor Luis Alberto Suárez y ocho estudiantes más. Todos nos reunimos en ese momento para honrar a las personas fallecidas e investigar acerca de los hechos ocurridos el 13 de noviembre de 1985 en Armero, Tolima¹. Mi indagación en ese contexto se centraba en el papel que los sobrevivientes dan a los niños en sus relatos de la tragedia; antes, durante y después. En esta pesquisa se hizo evidente que gran cantidad de ellos quedaron abandonados en medio del lodo, por la misma naturaleza y magnitud del desastre, situación que aparecía constantemente en las historias. La tragedia parece tocar de manera más contundente a los niños que a cualquier otra persona. Entonces, surge una práctica muy común pero en la cual pocas veces reparamos: la gente se reúne en torno a esos niños, los apadrina, los cuida e incluso, en algunos casos, los adopta como sus hijos al salir de Armero.

Al pensar un poco más a fondo la situación, me percaté de que en ese momento ya conocía a varias personas en la región que criaban o criaron “hijos ajenos”, sin que esas personas tuvieran necesariamente relación con la tragedia de Armero. La gente se refiere a estas personas como “mi mamá de crianza” o “mi papá de crianza”, reconociendo en ese proceso una fuerza vital e imperecedera, que vincula a los hijos

* Artículo de investigación recibido: 26 de junio de 2013. Aceptado: 20 de noviembre de 2013.

- 1 En la noche de ese día la actividad volcánica del Nevado del Ruiz provocó el deshielo de parte del casquete glaciar. Ese cúmulo de lodo, piedras, árboles descendió por el cañón del río Lagunillas, que nace del mismo nevado, y desembocó con toda su fuerza en el valle del río Magdalena. En ese punto exacto de las planicies del Tolima se ubicaba Armero, que esa noche desapareció con al menos 25.000 personas.

con quien los cría durante toda la vida. Por esto, el presente texto es una apuesta comprensiva que busca acercarse a tres madres de los municipios de Murillo y Líbano, departamento del Tolima, quienes a lo largo de sus vidas han sido “madres de crianza”. Estas historias develan un sistema de prácticas y conocimientos que opera y se reproduce en la sociedad, que define la forma como deben ser cuidados, alimentados, aseados y acompañados los hijos a través de su crecimiento, hasta que están “levantados”. Es en este largo proceso, en el que es necesario entregar la vida para levantar vida, donde se define y se fortalece el vínculo entre una madre y su hijo, lo haya parido o no. Es decir que para comprender las lógicas de la adopción en este contexto, es necesario comprender las lógicas y los intercambios presentes en la crianza de los hijos.

ADOPCIÓN: NATURALEZA Y CULTURA PARA LA ANTROPOLOGÍA²

La definición de “adopción” que se encuentra plasmada de manera silenciosa en este trabajo puede acogerse a la expuesta por la antropóloga Signe Lise Howell en su texto de revisión “Adoption of the Urelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship”. La adopción es comprendida como la práctica en la que niños, por diferentes razones, son criados por adultos que no son sus padres biológicos, son tratados como miembros de la familia en la que viven y son aceptados como tales por otros³ (Howell 2009, 150).

Sobre este punto de partida hay que hacer dos anotaciones fundamentales. Primero, en repetidas ocasiones en el trabajo de campo ha sido evidente que las personas —madres, hijos y la comunidad— no desconocen el carácter adoptivo de las relaciones; es decir que la relación “natural” o “biológica” dada por la gestación y el parto no es desconocida entre las madres y sus hijos de crianza. De allí que al referirse al parentesco “biológico”, surja entre las personas la expresión “esa es la mamá propia” o “la abuela propia”. Incluso, en muchas ocasiones las señoras expresan que cuando se

2 Para facilitar la comprensión de este apartado se recomienda consultar los anexos 1 y 2 en los que se construyó el árbol genealógico de las familias.

3 Traducción de la autora.

levantan “hijos ajenos” es necesario explicarles desde pequeños quiénes son sus padres y familiares “biológicos”.

Aun así, lo que se evidencia en las historias a continuación y en el trabajo de campo realizado es que en los hechos y en las prácticas concretas estos niños son tratados de igual forma a los hijos reconocidos como “propios”. En el proceso de crecimiento, aunque se mantenga contacto con los padres biológicos, mientras los niños vivan con esta madre sustituta y ella vea por ellos, va a existir la autoridad y el cariño conferido por el tiempo y la presencia constante de esta figura parental en sus vidas. Luego de irse del lado de su mamá o papá de crianza, a menos que se presente algún percance mayor, estos hijos permanecen en contacto con ellos en el largo plazo. Entonces, aunque estas mujeres y hombres no pretendan ser reconocidos como padres de los niños, en la práctica, en la vida cotidiana y en las relaciones sostenidas a través del tiempo, se hace evidente que sí lo son. En la mayoría de los casos, esa relación llega a ser más cercana que la entablada con los padres biológicos.

La segunda anotación a la definición de adopción ya presentada, se refiere a la utilización del término *biológico* en las palabras de Howell y también en su uso a lo largo de este trabajo. Ha sido ampliamente reconocida la segregación hecha por los primeros estudiosos del parentesco entre la naturaleza y la cultura. En uno de los textos básicos para estos estudios, *Sistemas de parentesco y matrimonio* de Robin Fox, el autor plantea la reflexión en torno a la consanguinidad. Él expone que varía considerablemente quién cuenta y quién no como pariente consanguíneo. “Un consanguíneo es alguien a quien la sociedad define como tal, y el vínculo ‘sanguíneo’, en sentido genético, no tiene necesariamente nada que ver con ello” (Fox 1980, 31). Aunque en esta afirmación el autor relativiza la definición de la consanguinidad y la propone como una cualidad determinada socialmente, continúa su argumentación al respecto de la siguiente forma:

La conexión genética, efectiva o putativa [...] generalmente es la base de las relaciones de parentesco, e incluso cuando no es así, el vínculo genético es el modelo de las relaciones ficticias de parentesco. El caso más claro es el de la adopción; aún cuando el niño adoptado no está emparentado por la sangre con sus

padres y hermanos, puede encajar bien la denominación de “Hijo” (Fox 1980, 32).

Finalmente, el autor afirma que “[...] la definición de consanguinidad [como lazos de sangre] y afinidad [como vínculos por alianzas] no puede darse por supuesta y debemos tratar cada caso en sí”.

En esta exposición se evidencia que, aunque la intención del autor es ampliar la definición de quién es y quién no es pariente consanguíneo, resulta descuidado al decir que la conexión genética, efectiva o putativa, termina siendo el modelo de relaciones *ficticias* de parentesco. Aunque el autor no lo aclara, cabe pensar que cuando habla de relaciones genéticas se refiere a genealogías y no a la genética comprendida desde la ciencia de la biología. Pero continúa su argumentación diciendo que el niño adoptado no está emparentado por la sangre, lo cual contradice su reflexión inicial acerca de lo relativo de la consanguinidad. Aquí se presenta claramente esta dicotomía entre naturaleza y cultura: en la creencia de que existe una relación “real” e imponderable, biológica, que parte de hechos de la naturaleza igualmente aplicables a todas las sociedades. Claude Lévi-Strauss afirma al respecto: “[...] que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular” (Lévi-Strauss 1969, 41). Para otro clásico, Bronislaw Malinowski (1964) en su texto *Parenthood-The Basis of Social Structure*, la naturaleza precede a los hechos culturales.

La idea dicotómica contenida en estas aseveraciones muestra la preponderancia de este debate en la primera etapa de los estudios de adopción y parentesco en la antropología. Con respecto a esto, es conveniente comenzar a preguntarse si entonces las relaciones creadas entre una madre y sus hijos adoptivos no son una enseñanza acerca del carácter variable en la construcción del parentesco. Esta práctica, como institución social difundida y replicada en el tiempo, cuestiona la idea universal y etnocentrista que hemos manejado de la interacción sexual, la gestación y el parto como principales factores determinantes en la construcción de vínculos de parentesco, no solo en cuanto a herencias y alianzas (genealogía) sino en los mismos términos de la consanguinidad.

DELFINA, SOBRE SER MADRE DE CRIANZA

Esa noche llegué como a las ocho. La puerta estaba entre abierta y me metí sin tocar. Un señor barrigón, de bigote y colorado por el frío penetrante, estaba en la cocina haciéndole un caldo. Me indicó que siguiera a la habitación, en la primera puerta a mano derecha por el corredor de la entrada, frente al fogón. Estaba lloviendo profusamente y el patio central de la casa se inundaba con los goterones, ahogando las muchas flores raídas; lúgubre panorama que quedaba de lo que debió ser un antiguo hogar próspero. Era una estancia antigua de Murillo, toda de madera, con un amplio solar, con muchos cuartos ahora arrendados y con todas las puertas dobles, de esas que se encuentran en la mitad para cerrarse. Empujé una de ellas para ingresar a su cuarto. Los chécheres llegaban hasta el techo, como siempre. Al verme se puso a llorar.

“He estado muy mala, mamita. Por la mañana apenas pude arreglar al niño para mandarlo al colegio. Por ahí vino Ofelia un rato pero hace hartito se fue y apenas don Libardo me está haciendo comida ahorita que llegó. Pero yo no tengo hambre⁴.”

Su cama, arrinconada a la mano derecha de la puerta, estaba llena de cobijas, de sacos y de trapos que procuraban ocultarla de la brisa helada que baja del nevado por las noches. No sacaba ninguna parte del cuerpo, solo la cabeza se veía debajo del envoltijo. La enfermedad la tenía diezmada, con la voz opaca y titubeante, sin fuerza, sin más ganas. Finalmente, en este punto crítico, yo era la única que estaba junto a su cama, sentada a los pies, tomándole la rodilla mientras me contaba de su profunda tristeza y de su preocupación. Tristeza por la vejez que llega implacable y preocupación por el pequeñito del que se hacía cargo. “¿Qué le va a pasar a ese niño si yo me muero?”

Don Libardo llegó con el caldo y una pastilla para la gripa. El señor me explicó que cuando entró ella estaba tumbada en la cama y “el niño estaba sin almuerzo”. Entonces lo envió por algo de mercado para

4 Todas las citas que se hacen en este artículo son transcripciones de grabaciones o apartes del diario de campo que registran las conversaciones con doña Delfina, doña Margarita y Manyi. Información recolectada en diferentes salidas de campo: noviembre de 2010, Semana Santa de 2011, agosto de 2011, diciembre de 2011, abril de 2012, junio de 2012 y agosto de 2012.

hacer y se quedó “componiéndole” un caldo trasnochado que tenía. Cuando salimos los dos del cuarto me informó lo que ya sabía: “es que esa viejita ha estado muy malita, y con ese chino que es más *alborotado*, peor ¿Usted es familia de ella? [...] es que como ella nunca tuvo los *hijos propios* pero ayudó a criar a un montón de peladitos”. Don Libardo se fue a su cuarto y cerró la puerta.

“Ese es buena persona”, me dijo cuando volví a entrar, “ese y Ofelia son los que *ven por* nosotros cuando yo me enfermo”. La ayudé a levantarse un poco, solo lo suficiente para que pudiera sorber el caldo. “¿Y este niño dónde estará? Él me preocupa mucho porque es que está muy *loquito* por ahí, muy *suelto*, le gusta mucho *la calle* y uno no sabe qué mañas pueda coger por ahí”. Cuando continuábamos con la penosa tarea del caldo, llegó Maicol corriendo por el pasillo de entrada. Llegó de sopetón y le saltó al lado en la cama. El niño, que entonces solo tenía cinco años, se le agarró del cuello y le decía “mamita, mamita”. Estaba angustiado porque su mamita estaba enferma y él no había conseguido los encargos que se le habían hecho.

Con el niño acostado a su izquierda continuamos hablando. “Es que yo tan enferma, y el niño por ahí. Él tiene más sitios a donde llegar, pero ese no se *amaña*. Él es muy difícil, como muy *arreatadito*”.

La noche siguió cayendo y el frío del páramo es una cosa de respeto: la humedad y la neblina de la altura penetran el cuerpo cálido y blando. Como el niño también había tomado sopa, decidí irme. No fue necesario que diera tres pasos luego del umbral de la casa para que el llanto se me cruzara con la respiración, con la saliva, con la rabia, con el abandono, con el final triste de la vida.

No podía dejar de pensar en sus ojos llenos de agua en las comisuras, ni en las arrugas profundas de su rostro. Conozco algunos de sus defectos, de sus chismes, de sus rabietas con otros murillenses, llena de maldad y de bondad; todos gente al fin y al cabo. Pero hoy eso fue irrelevante. En esta noche era ella, la que me tocaba a mí: clara, transparente, llena de amor y también de dolor, abandonada tras una vida de penurias, con el séptimo niño que en su vida criaba, como única compañía.

Las razones e interpretaciones se vuelven banales. Para comprender a las madres de crianza hay que sentir este relato. Una mujer que nunca estuvo sola, pues siempre mantuvo cerca una criatura, pero que

al final (de las cuentas y de la vida) no tiene mucha compañía. Su labor fue dar y pocas veces recibir. No hay queja al respecto, es como deben ser las cosas, eso significa ser madre. Ella crió, *vio por* sus niños, y ellos se fueron e *hicieron familia*. De seguro que hay muchos días buenos, como cuando Maicol la abraza y le dice “mamita la quiero mucho”, así como hay días malos, como el de hoy. Pero cuando ella mira hacia atrás, ninguno de estos días se ve más, ambos hacen de la crianza un continuo, un proceso, un *todos los días*.

En la cama, con los chiros encima, con el desorden alrededor y con el niño a su lado, así ha sido su vida. Maicol es su razón, pero también “*es la guerra*”, es su *desvelo* y es quien la dejará por un trabajo, por una mujer o por un arrebato. Toda su vida la ha entregado a su familia y a sus niños, su historia se diluye entre muchas otras historias. Ella es Delfina, pero Delfina son muchas. Muchas madres que se entregan, que se consumen y que se regocijan con sus hijos, los hayan llevado en el vientre o no. Muchas mujeres, que asumen todo esto, que se embarcan en la crianza pero con niños que no son *los propios hijos*, que son los *hijos de crianza*.

“¿CÓMO ESTÁ, SEÑORA DELFINA?”

Reconocimos la casa en donde nos habían indicado que preguntáramos; era de fachada morada con rayas verdes. Estaba en una esquina antes de la salida de Murillo por la vía a Manizales, carretera que atraviesa el páramo y el nevado. La puerta, como es usual, estaba entreabierta. Gritamos un saludo y seguimos⁵.

Lo primero que nos dijimos luego de los buenos días fue:

—Doña Delfina ¿cómo está?

—“Enferma, hija, enferma de tantas tristezas [...]. Hace menos de un mes que se me murió la niña. Ella murió el 25 de octubre, y hoy que es... 11 de noviembre [de 2010]. Tenía veintisiete años. Y dejó seis niños, el menor *está de brazos* todavía”.

5 Gran parte del trabajo de campo aquí presentado se ha realizado en salidas grupales programadas por el profesor Luis Alberto Suárez y el Departamento de Antropología, por esto en algunas transcripciones se señala la pluralidad de los visitantes.

La niña se llamaba Ingrid, de cariño le decía Niyi⁶, y había muerto de leucemia hacía quince días. Doña Delfina, para ese momento, aún estaba pasmada. No creía que había tenido que enterrarla; ella misma que fue quien le dio tetero, le cambió el pañal, le enseñó a caminar, la *levantó*, la vio irse cuando estaba *volantoncita* y luego regresar llena de hijos. La tristeza era desconcierto y el desconcierto era impotencia, rabia, injusticia. “Es que uno no debe enterrar a los hijos”, en sus palabras.

Maicol se parece mucho a su mamá Ingrid [continúa], a mí me da miedo porque él le heredó *el tipo de sangre* a la mamá, que era negativo, por eso le tengo tantos *chiritos* en la cama para *arroparlo*, porque él es muy *friolento* [...]. Con estas *hilachas* yo lo *arropo* a él [Maicol] aparte y luego le echo las cobijas, con las que yo me arropo, encima. Es que él se destapa mucho. De noche yo me despierto y lo toco, y eso está ¡como un polar!, con esos brazos fríos. Entonces hay que estar pendiente para volver y arroparlo.

El niño que ella tiene ahora es hijo de esta hija, “de Niyi, ella fue *hija de crianza*”. Maicol llegó donde doña Delfina desde que nació y nunca se ha ido. Niyi llegó una noche con sus tres hijos mayores y ya para *aliviarse* de Maicol:

Ellos llegaron un 3 junio, y Maicol nació el 26 de junio [...]. La línea que viene de Manizales pasaba tarde en esa época. Ya eran como las siete y yo estaba allá en la *piecita* de la esquina. Cuando sentí que paró el bus ahí, y escuché como niños hablando. Se me hizo raro y salí a la puerta, cuando la veo y es ella, con los tres mayorcitos.

Ingrid abrió las mismas puertas que ya la habían resguardado, buscó protección y compañía en el hogar, con su “mami”, como le dijo siempre. Acostumbraba hacer eso, llegaba un día sin avisar y llenaba toda la casa, toda la vida. Asimismo, un día cogía sus cosas, sus hijos y se iba. Doña Delfina nunca sabía mucho de sus motivos.

Ella también era muy *arreatada*. Cuando estuvo *volantoncita*, como de catorce años, se fue con un tipo que le endulzó el oído y se la llevó por allá a una finca en Manzanares, Caldas. La dejé de ver unos años y luego regresó ya con los dos niños mayores [...]. Se

6 Ella se llamaba Ingrid Niyireth Camacho Durán. Era hija de una nieta de la hermana de doña Delfina.

fue y al tiempo [luego de un tiempo] volvió, ya con sus maletas. Tenía el otro niño y estaba para *aliviarse*⁷ de Maicol.

El niño nació en Murillo el 26 de junio de 2005. Solo tuvo que verlo:

Yo *lo recibí*, era un bebé lindo, todo lanudito, parecía un ovejo. Pesó algo más de sus tres kilos. Lo cargué y lo olí; tan rico que huelen los bebés ¿cierto? Me lo traje para la casa mientras ella hacía *la dieta* [...]. Cuando dijo que se iba yo no se lo dejé llevar. Qué iba a hacer ella con todos esos chinitos *por ahí*, mejor me lo dejaba acá que el niño iba a estar bien.

Ingrid era una mujer de amores, “era más *enamorada*”. Luego de un tiempo de haber dejado a Maicol conoció a otro hombre en Murillo, Abelito, quien “fue muy bueno con toda esa gente”, según doña Delfina. Él se la llevó a vivir a San Félix, en la parte caldense del nevado. “Ellos tenían formas. Él trabaja en una finca y Niyi lo ayudaba. Pero a ella le tocaba muy duro. Y ella tan jovencita no se cuidaba, imagínese, para el 2005 tenía... 21 años. Ella qué iba a saber que eso le iba a traer la muerte”. Así crecieron sus tres hijos mayores, Luis Enrique, “Enriquito”, el primero; Vivian Andrea, la segunda; y el tercero, William Alexander. Maicol siguió en la casa de doña Delfina, en las mismas tablas que albergaron a su mamá de niña.

En ese tiempo, Ingrid perdió cuatro embarazos seguidos. “Ella tuvo muchos hijos y muchas *novedades* [abortos]. Esa no se cuidaba, es que también algunas criaturas buscan la muerte”. Finalmente, tuvo dos hijos más, una niña y “un bebecito que *ella dejó de brazos*. Ella tenía esa enfermedad y no se cuidó, se llenó fue de hijos [...]. Yo aquí la tenía bien, pero prefirió irse a buscar mal; no fue grata esa muchacha”.

ADOPCIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE LA CONSANGUINIDAD EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA

En la década de los setenta, un renovado esfuerzo teórico y práctico surgió desde la antropología para tratar el fenómeno de la adopción.

7 Cuando las mujeres comienzan con los dolores del parto, se *enferman*, al igual que cuando les llega la menstruación. Luego de que nace el bebé se dice que se *alivian*.

El promotor más reconocido de este cambio de enfoque es David Schneider, quien en sus sucesivos trabajos (1972, 1980, 1984) planteó una nueva alternativa al paradigma biológico que había regido los estudios hasta el momento. La autora Nancy Levine, en su artículo de revisión *Alternative Kinship, Marriage and Reproduction*, expone ampliamente los aportes de Schneider: “En sus escritos, así como en dos importantes libros, Schneider cambió el enfoque de los estudios sobre parentesco de la función, la estructura social, las reglas y los tipos de sociedades, a un estudio de la cultura y, esencialmente, el significado, lo que las relaciones de parentesco significan para las personas”⁸ (Carsten 2004 en Levine 2008, 76). Schneider también critica asiduamente la idea predominante hasta el momento de que la biología y la reproducción humana determinaban las relaciones de parentesco (Schneider 1972). Él señala cómo la antropología había sido presa de esa presunción etnocéntrica, por la cual se daba por sentado que el modelo biológico y la biología, como las concebimos desde occidente, pudieran ser un modelo universal aplicable por todas las culturas (1980). Levine afirma: “Schneider también sostiene que las referencias americanas [estadounidenses] a la biología en sus discusiones sobre la familia y los parientes no necesariamente tienen relación con la biología como un proceso natural, más bien hacen referencia a constructos culturales, esencialmente simbólicos”⁹ (Levine 2008, 376).

Autores como Jack y Esther Goody también brindaron nuevas perspectivas a estos estudios. En su trabajo de 1969, el primer autor plantea la adopción como una institución cuya función era proveer hogar a huérfanos, hijos a parejas infértiles y herederos que continúen los linajes. Más tarde, en 1982, Esther Goody, partiendo de sus estudios de parentesco y adopción en el oeste de África, plantea la adopción desde un sentido práctico en el cual las responsabilidades relacionadas a la crianza se dividen entre diferentes padres. Así, unos engendran, otros dan estatus, otros crían y otros apoyan económicamente. Estas perspectivas, eminentemente funcionalistas, abren nuevas miradas menos centradas en la biología. Aunque, para este trabajo en particular, son

8 Traducción de la autora.

9 Traducción de la autora.

demasiado cortas en cuanto a las motivaciones y la carga emocional que guía a las personas a hacerse cargo de hijos adoptivos.

En los últimos años los presupuestos y el debate clásico entre naturaleza y cultura han sido reevaluados. Joan Bestard (1998, 202), reflexionando en torno a los métodos asistidos de reproducción, afirma:

En esta conceptualización del parentesco, y en la medida en que la naturaleza se refería a la uniformidad y la cultura a la diversidad, la relación entre naturaleza y cultura se pensaba en términos de oposición. El estudio del parentesco en las diferentes culturas podía considerarse como la afirmación de una respuesta plural a unos elementos uniformes de la naturaleza [...]. El parentesco ha dejado de tener un referente natural (la cópula sexual) para disolverse en la manipulación técnico-cultural (la fecundación *in vitro*).

El autor resalta el hecho de que “se ha considerado que la naturaleza era el objeto a partir del cual se iba construyendo la cultura” (Bestard 1998, 209). El hecho de que las adopciones sean denominadas como relaciones ficticias de parentesco, partiendo de este supuesto de relaciones “naturales”, dificulta la comprensión de la práctica cultural presentada, por ejemplo, en el norte del Tolima. Así, creo atrevido o poco comprensivo el llamar a este vínculo “ficticio”. El parentesco es, en definitiva, un constructo cultural, cuyos presupuestos naturales son determinados por cada sociedad y no porque en realidad exista una forma natural para ellas.

Continuando con el texto de Howell, la autora reflexiona en torno al denominado parentesco ficticio mostrando su amplia difusión en los trabajos de antropología: “Con mucha facilidad, las relaciones no biológicas de parentesco fueron caracterizadas como parentesco ficticio, ritual, artificial o pseudoparentesco [...] Se pueden hallar los conceptos de pseudoparentesco o parentesco ficticio dispersados por la literatura antropológica”¹⁰ (Howell 2009, 155). En adición, señala la importancia de los referentes biológicos —determinados por cada sociedad— que dan un marco de referencia a las relaciones de adopción, los cuales, como hemos expuesto, son tomados en cuenta por los habitantes del norte del Tolima, lo que los hace relevantes (Howell 2009,

10 Traducción de la autora.

152). Es un proceso semántico de doble vía porque la adopción da significado a lo biológico, al tiempo que las relaciones “creadas” limitan el significado de las relaciones “naturales”. Asimismo, para algunos casos el término de parentesco ficticio será aplicable cuando los grupos así lo reconozcan.

Por otra parte Mac Marshall, en su texto *The Nature of Nurture* (1977), plantea de manera temprana la relación subyacente entre la nutrición y el parentesco en Turquía. Su apuesta muestra que las relaciones de amistad y la nutrición de los niños son más importantes que la naturaleza a la hora de determinar las relaciones de parentesco en este contexto. Siguiendo esta línea de investigación, a partir de la década de los ochenta, diferentes autores analizan prácticas de adopción, llegando a conclusiones similares, aportando nuevos elementos y análisis del contenido cultural de dichas prácticas antes que de su carácter natural o antinatural. Una de estos autores es Anna Meigs, quien en su artículo “Blood, kin and food” expone cómo entre los Hua de Nueva Guinea la distinción entre parentesco real o irreal es irrelevante: ellos afirman que cuando las personas comparten la comida, algo de su esencia vital, a la que llaman *nu*, se mezcla; de esa forma se forja el vínculo de parentesco (Meigs 1986, 201). Meigs presenta cómo se crea un vínculo, que evidentemente no es ficticio, e invita a reflexionar profundamente acerca de estos diferentes entendimientos del parentesco que se ocultan y, de cierta forma, se desprecian bajo la mirada dicotómica de naturaleza y cultura.

Por otra parte, el trabajo de Mary Weismantel, *Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions*, nuevamente critica esta separación, reflexionando en torno a “lo natural” de las relaciones de parentesco y los modelos diferentes del mismo. La autora afirma en cuanto a la forma como se ha tratado hasta el momento el tema de la adopción en las ciencias sociales (Weismantel 1995, 688):

[...] dos estrategias teóricas para hacerlo. La primera, y tal vez más antigua, es la que Cardoso ha llamado la teoría del “parentesco compensatorio”: asumir que, aunque es común en todo el mundo, la adopción se presenta en una comunidad solo cuando el

parentesco biológico falla (como en el caso de los padres infértiles, niños huérfanos o ante la ausencia de un heredero barón).¹¹

Luego, con los ejemplos que su trabajo de campo le provee, Weismantel (1995, 695) expone cómo esta perspectiva de análisis es tremendamente corta para explicar una práctica sistemática entre los indígenas de la población de Zumbagua, en los Andes ecuatorianos, que refleja un profundo vínculo entre el niño y su familia “adoptiva”:

Aquellos que comen juntos, en el mismo hogar comparten la misma carne, en un sentido muy literal: están hechos de lo mismo. Cuando un niño Iza ha compartido suficientes comidas con la familia, todo su cuerpo está hecho de la misma carne que ellos, entonces el vínculo va a ser incuestionable y real para el niño y su familia.¹²

Con este nuevo ejemplo resalta también el papel fundamental de la comida en todo esto, el hecho de compartirla. Es decir, no son las sustancias las que construyen las relaciones (no es la sangre la que crea el parentesco), sino que son las relaciones las que dan o no relevancia a las sustancias (son las relaciones sociales y las construcción culturales las que dan el poder o no a la sangre de crear parentesco).

Quisiera resaltar del trabajo de Weismantel su aporte en torno a la reflexión de la separación entre naturaleza y cultura, previamente expuesta (1995, 695):

[...] Los humanos están limitados por los hechos de la naturaleza o pueden trascenderlos: o la biología importa o no. Mi desacuerdo con los dos extremos radica en su insistencia en que un “caso” como este de Zumbagua solo puede ser comprendido en alguna de estas dos formas restringidas [...] estos casos deberían ser empleados para reevaluar los mismos términos sobre los cuales el debate académico es conducido.¹³

11 Traducción de la autora.

12 Traducción de la autora.

13 Traducción de la autora.

La autora ha presentado previamente cómo su investigación desmiente esta dicotomía y añade una reflexión en torno a la forma como los investigadores analizan la información empírica. Ella señala que mientras los casos concretos muestran que el análisis no puede solo dividirse entre si importa la biología o no, los investigadores continúan tratando de encasillar sus trabajos entre esos dos polos. Entonces, la persistencia de esa separación en las investigaciones de parentesco resulta del desdén con el que se maneja el conocimiento de las sociedades a la hora de construir la teoría antropológica.

DOÑA MARGARITA, ACERCA DE CRIAR Y LEVANTAR

La habitación no tiene ninguna ventana, como suele ser en el campo y más en tierras altas, por lo que apenas se podía adivinar por entre los pequeños espacios del tableado que el día había comenzado. La humedad impregna el ambiente, el olor que la delata se ha asentado en toda la casa, incluso en las cobijas que en esas primeras horas se sienten pesadas y mojadas. En la cocina, doña Margarita ya debía estar bregando para prender la estufa de leña. Para entonces ya no quería salir de esa casa para nada; todo lo que me decían, lo que presenciaba, los momentos de silencio y tranquilidad, los destinos¹⁴ del día, los nuevos espacios que cada vez se me permitía conocer, eran desbordantes. Esa mañana fue la primera de muchas en que amanecemos juntas.

Era esa hora gris, en la que la penumbra se corta pero la luz aún no llena todo, algo más de las seis de la mañana, cuando entré a su cocina. Los días que hila¹⁵ se debe levantar “muy de mañana”. Prende la estufa que tiene voluntad y carácter propios, es lo primero del día, dice que “hay veces que uno le briega a esa verraca leña y no quiere, pero una vez que prende eso es en paro [muy rápido] que está el desayuno”. Toda la cocina se distribuye en torno al hogar, que está ubicado en la pared que comparte este lugar con la habitación principal, y así “la calorea”.

Pone a hervir la olleta con agua y panela. Si va a preparar el tetero de Julián, separa la medida del agua de panela en la olleta más peque-

14 Así llaman las personas del norte del Tolima a los oficios de la casa.

15 Proceso de convertir en hilo la lana de ovejo recién esquilada por medio de un huso, un peso que cuelga de este y las manos hábiles de la hilandera.

ña. Allí le revuelve la leche de vaca, con toda la nata, o dos cucharadas de leche Klim. Al servir coge la olleta con las manos desnudas, así se manipulan los recipientes calientes por las señoras que siempre han cocinado, cuyas manos ya están *enseñadas*. Si se trata del tetero del niño, la bebida aún está muy caliente. Es necesario *sentarla*, pasándola con rapidez de un recipiente a otro para que se enfríe. A medida que el líquido va cayendo, doña Margarita disipa el abundante vapor soplando con ligereza, pasándole su aliento. Así, queda listo para envasar en el tetero de pasta que le compró, “porque esos de caucho es en un momentico que los daña, los deja caer o les acaba el chupo”.

En general, siempre se comparte mucha esencia con la persona que cocina, pues son sus manos las que dan forma a la comida y su boca la que prueba el sabor. Esto, creo, une a las personas que comparten los alimentos, les da una misma esencia y las hace semejantes. Con los niños el contacto es aún más estrecho. Margarita le transmite su aliento al soplar sus bebidas y comidas y él, luego de terminar, le da el plato porque sabe que ella se sirve en el mismo recipiente. Todo el tiempo comparten y se comunican mediante la comida; al igual que ocurre a través del cordón umbilical, el ombligo, que es el centro y la vida. Es esa energía y esa fuerza las que en últimas *levantan*.

Siempre le pasa primero el tetero a la cama, para que vaya chupándolo con calma; eso le da tiempo de que se despierte. Así, él sabe que dentro de poco tendrá que levantarse para tomar el desayuno e irse a la guardería, “es que con estos fríos da mucho pesar madrugarlo tanto, tan de sopetón”¹⁶. Cuando Julián ya se está tomando su tetero en la cama, prepara el tinto “en un momentico”. Espera poco a que se siente el cuncho en la olleta y se lo lleva a don Rodolfo, su esposo, también a la cama.

Al terminar su tinto, don Rodolfo se levanta de la cama, señal para Julián de que debe hacer lo mismo. Cuando llegan a la cocina, las papas ya están blanditas, el arroz de la noche anterior ya está caliente, los huevos están revueltos en una vasija y el aceite para fritarlos ya bota burbujas. Cuando ellos llegaron a desayunar, doña Margarita iba de lado a lado de la cocina para servir. Julián pedía insistentemente que su “mami” le buscara una moneda con la que estaba jugando la noche

16 De repente.

anterior y que en la mañana no lograba encontrar. Al ver que no le ponían atención a su petición, se paró junto a la anciana mujer, arrugó la cara anticipándose al llanto, la escondió en el vuelo de la falda y comenzó a sollozar.

Doña Margarita, de manera abrupta, se detuvo finalmente. Lo separó poniéndolo frente a ella y lo miró. Le dijo, “¡Bueno, ya!, deje de cansar. Va a tocar pasar por la pena con la muchacha y pegarle sus buenos correazos”. Esto hizo que el llanto se tornara más fuerte y lastimero, por lo que doña Margarita se volteó hacia el cilindro, donde siempre reposa una correa vieja de cuero, trabada en el primer hueco. “Venga a ver, si es que no va a hacer caso”. De inmediato el llanto paró, el niño abrió los ojos y salió corriendo de la cocina. Doña Margarita lo siguió con tranquilidad hasta el umbral de la cocina, desde donde lo vio meterse al cuarto nuevamente. Me mira y dice “no, es que no se puede dejar a *lo que él dé*; toca *atajarlo* porque si no cuando esté más grandecito *me la gana*. Pues no hay que acabar tampoco a los niños, pero hay que corregirlos”.

Cuando el niño se oye sollozar en el cuarto contiguo don Rodolfo rompe su silencio. Con su voz gruesa y pausada revela sus pensamientos. “Ese niño es de muy mal genio, eso es muy *volado*. Pero es que la mamá era igual. Vea chinita que ella se acostumbró a que no se le podía decir nada, hasta que un día se dejó convencer de un *man*, cogió las cosas y ni avisó, solo se fue”. El sonido agudo de unos nudillos golpeando en la puerta metálica de la entrada interrumpe su historia y lo hace levantarse inmediatamente a responder. Entra Janeth a la cocina con don Rodolfo, su papá.

Doña Margarita termina la idea de don Rodolfo:

Al final ellos se *humillan*. Mire a misia Delfina, con ese chino que tiene que es tan fregado. ¡Maicol es terrible! Pero eso las chinas esas que ella tuvo antes del niño se humillaron cuando tuvieron los hijos. Pero si ella no corrige a ese niño en un año ya se la gana. Eso le dicen, que entregue ese niño al Bienestar y más bien descanse. A veces lo amenaza y le dice que va a dejar que se lo lleven, pero ¡qué!... si a esa señora le quitan ese niño se muere. Ella está muy apegada a él.

Janeth continúa diciendo:

Es que la viejita es muy buena gente, pero con ese chino... que no se lo aguanta nadie. A ella le toca porque no hay nadie más que vea por él —hace una pausa reflexiva—. Verdad, esa viejita se muere y qué pasa con ese chino... Pero es que ella sí tiene la culpa porque lo tiene desde chiquito y lo levantó así, *enseñado* a estar en la calle.

—Ay, pero ella con tantos años y ponerse a levantar ese chino que es bien jodido — arguye doña Margarita—, que no es nada de ella.

—No. Pero es que ella levantó a la mamá del chino. Entonces es como si fuera la abuela.

—Pero ella no es la abuela—continúa doña Margarita—.

—Pero es como si fuera —explica Janeth— usted sabe que mamá y papá son los que levantan. ¿Cierto? —me pregunta—. Yo conocí a la mamá de Maicol desde china, era buena gente, sino que se metió con un tipo que tiene más resabios....

Es muy curioso que Janeth adopte esa posición en la que Maicol es nieto, mientras que doña Margarita afirme que él no es nada de doña Delfina. Janeth es la tercera de seis hijos que tuvo doña Margarita y Lady es la mayor de cinco hijos que ha tenido Janeth. Mientras que Julián es el mayor de dos hijos que ha tenido Lady. El niño que actualmente cuida es la segunda generación de la cual doña Margarita se hace cargo: ella crió a Lady y a otro hijo de Janeth. A ella la tuvo hasta que se voló con el papá de Julián, luego la volvió a recibir cuando él la abandonó. El hecho de que Lady haya decidido dejar a su hijo a cargo de su mamá de crianza y no de Janeth, que es “la propia mamá”, resulta muy revelador acerca de la fuerza del vínculo de crianza que une a dos personas.

Al continuar la conversación con don Rodolfo le pregunto:

—¿Quién es el papá de Julián, don Rodolfo?

—Eso era un tipo por ahí del campo. Es que la mamá de Julián vivía aquí con nosotros. Ella es nieta, nosotros también la criamos a ella y al hermano. Eso no fue sino que llegara el tipo este en una moto. A las cinco de la tarde la china ya estaba montada con él y por allá se la llevó para el campo. Pero le cuento, señorita, que muy miserable ese tipo con ella. Ya cuando quedó embarazada, ese ni le daba comida, le tocaba era lo que el suegro le diera.

—Por ahí cualquier *antojo*, nada. Le tocaba aguantarse—agrega doña Margarita.

—Le tocaba trabajar igual. Se alivió y lo mismo. Ya como al mes de estar de *dieta*¹⁷ fue que la trajeron al pueblo y la dejaron botada en una pieza, sin comida. Entonces a mí me dio pesar y le dije que viniera, que dejara al niño acá.

—Pero eso fue por boba —continúa doña Margarita— porque aquí estaba bien, tenía todo, hubiera terminado el estudio. Nosotros disque dejando la finca para que esos chinos estudiaran, yo quería hacer algo de ellos. El único que aprovechó fue Harold [hijo menor de doña Margarita, biológico], Lady y Andrés [hermano de Lady al que también levantaron] ninguno. Yo lo que le reprocho a la china es que recoja a sus dos niños y se venga y *vea por ellos*. Ella no fue criada por la propia mamá y se lo reprocha. Ella siempre me ha dicho mamá y me quiere mucho, pues cómo será que fue a mí a la que le dejó el chinito. Yo le digo “si ve, usted cómo le reniega a su mamá pero está haciendo lo mismo con sus hijos”.

Lady sabe quién es su madre biológica, incluso se encuentran constantemente en la casa de doña Margarita, pero para ella es muy claro que el vínculo de crianza que la une con doña Margarita es mucho más fuerte.

En las tardes, cuando el tiempo es más lento, se dedica a los destinos más suaves. Margarita es quien mejor conoce a Julián, piensa en él y reflexiona sobre los detalles que empiezan a develar su personalidad. Habla de su carácter enamorado, que tiene novias y le gustan las niñas. “Julián es caliente. Al tacto, todo el tiempo se siente tibio, siempre corre y se mueve, juega, por lo que no siente el frío, además es de mal genio, es *volado*”. Ese temperamento se relaciona con el calor, la actividad, el movimiento, la salud. Él es “humoroso”, es “fértil”, “mantiene sano y alentado, con mucha vitalidad”, afirma doña Margarita. El dicho dice “es mejor atajar que arriar”: un niño quieto y dormido, es considerado frío, “taimado” y enfermo.

Más tarde fue don Rodolfo quien, estando pendiente de su reloj, le que dijo: “doña Márgara ya es hora de ir por el negrito”. Cuando

¹⁷ Los cuarenta días después del parto.

salió a recogerlo a la guardería, doña Margarita me dijo: “el hombre ahora es que el que nos acompaña. Lo cogimos de tres meses y véalo ya cómo está. Él ya es como de la casa, él ya es de acá. Aunque el papá no le mande nada acá le damos todo. Mejor dicho, ya no lo dejamos ir”.

Janeth y Margarita siempre llegan del jardín. Las dos señoras van por sus hijos —los tres hijos menores de Janeth asisten al mismo jardín que Julián— y ambas regresan a la casa paterna a tomar *el algo*¹⁸. La casa se llena. Se hace de comer, los niños corren y se pelean, se ríen, Margarita y Janeth conversan en la cocina de las novedades del pueblo y Rodolfo y yo escuchamos atentamente. La señora Ofelia, una mujer que visita a varios ancianos y les colabora a cambio de conversa y comida, llegó a esta hora como es usual. Su voz aguda contrasta con su cuerpo ancho y bajo. Ella se queda de pie recostada en el mesón. Cuando nos ha servido comida a todos, doña Margarita se sienta en la misma banca junto a Janeth y sus hijos, apretujándolos; Julián se sienta en el borde de esa banca para compartir el plato con su “mami”.

Rubén, hijo de Janeth, que está en el medio de toda esa gente, saca una mano y la posa sobre las piernas de doña Margarita y le dice “gracias abuela”. Al ver esto, Julián se levanta rodeando a su mamá y le quita de manera muy brusca la mano, le dice: “no... quite... mía”. Los obligó a correrse y se sentó entre ellos. Todos los miramos y nos reímos. Janeth dice: “qué tal el chinito, no deja que nadie se le acerque”. Doña Margarita se le acerca y le dice “cuidado y me quitan un pedazo”. Se quedó en ese lugar, con los brazos cruzados y la cara escondida en la capota de su saco.

Ofelia, queriendo hacer la mofa por el nuevo guardaespaldas de doña Margarita, se acerca a la mujer y le empieza a enterrar el dedo índice a lado y lado de la cintura. La víctima no puede para de reír y de manotear. Le dice “ole Ofelia, quieta”, pero no puede mantener su habitual seriedad ante las carcajadas. Julián al ver la escena dice angustiada, “¿qué le está haciendo a mi mamá?”, y toma las manos de Ofelia y se las tira lejos del cuerpo de doña Margarita. Luego se arrinconó entre ella y la estufa de leña, dando la espalda a Ofelia y agarrando el saco de su mamá, muy molesto. La mujer extraña comienza a recorrer las

18 Comida ligera a media tarde o media mañana, por lo general chocolate o agua de panela con pan o queso.

costillas del niño con las yemas de sus dedos, buscando su risa, pero en lugar de esto enardece la furia de Julián, quien se voltea y trata de alejarla con sus manos. Entonces Ofelia le dice:

—Ella no es su mamá—, le dice burlonamente.

—¡Que sí!—grita el niño furioso.

—No, ella no es.

—¡Que sí!— repite.

—A usted no lo quieren por cansón— dice cantando de manera aún más tentadora.

—¡No!— dice furioso, volteándose a buscar refugio en su mamá.

Se le sube al regazo, acomodándose de lado y buscando el pecho para guarecerse ante la extraña que no cesaba sus ataques. Doña Ofelia lo chuzaba con el dedo en el lado expuesto del cuerpo y lo provocaba más, hasta que doña Margarita, sin dejar de abrazarlo, lo retira un poco de su pecho y lo mira: “¿no le da pena? Tan grande y todavía en el *canto*. Dígale: ‘Ofelia, respete a los niños. No me moleste más’”. La señora se retira, dándole espacio para que se recupere. Él permanece callado, escondido en su mamá. Ella empieza a mecerse en la banca para acunarlo, al tiempo que le susurra al oído, en un instante cálido y cercano entre ellos. Luego lo abraza más fuerte y coloca su mentón en la corona de la cabeza pequeña. Nos mira con confianza y dice orgullosa, “ve, ya tengo quién hable por mí”.

Doña Margarita me dice que es muy importante hablar con él y explicarle quiénes son sus parientes biológicos, aunque en sus relaciones de facto estas personas tengan un papel muy diferente.

Eso los niños son muy apegados al que los levanta, ellos se crían como con esas ideas. Pero eso sí hay que explicarles y decirles que uno no es la mamá, que la mamá de ellos es tal y cual pero que ellos están es con uno. Si no, de pronto ellos cuando sean grandes cogen resentimientos porque uno no les habla con la verdad. Igual, los niños saben a dónde pertenecen.

LA FAMILIA ELEMENTAL

Otra noción fundamental que fue principio de este trabajo es la de la *familia elemental*. Esta fue descrita por Radcliffe-Brown como pro-

veedora de bases para la formación de grupos domésticos de personas que viven juntas y que comparten lo íntimo del día a día. Comparto esta noción expuesta por el autor, quien continúa su definición diciendo: “De tales grupos existe una gran variedad. Un tipo común es lo que podemos llamar la familia ‘parental’, en la cual el ‘hogar’ se compone de los padres y su hijo mientras es joven o no se ha casado”¹⁹ (Radcliffe-Brown 1950, 5). El autor afirma esto para ejemplificar un tipo de familia elemental, basado en el modelo eurocéntrico y religioso (la sagrada familia). Y aunque hace un importante aporte acerca de las diferentes relaciones que pueden caber en definiciones tales como *parents*, aquí se refuta que este sea el modelo de familia elemental que se proponga para Occidente.

Casos como el de las madres “de crianza” del norte de Tolima, o casos como el divorcio, muestran que para nuestra sociedad ese modelo biparental no es aplicable. Por su parte, Fox, reconoce esta falencia en la definición del núcleo familiar, comúnmente presentado desde la *familia conyugal* constituida por el matrimonio de dos padres, como eje. Expone al respecto (Fox 1980, 34-35):

Los antropólogos la han señalado [a la familia conyugal] como la unidad “básica” y “universal” de la sociedad humana y, sin duda, de los sistemas de parentesco. Sin embargo nos parece una aserción de dudosa validez y utilidad [...]. El grupo social elemental e irreductible lo constituyen indudablemente la madre y sus hijos; pase lo que pase es imprescindible que esta unidad sobreviva para que perdure la especie.

Esta nueva perspectiva, en la que el modelo biparental es replanteado, resulta importante. Sin embargo, para este trabajo hay dos razones por las cuales la estructura elemental de familia debe ser aún más básica. Primero, por la poca flexibilidad que ha mostrado el autor a la hora de hablar del parentesco “real” o “ficticio” y, por tanto, a la hora de definir la noción misma de ser madre. Y segundo, por el conocimiento, en el trabajo de campo y en lo personal, de muchos casos en los que la persona que se hace cargo de la crianza de hijos (propios o ajenos) es un hombre. Así, el modelo de *familia elemental* que se

19 Traducción de la autora.

propone aquí es: una persona de una primera generación (parental 1) en relación con una persona de una segunda generación (filial 1). Pueden llamarse madre e hijo, madre de crianza e hijo de crianza, tío y sobrina; lo importante es que hay *un vínculo de crianza que los une*. El modelo de dos padres como resalta Radcliffe-Brown no es único, pero sí es el que gobierna el imaginario, al menos en Colombia. Esto se ve reflejado en las políticas, en las relaciones, en los prejuicios, que no han reflexionado acerca de la frecuencia e importancia que las prácticas de adopción informal tienen, no solo en los sectores populares y campesinos, sino a nivel general en el país.

MANYI, LA SEMILLA. LAS MADRES DE CRIANZA COMO UNA PRÁCTICA QUE SE HEREDA Y SE TRANSMITE

En la finca tenían marranos, gallinas, caballos de paso y pizcos. Ahuyamas, calabazas, mangos, mandarinas, naranjas e incluso papa criolla se cosechaban en las fértiles tierras. Entre las plataneras y los cafetales ocurrían los primeros juegos, las primeras correrías, los primeros tropiezos. Cuando Manyi habla de esta época la alegría la colma y las palabras se le agolpan, ansiosas ante la nostalgia.

Fue que papá fue un niño sufrido, la historia de mi papá es muy triste pero muy linda. Porque vea, él solamente tenía a la mamá y dos hermanos y mi abuelita murió cuando él tenía cinco años. Entonces él empezó a trabajar para los hermanitos, cuando pagaban centavos ¿no? Y a fuerza de juicio consiguió toda la plata que tuvo, es una persona muy admirable.

Su infancia fue corta. Por las lomas cálidas de Santa Teresa²⁰ trabajó haciendo mandados entre las fincas, muy distantes para los pies de un niño. De la familia de su mamá, su única familia, solo el tío Abraham le tendió la mano. El viejito, enanito y robusto, se llevó al niño a sus andanzas. Se acompañaban, uno huérfano y el otro soltero, y pasaban constantemente por la casa de los Guzmán, amigos cercanos de Abraham y tíos del niño. Con el paso de los meses él se iría quedando con ellos hasta formar parte de la casa. Allí conoció a Carlota Guzmán,

20 Corregimiento del Líbano, ubicado por la cordillera que desciende hacia el valle del río Magdalena, dándole un clima cálido pero no sofocante.

con quien se casaría, tendría cuatro hijos y viviría enamorado hasta el día en que murió. Manyi sentencia con contundencia: “es que en mi familia eso de las madres sustitutas ya lleva tres generaciones: mi abuela, mi mamá y yo”.

La mamá de Carlota murió antes de que se casara con su novio, por lo que ella sola se hizo cargo de sus cinco hermanos menores. Para cuando decidió formar un hogar, Carlos Arturo, el niño que antes hacía mandados, arriaba mulas y acompañaba viejos en sus travesías, había logrado comprar una finca ahorrando jornales e incluso le había hecho mejoras²¹.

El carácter inquieto, agraviado por la injusticia social, tan propio y natural de los habitantes del Líbano, siempre acompañó a la familia de Manyi. Las letras, las artes y la libertad fueron la principal herencia para sus hijos, propios o de crianza. Las lecturas en el corredor acompañaban las tardes calurosas de la finca y los hermosos e intrincados tejidos eran compartidos de la madre a sus hijas; lugares de encuentro y de silenciosa enseñanza.

Todo lo que Carlos Arturo y Carlota hacían, lo hacían por su extensa familia: esposa, hijos propios, de crianza y trabajadores. Siempre los protegieron, en medio de tantos conflictos —la violencia política constante en la zona— Manyi siempre pudo decir que su infancia fue feliz. Los detalles y las atenciones fueron la regla para ella desde que fue niña. El amor entre sus padres fue el que le dio forma a toda esta vida y este movimiento que se daba en torno a ellos.

Carlos Arturo nunca fue *tallador*²² con sus hijas ni con su mujer, los detalles entre los miembros de la familia eran amorosos y naturales. No permitía que sus hijas se metieran a hacer de comer, a coger café o a hacer destinos. Su esposa manejaba la casa y lo manejaba a él pero siempre tenía una mujer que le ayudara. Si no había empleada, todos los días él se levantaba a hacer el desayuno y les llevaba tinto a la cama a Carlota y a sus hijos, los que estuvieran aún en la casa. “Duerma mamachita”, le decía a Manyi luego de dejarle el pocillo caliente sobre el nochero. Los esfuerzos por sus hijos nunca fueron suficientes.

21 A los trabajos realizados en las fincas como desmatonar, rozar, podar, arreglar potreros y cercar de les llaman mejoras que aumentan el valor de las tierras.

22 Explotador.

Unice fue la mayor de los hermanos de Manyi y fue la mamá de Ivonne, primera de las nietas de la familia. Le gustaba mucho bailar y tomar, hacer fiestas en la casa y estar con sus amigos. Eso era lo que las llevaba a pelear siempre con Manyi, pues ella prefería quedarse en la casa con sus papás, atendiéndolos. “Era que yo era muy atenta con papá y mamá, siempre estaba pendiente de lo que necesitaban y los paladeaba mucho, en cambio ella no, no tenía como esa cosa”. Cuando Unice se fue a Armero a trabajar, Manyi ya se hacía cargo de Ivonne.

Después de Unice nació el Negro, Afranio, quien fuera el primer y más asiduo compañero en la vida de Manyi.

Es que éramos tremendos, muy necios, y además éramos inseparables. Muy buenos estudiantes, el Negro y yo siempre éramos los mejores del curso, nos eximían de presentar los exámenes finales, mejor dicho... Pero yo no sé por qué éramos tan necios. Yo no sé cómo yo soporté la ida del Negro. Se fue a estudiar a la Nacional de Bogotá con matrícula extraordinaria.

Al año de que nació Afranio, un 7 de agosto, nació Manyi. “Yo no me llamo así, pero siempre me dijeron así por una canción. Mi papá me la cantaba de bebé, dice como que ‘Manyi no llores’, algo así, entonces desde ahí”. Ella nació de siete meses, a las siete de la mañana, del siete de agosto.

El último parto fue el de Duber, “el neneco”, como siempre le dijo Manyi. Cuando el Negro se fue de la casa, Duber y Manyi se volvieron inseparables. Después de la partida de su hermano mayor, ella no volvió a estudiar, hizo hasta quinto de bachillerato y se fue para la finca.

Yo perdí muchas oportunidades por estar pegada de mamá y papá, pero es que yo no era capaz de dejarlos. Siempre fui la consentida de papá y de mis hermanos. Pues mamá me consintió después de que murió mi hermana, pero antes, papá y mis hermanos. Era que me podía llamar cualquiera de mis hermanos a medianoche, vaya a tal sitio, y yo me iba como fuera. Nosotros fuimos unos hermanos muy unidos... Tanto consentirlo a uno para al final morirse todos y dejarlo solo.

Duber murió en 1984 por un disparo en el costado, debajo de la axila. Una mujer fue la causante. El 13 de noviembre de 1985 murió

Unice, enterrada junto con Armero y cerca de 20.000 personas más que esa noche perecieron bajo la avalancha. Manyi es la única de la familia que no quedó sepultada en el Líbano. El Negro apareció muerto en un basurero de Bogotá en abril de 1989. Su amor y sus ideales lo llevaron y lo acompañaron hasta el final. Los cafetales, las plataneras, los padres, los hermanos, las novias, sus tres hijos; ninguno lo acompañó a morir. Una patrulla de la Policía se lo llevó junto con otros dos miembros del M-19. Carlos Arturo murió en 1991, Carlota en 1993.

Manyi siempre busca regresar por medio de los recuerdos a esa época en la cual su familia estaba completa aún, cuando vivían de la finca y llenaban el espacio con familia, amigos e innumerables hijos, propios y de crianza. Vivir con Manyi, aunque sea por unos días, es comprender y aprender cómo la vida le va dando la forma a uno. Hay que observar con cuidado, pues los resabios y los misterios que se le ponen a la vida son las más profundas herencias. La hora de levantarse es después de las nueve, la de acostarse después de las doce; a medio día se ven noticias y se hace la siesta; la cama se tiende con sus tres cobijas todos los días; todas las noches dobla las cobijas y se cubre solo con la sábana; la llamada a Ivonne y Giovanni es después de las nueve; el termo de tinto, el tarro con agua fría y el paquete de cigarrillos Continental siempre están sobre el nochero; la luz de la lámpara pequeña está prendida toda la noche, desde el primer desplazamiento no puede dormir a oscuras.

Le digo: yo no he superado la muerte de papá y mamá, ya han pasado como veinte años pero yo todavía no lo supero. Escucho las campanas para un entierro o algo y me da una tristeza, lloro. Por eso me gusta tanto estar sola. Con mis niños es con los que yo me amaño, pero tampoco me quedo por allá. Aunque ellos me consienten tanto....

Giovanni, hijo mayor de Afranio, llegó a la casa de Manyi a los dieciocho meses. Ella es la única mamá que conoce. Desde que llegó Milady, su hermanita, hasta que estuvieron levantados, los dos niños estuvieron ahí. Su tía, como siempre le han dicho, les dio estudio y se preocupó de que tuvieran todo. Ellos la acompañaron en los duros años por venir, crecieron con ella.

Ivonne siempre estuvo en la casa. Nació en el tercero de los cinco cuartos que hay de manera consecutiva, desde la puerta de entrada hasta la cocina y el patio, a lo largo del corredor que da forma a la casa. Unice, la nueva madre, pronto consiguió trabajo en Armero y dejó a su hija. De pequeña siempre le dijo mamá a su tía, y a su mamá le decía “quite de ahí”. Ya después empezó a conocer, le enseñaron ese orden impalpable para los niños.

Pero esa niña era tan apegada a mí que si yo no estaba se pegaba a llorar, porque es que dormía era agarrada a la trenza mía. Y hasta vieja dormía conmigo. ¡Y el Giovanni! Ahorita ya viejo, él viene solo y se acuesta en la orilla de la cama. Y yo empiezo, “papito, vaya acuéstese” y él “bueno, tía, ya voy”. Se hace el pendejo y ahí amanece. Y la Ivonne también, se acuesta ahí y se agarraban a pelear con Giovanni. El uno empujando para un lado y el otro para el otro. Porque uno se arrimaba mucho y el otro también. Eso es para gozar con esos muchachos.

Cuando se fueron de la casa los ayudó lo que más pudo. Luego perdió definitivamente la finca y quedó sola. Ahora estos muchachos son su vida, son la razón.

La llegada de Manyi a la terminal de transportes de Bogotá siempre es con jolgorio. La tienen que recoger allá para llevarla a algún lugar especial. Se sabe que cuando está en Bogotá con sus muchachos no está para nadie. Esa es su alegría: poder atender a su tía ahora, a la mujer que siempre vivió para ellos. Para su cumpleaños del 2012 la invitaron a almorzar y le hicieron reunión en la noche. La llenaron de los detalles sensibles que caracterizan la familia, le dieron su perfume caro que le gusta, el almuerzo en restaurante antioqueño y la torta con una flor bellísima.

Después de Ivonne y Giovany vino Carlos, el último hijo de esa generación. Su historia, como la de todos, está ligada a la de su madre, por lo que hay que empezar por ella. Ella era hija de una cocinera que hubo en la finca, fue dejada allá, abandonada a cambio de un nuevo marido que ofrecía promesas. Esa tarde cuando la mujer ya se iba, Unice la buscó y le dijo que no se llevara a la niña a sufrir, que la dejara en la finca. La niña se llama Esperanza.

En la casa del Líbano la recibieron para que terminara la primaria, pero la niña no fue buena para el estudio. No avanzaba, hasta que un día se les voló, supuestamente para trabajar. Manyi volvió a saber de ella unos meses después cuando fue a donde una tía de Bogotá; allá llegó la muchacha con el maltrato y las penurias en el rostro. De nuevo regresó al Líbano, pero esta vez la llevaron a la finca, a aprender del campo. Al poco tiempo de regresar empezó a enfermar, la niña estaba en embarazo. “Papá y mamá” la entregaron a Unice, no hablaron más con ella.

Quando se enfermó²³ Esperanza del niño yo estaba sin plata y papá no la trataba. Pues me tocó llevarla de caridad al hospital y yo costearle todo. Ropa para ese muchachito, todo. Yo tenía un novio que me quería mucho, alma bendita ya murió, él me ayudó, incluso duró como diez meses comprándole leche. Hasta que la porquería esa de mamá se nos voló. Como a los dos años me llamó, que estaba sufriendo mucho, que estaba en embarazo otra vez, ya tenía otro marido, que no le quería el niño y que estaban aguantando hambre. Yo le mandé un giro y le dije “voy a ir por el niño”. Fui y me lo traje de dos añitos y no lo volvió a ver hasta el 2000; nunca vino y yo tampoco se lo volví a llevar. Ahora cuando habla con él, Carlitos le dice: “sí pues yo sé que usted es mi mamá, pero entre otras cosas es que usted no me crió, a mí me crió fue mi tía”. Es que yo a Carlos le di el apellido y todo. Carlos era parte de la familia, estaba pendiente de las necesidades y de todos los acontecimientos. Pero es una mala mujer la que lo tiene alejado de ellos.

Milady también se levantó con ella, con Ivonne, con Carlos y con Giovanni. Estuvo en la casa incluso desde más pequeña que ellos. Pero de su destino fue otra cosa. Manyi en la vida siempre tuvo la opción de seguir la cadena, de volverse guerrillera y vengar los sinsabores de su vida. Pero nunca lo hizo, su opción fue quedarse en la casa cuidando de sus padres y los niños que por la misma guerra y la misma pobreza que motiva el conflicto, quedaban solos. Creo que el haber tomado ese camino, luego de ver todo lo que hacía por ella, es algo que nunca le perdona a Milady.

23 Así se refiere cuando una mujer entra en trabajo de parto.

Ella, desde temprano en su vida le fue dejando de una en una a sus tres hijas; todas bellísimas, delgadas, de rostros afilados, cabello negro y abundante. Las tres son muy Parra, se asemejan mucho a los rostros que me he ido formando a través de las palabras de Manyi y de verla a ella misma. La menor es Alicia, antes de ella nació Carlota y la primera fue Isabel. Alicia es vivo retrato de Manyi, además es su adoración. La Minchi le dice, porque es bajita y escueta de carnes. Era buena estudiante, muy curiosa, necia pero muy noble. “Uy, cuando a mí me quitaron esa niña casi me matan”. La tuvo desde que tenía dos años hasta después de cumplir los siete.

A Carlota, nombrada así por su bisabuela, no la recuerda con gracia. “Esa güiipa lo que hacía era meterlo a uno en líos”. Una tarde de octubre, a la salida del colegio, las dos niñas no cogieron la ruta que la Tata, como le decían a Manyi, les pagaba; en un momento definitivo se las llevaron para que estuvieran con la mamá. Esa vez casi la matan de verdad. Manyi tampoco le perdonará eso.

“Yo no sé ni dónde estará, y yo no quiero saber nada de esa vieja, ni de Carlota tampoco. Solo de mi bebé, yo como lloraba por esa niña. Esa niña yo la tenía tan consentida, ella dormía conmigo...”.

Isabel quedó sola con ella, de diecisiete años.

—Y ahora a la Isabel no la he podido sacar del rincón. Y la mando para la cama y empieza “tata, tatica tengo miedo, me están asustando, ¿me puedo acostar con usted? Yo me quedo quieta”. Le tengo mucho pesar a la niña.

—Manyi —digo—, y usted con ellas, ¿es como si fueran hijas o como si fueran nietas?

—Pues también, como si fueran hijas. Porque yo por lo menos, lo que Isa me dice que quiere así yo tenga que comprar algo para mí, primero la niña. Y cuando estaba Alicia yo le pagaba transporte para que me la trajeran hasta la casa. Y ahora con Isa, si la entro al Isidro²⁴, voy a ver cómo hago para pagarle el transporte. Pagarle ruta para evitar que se me quede por allá gaminiano.

24 Institución Educativa Técnica Isidro Parra. Es el colegio más tradicional del Líbano, de donde han salido cantidad de líderes y dirigentes sociales. Fue famoso años atrás por sus marchas y protestas que paralizaban el pueblo y que

—Entonces —insisto—, sumercé lleva como cuarenta años criando chinos.

—¡No, más!, si yo llevo desde muy pequeña. Porque es que igual a mí me han gustado. Y siempre que yo tenía niños era primero ellos; como nos enseñaron papá y mamá. Yo no heredé plata pero heredé güipas. No y sabe qué, a mí no me hicieron falta los hijos. Porque yo decía, para qué me pongo a tener hijos si yo tengo a mis sobrinos. Es que no crea que todo el mundo hace lo que hacían papá y mamá. Yo también por eso fue que me dediqué a criar tanto chino. Pues de ver tanto niño en la casa y que nos enseñaban a quererlos y todo, como que eran iguales con nosotros. Porque es que si había un niño allá, bajo el amparo de papá y mamá, lo que nos compraban a nosotros lo tenía el niño también. Es que yo he sido como he sido en honor a mamá y papá. Yo he tratado de ser así como ellos me enseñaron, con la generosidad, con el estudio, con los niños. Ellos a mí... yo no sé. Ellos como que me dejaron semilla, por eso yo hago lo que hago.

COMPENDIO DE PRÁCTICAS DE CRIANZA: GESTACIÓN, PARTO, DIETA, LEVANTAR LOS HIJOS

Las mujeres antiguas, mamás de nuestras madres de crianza, fueron hijas de su tiempo: retrataron en su vida el momento que les tocó y dejaron el precedente para las historias que vendrían. Vivían famosas *parteras* entre las fincas y veredas ubicadas subiendo hacia las cumbres del Ruiz, desde las tierras cafeteras del Líbano hasta las tierras productoras de papa de Murillo. Ellas comprendían los secretos y cuidados para atender a las madres y los bebés al momento de *dar a luz*, las llamaban constantemente para que llegaran hasta las casas donde las mujeres se *aliviarían*. Pero los cuidados de su parte se iniciaban al cuarto de mes de gestación, cuando había que comenzar a *sobar* a las madres para *atajar* los abortos, acomodar a los niños y no dejar *caer la matriz* por el trabajo constante y pesado al que las mujeres

daban la parada en las movilizaciones, incluso de las ciudades como Ibagué y Bogotá.

se ven obligadas en el campo. Colocaban sus manos sobre el vientre y buscaban sentir la cabeza y las extremidades de la *criatura*, así sabían si venía en la posición indicada e incluso si se estaba desarrollando bien, de acuerdo al tiempo que tuviera.

Cuando veían una mujer embarazada con el estómago todo caído, la ayudaban, empujando hacia arriba el útero con movimientos circulares de las yemas de sus dedos índice, corazón y anular. Cuando el sobijo era para evitar el aborto lo hacían con especial cuidado, *bregando* a *acomodar* al niño y si estaba *de poquito tiempo* fajaban a la madre, no muy apretada, fijándose que el niño no quedara debajo del fajero. Luego le daban agua de panela y un vaso de vino blanco que es de mucho alimento, con eso impedían que *se le fuera* el embarazo. Nunca accedían a sobar a una mujer antes del cuarto mes, cuando todavía no se ha *agarrado bien* el bebé, y después recomendaban sobar a la madre solo una vez al mes, evitando *pérdidas* y daños en los niños.

La compañía que brindaban las parteras debía ser emocional también. Debían tener el conocimiento y el *genio* para *lidiar* con las madres, para guiarlas y tranquilizarlas mientras ellas recibían a sus hijos. Las *paladiaban*, les hablaban mucho, les explicaban qué sucedía, que no tuvieran miedo, y les hacían infusiones de manzanilla para tranquilizarlas y *calentarlas* antes del parto. No era conveniente dar más yerbas ni medicamentos, el proceso debe seguir su curso.

Tan pronto el bebé nacía, lo golpeaban en las nalgas para que llorara y tomara su primera bocanada de aire. De inmediato, limpiaban al recién nacido porque los niños nacen como con una tela pegada que hay que quitarles, entonces se les quitaba con un *cobertor* nuevo y un poco de aceite si había. No se pueden bañar el mismo día porque se enferman, pues nacen *calorosos*. Al día siguiente se podían bañar con agua, en una tina pequeña con el fajero puesto para que no se les *derritiera* el ombligo.

Esa tripa, el *ombligo*, es el centro del cuerpo y de la vida. Esto es muy claro al nacer. No se puede cortar el ombligo sino hasta que salga por completo la placenta, culminando así el periodo en el que el bebé se encontraba dentro de su madre. Si se debía cortar antes, era necesario amarrar el extremo del cordón, que aún pertenecía a la madre, a la pierna con un hilo para que no *se fuera en sangre*, para que la madre no se desangrara por el cordón, ni la placenta se quedara dentro

de ella, causándole infección. En caso de que esto último ocurriera, las parteras siempre cargaban *salvavidas* (una especie de jarabe que vendían en las droguerías) que hacía que *ligeritico botaran la placenta*. Luego era necesario desinfectar por dentro la matriz con alcohol e Isodine, aplicados con una *pera*. También sabían que la placenta no se podía votar ni enterrar, pues la conexión con la mujer no se rompía tan fácilmente y al irse pudriendo, de la misma forma la madre iría enfermando, quedaría *dejativa* (término usado por las personas del campo para explicar que alguien entra en enfermedad). Era necesario quemarla en el fogón de leña o con gran cantidad de alcohol.

Colocaban luego la *faja* al bebé, hecha de un pedazo de tela garza que apretaba ligeramente el contorno con una *nodriza*. Los fajaban para que cogieran fuercita, para que no se les *brotara* el ombligo y para que no se *herniaran*, para eso es que tocaba apretarlos. Habían visto que si no se ataban bien, se ponían a berrear y se les salía el ombligo, se les veía largote y eso es que estaban herniados. En cambio, tenerlos fajados no: podían chillar y no les pasaba nada. Recomendaban mantener a los niños fajados mientras la madre estaba en la dieta, para que salieran *fuerzudos*. Si no se le apretaba la barriga al niño cuando estaba chiquito, no era capaz de levantar una arroba de grande, decían. Luego les ponían el pañal, tomando un pedazo cuadrado de la misma tela. Finalmente, vestían y arropaban cuidadosamente al recién nacido, tan vulnerable a cualquier frío o viento que viniera del exterior.

Con el paso de los días el ombligo se iba *secando*, hasta que entre una y dos semanas se *caía*, dejando definitivamente la cicatriz que indica el origen de nuestra vida. Mientras no se desprendiera, la vida de la *criatura* era muy frágil. El ombligo requiere cuidado especial: debían desinfectarlo con alcohol y cuando ya estaba seco, como un chicharrón, debían echar cebo de res cada vez que le cambiaran el pañal; así se precipita la caída del ombligo, entre más rápido mejor. En caso de ver que el ombligo supurara o cambiara de color, les pedían que compraran una vela de cebo y un poquito de alcohol, y se lo echaban *calorosito* cada vez que cambiaran el pañal. Cuando eso sucedía se decía que se *derretía el ombligo*: podía ocurrir porque lo cortaron muy chiquito o porque se lo halaron muy duro.

Muchos bebés nacían sanos y morían porque sus madres no tenían cuidado del ombligo o porque sus parteras se lo cortaban muy chiqui-

to. La medida para cortarlo era poner juntos todos los dedos, excepto el pulgar. La tira debía cubrirlos todos y debía quedar *aventajadito* [sobrando] para que no le faltara. Luego del corte, el ombligo empezaba a *echar para adentro*. Por eso, si no tenía el largo suficiente, quedaba *roto* el niño y se moría. Los bebés principiaban a *levantar del ombligo* por la vitalidad de este centro y los cuidados que requería.

En el parto, cuando el bebé se quedaba tranquilo, se dirigían a sobar a la madre para acomodarle la matriz, si no le *seguía caminando* y se le salía. Se debía hacer esto desde la parte más baja del vientre, masajeando en círculos y subiendo lentamente, hasta que quedara bien acomodada debajo del ombligo. Era necesario hacer esto el día del parto, a los tres días y luego otra vez a los doce. Así se aseguraba que el cuerpo quedara *organizado* nuevamente y no se deformara. Si las mujeres quedaban bien sobadas, luego de dar a luz su cuerpo se reacomodaba perfectamente. La última recomendación correspondía al cuidado de *la dieta*. Debían comer cosas calientes, con gallina, *tapando la comida* para que no le diera frío.

Para levantar a los niños, los primeros meses era solo pecho lo que les daban y había que mantenerlos cargados. Es un estado de indefensión total, por lo que son meses cruciales de cuidado. Luego, pausadamente se empezaba a notar que abrían los ojos, sostenían la cabeza, se sentaban solos, empezaban a gatear. Hasta ese momento, todo el tiempo permanecían cerca de la madre o en el *canto*, por lo que ella descansaba cuando aprendían a caminar. Para esto también era necesario dedicarles el tiempo, *contemprarlos*, eso a ellos les gusta y así se levantaban y se avispaban más rápido. Lo mismo se hacía para que aprendieran a ir al baño: los sentaban y los enseñaban a quedarse ahí hasta que hicieran. Así, dejaban los pañales antes de los nueve meses, quitándole la carga a la mamá de lavar seis o siete pañales al día.

Con respecto a la alimentación, no se les daba nada más hasta que tenían cinco meses, solo leche materna. Las parteras advertían que no se les podía dar sal a los bebés desde muy pequeños porque se atrasaban (no crecían). Después de los seis meses ya tomaban sopitas y empezaban a darles bocados muy tiernos. Carne se les daba pero molida o machacada, poquita. *Coladas* se les hacía pero de maicena o de plátano, que fueran *de alimento* y no pesadas, porque si les daba una colada como la de avena se enfermaban del estómago. También

empezaban a darles huevo pero por ahí media yema, porque a algunos niños les sienta mal, les da diarrea. Entonces, había que empezar de a pocos. Ya después del año se les da de todo. Cuando el niño comenzaba a consumir sal completamente, entonces sabían que dejaba de correr peligro ante el *yelo* de muerto ya que la sal lo ataja, por lo que se podían empezar a llevar a los velorios.

También al año de vida se les cerraba la mollera —que es una parte blanda, un hueco— que tienen los bebés en la parte más alta de la cabeza. Este lugar frágil es por donde ellos *resollan* (respiran), por lo que se ve como si palpitará. Como es un lugar de entrada de aire adicional, cuando se atoraban los bebés se les soplabá por ahí para que el aire volviera a hallar su paso. Tenían mucho cuidado con ellos hasta que ese orificio de entrada a la cabeza se endureciera.

Con respecto a la salida de los dientes, cuando eran niños de dentadura fina les salían como a los seis meses; cuando eran de mala dentadura a los cinco meses ya les brotaban. Entre más se demoraran más finos les salían. En caso de que salieran muy ligero, las parteras recomendaban cuidarlos lavándolos con soda, que es muy buena para fortalecerlos. También, cuando les iban a empezar a brotar, a los niños les daba fiebre y se ponían incómodos, entonces el remedio era coger una cebolla larga y abrirla para sacar el corazón, el puro centro, y eso se lo estregaban en la encía, duro. Les dolía, pero era ya que bregaban a brotarles los dientes.

Cuando les daba bronquitis les rebanaban panela, bien menudítica, y le echaban una cucharadita de aceite de almendras y de limón y revolvían hasta hacer un melado para darles. Si no, se les daba la violeta blanca, la flor, con un pedacito de pepa de aguacate, se hacía la infusión y se les daba. Eso es bendito para los pulmones. Esas eran las peores enfermedades que les daban a los niños.

La otra enfermedad grave era la tos ferina. Se sabía que tenían eso porque les daba una tos que no les dejaba pasar bocado. Cualquier cosa que se comían la devolvían. Para la tos ferina se les daba jugo de mango y miel de abejas, conseguían sábila y les hacían el preparado para después juagarlos con todo eso. Les echaban clara de huevo o aceite de almendras también. Como cada mal tiene su contra, si esto fallaba, entonces les conseguían la leche de yegua negra. El abrojo y los pensamientos también los utilizaban mucho para curar los males del pecho.

Esa es una mata fresca que ayuda en esos males. También procuraban esperar al menos una semana desde que los niños se alentaban para volverlos a bañar, pues era posible que así se les metiera un frío, ante el cual estarían vulnerables por la enfermedad.

Los males del estómago también se soban. Cuando los niños se enfermaban del estómago era que se les caía el cuajo, entonces tocaba sobarlos. Cuando los sobaban se sentía que sonaban como si estuvieran llenos de agua por dentro. Los dedos se pasaban con calma, con maña, para ayudar a apretar el cuajo. Luego se fajaban con un trapito, asegurando nuevamente el abdomen en su posición correcta. Y ahí se les iba calmando. Había que estar pendiente porque si no de eso se morían. Se les volvía tierra.

La infancia es crecimiento, es cambio, y a medida que los niños se van volviendo más grandes, corren menos peligro por las enfermedades. Luego ya eran los niños por ahí suelticos pero seguían al lado de la mamá. Cuando llegaban más o menos a los doce años, entonces se ponían *volantones*, más grandecitos, y se les podía enseñar a trabajar y a hacer *destinos*. Todavía no se valían solos, pero ya eran ayuda y le cogían amor al trabajo.

El momento del primer corte de cabello y de uñas era crucial en la vida de los niños. Se debe esperar hasta los siete u ocho años para cortar por primera vez el pelo, oficio que por lo general hacía la madre. Si se les cortaba el cabello estando muy chiquitos no saldrían forzudos o se demorarían en hablar. Para el primer corte de uñas se espera hasta el bautizo. Luego de recibir el sacramento les cortaba las uñas el padrino o alguien que no fueran los padres, porque si no el niño salía *manilargo* (ladrón). Esas uñas también las guardaba y en caso de que hubiera una de las habituales borrascas (lluvia delgada e intensa con fuerte viento), las echaban a quemar al hogar para aquietar.

REFLEXIONES FINALES

Cuando hablamos de prácticas de crianza y adopción nos referimos a un conocimiento implícito y explícito relacionado al proceso de dar vida, cuidarla y *levantarla*, constituye en sí un sistema de conocimientos y de prácticas. Para comprender la institución social

de las madres de crianza y el contexto sociocultural que la rodea, se exploraron a profundidad tres historias en los municipios de Murillo y Líbano. Todas las prácticas y conceptos señalados a lo largo del texto, responden a este sistema de prácticas y, en efecto, son utilizados y conocidos de manera generalizada por las madres, incluso más allá de estos dos municipios.

El conocimiento aquí expuesto forma parte de un sistema compartido e inconsciente de los pobladores del norte del Tolima. Es una teoría de la vida presente en las formas como la gente recibe y cría a sus hijos, propios o no; comprendiendo temperaturas, temperamentos, humores, plantas, enfermedades, fríos y calores. Es en la réplica diaria de este sistema de conocimientos sobre la crianza que se construye, en el norte del Tolima, la relación de consanguinidad entre madres de crianza y sus hijos. Es el intercambio de sustancias y humores de manera prolongada, el que vincula a las personas en el largo plazo y construye los afectos poderosos e impercederos que en nuestra sociedad caracterizan la unión entre una madre y su hijo. El sistema de técnicas y conocimientos construye la relación al ubicar el vínculo “biológico” en un segundo plano frente a la fuerza de estas otras sustancias, además de la sangre, y el tiempo en el que son compartidas. Estas conclusiones surgen de la observación y la participación etnográfica cuidadosa y prolongada, e intentan comprender el sistema en los mismos términos planteados por las personas. De sus propios conceptos surge este acercamiento etnográfico que se vuelve teórico en el campo mismo.

Para estas tres mujeres nunca habrá suficiente agradecimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bestard, Joan. 1998. *Parentesco y modernidad*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica.
- Fox, Robin. 1980. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goody, Esther. 1982. *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Goody, Jack. 1969. “Adoption in Cross Cultural Perspective”. En *Comparative Studies in Society and History* 11 (1): 55-78.

- Howell, Signe. 2009. "Adoption of the Unrelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship". En *Annual Review of Anthropology* 38: 149-166.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Argentina: Editorial Paidós.
- Levine, Nancy. 2008. "Alternative Kinship, Marriage, and Reproduction". En *Annual Review of Anthropology* 37: 75-89.
- Malinowski, Bronislaw. 1964 [1930]. "Parenthood-The Basis of Social Structure". En *The New Generation: The Intimate Problems of Modern Parents and Children*, editado por Victor Calverton y Samuel Schmalhausen. Nueva York.
- Marshall, Mac. 1977. "The Nature of Nurture". En *American Ethnologist* 4 (4): 646-662.
- Meigs, Anna. 1986. "Blood, kin and food". En *Conformity and Conflict: Reading in Cultural Anthropology*, editado por James Spradley y David W. McCurdy. Boston: Little, Brown and Company.
- Radcliffe-Brown, Alfred. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Schneider, David. 1972. "What is Kinship all About?". En *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, editado por Priscila Reining. Washington: Anthropological Society of Washington.
- Schneider, David. 1980 [1968]. *American Kinship: A Cultural Account*. Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Schneider, David. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Weismantel, Mary. 1995. "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions". En *American Ethnologist* 22 (4): 685-704.

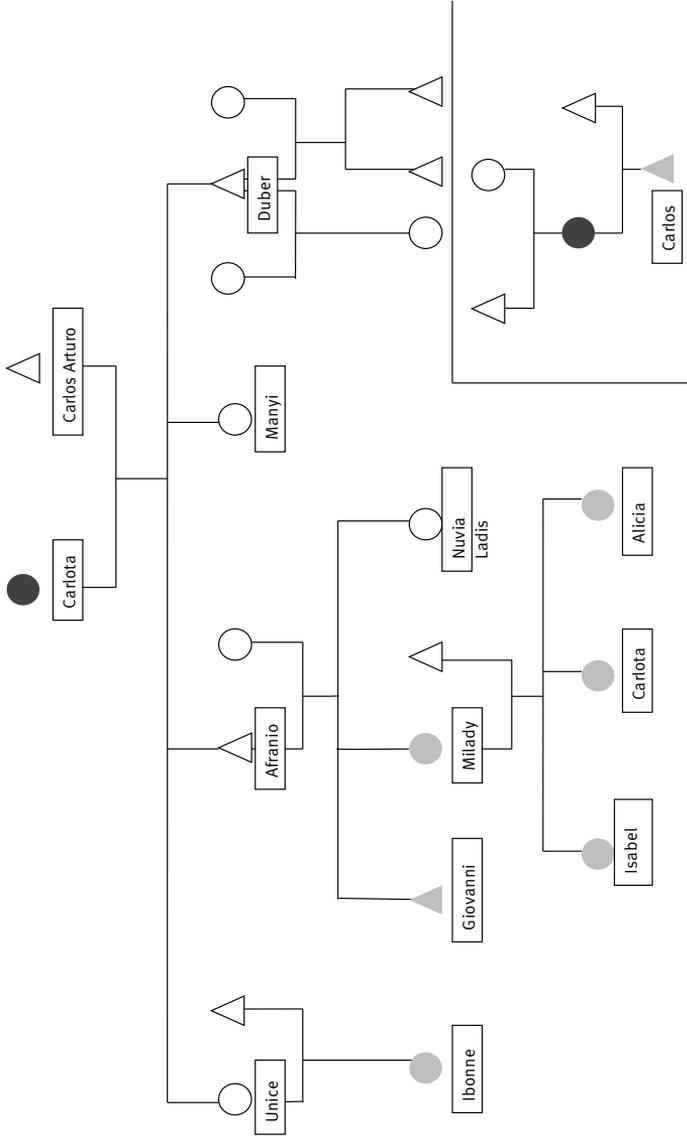
anexo 2

Hermanos, sobrinos, hijos de Manyi.

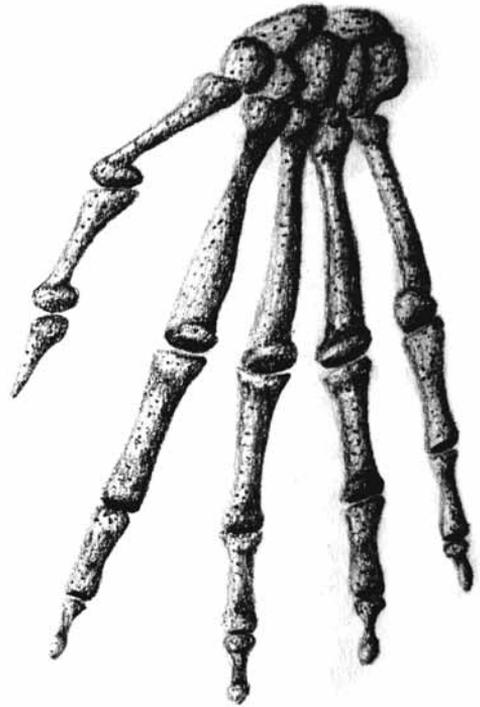
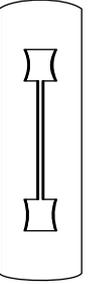
HERMANOS, SOBRINOS, HIJOS DE MANYI

■ Personas que sostienen o sostuvieron una relación de crianza con Manyi

● Personas que sostuvieron una relación de crianza con doña Carlota, mamá de Manyi



LO RECIENTE



MARÍA CONSTANZA VILLALOBOS ACOSTA
Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII

Bogotá: ICANH. Colección Cuadernos Coloniales. 2012. 231 páginas.

La creación de imágenes religiosas en el contexto colonial de Santafé constituyó un mecanismo para la circulación de ideas y discursos, así como para la organización del cuerpo social y la producción de subjetividades. Este es el argumento que María Constanza Villalobos desarrolla en su texto *Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio*. La autora analiza, entonces, la función del arte y de la exhibición de los íconos y las representaciones pictóricas en la iglesia de San Ignacio durante el período colonial.

Villalobos también se pregunta por la relación de los devotos-espectadores con estas escenografías teatrales creadas para la transmisión de las doctrinas cristianas y las ideologías sobre la organización de la sociedad y el cuerpo, que circularon durante los siglos XVI y XVII.

Esta investigación revisa, en primer lugar, el papel de las instituciones religiosas en la organización y mantenimiento de las jerarquías sociales durante la Colonia, así como la incidencia de los símbolos católicos en la producción del cuerpo de los individuos y su proyección sobre el cuerpo colectivo. De ahí que

el interés principal de sus pesquisas sea comprender cómo estaba representado el cuerpo en las imágenes de la iglesia de San Ignacio, construida por la Compañía de Jesús entre 1619 y 1635.

Para ello, en el texto se analiza —desde la historia, la teoría del arte y la semiótica— el conjunto de retablos, pinturas, esculturas, altares y reliquias que componen el teatro de este “palacio celestial” y que permiten dar cuenta de los artificios que se ponían en escena ante los devotos de Santafé, a través de los cuales la Orden de los jesuitas buscaba transmitir a los fieles católicos las devociones, costumbres y prácticas religiosas por medio de las cuales se constituían los cuerpos piadosos y santos.

Dos elementos resultan centrales en la interpretación de María Constanza Villalobos de este aparato simbólico —que buscaba proporcionar a los creyentes una representación material de lo invisible—: 1) la constitución del templo como un lugar de encuentro colectivo, en el que, sin embargo, se ponían de manifiesto las diferencias —de sexo, estatus y raza— de los fieles y 2) la construcción del conjunto artístico con base en el arte

retórico, que buscaba la exposición de un discurso bien elaborado, estructurado según las leyes de la persuasión y la elocuencia pero, en este caso, representado por medio de imágenes.

Esta investigación muestra parte del proceso de creación y mantenimiento de diferentes estamentos en la sociedad colonial de la Nueva Granada, y el papel que tuvieron en su consolidación y permanencia las creencias y las prácticas devotas promovidas por las órdenes religiosas.

Según Villalobos, fueron tres los cuerpos sujetos a la administración y la vigilancia por parte de la Iglesia Católica en la Colonia: el cuerpo social, observado de manera unitaria, pero dividido en estamentos; el cuerpo de la congregación, o de las sociedades pías y comunidades religiosas; y, finalmente, el cuerpo de los individuos, sujeto a la inspección, el control y el ordenamiento religioso.

Esta organización social y política tenía su correlato y su manifestación material en la organización del espacio dentro de la iglesia de San Ignacio y en el tipo de gremios o asociaciones promovidas por la Compañía de Jesús. A cada cuerpo social le correspondía un tipo de asociación según la ascendencia, el oficio, el sexo y la raza con los que se marcaron y clasificaron. Cada congregación se acogía bajo el patronato de un santo o santa y tenía asignada una capilla dentro del templo, que representaba, en conjunto, un palacio celestial. Estas congregaciones tenían entre sus responsabilidades la

celebración de fiestas religiosas, la realización de rezos, oraciones y novenas, la práctica frecuente de la confesión y la comunión, y de otras actividades piadosas y caritativas. Además, se les encargaba del cuidado y mantenimiento de los retablos y altares, y del sufragio de determinados gastos eclesiásticos.

De esta manera, afirma Villalobos, se constituyó un conjunto de prácticas que reforzaban el orden social establecido y que administraban los cuerpos a través del ordenamiento de prácticas concretas, dirigidas al colectivo y a los individuos. En este sentido, se mantenía una visión religiosa de la sociedad y una organización jerárquica sostenida en la autoridad divina.

Pero estas ideas debían reforzarse a través del discurso para que conservaran sus efectos materiales en el ordenamiento de la vida durante la Colonia. Las imágenes debían servir a este propósito, además de apalancar el papel de los jesuitas dentro de la ciudad de Santafé. La autora propone que esto se hizo posible mediante la disposición discursiva de las iconografías sagradas dentro del templo, como representación artística de lo invisible. De este modo se conformó un conjunto de artificios que proyectaban una idea del cielo para los terrenales habitantes de la Nueva Granada.

En este punto, Constanza Villalobos introduce una propuesta novedosa, que desarrollará en varios capítulos del libro: la lectura de las imágenes, pinturas, esculturas y retablos de la iglesia de San

Ignacio como un discurso retórico, elaborado según los artificios de la palabra, edificado a través de *locus*, de escenarios e íconos, que configuraron un *lugar de memoria*, conformando dentro del templo un edificio narrativo. La iglesia de San Ignacio buscaba producir la ilusión de ingresar en otro mundo, en la medida en la que la disposición escenográfica del lugar les contaba a los espectadores una historia condensada en el espacio-tiempo del templo.

La iglesia de San Ignacio es —para Villalobos— un *ars memoria*, un discurso retórico orientado al adoctrinamiento de los fieles, una conmemoración establecida en las imágenes, permanentemente desplegada por ellas. El retablo era la forma de recordar la doctrina, la realización performativa de los acontecimientos sagrados que le otorgaban fundamento a la fe, y el canal para transmitir ideas sobre un *ethos* particular, sobre una manera de habitar en el mundo.

Este poder persuasivo de las imágenes queda demostrado a través de múltiples ejemplos, en los que se presentan al lector las fotografías e ilustraciones detalladas de cada uno de los retablos de la iglesia de San Ignacio, así como de su ubicación dentro del templo. A través de las ilustraciones, el lector logra hacerse una imagen de la composición del lugar y comprender la idea de la disposición de las imágenes con base en el arte de la retórica, que implica la construcción material de un discurso plasmado en el espacio. La

exposición de los íconos, imágenes y pinturas es un rasgo significativo del texto, que permite acercar a los lectores, detalladamente, a cada una de las representaciones artísticas en las que se basan las interpretaciones de la autora.

En la iglesia de San Ignacio, las imágenes siguen el modelo jesuita de la constitución de emblemas para la composición de una visión mística, transmitida por medio del arte a la sensibilidad de los espectadores. La iconografía fue también el mecanismo para afirmar la autoridad y justificar el papel de la Compañía de Jesús como misionera y evangelizadora en el Nuevo Mundo. Por esta razón, las imágenes son ricas en la representación de los santos fundadores de la orden y de sus prodigios y milagros. A su vez, las escenas místicas se construyen con base en los atributos evangélicos de los “santos varones” que propagaron a la Compañía y su misión en los nuevos mundos “descubiertos” por Europa: Asia y América.

El arte religioso de la Compañía de Jesús en la Iglesia de San Ignacio fue también la construcción de un imaginario sobre el papel de los jesuitas y un despliegue de su interpretación de la sociedad neogranadina y del mundo no cristiano en general. Los emblemas de la orden fueron centrales en la composición de las imágenes que le dieron sustento a la labor misionera de esta orden religiosa, misionera y contrarreformista.

Villalobos explica que en el ímpetu misionero fueron claves las personalidades

de san Ignacio de Loyola y, particularmente, la de san Francisco Javier, prototipo del sacrificio y del martirio del predicador. Este último constituyó la imagen de un mártir moderno y se instauró como ejemplo de una vida de sacrificio y entrega para los habitantes de Santafé.

La veneración de imágenes terminó de consolidarse con la instauración del altar de las reliquias, donde se exhibía el sufrimiento de los mártires como ejemplo para persuadir a los creyentes de los beneficios de una vida sacrificada y para alentar las creencias en el poder milagroso de los restos corporales de los santos.

Pero, sobre todo —afirma la autora— la escenografía del retablo donde se exponían las reliquias buscaba producir un modelamiento de los cuerpos cristianos, promoviendo la flagelación física, la mortificación de los sentidos y la privación de las sensaciones. La contemplación de las imágenes tenía por objeto mover a la piedad y al arrepentimiento, para producir cuerpos mártires, donde los mismos creyentes se convertían en sus verdugos.

Sin embargo, las reflexiones sobre la recepción de las imágenes por parte de los fieles santafereños de los siglos XVI y XVII son escasas y, por lo demás, cualquier cosa que se pueda decir sobre el papel de los creyentes en la interpretación de la escenografía y los discursos desplegados en el templo es conjetural, dada la inexis-

tencia de fuentes que permitan explorar sus modos de percepción y apreciación de este ensamble visual retórico. Sin embargo, Villalobos parece no problematizar el posible papel de los espectadores en la recepción de las ideas, imágenes y valores transmitidos por la Compañía de Jesús a través del arte.

Por lo tanto, es necesario continuar indagando sobre la manera como las imágenes se transforman en una subjetividad particular, y sobre la forma como circula la información y se transmiten las ideas por medio del arte. Este texto provee un punto de partida para investigaciones de este tipo y realiza un aporte fundamental al demostrar cómo se utilizan las imágenes, los íconos y las representaciones como dispositivos disciplinarios que actuaban sobre el cuerpo de los individuos.

Finalmente, este recorrido por las formas a través de las cuales la sociedad colonial estableció una administración del cuerpo permite a María Constanza Villalobos establecer una relación compleja entre los artificios del palacio celestial, las imágenes del teatro retórico instaurado como discurso sagrado y las reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas que se imponen en la construcción histórica y localizada de los sujetos.

JOHN JAIRO OSORIO

Universidad Nacional de Colombia

DORIS LAMUS CANAVATE

De la subversión a la inclusión: movimientos de mujeres de la segunda ola en Colombia, 1975-2005

Bogotá: ICANH. 2010. 336 páginas.

En su libro, Doris Lamus hace un recuento de la historia de los movimientos de mujeres-feministas en Colombia, como ella decide nombrarlos, desde la 1975 hasta el 2005, enfocándose en dos regiones del país: la costa Caribe y el departamento de Santander. La hipótesis que la autora propone es mostrar cómo estos movimientos han pasado de un discurso y una práctica política “subversiva”, en su momento inicial, a un discurso que apela a la inclusión y una modalidad de acción más institucionalizada.

La primera parte del libro hace una contextualización sobre el feminismo de la segunda ola, donde se diferencian los movimientos feministas latinoamericanos de sus equivalentes en el norte, separándose así del análisis occidental basado en las tres olas del feminismo.

Considerando la segunda ola del feminismo en Latinoamérica como el renacer del feminismo en los años sesenta y setenta del siglo xx, parte importante de la diferencia que la autora propone en el feminismo latinoamericano frente a otras expresiones regionales es la fuerte influencia del discurso socialista y de liberación nacional, con las articulaciones

y la doble militancia de las mujeres en dichos movimientos.

La investigación se centra en algunos movimientos prominentes de la costa Caribe y el departamento de Santander y se basa principalmente en los documentos producidos dentro de los mismos y las entrevistas a algunas de sus líderes. Este enfoque de la investigación le da una mirada que puede ser muy interesante pues propone un análisis de los movimientos desde dentro y no desde una posición de observadora externa, aportando una perspectiva antropológica para un análisis político.

Sin embargo, el uso de los documentos internos de los movimientos estudiados no es suficientemente profundo: se queda en el plano descriptivo y no sobresale en el resto del texto como herramienta metodológica. Las entrevistas tienen un lugar más prominente en la exposición de la autora, donde se trasluce con mayor claridad la postura de las mujeres pertenecientes a estos movimientos, así como los análisis que ellas mismas hacen de su devenir.

La autora decide trabajar con movimientos de las regiones, en un intento por

criticar el centralismo que puede existir en el análisis de los movimientos feministas-de mujeres en el país, generando una visión del devenir de esos movimientos desde la periferia. Sin embargo, no queda suficientemente clara cuál es su relevancia particular dentro de la crítica propuesta.

A pesar de que la autora hace uso de ciertas categorías de análisis en su trabajo, las cuales pretende profundizar en la última parte del libro, la investigación se queda en el carácter descriptivo y no apoya o explica la tesis central de la autora, quién afirma no poder aventurar conclusiones sobre procesos que aún están en marcha, y prefiere enunciar algunas reflexiones finales que tampoco logran articular sus diferentes ejes de análisis entre sí.

El uso de la categoría movimientos de mujeres-feministas puede ser problemático dentro de la formulación de la tesis de la autora pues los propósitos y posiciones políticas de los movimientos de mujeres pueden no ser los mismos de los movimientos feministas. La autora no problematiza este punto lo suficiente: no es claro el propósito analítico de dicha categoría.

Además, al intentar probar que se ha pasado de un discurso subversivo a un discurso de la inclusión, por diferentes influencias, puede ser importante tener en cuenta que los movimientos de mujeres pueden estar orientados hacia la inclusión. Cuando la autora apunta a un análisis de los discursos políticos —que algunas de las organizaciones de mujeres pueden no tener tan claro— así como

cuando apunta a la idea de que los movimientos pasan por un momento de institucionalización —que puede estar ligado con los movimientos de mujeres—, a diferencia de los movimientos feministas pueden no tener una posición de autonomía tan marcada. Considero que esta discusión, que la autora no trabaja, puede generar una mayor precisión teórica y conceptual sobre la pertinencia de una categoría analítica que abarque a los movimientos de mujeres-feministas.

A pesar de que en la primera parte la autora hace un recorrido por las posiciones políticas de los movimientos feministas-de mujeres en general, faltó un mayor posicionamiento de las apuestas políticas de los movimientos estudiados. Es difícil seguir la idea de que el discurso inicial de esos movimientos era más subversivo que el actual cuando no se explora suficientemente los programas y prácticas de acción política de los movimientos estudiados, su articulación con otros movimientos sociales “antisistémicos” y su cambio en el tiempo.

Una de las tesis de la autora frente al cambio discursivo, y los problemas internos de los movimientos es la existencia de una “grieta de origen” en ellos: en lo referente a la autonomía, la doble militancia y la influencia de otros discursos políticos de la izquierda, de donde muchas de estas mujeres surgen como activistas. A pesar de que es una tesis interesante sobre el funcionamiento interno de los movimientos, el análisis se presenta inacabado

y no muestra la articulación de este problema con otros de los ejes analíticos que propone. Tampoco explicita las formas en que el discurso de estos movimientos se ha alterado debido a esta “grieta”.

La guerra es otro de los factores que Lamus resalta dentro del desplazamiento del discurso de los movimientos hacia posturas menos subversivas. Al ser el tema de mayor urgencia y que cobra más relevancia en las agendas nacionales y los ámbitos internacionales de intervención, los movimientos deben asumir posturas contra la lucha armada y las violencias cometidas en el conflicto, hecho que la autora articula, a su vez, con que la financiación y apoyo institucionales se desvíen hacia las organizaciones que dirigen sus esfuerzos a las víctimas del conflicto armado que vive el país.

Un tema recurrente que la autora plantea a la hora de hablar de institucionalización es la búsqueda de financiación: toma este aspecto como algo central dentro de su argumentación, dejando de lado otras posibles causas (políticas, sociales, estratégicas) de este fenómeno. Así, deja la sensación de que el análisis es fragmentado y no logra integrar a cabalidad los diferentes puntos de análisis propuestos.

Frente a la globalización, la autora muestra cómo se ha ido apropiando algunos aspectos del discurso de los derechos de las mujeres por la institucionalidad (nacional e internacional). Además, señala la medida en que esto ha afectado algunos procesos autónomos que, en busca de financiación, modifican su accionar y sus metas ante las exigencias de estos organismos institucionales. Sin embargo, la autora no ejemplifica muy bien otras vías usadas dentro de los mismos movimientos para evitar esta institucionalización. Aunque mantiene una postura crítica de los espacios de participación institucionales, no muestra o propone las otras formas de participación legítima que contraponen a los mismos.

Este libro aporta una metodología interesante para abordar el estudio de los movimientos sociales y los discursos políticos, así como un marco de contexto sobre el feminismo en Latinoamérica y Colombia. No obstante, el alcance analítico del texto es limitado, dejando la sensación de que aún falta mucho por aprender y discutir frente a este tema.

ANA DANIELA VAN DER HAMMEN
Universidad Nacional de Colombia

MANUEL ENRIQUE PÉREZ MARTÍNEZ
*Pobladores y espacios rurales de la ciudad
 de Bogotá. La voz de los actores locales*

Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2011. 198 páginas

Este libro es el resultado de un proyecto de investigación adelantado por la Universidad Javeriana, en el marco de la línea de investigación Configuración territorial en fronteras urbano-rurales. El proyecto, llamado “Los procesos sociales de adaptabilidad de los espacios rurales en la ciudad de Bogotá: retos y perspectivas para el desarrollo del territorio rural en áreas de conurbación” buscaba comprender los efectos derivados de la expansión urbana en territorios rurales de la ciudad de Bogotá. Así, se pretende hacer un énfasis en los actores locales, las percepciones de estos con respecto a los procesos de expansión de la ciudad y la manera como los pobladores de estas áreas rurales se han tenido que relacionar con esta. Para ello se resaltaron las acciones de las instituciones estatales y comunitarias que operan en dichas zonas rurales de Bogotá.

El Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de Bogotá incluye una política pública de ruralidad distrital, que tiene en cuenta las zonas rurales de la ciudad dentro de la planificación urbana. Sin embargo, el texto plantea que la percepción de desarrollo urbano industrial va en con-

travía de las economías campesinas, que se encuentran marginalizadas dentro del contexto urbano. Las actividades agrícolas y las formas tradicionales de vida rural se consideran así altamente amenazadas por la rápida expansión urbana. El fuerte impacto de esta expansión es visible en los espacios naturales de la periferia de Bogotá —ecosistemas de páramo, subpáramo y de bosque alto andino—, amenazando así el desarrollo productivo campesino, cuya principal actividad económica es la agricultura, que depende de los recursos naturales de la zona.

Teniendo en cuenta lo anterior, las investigadoras e investigadores de la Universidad Javeriana adelantaron el proyecto en dos fases: en la primera elaboraron un estado de la cuestión sobre las configuraciones territoriales y sociales de las zonas rurales de Bogotá. En la segunda fase, se recolectó información en campo sobre los diferentes esfuerzos e iniciativas, tanto comunitarias como del nivel distrital, en relación al desarrollo productivo de los actores locales.

A lo largo del libro se evidencian los conflictos entre las territorialidades: se plantea que la noción de desarrollo va li-

gada a lo urbano y a lo industrial, enfocada hacia lo mercantil, y que en este sentido los territorios rurales se encuentran en una desventaja competitiva pues no están industrializados y por lo tanto no han podido entrar en la lógica del mercado. Sin embargo, la discusión del texto no se plantea entorno a esto, sino se enfoca principalmente en las diferentes iniciativas productivas que se crean en los territorios rurales.

Así, el proyecto se adelanta en las localidades de Usaquén, Chapinero, Santa Fe, San Cristóbal, Usme, Suba, Ciudad Bolívar y Sumapaz, cuyas zonas rurales representan un 74,3% del territorio de la ciudad. A pesar de que este porcentaje evidencie la magnitud del territorio rural, su supervivencia depende de las formas de regulación gubernamental sobre los suelos de uso rural. Esto constituye una problemática importante, en cuanto las políticas estatales y las prácticas de ocupación del espacio de actores privados privilegian los procesos de urbanización de dichas áreas. Se plantea en el texto, de este modo, cómo los pobladores rurales se encuentran rodeados de viviendas de recreo de pobladores urbanos o de grandes edificaciones de viviendas de interés social. Esta urbanización del territorio rural limita enormemente las formas de producción de los pobladores rurales. Dada la poca representatividad en los espacios de toma de decisiones sobre el ordenamiento territorial y las políticas públicas que les competen, se com-

prende que las políticas estatales van en detrimento de la mayoría de los pobladores de estas regiones.

El énfasis primordial de este proyecto es hacer un balance sobre cuáles han sido las iniciativas de las comunidades rurales para tener un desarrollo productivo dentro de sus territorios. En este sentido, la investigación profundiza en cómo se han articulado estas iniciativas campesinas con las organizaciones estatales, distritales o privadas. Para esto, se presenta una serie de gráficos y tablas que contienen la información acerca de cuántas iniciativas productivas hay en cada localidad, cuáles están activas, cuáles cuentan con apoyo estatal, a cuántas familias benefician y hacia qué sector productivo están enfocadas (agrícola, pecuario, turístico, social, artesanal y comercial). Asimismo, se consulta a la población rural sobre sus apreciaciones acerca de cuáles son las organizaciones estatales y privadas que se encuentran más presentes en la región, información presentada en una serie de tablas en la que se miden los niveles de cercanía y de lejanía en las que se encuentran las diversas instituciones.

Se dedican pequeños apartes en el texto a cada una de estas zonas rurales, diferenciándose por localidad. Al abarcar un gran territorio de la periferia de la ciudad, comparten relaciones similares tanto con la parte urbana como con sus formas de producción rural. Lo primero a tener en cuenta es que los ecosistemas naturales de estas zonas son el bosque alto

andino, el subpáramo o el páramo. Por esta razón los cultivos están generalizados en todas las zonas, encontrándose así que la producción de papa es la actividad productiva común a las diversas zonas.

Asimismo, los pobladores locales reconocen afectaciones urbanas similares a sus territorios rurales en varias localidades. Una de estas es la desaparición de los humedales, rellenos con residuos de construcción para convertirse en construcciones urbanas (bodegas, edificios). Otra de las características comunes a los territorios rurales ha sido una constante recepción de población en situación de desplazamiento, que por su magnitud ha cambiado las dinámicas sociales en estas zonas. Los chircales o ladrilleras y las canteras están también presentes en varias localidades, constituyendo así otra amenaza para los territorios rurales. Finalmente, se señala la ausencia fundamental de servicios públicos en la mayoría de las zonas rurales, exceptuando el acceso al agua que por las mismas condiciones naturales (la existencia de los páramos) se encuentra en forma de acueductos veredales.

La situación generalizada para las localidades es sin duda una gran transformación de sus territorios a causa de la influencia urbana. Muestra valiosa de ello son los dibujos realizados por actores locales, animados por el equipo de investigación, en los cuales contrastan cómo eran sus localidades hace 50 años y cómo son ahora.

En este sentido, los autoras/es identifican tres grandes determinantes de la in-

fluencia urbana en el espacio rural: 1) La expansión urbana, 2) el Relleno Sanitario de Doña Juana y 3) los frentes mineros. Estas problemáticas, sin embargo, no son abordadas ni profundizadas en el texto.

Lamentablemente, en estos apartes de cada localidad no se encuentra expresada la voz de los actores locales, el cual objetivo propuesto plasmado en el subtítulo del libro. El enfoque dado a los datos encontrados por el equipo investigativo profundiza muy poco en lo que actores locales tienen para decir desde su perspectiva. Se trata, así, de un informe técnico en el que se trabaja más en la sistematización de la información recuperada en campo, que en el análisis de las problemáticas que se evidencian a lo largo de este.

De esta manera, no se ahonda, por ejemplo, la articulación entre la conservación de recursos naturales y los emprendimientos productivos. Se deja de lado una sensación en la que los campesinos y campesinas son indisolubles de su medio ambiente. Este aspecto es esencial cuando se habla de la expansión de la frontera agrícola, que tampoco va en los mismos intereses que los de la conservación ambiental.

Cabe señalar que el lector o la lectora no encontrarán aquí un análisis profundo de las problemáticas del uso del suelo en Bogotá, o de las comunidades rurales amenazadas por la expansión urbana. Es por esto que el interés o análisis antropológico del texto resulta mínimo. Sin embargo, si lo que interesa es conocer la

trayectoria completa del proyecto, desde su planeación y hasta sus resultados, este es el texto al que acudir pues, más que el resultado de un proyecto, el libro es el proyecto en sí.

El texto es, sin duda, un buen referente para adentrarse en el tema de las zonas rurales de Bogotá, a pesar de que su for-

mato de informe dificulte en ocasiones la misma cadencia de la lectura.

LAURA DANIELA PARDO

Universidad Nacional de Colombia

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 28, N.º 1 · 2014

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ

Sociólogo de la Universidad Nacional, magíster en Antropología de la Universidad de los Andes y doctorando de la misma universidad. Investigador de la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud-Enfermedad (Grupo de Antropología Médica, Universidad de los Andes), y coordinador de la Línea de Sistemas Religiosos Afro en Colombia. Ha investigado alrededor de las religiones de inspiración afro en Colombia, teniendo como principal interés los fenómenos de trance-posesión en su articulación con lo terapéutico, el poder y el género en las transformaciones identitarias marcadas por la diáspora.

MARÍA ALEJANDRA DELLACASA

Antropóloga social y magíster en Antropología de la Universidad de Buenos Aires. Candidata a doctora por la misma universidad, en la que se desempeña como docente e investigadora dentro del Equipo de Antropología y Salud del Instituto de Ciencias Antropológicas. Investigadora en formación del proyecto UBACYT: “Antropología de la salud, la enfermedad y la atención. Un abordaje desde las políticas, las prácticas y los saberes”. Se ha desempeñado como investigadora en diferentes proyectos financiados por UNFPA y ONUSIDA. Ha publicado varios trabajos en revistas especializadas relacionados con las temáticas de antropología y salud, biotecnología e intervención corporal y sexualidad. Recientemente recibió una beca de doctorado de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad de Buenos Aires.

MARÍA ELVIRA DÍAZ-BENÍTEZ

Recibió su doctorado en 2009 en el Programa de Post-graduación en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Entre 2010 e 2013 realizó postdoctorado en el Núcleo de Estudios de Género, PAGU, de la Universidad Estadual de Campinas. Tiene experiencia en antropología urbana, actuando principalmente en temáticas como relaciones étnico-raciales; articulaciones entre raza, clase, género y sexualidad; sexualidades

disidentes y pornografía. Organizadora del libro *Prazeres Dissidentes* (Editora Garamond, 2009), autora del libro *Nas Redes do Sexo: os bastidores do pornô brasileiro* (Zahar, 2010) y coorganizadora del dossier *Pornôds* (Cadernos PAGU, 2012). Actualmente, es profesora adjunta en el PPGAS/MN/UFRJ.

ZELDA ALICE FRANCESCHI

Etnóloga, doctora de la Università Milano Bicocca (Italia). Actualmente imparte cursos de Antropología de las Américas e Historia de la Antropología en la Università degli Studi di Bologna. Desde el 2004 trabaja con la comunidad Wichí en la región de El Chaco (Argentina). Ha publicado *Storie di vita. Percorsi nelle storia dell'Antropologia americana* (2006); *La escritura como testimonio entre los Wichí* (en coautoría con María Cristina Dasso, 2010); *Annuario Storie di vita/autobiografie* (como coordinadora en 2012); y *Raccontare di gusto. Arti del cibo e della memoria in America latina e Africa* (con Valentina Peveri, 2014). Sus temas de investigación son la memoria cultural, las historias de vida y las autobiografías, y la antropología de la alimentación.

MÓNICA GODOY FERRO

Antropóloga feminista egresada de la Universidad Nacional de Colombia y maestra en Estudios de Género de El Colegio de México. Actualmente, se desempeña como docente e investigadora del programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia. Sus temas de trabajo son: antropología de la alimentación, ecología política, perspectivas críticas al desarrollo y estudios afrocolombianos. Ha participado en procesos de apoyo y formación en organizaciones campesinas en temas como derechos humanos y derechos de las mujeres, construcción territorial y agroecología.

DORA INÉS MUNÉVAR

Posdoctora en Estudios de género y doctora en Teoría Sociológica: Comunicación, Conocimiento y Cultura, con pregrados en Fonoaudiología y Derecho y Maestría en Sociología de la Educación. Integrante de grupos de investigación dedicados al trabajo académico, el desarrollo humano y los estudios sobre discapacidades humanas.

Las investigaciones —además de recuperar la presencia y las voces de mujeres y hombres de distintos grupos humanos como sujetos políticos, sujetos de comunicación y sujetos cognoscentes— constituyen expresiones articuladas entre género, poder y saber. Todos estos temas han acrecentado los debates sobre la perspectiva interseccional promovidos dentro y fuera de la Universidad Nacional de Colombia. Es profesora titular de la misma universidad, adscrita al Departamento de Comunicación Humana de la Facultad de Medicina y vinculada a la Escuela de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Humanas.

MARÍA JOSÉ ORTIZ MARTÍNEZ

Antropóloga y politóloga de la Universidad de los Andes. Coordinadora e investigadora de la Línea de Sistemas Religiosos Afro en Colombia. Ha trabajado acerca de la presencia de religiones de inspiración afro en Colombia, teniendo como focos de investigación el problema de la libertad de cultos, las relaciones brujería-género, las transformaciones identitarias y las formaciones de Estado-nación producto de la emergencia de estas experiencias religiosas en el país.

María Teresa Buitrago Echeverri · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
María Elvira Díaz-Benítez · Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Camila Esguerra · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Andrea García Becerra · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Franklin Gil · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Vanessa Giraldo · Sociedad Colombiana de Anestesiología y Reanimación, Colombia
Mónica Godoy · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Andrés Góngora Sierra · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Marco Alejandro Melo Moreno · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Juana Valentina Nieto · Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Ximena Pachón · Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Zandra Pedraza · Universidad de los Andes, Colombia
Gilma Ríos · Universidad del Cauca, Colombia
Carmen Vásquez · Universidad de Huelva, España
Mónica Velasco · FLACSO, Ecuador
María Elena Villamil · Investigadora independiente

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinaria. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema

específico, recurriendo a fuentes originales; 3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por Maguaré entra a un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

¹ Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos pueden ser enviados a la revista Maguaré, a través del correo: revistamaguare@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, 10 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato PNG, JPG o TIFF con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura o tabla que no

sea autoría del investigador deberá contar con la autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada por el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica del sistema Autorfecha del Chicago Manual of Style, 16ª edición, disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. En las citas dentro del texto deben mencionarse entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez 1998, 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos y tres (Shepsle y Bonchek 2005, 45); y cuando son cuatro o más, (Barnes et ál. 2010, 25). En el caso de referenciar un autor citado en una fuente secundaria, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease 1982, 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo del Chicago Manual of Style con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, en la sección Normas de Presentación de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following¹: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary or partial results of a scientific re-

search; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by Maguaré enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad

¹ Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

- Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.
3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).
 4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words), annexed along with 10 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
 5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in PNG, JPG or TIFF format, with a minimum resolution of 300 dpi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note.

This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré follows the Author-date bibliographic reference system of the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and another model for the list of references at the end. The information to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes et al. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish. Citation examples may be consulted at <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, in the section Guidelines for the Presentation of Manuscripts of any issue.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação anual editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros¹, entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo

curto: documento breve que apresenta resultados originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

AValiação de Artigos

Cada artigo recebido pela revista Maguaré é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (à) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.

¹ Apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação.

2. Os artigos podem ser enviados à revista Maguaré, através do e-mail revista-maguare@gmail.com ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.
3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do pesquisador deve contar com

a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista Maguaré submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16ª edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes et al. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol. Para alguns exemplos de forma de citação pode-se acessar o site <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, na seção Normas de Presentación de cualquier número.

REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ
Portal de Revistas UN: www.revistas.unal.edu.co



MAGUARE
vol. 27 n.º 2 / 2013
Departamento de Antropología
www.revistamaguare.unal.edu.co
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co



CUADERNOS DE GEOGRAFÍA
vol. 23, n.º 1
ene-jun / 2014
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co



PROFILE
ISSUES IN TEACHERS' PROFESSIONAL DEVELOPMENT
Vol.º 16, n.º 1
april / 2013
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co



ANUARIO COLOMBIANO DE HISTORIA SOCIAL Y DE LA CULTURA
Vol. 41, n.º 1
ene-jun / 2013
Departamento de Historia
www.anuariodihistoria.unal.edu.co
anuhisto_fchbog@unal.edu.co



TRABAJO SOCIAL
n.º 16 ene-dic / 2014
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co
revtrasoc_bog@unal.edu.co



REVISTA COLOMBIANA DE PSICOLOGÍA
vol. 23, n.º 1
ene-jun / 2014
Departamento de Psicología
www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co



REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA
vol. 37, n.º 1
ene-jun / 2014
Departamento de Sociología
www.revistacolombiana.sociologia.unal.edu.co
reccs@unal.edu.co



IDEAS Y VALORES
VOL. LXIII, N.º 156
diciembre / 2014
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co/
revideva_fchbog@unal.edu.co



FORMA Y FUNCIÓN
VOL. 27, N.º 1
ene-jun / 2014
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
revff_fchbog@unal.edu.co



LITERATURA: TEORÍA, HISTORIA, CRÍTICA
VOL. 16, N.º 1
ene-jun / 2014
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revliter_fchbog@unal.edu.co



DESDE EL JARDÍN DE FREUD
«Horror e indiferencia»
n.º 14 / ene-dic / 2014

Revista de Psicoanálisis
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpisfreud_bog@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN

UN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 n.º 7-15
Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1
Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co



Edificio Orlando Fals Borda (205)



Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Cra. 31A n.º 25B-50 / Bogotá, Colombia
Pbx: 3377700

www.siglodelhombre.com



CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Ciudad Universitaria, ed. 205, of. 222
Tel: 316 5000 ext. 16208
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co
Bogotá, D.C.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

