

BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 29, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2015

ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
29
Número 2
2015

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 29, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2015
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 dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología, que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica, por medio de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, 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 responsabilidad en relación con ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.



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/licences/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECTOR:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Marco Alejandro Melo Moreno, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITORES ACADÉMICOS INVITADOS

Marta Cabrera, *Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá*

Fernando Ramírez, *Universidad Estadual de Campinas, Brasil*

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:

Alejandro Rodríguez Lombana

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

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:

Julián Velásquez Osorio

ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:

Julián Velásquez Osorio

La revista *Maguaré* se encuentra en los siguientes índices:

- 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/busador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- scieLO Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas del csic)
http://www.erevistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646
- Scientific Commons
http://en.scientificcommons.org/#search_string=maguare
- Public Knowledge Proyect
<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

VICERRECTOR:

Diego Fernando Hernandez Lozada

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Ricardo Sánchez Ángel

VICEDECANA ACADÉMICA:

Melba Libia Cárdenas Beltrán

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR:

Andrés Salcedo Fidalgo

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.lalibriadelau.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 · Camilo Baquero Castellanos

Corrección de estilo · Angie Xiomara Bernal

Diagramación · Juan Carlos Villamil

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

Traducción de resúmenes al inglés · Andrés Salcedo Fidalgo

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	13
MARTA CABRERA · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
FERNANDO RAMÍREZ · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
ARTÍCULOS	
LAS PERFORMANCES DEL RIESGO Y LOS LÍMITES DE LA SEXUALIDAD	23
MARIA FILOMENA GREGORI · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
SEXUALIDADES FRONTERIZAS Y CALLEJERAS	47
ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia	
DANIEL BERMÚDEZ · Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia	
ELKIN VALLEJO · Universidad Nacional de Colombia	
PORNO, PORNÓGRAFOS, MONSTRUOS. UNA APROXIMACIÓN POSPORNOGRÁFICA AL CUERPO BOGOTANO	71
MÓNICA RAMOS · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
CONOCER DESDE EL AFECTO ES CONOCER PARA TRANSFORMARSE: METODOLOGÍAS FEMINISTAS Y PERSPECTIVA TRANSGÉNERO PARA LA CO-CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS SITUADOS CON PERSONAS TRANS	105
ANA LUCÍA RAMÍREZ · Universidad de Chile	
“MADE IN BRAZIL”: CIRCULACIÓN, MOVILIDAD Y DIFERENCIA EN UN CIRCUITO GLOBAL DE MERCADO	143
ISADORA LINS FRANÇA · Universidade Estadual de Campinas, Unicamp · Brasil	
EL PAPEL DEL CUIDADO EN LA CONFIGURACIÓN DE CUERPOS GORDOS DE MUJERES JÓVENES EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN, UN ANÁLISIS DESDE FACEBOOK Y LA TELEVISIÓN	175
DIANA PATRICIA PULIDO MARTÍNEZ · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	

“PUTARIA”: MASCULINIDAD, NEGRITUD Y DESEO EN EL PAGODE BAIANO	209
OSMUNDO PINHO · Universidade Federal do Recôncavo da Bahia · Brasil	

EXPERIENCIA INVESTIGATIVA SOBRE RAZA, ETNICIDAD, CLASES SOCIALES, GÉNEROS Y SEXUALIDADES EN EL SUROCCIDENTE COLOMBIANO	239
FERNANDO URREA · Universidad Del Valle · Colombia	
DANIEL FELIPE ECHEVERRY · Universidad Nacional de Colombia	

ENTREVISTA

TRÁNSITOS HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA: ENTREVISTA A ADRIANA PISCITELLI	269
MARTA CABRERA · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia	
FERNANDO RAMÍREZ ARCOS · Universidade Estadual de Campinas, Unicamp Brasil	

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

ENSAYO PARA UNA CARTOGRAFÍA MARICONA DE BOGOTÁ: EL CENTRO	287
ÁNGELA ROBLES LAGUNA · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	

EN EL CAMPUS

<i>Los aportes de Virginia Gutiérrez de pineda en el campo de la Antropología y Sociología Médicas</i>	315
--	-----

Por: HELENA ESPINOSA-RESTREPO

<i>Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el pacífico colombiano</i>	319
--	-----

Por: AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia

EDMUNDO QUIMBAYO · Universidad del Cauca, Colombia

ATHALY MOLINA GÓMEZ · Universidad Nacional de Colombia

EDGAR MONCADA CASTELLANOS · Universidad Nacional de Colombia

ANDREA CAROLINA SUÁREZ PÉREZ · Universidad Nacional de Colombia

YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES · Universidad Nacional de Colombia

LO RECIENTE

<i>Hasta que el amor les dure: debates en torno a las parejas del mismo sexo en el contexto colombiano de César Sánchez</i>	361
Por: MAURICIO PULECIO · University of Pittsburgh · Estados Unidos	
<i>Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividade na cidade de São Paulo de Isadora Lins França</i>	365
Por: FRANKLIN GIL · Universidad Nacional de Colombia · Colombia	
<i>Existir, habitar y resistir: memoria histórica de las personas lgbti en Medellín de Ruth López y Pablo Bedoya (comp.)</i>	370
Por: CÉSAR SÁNCHEZ The University of Sydney · Australia	
Perfil académico de los autores de <i>Maguaré</i> , vol. 29, n.º 2	375
Evaluadores de <i>Maguaré</i> , vol. 29, n.º 2	377
Índice acumulativo de artículos científicos publicados en <i>Maguaré</i> , volumen 29 (2015)	379
Normas para la presentación de artículos	381

maguaré

VOL. 29, N.º 2 (JULY-DECEMBER) · YEAR 2015
ISSN 0120-3045 (PRINTED) · 2256-5752 (ON-LINE)
www.maguare.unal.edu.co

CONTENT

PRESENTATION	13
MARTA CABRERA · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
FERNANDO RAMÍREZ · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
ARTICLES	
PERFORMANCES OF RISK AND THE LIMITS OF SEXUALITY	23
MARÍA FILOMENA GREGORI · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
BORDER AND STREET SEXUALITIES	47
ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia	
DANIEL BERMÚDEZ · Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia	
ELKIN VALLEJO · Universidad Nacional de Colombia	
PORN, PORNOGRAPHER, MONSTERS. A POST-PORNOGRAPHIC APPROACH TO THE BOGOTA BODY	71
MÓNICA RAMOS · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
KNOWING THROUGH AFFECTION IS KNOWING FOR TRANSFORMATION: FEMINIST METHODOLOGIES AND TRANSGENDER PERSPECTIVE FOR THE CO-CONSTRUCTION OF SITUATED KNOWLEDGE WITH TRANSGENDER PERSONS	105
ANA LUCÍA RAMÍREZ · Universidad de Chile	
“MADE IN BRAZIL”: CIRCULATION, MOBILITY AND DIFFERENCE IN A GLOBAL MARKET CIRCUIT ...	143
ISADORA LINS FRANÇA · Universidade Estadual de Campinas, Unicamp · Brasil	
THE ROLE OF CARE IN THE CONFIGURATION OF YOUNG WOMEN’S FAT BODIES IN MASS MEDIA, AN ANALYSIS THROUGH FACEBOOK AND TELEVISION	175
DIANA PATRICIA PULIDO MARTINEZ · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
“PUTARIA”: MASCULINITY, BLACKNESS AND DESIRE IN THE PAGODE BAIANO	209
OSMUNDO PINHO · Universidade Federal do Recôncavo da Bahia · Brasil	

RESEARCH EXPERIENCE ON RACE, ETHNICITY, SOCIAL CLASSES, GENDERS AND SEXUALITIES IN SOUTHWEST COLOMBIA	239
FERNANDO URREA · Universidad del Valle · Colombia	
DANIEL FELIPE ECHEVERRY · Universidad Nacional de Colombia	
Academic Profile of Contributors to <i>Maguaré</i> , vol. 29, n.º 2	269
Peer Reviewers, <i>Maguaré</i> , vol. 29, n.º 2	287
Accumulative Index of Published Articles in <i>Maguaré</i> , volumen 29 (2015)	315
Guidelines for presentation of articles	319

CONTEÚDO

APRESENTAÇÃO	13
MARTA CABRERA · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
FERNANDO RAMÍREZ · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
ARTIGOS	
AS PERFORMANCES DO RISCO E OS LIMITES DA SEXUALIDADE	23
MARÍA FILOMENA GREGORI · Universidade Estadual de Campinas · Brasil	
SEXUALIDADES FRONTEIRIÇAS E URBANAS	47
ANDRÉS SALCEDO FIDALGO · Universidad Nacional de Colombia	
DANIEL BERMÚDEZ · Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia	
ELKIN VALLEJO · Universidad Nacional de Colombia	
PORNÔ, PORNÓGRAFOS, MONSTROS. UMA APROXIMAÇÃO PÓS-PORNOGRÁFICA DO CORPO BOGOTANO	71
MÓNICA RAMOS · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
CONHECER A PARTIR DO AFETO É CONHECER PARA SE TRANSFORMAR: METODOLOGIAS FEMINISTAS E PERSPECTIVA TRANSGÊNERO PARA A CO-CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS SITUADOS COM PESSOAS TRANSEXUAIS	105
ANA LUCÍA RAMÍREZ · Universidad de Chile	
“MADE IN BRAZIL”: CIRCULAÇÃO, MOBILIDADES E DIFERENÇA NO CONTEXTO DE UM MERCADO GLOBAL VOLTADO PARA GAYS NA CIDADE DE BARCELONA	143
ISADORA LINS FRANÇA · Universidade Estadual de Campinas, Unicamp · Brasil	
O PAPEL DO CUIDADO NA CONFIGURAÇÃO DE CORPOS GORDOS DE MULHERES JOVENS EM MEIOS DE COMUNICAÇÃO: UMA ANÁLISE DO FACEBOOK E DA TELEVISÃO	175
DIANA PATRICIA PULIDO MARTINEZ · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	

“PUTARIA”: MASCULINIDADE, NEGRITUDE E DESEJO NO PAGODE BAIANO	209
OSMUNDO PINHO · Universidade Federal do Recôncavo da Bahia · Brasil	
EXPERIÊNCIA INVESTIGATIVA SOBRE RAÇA, ETNICIDADE, CLASSES SOCIAIS, GÊNERO E SEXUALIDADES NO SUDOESTE COLOMBIANO	239
FERNANDO URREA · Universidad del Valle · Colombia	
DANIEL FELIPE ECHEVERRY · Universidad Nacional de Colombia	
Perfil acadêmico dos autores da <i>Maguaré</i>, vol. 28, n.º 2	269
Avaliadores da <i>Maguaré</i>, vol. 28, n.º 2	287
Índice acumulativo de artigos publicados no <i>Maguaré</i>, volumen 28 (2014)	315
Normas para a apresentação de artigos	319

PRESENTACIÓN

SEXUALIDADES EN FRONTERA

La sexualidad es un espacio de lucha cuyos significados están abiertos a la discusión y a la reconfiguración al estar situados histórica y geográficamente y, dotados de una aparente naturalidad, gracias a una serie de regímenes discursivos que se alían para producir efectos de verdad. En este *dossier* nos alejamos de nociones de sexualidad arraigadas en “lo natural”, es decir, dadas de antemano y enclavadas en el ámbito biológico. Aunque no ignoramos los aspectos fisiológicos y biológicos presentes en ella, entendemos que la sexualidad está configurada por elementos inscritos en complejas tramas de significado y como símbolos en intercambios culturales. En consecuencia, en este número presentamos artículos que ofrecen acercamientos críticos al tema desde diferentes ángulos vinculados a una, no menos problemática, perspectiva de análisis cultural.

Pero, ¿qué tipo de elementos encontramos en este espacio de lucha que es la sexualidad y cómo están dispuestos? Para empezar, es claro que algunos de estos tienen mayor capacidad para configurar y definir los discursos a partir de determinados intereses, reglas y normas.¹

En contraposición a la labor de estas y otras instituciones y en búsqueda de alternativas vitales, queremos indagar sobre algunas fisuras y líneas de fuga donde las relaciones de poder se organizan y reorganizan constantemente, incluso en momentos donde la acción política colectiva parece restringida o limitada a su mínima expresión. Ejemplo de esto es el caso que comenta la antropóloga feminista argentina, residente en Brasil, Adriana Piscitelli, al afirmar que fenómenos políticos como la dictadura (ejemplo que bien puede extenderse a otras formas de gobierno que aparecen como más abiertas y democráticas, pero que implementan prácticas dictatoriales) promueven e incentivan

1 Pensamos aquí en el papel que ha jugado, por ejemplo, la propuesta moral del cristianismo, o la institución escolar en el disciplinamiento de los cuerpos, o la familia con sus diferenciaciones espaciales y prácticas de vigilancia hacia sus miembros en el ámbito del hogar—.

la creatividad social y política, representada en novedosas formas de creación de redes y lazos de solidaridad. De esta forma, las relaciones de poder desiguales entre sacerdote y feligreses, entre padres, hijos e hijas, entre docentes y estudiantes, entre tantos otros sujetos en contextos urbanos y rurales, pueden aparecer transgresiones impensadas.

Con el feminismo como inspiración y como ruta, hemos decidido definir esos quiebres en los discursos sobre la sexualidad como fronteras. Es claro que se trata de un término polisémico abordado, por lo demás, por disciplinas como la antropología, la ciencia política y la geografía, desde una versión más rígida que corresponde más a la planificación y los juegos de poder estatales de soberanía y territorio. En este caso particular, optamos por una acepción que, en sí misma, es fronteriza en términos de producción de conocimiento: aquella elaborada de forma magnífica por la feminista chicana y lesbiana Gloria Anzaldúa (2007).

Para esta autora, la frontera se presenta de dos formas (al menos). Por un lado, como una zona de incomodidad, como un saberse “fuera de lugar” en una sociedad que restringe la humanidad a partir de los preceptos canónicos del género y la sexualidad, sin permitir que sobresalga aquello que se le opone. Para Anzaldúa (2007), su cultura la traiciona al prohibirle amar a quien desea amar, le enseña a odiar a quien se muestra marginal, le recuerda cada día, cada segundo de ese día, que no es bienvenida desde el primer momento en que se le identifica y posiciona como una niña que deviene mujer.

Pero, por otro lado, Anzaldúa habita el límite de la sociedad, desde donde puede distanciarse de las reglamentaciones, juzgarlas, controvertirlas, resignificarlas, quebrarlas o vivirlas de otra manera —a su manera—. Así pues, la frontera se le aparece como una posibilidad de creación de nuevos mundos, donde la solidaridad, la sororidad y el afecto marcan un papel esencial en las vidas de quienes sienten que han sido traicionadas por su cultura.

Esta ha sido nuestra intención con *Fronteras: Encuentro Interdisciplinario de Investigación en Géneros y Sexualidades*. Este evento anual fue creado en 2014. Es heredero del aclamado *Ciclo Rosa Académico*, realizado desde el año 2000 hasta el 2013 en la Pontificia Universidad Javeriana, y caracterizado por sus intervenciones en torno a

las relaciones de género y la sexualidad². *Fronteras*, por su parte, centra su esfuerzo en la producción de un espacio para el encuentro de saberes desde ámbitos como la academia, el activismo, la política, las artes y la cotidianidad, lo que nos permite pensar críticamente en estos temas que marcan nuestras vidas de forma indeleble. Queremos destacar la importancia de estos espacios para repensar la sociedad y la cultura, y, en particular, para repensar los temas de género y sexualidad, ya no como asuntos marginales en las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades, donde lo perteneciente a la esfera de lo íntimo y lo privado es considerado frecuentemente como exterior al ámbito político, sin que se cuestione la manera como se ha construido esa noción. Nos parece, entonces, pertinente la pregunta: ¿acaso lo que consideramos privado no es también público?

En consecuencia, nuestra ambición es permitir un diálogo abierto, que incluya la presentación de diferentes puntos de vista (incluso de posiciones distanciadas entre sí), pero que confluyen en el análisis de la sexualidad en su constante producción. De esa manera, presentamos ocho artículos provenientes de las jornadas realizadas en nuestro primer encuentro fronterizo, realizado en agosto del 2014 en la Pontificia Universidad Javeriana, donde contamos con la participación de académicas y académicos brasileños y locales, pensando en que las fronteras nacionales y lingüísticas deben ser las primeras en derrumbarse para permitir diálogos y comunicación con saberes transnacionales.

Estos textos dialogan con debates contemporáneos en el campo de la antropología relacionados con la representación de la otredad, la diferencia cultural, la construcción del texto etnográfico, el uso de nuevas metodologías, la incorporación de temas marginales en las ciencias sociales, los procesos de producción de conocimiento y el papel que juegan el cuerpo, los afectos y las emociones en el trabajo de campo, entre otras problemáticas. Precisamente, el cuerpo, como lugar primario de producción e incorporación de discursos, así como punto de inflexión en la batalla por la significación, es resaltado en el artículo de Diana Pulido. En él, la autora expone la denominación

2 Más información sobre la creación de *Fronteras* disponible en: <http://www.clam.org.br/ES/destaque/conteudo.asp?cod=11721>

y configuración de cuerpos gordos en mujeres jóvenes, en espacios mediáticos como la televisión y la red social Facebook. Pulido parte de una premisa que la sitúa frente a su trabajo de investigación y a un conocimiento que la atraviesa y que ha encarnado: “Me reconozco como una mujer, gorda, lesbiana y feminista”. Cada posición de sujeto cuenta con un valor particular desde su intención de hacer una auto-etnografía. Además de su análisis del cuidado para consigo misma y desde una perspectiva feminista, la autora resalta la intención de situarse como sujeto/objeto de investigación y examina su experiencia en torno a las diversas articulaciones que esas posiciones sociales le confieren, y que la facultan (así como la limitan), lo que supone un posicionamiento político y una clara intención por mostrar un yo que está todo el tiempo presente en la escritura.

El cuerpo aparece problematizado, no dado, construido y delimitado. Su puesta en escena, su forma de habitar el mundo, la manera como es pensado y definido implica un cambio analítico de escala, implica mirar hacia un lugar que se sugiere obvio, así como su entorno más inmediato. En el artículo de Andrés Salcedo *et al.* encontramos otro tipo de problematización de las corporalidades, unas públicas y conflictivas, atravesadas por un orden moral que las violenta. Ciertos lugares del barrio Santa Fe, otrora residencia de inmigrantes judíos y polacos exiliados en Europa en la década del cuarenta, devienen espacios de comercio sexual, en especial de prostitución. En términos simbólicos (sin que eso implique que no haya efectos materiales), el autor llama la atención sobre los efectos de contaminación, peligro e inseguridad encarnados en aquellas mujeres catalogadas como impuras social y moralmente por su trabajo sexual. La higiene social, el asco, la enfermedad y el contagio aparecen como constituyentes de sujetos y espacios, en una frontera donde conviven con el placer y lo erótico. Aún hoy se mantienen en el imaginario social prejuicios sobre este trabajo asociado a lo sucio, a lo peligroso, a la muerte, sin dar cuenta que estas situaciones son las que, en cierta forma, permiten la persistencia de lo erótico en la ciudad.

Esto nos permite pensar en lo que Mónica Ramos denomina en su artículo “el poder del poder”, concepto que da cuenta de las prácticas médicas y clínicas de los siglos XIX y XX que producen lo monstruoso a partir de la construcción de imágenes. El monstruo se sugiere como un

tropo que interroga los discursos que lo constituyen y violentan, como ha sucedido con quienes han sido nombrados hermafroditas. ¿Con qué palabras, definiciones, sentidos se les nombran como tales?, ¿quiénes crean una barrera entre aquello que “es” y “no es” un hermafrodita (que deviene monstruo)?, ¿cómo se conecta este producto discursivo a otro de tanta fuerza performativa como lo es el discurso constituido por la díada normal/anormal? Esto ha llevado a la autora a pensar en las prácticas de placer propuestas desde el posporno, que generan otras posibles (auto)representaciones que transgreden esos discursos normalizadores y normativos para posibilitar “nuevos cuerpos”.

Vale la pena resaltar que estos artículos enfatizan en la experiencia como punto central de conocer(se) y de sugerir reflexiones que la antropología no suele tener en cuenta. El trabajo de Ana Lucía Ramírez, por ejemplo, implica el uso de narrativas corporales en la producción de afectos, en su caso, con personas trans. En consecuencia, Ramírez evidencia en su texto los contextos políticos y de compromiso académico y activista en cuanto sujeta fronteriza en relación con sus entrevistados, con el colectivo Mujeres al Borde, y como estudiante de posgrado restringida por unas formas predeterminadas de escritura. Esta tensión se hace viva en la primera persona del texto, en un cuerpo marcado por lo vivido a lo largo del proceso de investigación y escritura, así como por las emociones sentidas, para plantear cómo una perspectiva transgénero nos puede enseñar sobre la co-construcción de conocimiento. Sin embargo, la experiencia no solo con personas trans, sino con cualquier persona que haga parte de las labores de investigación antropológica, influye y demarca los productos que emanan de estas investigaciones.

Artículos como el de Ramírez y el de Isadora Lins França apuntan a no dejar de lado la posibilidad productiva que nace de las articulaciones entre marcadores de diferencia como género, nacionalidad, edad e identidad sexual. Diferencias que no necesariamente son desigualdades, como lo argumenta França en su presentación sobre brasileridad, comercio global enfocado hacia un público masculino gay y la puesta en juego de posiciones diferenciales de sujeto en Barcelona (España). Aquí la autora llama la atención sobre la práctica comercial actual de constituir espacios particulares hacia el turismo global que, de forma contingente, denominamos *como sexual*, conscientes de las diferentes

acepciones que este término puede traer. En este caso, un festival en Cataluña permite pensar cómo se viabiliza dicha ciudad como cosmopolita, libre y segura para hombres gay de nacionalidad brasilera, sin perder de vista las conexiones de orden global que existen con el mercado GLS de la ciudad de São Paulo (Brasil). Esa red multiescalar es relevante para analizar la trama de significaciones corporales e intercambios simbólicos que viajan entre naciones, lo que implica considerar cómo estos se producen en términos transnacionales y locales, tal como sucede con lo “brasileño” en cuanto marca de subjetividades en función del consumo (turístico, sexual, de los lugares, transnacional, etc.).

Este tipo de agenda global del turismo ha sido objeto de reflexión desde perspectivas queer que analizan ciudades como Tel Aviv (Israel), promovida como una ciudad abierta y sin prejuicios por identidad sexual, lo que desviaría la atención de las políticas militares israelíes contra la población palestina en su territorio (Puar 2013). En este caso, se destaca la configuración de un mercado que hace de la diferencia un valor comercial, como también comenta Salcedo en el caso del barrio Santa Fe refiriéndose a las relaciones entre mujeres transexuales y cissexuales. En este mismo sentido, Osmundo Pinho destaca las valorizaciones de subjetividades masculinas racializadas como negras, que hacen parte de un universo de categorías y representaciones sobre lo que se espera debe ser un hombre bahiano. De manera similar, el trabajo sobre hombres negros homosexuales, sexualidades y feminidades de mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras del suroccidente de Cali que hace Fernando Urrea, basado en una amplia evidencia empírica, revela que el color de piel es determinante como componente de los juegos eróticos interraciales, pero también en las interacciones eróticas en el mismo grupo racial, así como en la conformación de relaciones afectivas de pareja.

Finalmente, Maria Filomena Gregori explora otra frontera: aquella que opera entre placer y peligro —los “límites de la sexualidad”, al decir de la autora— los cuales se desplazan a partir de incesantes negociaciones de sentidos y significados, lo que conduce a la expansión, restricción o desplazamiento de las prácticas sexuales, como se desprende de su observación de la escena sadomasoquista en la ciudad de São Paulo.

A manera de cierre, queremos afirmar nuestra convicción de que la indagación de estos fértiles terrenos fronterizos que presentamos aquí tiene la potencialidad de ampliar nuestro conocimiento sobre aspectos cruciales del universo humano, como el género y la sexualidad en sus múltiples expresiones, dando cuenta de la forma como estos factores mutan y se transforman en el tiempo en distintos grupos sociales, y nos hace conscientes simultáneamente de la riqueza de nuestra experiencia generizada y sexuada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria. 2007. *Borderlands / La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Puar, Jasbir. 2013. "Rethinking Homonationalism". *International Journal of Middle East Studies* 42, n.º 2: 336-339.

MARTA CABRERA, PH.D.

Editora invitada

Profesora asociada

Departamento de Estudios Culturales

Pontificia Universidad Javeriana

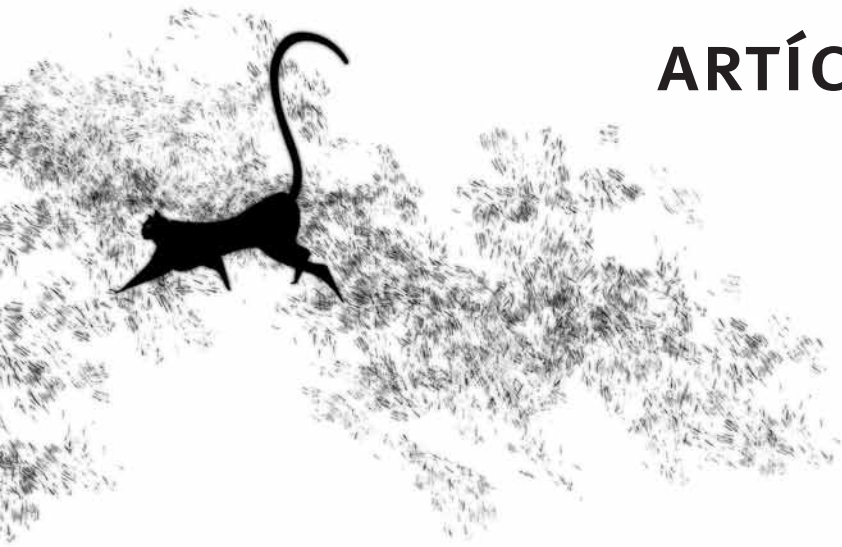
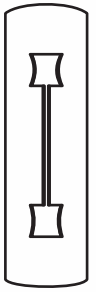
FERNANDO RAMÍREZ

Editor invitado

Doctorando en Antropología Social

Universidade Estadual de Campinas

ARTÍCULOS



LAS *PERFOMANCES* DEL RIESGO Y LOS LÍMITES DE LA SEXUALIDAD

MARIA FILOMENA GREGORI*

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

*bibiagregori@uol.com.br

Artículo de investigación recibido: 2 de septiembre de 2015 Aprobado: 1 de abril de 2016

RESUMEN

Este texto examina las contribuciones del feminismo y de la teoría social contemporánea en torno a las articulaciones entre violencia, género y erotismo. El análisis bibliográfico busca refinar los instrumentos conceptuales que permitan aprehender los procesos de reiteración y de cambios de las normas de género, a partir de experiencias sociales que se localizan en lo que he denominado “límites de la sexualidad”. Los estudios de diferentes modalidades de sadomasoquismo son analizados con el propósito de ilustrar algunas de las alternativas situadas en tales límites.

Palabras clave: consentimiento, erotismo, feminismo, género, placer, riesgo, sadomasoquismo, sexualidad, teoría social, violencia.

PERFORMANCES OF RISK AND THE LIMITS OF SEXUALITY

ABSTRACT

This text examines the contributions of feminism and contemporary social theory to the connections between violence, gender and eroticism. The bibliographic analysis seeks to refine the conceptual tools to understand the reiteration processes and changes in gender norms from social experiences that are located in what I have called the “the limits of sexuality”. Studies of different forms of sadomasochism are analyzed to illustrate some of the alternatives located in such limits.

Keywords: consent, eroticism, feminism, gender, pleasure, risk, sadomasochism, sexuality, social theory, violence.

AS PERFORMANCES DO RISCO E OS LIMITES DA SEXUALIDADE

RESUMO

Este texto examina as contribuições do feminismo e da teoria social contemporânea sobre as articulações entre violência, gênero e erotismo. A análise bibliográfica busca refinar os instrumentos conceituais que permitam apreender os processos de reiteração e de mudanças das normas de gênero, a partir de experiências sociais que se localizam no que denomino “limites da sexualidade”. Os estudos de diferentes modalidades de sadomasoquismo são analisados com o propósito de ilustrar algumas das alternativas situadas nesses limites.

Palavras-chave: consentimento, erotismo, feminismo, gênero, prazer, risco, sadomasoquismo, sexualidade, teoria social, violência.

En las últimas décadas hemos asistido a la proliferación de contribuciones de peso de los llamados estudios feministas en el escenario de las humanidades. La década de 1960 marcó la historia política de Occidente y los cambios promovidos durante este período tuvieron la intensa participación de diversos movimientos libertarios (entre ellos el feminismo). Por su parte, los años ochenta y noventa inauguraron nuevos paradigmas o, más precisamente, el cuestionamiento de variadas teorías modernistas, a partir de la problematización de categorías o conceptos. En este texto pretendo evaluar en qué medida los cambios de paradigma afectaron los debates sobre violencia y género, así como señalar sus conexiones y articulaciones con concepciones sobre la sexualidad y, en particular, sobre el erotismo. Al examinar la literatura feminista encontré una de las convenciones que, me parece, ilustra bien las posibilidades y paradojas de la conexión entre estos términos: el erotismo que, observado desde la perspectiva de género, constituye placer y peligro (Vance 1984). Peligro en cuanto que es importante tener en cuenta aspectos como la violación, el abuso y la paliza, pues son fenómenos relacionados con el ejercicio de la sexualidad. Placer porque en la búsqueda de nuevas alternativas eróticas se encuentra la promesa de transgredir las restricciones impuestas a la sexualidad.

Propongo llamar a esa zona tensa entre placer y peligro como los “límites de la sexualidad”. Estos indican un proceso social bastante complejo relativo a la ampliación o restricción de las normatividades sexuales y, en particular, a la creación de ámbitos de mayor tolerancia y nuevas normas que van siendo impuestas, así como de situaciones en que aquello que es considerado como abusivo pasa a ser calificado como normal.

La mayor contribución de la antropología consiste en señalar que esa frontera es delimitada por jerarquías, al considerar la multiplicidad de sociedades y culturas, algo que también se da por la negociación de sentidos y significados. Esto lleva, por su parte, a la expansión, restricción o desplazamiento de las prácticas sexuales concebidas como aceptables, más allá de aquellas que son tomadas como objeto de persecución, discriminación, de cuidados médicos o castigo criminal.

La importancia de estos estudios sobre temas como violencia y sexualidad es la de reunir una amplia documentación y mostrar un repertorio de prácticas socioculturales que ayudan a refutar las afirma-

ciones basadas en categorías tales como esencia o naturaleza humana¹. En el caso de la violencia, esta literatura trae evidencias de que los actos calificados como tales obedecen a normas o reglas, hacen parte de la cultura o a ellos corresponden determinadas funciones sociales (eso cuando consideramos determinadas formulaciones del funcionalismo clásico). Estudios sobre el terrorismo en Irlanda del Norte (Feldman 1991), sobre víctimas de movimientos nacionalistas, sobre todo mujeres en la India (Das 2007) o entre sobrevivientes de tortura en Sri Lanka (Valentine 1996), realizan etnografías basadas en una nueva antropología del cuerpo que lo asocia a las inscripciones y signos de poder.

Vale la pena considerar también las teorías feministas sobre violencia —observadas a partir de la asimetría sexual y de género (Gregori 1993; Gregori y Debert 2008; Lauretis 1997; Moore 1994)—. Esas son contribuciones relevantes que muestran cómo las ideas que tenemos sobre violencia, género y persona están relacionadas con la concepción occidental y moderna de naturaleza humana, que debe ser problematizada. De hecho, esas investigaciones revelan la dificultad de definir como violencia los significados atribuidos en varias y diversas sociedades a ciertas prácticas, incluso aquellas en que el dolor físico es infligido.

VIOLENCIA Y GÉNERO: POR UNA PERSPECTIVA RELACIONAL

Sin la pretensión de ofrecer alternativas concretas, pero con el objetivo de complejizar el alcance analítico de las ideas implicadas en el ámbito de los límites de la sexualidad, propongo el ejercicio estratégico de pensar la distinción entre crimen y violencia. El primero implica la tipificación de abusos, la definición de las circunstancias involucradas en los conflictos y su resolución en el ámbito jurídico. Violencia, por su parte, es un término abierto a los debates teóricos y a las disputas

1 Judith Butler (2004) llama la atención sobre un aspecto que me parece particularmente relevante. Teniendo en cuenta la violencia global contemporánea, esta autora indaga sobre lo humano —no porque crea en una condición humana universal— para aprehender, por medio de acciones sociales variadas, lo que está contando como humano o qué vidas están siendo contadas como vidas. En esa medida, problematizar el sentido esencial y substantivo de la naturaleza humana no indica un anti-humanismo, sino, por el contrario, una posición que busca descifrar de modo más profundo los engranajes culturales, sociales y políticos involucrados en la violencia.

de significado e implica el reconocimiento social (no apenas legal) de que ciertos actos constituyen abuso. Esto exige descifrar las dinámicas conflictivas que, en lugar de ser consideradas desde los comportamientos o conductas individuales, suponen procesos interactivos marcados por posiciones desiguales de poder entre los involucrados.

De este modo, existe una dimensión relacional que las violencias evocan, las cuales, según Foucault, están lejos de ser solucionadas en la esfera jurídica, pues esta instancia, aunque tenga el objetivo de garantizar una justicia para todos, crea, produce y reproduce desigualdades. Con tal ponderación no se está suponiendo que la justicia y su objetivo legal e institucional no otorguen instrumentos importantes que organizan y definen alternativas de resarcimiento y resolución. Se trata de una arena de disputas políticamente relevante.

Llamo la atención sobre el hecho de que la igualdad frente a la ley no solo no fue alcanzada por ninguna nación, sino que la propia definición de igualdad y de acceso a la justicia constituye un proceso abierto a las disputas y a los poderes diferenciales entre los actores sociales. La idea de una justicia igualitaria basada en principios o valores universales oculta, realmente, las desigualdades que la justicia produce, aquello (y aquellos) que excluye o inclusive los que ni siquiera considera. Sería fantástico imaginar que existe una esfera en la sociedad, incluso con las mejores intenciones o excelencia de procedimientos, que pueda actuar con pretensiones de neutralidad. No obstante, tal fantasía aparece como quimera, como algo que debería ser alcanzado, corrigiendo sus desaciertos. El efecto de esta “ilusión” es la dificultad de aprehender o incluso descifrar los mecanismos que hacen de las relaciones de violencia procesos complejos e intrincados.

Examinar las articulaciones entre violencia y género permite avanzar en el análisis sobre las dinámicas que configuran las posiciones, negociaciones y abusos de poder en las relaciones sociales, lo que permite constituir un campo de indagación vigoroso para desafiar las dificultades sugeridas. Al discurrir críticamente respecto de la literatura especializada sobre tal temática, en Brasil, durante la década de 1980, llamé la atención sobre el hecho de que tales estudios, al explicar las relaciones en que ocurrían las violencias, tendían a alimentar o inclusive a reproducir la trama asimétrica que las constituía (Gregori 1993). La crítica fue elaborada con el propósito de alertar sobre el efecto “victimizador”

de una serie de convenciones explicativas y descriptivas presentes en el tratamiento político y académico de la violencia contra la mujer, en que eran resaltadas situaciones en las cuales las mujeres eran víctimas directas. Otras manifestaciones de violencia (contra niños, entre mujeres o contra los compañeros sentimentales) eran vistas como actos de resistencia, reacción y reproducción de patrones de comportamiento instituidos desde afuera. Tales actos eran vistos como resultado de una actitud internalizada por las mujeres, mediante reglas reiteradas por las costumbres y por la tradición. En ese sentido, se trataba de un tipo de argumentación en el cual la mujer aparecía como un ser pasivo, victimizado por una situación ya determinada por una estructura de dominación².

Otra concepción privilegiada, en los referidos estudios, resaltaba el modo como ocurría la violencia. Sería una manifestación de hombres contra mujeres, sin la interpretación de que las jerarquías sociales que inciden sobre las relaciones de violencia se confrontan con el juego existente entre los atributos de masculinidad y de feminidad, más allá de los diferentes contenidos que pueden estar asociados a cada uno de esos términos.

De hecho, se ligaba el sexo al género construyendo pares de oposición rígidos. Entre los polos —mujer y hombre— se establecía una relación de contraste y conflicto. La división y la convivencia entre ellos eran concebidas y explicadas a partir de la idea de un sistema ideológico, calificado como machismo, y, en ese caso, a partir de una noción de ideología como falsa conciencia.

2 Las relaciones violentas eran descritas por ese material como una relación típica, que tenía como base los datos mayoritarios del perfil de los agentes y sus relaciones —no se realizaba, en realidad, un análisis de las variaciones de naturaleza socioeconómica, étnica, etaria, tampoco distinciones de ciclo vital de la familia, número de hijos, etc.—. Además, la construcción narrativa de esa relación típica se componía de los siguientes aspectos: todos los gestos de abuso descritos iban del irrespeto a la humillación y eran necesariamente seguidos por la paliza hasta conducir al asesinato. Esos gestos eran presentados en orden creciente, en una especie de evolución de los acontecimientos y eventos que llevan hasta la muerte. Los hombres son los que actúan; las mujeres sienten —reafirmando una especie de pasividad emocional recubierta por el miedo, la vergüenza y el sentimiento de culpa—.

En *Cenas e queixas* (1993) pretendí exponer la fragilidad de esta visión que enfatiza la problemática a partir de convenciones explicativas que reafirman, en vez de cuestionar, el dualismo entre víctima y verdugo; o incluso de reducir las representaciones de las mujeres en la dicotomía tradicional/moderno. Tales dicotomías no sirven como instrumento analítico porque suponen una coherencia para cada término de la oposición, inexistente en las dinámicas que constituyen las representaciones y las relaciones sociales.

Tal perspectiva crítica está en consonancia con el debate de algunas teóricas del feminismo contemporáneo, que cuestionan la concepción monolítica de la violencia y que se interrogan sobre las articulaciones entre esta y el género. Lo que verdaderamente está en foco en la bibliografía más reciente es el tratamiento dado al concepto de violencia, que intenta superar una “neutralidad” difusa en lo que concierne al problema de la diferencia entre los sexos³. Las autoras están precisamente contra cualquier retórica que no tome la violencia como algo *en-gendered* (es decir, atravesado por la asimetría sexual y de género⁴).

3 Para mayores detalles, consultar Moore (1994) y Lauretis (1997).

4 La conceptualización de género que me parece más útil, en la interface con la violencia, fue propuesta por Judith Butler (2004) en sus últimos libros, en los cuales formula sus ideas en términos foucaultianos: las regulaciones de género son organizadas en un aparato de poder, por intermedio del cual la producción y normativización de lo masculino y lo femenino toman lugar a partir de variadas formas como, por ejemplo, hormonas y cromosomas. Normas no son lo mismo que reglas o leyes. Estas operan en las prácticas sociales y, aunque puedan ser separadas por razones analíticas, no pueden ser aprehendidas abstractamente, es decir, fuera de sus contextos concretos. Estas normas pueden o no ser explícitas. Según la autora, estas permanecen frecuentemente implícitas en las prácticas sociales, difíciles de ser discernidas o descifradas. Pueden ser observadas con mayor claridad en el dramatismo de los efectos que producen. Género, en ese sentido, es un aparato construido en las prácticas sociales que materializan los cuerpos y que instituyen constreñimientos, lejos de ser algo que conduce a una estabilidad definitiva. Tal aparato, en este mismo sentido, debe ser visto como un conjunto de dispositivos que crean desigualdades de poder, pero también es, simultáneamente, una estructura abierta a las transformaciones. Como bien lo señala Butler, género es una práctica de improvisación en un escenario de constreñimientos. Además, no hay riesgo en esta formulación de las tentaciones modernas que conducen al substantivismo y a los esencialismos: nadie hace el género solo, este implica una relación, una sociabilidad.

Así, para pensar las paradojas que revisten las relaciones violentas, y en un abordaje que no abandona las dinámicas concretas y experienciales de las cuales son revestidas, prefiero adoptar la perspectiva que cree en la coexistencia de varios núcleos de significado que se sobreponen, se mezclan, luchan entre sí. En la situación de las relaciones familiares, por ejemplo, se cruzan concepciones sobre sexualidad, educación, convivencia y dignidad de cada uno. Se cruzan también posiciones definidas por otros marcadores o categorías de diferenciación que implican variadas posiciones de poder: generacionales o etarias, raciales, clase y ascenso social. Ejercer una posición es actuar en función de varias de esas concepciones, posiciones y marcadores combinándolos, inclusive cuando son conflictivos. De este modo, importa subrayar que al hablar de posiciones de género es necesario considerar que, ciertamente, existen patrones legitimados socialmente, que son importantes en la definición de identidades y conductas. No obstante, es preciso tener en cuenta que estos deben ser vistos como construcciones, imágenes, referencias compuestas y adoptadas de modo bastante complejo, poco lineales y nada fijos. La implicación inmediata de este tipo de procedimiento es la de trabajar con aquello que hoy se llama violencia de género en la perspectiva relacional.

Pensar en términos relacionales implica intentar no reificar o establecer como determinación las asimetrías basadas en los marcadores de género. De hecho, actualmente se torna cada vez más relevante intentar problematizar lo que ha sido calificado como violencia de género. No quiero decir que los marcadores de género, como categorías de diferenciación que van componiendo mapas jerárquicos, así como constituyendo posiciones de desigualdad, no sean fundamentales para pensar y actuar contra las asimetrías en las relaciones de poder y de fuerza. Pero conviene indagar si esos marcadores no deberían estar articulados a otros marcadores también fundamentales, como los de clase, raza, además de los de orientación sexual. Esto, principalmente, porque, al observar de cerca los *scripts* que componen las relaciones sociales, tales marcadores van siendo compuestos, a primera vista, de modo poco evidente.

De esta complejidad deriva una constatación que innegablemente trae dificultades para la acción política, sobre todo para aquella sedienta de explicaciones y en la búsqueda de enemigos esenciales y permanentes. Esa constatación consiste en que mujeres, negros, indígenas,

homosexuales, transexuales, transgéneros (así como aquellas personas que quieren practicar transgresiones a las normatividades sexuales, pero no quieren portar identidades) están constituidos por sistemas de relaciones sociales y sus identidades van siendo creadas en un proceso de reflejos y contrastes que no se agota. No existe una categoría genérica que imponga el trazado o perfil fijo de esa identidad. La identidad se realiza en la trayectoria, en las relaciones sociales consideradas en sus particularidades. Y esta afirmación no es apenas relevante en términos teóricos. Cabe indagar si desde el punto de vista político vale la pena sospechar de las categorías previas y tomadas como dadas.

SADOMASOQUISMO (SM)

Falta todavía tratar cómo es posible articular a esa perspectiva relacional de violencia, identidad y género las cuestiones involucradas en el erotismo. Es importante resaltar que también, en este caso, la reflexión debe evitar pensar en esencias o presuponer una naturaleza humana.

Las indagaciones sobre erotismo comenzaron a surgir desde el final de los años setenta del siglo xx, en el marco de los estudios sobre violencias interpersonales y, en particular, las relativas a las relaciones de género. A partir de la experiencia militante en el movimiento feminista y en el sos Mujer de São Paulo, realicé una investigación sobre la atención de esta entidad a mujeres víctimas de violencia y sobre entrevistas hechas con algunas de ellas, que enfrentaban el problema en sus vidas conyugales y familiares. Percibí que existen conexiones entre los aspectos que marcan la violencia en términos de género y un conjunto de concepciones y prácticas relativas a la sexualidad (en conjunto es importante destacar la manera en que son recortadas por la diversidad y por variados significados). En particular, estas prácticas colocan en evidencia los aspectos que interconectan la práctica sexual al interior de un campo simbólico particular, a una “erótica”, en la cual se relacionan lo femenino y lo masculino, el cuerpo joven y el viejo, asiático, blanco, pardo, negro (y el soporte de tales definiciones no está vinculado necesaria y exclusivamente a mujeres y hombres como sujetos empíricos) —lo que supone una operación que, antes que borrar las diferencias o hacerlas homogéneas, produce y apunta las tensiones y posiciones de poder asimétricas—. Es importante admitir que esas posiciones y marcas —en vez de ser resueltas en el erotismo— constituyen el material simbólico a

partir del cual las tensiones entre norma y transgresión, y también entre consentimiento y abuso, pueden sufrir desplazamientos.

Las prácticas sadomasoquistas, sobre todo las que se desarrollan en medio del mercado erótico contemporáneo, interesan particularmente al desarrollo de estas reflexiones y constituyen un ámbito estratégico para la investigación antropológica. Las variadas expresiones s/M⁵ introdujeron una retórica, técnicas y rituales sobre el lado “seguro, saludable y consensual” de las prácticas eróticas que tratan con la idea de riesgo. Incluso, al no ser posible definir genéricamente el significado de cada uno de esos términos, dada la diversidad de modalidades s/M, estas presentan las tensiones entre placer/dolor, dominio/sumisión, fantasía/realidad, que exponen sus articulaciones contingentes.

Al inicio de mi investigación con los *sex shop*, aun en los Estados Unidos, encontré en los catálogos y manuales sobre derechos sexuales y técnicas eróticas el material sobre s/M. En este material existe una definición que confronta las nociones de sentido común sobre sadomasoquismo, inclusive la conceptualización presente en el diccionario, que define la práctica como una perversión de orden sexual o como algo que describe una dinámica entre personas implicadas en comportamiento coercitivo o abusivo (*Novo Dicionário Aurélio*, edición revisada y ampliada, 1986). El contra-discurso ofrecido acentúa, por el contrario, que el s/M es un ejercicio erótico de poder y no un abuso físico o emocional. Sus expresiones más antiguas pueden ser encontradas desde el siglo XVIII en Europa, pero obtienen la connotación de minorías sexuales a partir

5 s/M o simplemente SM es la sigla inventada por el Dr. Kinsey y sus asistentes en los años cuarenta, en medio de las sesiones de discusión sobre sus investigaciones, que designa prácticas, en el campo del erotismo contemporáneo, asociadas al sadomasoquismo. Aunque sea una expresión émica y ya de dominio público (el mercado erótico la emplea hace décadas), es necesario considerar la pluralidad de experiencias, concepciones e imágenes asociadas. Todas ellas, no obstante, reúnen aspectos condescendientes con percepciones que articulan placer y peligro, riesgo, seguridad y consensualidad. Uso la sigla como una especie de categoría provisional y evocativa que se relaciona con prácticas cuyas convenciones dialogan también con un campo más vasto de tradiciones eróticas, provenientes de la literatura libertina y pornográfica. Para informaciones más precisas sobre el Dr. Kinsey y sus investigaciones sobre sadomasoquismo, consultar Steward (2004).

de 1970 en los Estados Unidos: en este periodo pasan a tener visibilidad en el escenario político, grupos SM, gay y lésbicos⁶.

En la última década comienzan a ser realizadas en Brasil investigaciones etnográficas, que acompañan la difusión y visibilidad de las prácticas sadomasoquistas. Regina Facchini (2008), al analizar la sexualidad de mujeres en la ciudad de São Paulo, presenta una rica investigación sobre una red de adeptas al BDSM (bondage, disciplina, dominación, sumisión, sadismo, masoquismo)⁷. La red investigada por Facchini está formada por personas de clase media paulistana que crearon, al inicio de los años noventa, el SoMos, una comunidad de adeptos SM, responsable de las primeras reuniones en el país y que todavía continúa vigente. En un artículo reciente, Facchini y Machado (2013) señalaban que antes de la formación de la red BDSM, ya en los años ochenta del siglo XX, surgieron las primeras manifestaciones de apropiación de la categoría sadomasoquista con connotación erótica: son expresiones que aparecen en la producción de literatura o bien como parte de la interacción entre los practicantes, a partir de clasificados eróticos en revistas y periódicos⁸. Esa investigación, junto con los estudios de Jorge Leite (2006) y de Bruno Zilli (2007), determinan que este es un ámbito estratégico para la reflexión sobre los límites de la sexualidad. Aun tomando en consideración que no es posible definir genéricamente el significado de cada uno de los

6 Las primeras organizaciones explícitamente s/m fueron creadas en los años setenta: en cuanto a los grupos heterosexuales, The Eulenspiegel Society fue creado en 1971 en Nueva York, el Society of Janus en San Francisco en 1974 y el Samois, grupo s/m lésbico, fue fundado en 1978.

7 Facchini emplea tal sigla a partir de la designación de los sujetos de su investigación y como forma de destacar la diversificación de prácticas, más allá de aquellas inscritas en las liturgias y rituales SM. *Bondage*, por ejemplo, es una actividad de privación de movimientos o sentidos. Lo importante a remarcar aquí, según la autora, es que se trata de un campo complejo que reúne diferentes concepciones de liturgia, de dominación profesional, de la relación entre el intercurso sexual y el BDSM y distinciones relativas a los temas caros en este universo, como la consensualidad y el riesgo compartido.

8 O artigo publicado por Facchini e Machado (2013) resulta de uma interessante investigação sobre as publicações de Glauco Mattoso e de Wilma Azevedo dos anos 80 –que constituem essa literatura erótica– e as interfaces com uma literatura do campo científico (basicamente, as categorias patologizantes presentes em artigos e manuais de conduta de profissionais da saúde).

términos, teniendo en cuenta la diversidad de modalidades SM, las tensiones entre placer/dolor, dominación/sujeción y fantasía/realidad están siempre presentes, exponiendo sus articulaciones contingentes.

Llama la atención el hecho de que en Brasil tales prácticas ganaron visibilidad recientemente, con la expansión del mercado en dirección a los productos y bienes eróticos. Tal aspecto delimita, entre nosotros, un universo singular de relaciones sociales, así como de referencias, imágenes y prácticas, si se compara con la diversidad de expresiones SM en Estados Unidos, visibles desde los años setenta del siglo pasado. Es necesario recordar que las variadas alternativas sadomasoquistas, en el escenario norteamericano, tuvieron relevancia y participación activa en los debates políticos desde diferentes posiciones feministas, de los movimientos lésbico y gay. En Brasil, como destaca Facchini, los practicantes, la discusión y el debate “BDSM no está incluido en la agenda política de los ‘derechos sexuales’, tampoco está en el campo de intereses del movimiento feminista” (2008, 196)⁹. Aquí el SM es una de las expresiones de las nuevas facetas del erotismo, particularmente de aquellas alternativas que se están desarrollando y difundiendo en el marco de lo que he llamado erotismo políticamente correcto (Gregori 2016).

Facchini (2008) llama la atención sobre el hecho de que esas relaciones son producidas en medio de una comunidad, como una especie de cofradía imaginada, definida por contornos (litúrgicos o normativos) y por controles. Así, es necesario tener en cuenta que las relaciones no son esencialmente diádicas. Estas pueden establecerse entre un dueño/ dueña y variados *subs* o esclavos y, fundamentalmente, son definidas a partir de un conjunto de prescripciones compartidas colectivamente. Tal control comunitario “por otro lado, no deja de propiciar un campo de conflictos, que hacen que la comunidad se estructure en un equilibrio tenue entre vanidades, chismes, posiciones aislacionistas, y debates de concepciones, solidaridad y búsqueda de respeto” (198)¹⁰.

9 Traducción libre de la cita en portugués: “BDSM não está inserido na agenda política dos ‘direitos sexuais’, também não está no campo de interesses do movimento feminista”.

10 Traducción libre de la cita en portugués: “por outro lado, não deixa de propiciar um campo de conflitos, fazendo com que a comunidade se estructure em um equilíbrio tênue entre vaidades, fofocas, posições isolacionistas, debates de concepções, solidariedade e busca de respeito”.

Además de que tenemos que contemplar las relaciones entre las personas en el marco de una comunidad, la autora destaca otro aspecto que me parece especialmente importante: las posiciones ocupadas por las personas y las interacciones establecidas entre ellas no son pautadas por el sexo biológico de los compañeros. Ser mujer u hombre no es criterio de dominación o de sumisión, así como no hay una exigencia para que esas posiciones sean estipuladas a partir de la orientación sexual. Es posible que un heterosexual sea *sub* o maestro de alguien del mismo sexo. También existe la posibilidad de que el juego erótico implique una relación sin que, necesariamente, haya sexo.

Las relaciones que hacen operar esas posiciones presentan una connotación contractual, como, por cierto, está en la base de la relación masoquista, a partir de la interpretación de Deleuze sobre la obra de Sacher-Masoch¹¹. Es el contrato el que expresa no simplemente el consentimiento de la víctima sino, sobre todo, su habilidad para persuadir, seducir e inclusive enseñar a su verdugo. Este produce una especie de efecto de tipo jurídico que, según Deleuze, diferencia cabalmente la dinámica erótica del masoquismo, en comparación con el efecto institucional provocado por las escenas de Sade¹². La sumisión, en el caso de los personajes de Masoch, no es pasiva. Severino se torna esclavo de su Diosa de las pieles, primero en sueño, en fantasía, y después en una relación que él pretende eterna. Su elegida, Wanda, es la vecina misteriosa que pasa a ser, en la narrativa en forma de suspenso, su Venus. Él la seduce con tiempo y calma, la convence de amarlo y, a partir de entonces, le enseña cómo someterlo y provocar en él la sumisión física.

11 Deleuze llama la atención sobre la ignorancia de la obra de Masoch, en contraste con la significativa visibilidad de su nombre como designación de una perversión. Además, señala el protagonismo dado a Sade, lo que hace que hasta clínicamente el masoquismo se considere un complemento del sadismo; la expresión “sadomasoquismo” fue aceptada como, según el autor, una “*injusta unidad dialéctica*” (Deleuze 1983,12).

12 Para el autor, mientras Masoch da particular importancia a la forma estética (en el arte y en el *suspense*) y a la forma jurídica (el contrato y la sumisión), Sade acentúa el naturalismo, a partir de un sistema movido a un mecanismo de *moto perpetuo*. El pensamiento de Sade se exprime en términos de institución: las interacciones entre libertinos y víctimas están basadas en un estatuto de larga duración, según una configuración involuntaria (la víctima es presa de la voluntad soberana del libertino), siendo los derechos y deberes substituidos por un modelo dinámico de acción, de poder y de potencia (Deleuze 1983, 84).

Al final de una de las publicaciones de *La venus de las pieles* son presentados tres diferentes contratos establecidos por el propio Masoch con sus mujeres y amantes¹³. El primero fue el contrato establecido por él a la edad de 33 años, con Fanny Pistor Bagdanow, su amante en aquel momento. Reproduzco, a continuación, un pequeño fragmento:

Bajo palabra de honra, Leopold de Sacher-Masoch se compromete a ser el esclavo de Madame Pistor, y a ejecutar absolutamente todos sus deseos y órdenes, y esto durante seis meses.

Por su parte, madame Fanny de Pistor no le pedirá nada deshonoroso (que pueda hacerle perder su honra de hombre y ciudadano). Además, deberá dejarle seis horas diarias para sus trabajos y no verá nunca sus cartas o escritos. Por cada infracción o negligencia, o por cada crimen de lesa-majestad, la dueña (Fanny Pistor) podrá castigar a su gusto al esclavo (Leopold de Sacher-Masoch). En resumen, el sujeto obedecerá a su soberana con una sumisión servil, acogerá sus favores con un don encantador, no hará valer ninguna pretensión de amor ni ningún derecho sobre su amante. Por su parte, Fanny Pistor se compromete a usar frecuentemente y siempre que sea posible, pieles, principalmente cuando se muestre cruel [...]. (Comenzado a ejecutar el 8 de diciembre de 1869)¹⁴

13 Esa publicación de *Vênus das peles* fue editada por Livros do Brasil, una editorial de Lisboa, en conjunto con la novela corta *Diderot e Catarina II* y tiene como subtítulo *Fragmento de Psychopathia Sexualis*, tres contratos, según Kraft-Ebing, recopilados por Schlichtegroll.

14 Traducción libre de la cita en portugués: “Sob palavra de honra, Leopold de Sacher-Masoch compromete-se a ser o escravo de Madame Pistor, e a executar absolutamente todos os seus desejos e ordens, e isto durante seis meses. Por sua parte madame Fanny de Pistor não lhe pedirá nada de desonoroso (que possa fazer-lhe perder a sua honra de homem e cidadão). Além disso, deverá deixar-lhe seis horas diárias para os seus trabalhos e não lhe verá nunca as cartas ou escritos. Por cada infração ou negligência, ou por cada crime de lesa-majestade, a dona (Fanny Pistor) poderá castigar ao seu gosto o escravo (Leopold de Sacher-Masoch). Em resumo, o sujeito obedecerá à sua soberana com uma submissão servil, acolherá os seus favores com um dom encantador, não fará valer nenhuma pretensão de amor nem nenhum direito sobre sua amante. Por seu lado, Fanny Pistor compromete-se a usar frequentemente e sempre que seja possível peles, principalmente quando se mostre cruel. [...] (Começado a executar em 8 de dezembro de 1869)”.

Esa dimensión del contrato, incluso sin la referencia explícita hecha por las personas que conocí en la escena SM, parece estar enteramente de acuerdo con el eslogan “sano, seguro y consensual” que sustenta sus prácticas contemporáneas, tanto en Brasil como en el exterior. Hay un “celo escrupuloso con la ley” que, según la lectura de Deleuze (1983, 96), lleva al absurdo. Volveré a esta reflexión a continuación. Se trata de entender que, inclusive en el caso del autor que da origen simbólica a esa expresión del erotismo, hay una operación de elementos que confieren “agencia” a los esclavos.

Para el sentido común sería más probable imaginar que existan muchos más dominadores(as) que sumisos. Otra de las idiosincrasias interesantes de esas experiencias es que ocurre justamente lo contrario. Es muy común escuchar en el club una queja en relación con la exigüidad de personas que ocupan esas posiciones. Son muchas las atribuciones de las Reinas, Maestras o *Mistress*. Ellas deben inventar los castigos, crear el material apropiado, no dudar en el control a las solicitudes y provocaciones de los subs.

Aunque los marcadores de diferencia sexual no puedan ser considerados como criterio para posicionar el dominante o el sumiso en estas relaciones, es necesario admitir que las tensiones de género permanecen activas. No se trata de una operación de inversión que garantice la transgresión, como erróneamente imaginó Deleuze al acentuar que la posición de dominación debería ser ocupada por una mujer. Ese no es el elemento innovador, inclusive porque en la escena SM no existe siquiera la preponderancia de alguno de los sexos en el lugar de la sumisión. Lo que me parece relevante señalar es el carácter marcado, incluso exagerado, de los gestos y las señales que indican el mando o la obediencia. De esta forma, lo que establece en términos de género las disimetrías de poder es accionado, luego de lo cual produce un efecto casi caricaturesco. Las tensiones son escrupulosamente activadas como para alejar la verosimilitud, exponiendo la estructura contingente que trama el poder. De hecho, el lado contestador de esas iniciativas en cuanto a las normas de género está en esa especie de *ritualística* que expone las posiciones de mando y control que aún marcan las relaciones de género de un modo extrapolado, lo que causa la sensación de algo inapropiado.

CUANDO LA PIEL SE VUELVE CARNE

Deleuze afirma que los textos de Masoch (y también los de Sade) no constituyen propiamente pornografía. Por ello crea el neologismo *pornología* con el propósito de definir ese género de lenguaje erótico cuyo trazo distintivo no es el del mero comando y descripción, sino el de la demostración (en *Justine*, por ejemplo, existe toda la discusión con la víctima) o de la persuasión (en el modelo literario de Masoch, él es un educador de la mujer déspota). De este modo, la fórmula “haga esto o aquello”, seguida por obscenidades, es sustituida por la abundancia de palabras que pasan a actuar sobre la sensualidad. El énfasis en el lenguaje literario, me parece, debe ser sumado a otro elemento fundamental para la comprensión del SM: la puesta en escena de la práctica del flagelo.

La puesta en escena comienza por la atención a los objetos y, en particular, por la invención de aparatos que son creados y cuidados con enorme celo. El fetiche pertenece esencialmente a la dinámica erótica del masoquismo, por eso la exuberancia de las pieles, el rigor y altura de los tacones de los zapatos y, en especial, el gusto por los látigos¹⁵.

Causa impresión la descripción detallada, no solo de cada látigo y su uso, sino del brillo en la mirada de los involucrados en las escenas SM al manosearlos, estirarlos y torcerlos, moviéndolos en el aire con un chirrido peculiar. A cada pieza, una demostración, experimentando las texturas y el volumen sobre las manos abiertas. Un modo de tratar con los objetos, no muy distinto de la relación de las personas con los dildos y vibradores. El látigo es también un accesorio erótico. Sin embargo, es un objeto que produce hematomas.

15 El fetichismo, definido por Freud, implica la presencia de un objeto —sustituto del falo femenino— que es la imagen inmediatamente posterior al descubrimiento de que la madre no posee pene. Deleuze recuerda que el fetichismo es, en esta perspectiva teórica, inicialmente denegación (“no, a la mujer no le falta el pene”); en seguida, neutralización defensiva (inclusive sabiendo que ella, en realidad, no posee pene, ese conocimiento queda suspendido); y, finalmente, neutralización protectora (el falo femenino se pone a prueba, haciendo valer los derechos de lo ideal contra lo real). Para Deleuze, “el fetichismo, así definido por el proceso de denegación y del *suspense*, pertenece esencialmente al masoquismo” (1983, 35). Es importante subrayar que lo relevante, en su caso, no es la definición en términos psicoanalíticos, sino su capacidad para demarcar una cualidad estética.

No se trata de que el dolor sea menor, en función de un cuerpo ya acostumbrado. Dolor es dolor, aunque la tolerancia a este pueda ser expandida. Para la pareja no se trata de placer con el dolor en sí, pues esas son sensaciones discernibles. Ellos contextualizan el azotamiento en medio de un juego erótico que involucra recompensas y castigos, de modo que se envuelve en otros elementos de la fantasía. Además, recuerdan que el dolor, provocado de esta manera, activa la producción de endorfina, lo que lleva a la persona a lo que ellos llamaron *subspace*, espacio en el cual el martirio físico queda sumergido en una situación de placer¹⁶. No obstante, esta es una designación propia no muy distinta de la noción de éxtasis de Georges Bataille (1987). Algo que evoca sumergirse en un plano no tangible, liminar y, simultáneamente, mágico.

Elaine Scarry, en su *Body in Pain* (1985), dice que la resistencia al lenguaje es algo esencial al dolor: este es inefable, aunque no pueda ser negado. Lo que se objetiva en el discurso se refiere mucho más a las reacciones que proporciona. El dolor no es cuantificable y las caracterizaciones no especifican tipos, más allá de aproximaciones como “dolor profundo” o “dolor que quema”. Lo que este abordaje enseña es que, al tratar con el dolor, evitemos reificaciones. Por lo tanto, la cualidad de alcanzar la trascendencia o la purificación a partir del dolor —presente en el repertorio de variados rituales de expiación—, en el caso de la pareja SM, aparece como retórica al traducir piel en carne.

Quando fuimos al Libens, asistí a una escenificación. Sentado en una de las sillas, vi a Míster Y, vestido de jeans y camiseta, azotar Marya que vestía apenas ropa interior negra y llevaba una cadena en el cuello. Él es un joven grande y ella, muy blanca, tiene el cuerpo opulento. La blancura del cuerpo semidesnudo parecía traer luz a aquel espacio oscuro. Muy despacio y concentrada, ella

16 Michael Taussig (1987) hace un análisis intrigante sobre los efectos de las situaciones de privación o de límites físicos. Al vivirlas, prisioneros, torturados o personas expuestas al terror pasan por una experiencia de habitar temporalmente lo que él llama “espacio de la muerte”, una dimensión fuera de la realidad social tangible que confiere cierta capacidad visionaria. Taussig establece una analogía entre vivir en ese espacio y la cualidad alucinógena provocada por el uso de té por parte de los chamanes.

se arrodilló sobre un soporte que permitía apoyar el tronco, de barriga hacia abajo. El movimiento lento hizo revelar las nalgas, empujadas y expuestas. Él encendió dos velas gruesas, una contra la otra, produciendo gotas gordas de cera que, aún calientes, fueron vertidas sobre su dorso. A medida que caían, la piel parecía arrugarse, creando un segundo volumen, por fuera del cuerpo. Una a una, las gotas azules fueron ocupando la superficie, descendiendo en dirección a los muslos. Ella siquiera murmuró. Toda la operación lenta, miradas alrededor, silencio absoluto. Con los dedos, él quitó la cera, apretando la piel como caricia. Después, él escogió un único látigo usado durante toda la escena: un *flogger* de gamuza. Dio el primer latigazo debajo de su lado izquierdo y, la piel blanca, antes puntuada de gotas azules, se fue enrojando. Cada golpe parecía estudiado. La fuerza de él en el látigo rompía la piel, entonando un sonido, acompañado de cerca por el gemido de ella. No era grito. El látigo parecía blando y pesado al tocar la parte dura de la espalda. Los músculos se contraían. Eventualmente ella levantaba la mano y él paraba inmediatamente, iba hasta cerca de su rostro, oía algo y acariciaba el lugar golpeado. Esperaba que la piel roja se calmara. Volvía a golpear, dirigiendo cada golpe hacia las partes más bajas del cuerpo. Comencé a notar un encadenamiento sonoro: el sonido del cuero en el cuerpo, cadenciando el gemido, como una percusión extraña. Pero el cuerpo no era tratado como tambor. A cada movimiento del *flogger* la lisura de la superficie iba dando lugar a re-instancias, ondulaciones, volúmenes blandos. La piel se tornaba carne. Como si el látigo pudiera producir orificios y penetrar. Terminada la escena, ella se levantó y le beso los pies. (Diario de campo)

La escenificación es una operación de erotización de los cuerpos. Son gestos, sonidos, colores y luces y, también, látigo, volúmenes del cuerpo y ojos. Todos articulados en una combinación material, carnal y simbólica. No me pareció que existiera una preponderancia de un elemento sobre los demás. Entrecruzamiento es la expresión más próxima de lo que vi. Mis alumnos me contaron que nunca vieron una escena de sexo en un *dungeon* de club SM. Normalmente no está prohibido, pero las personas

no lo hacen¹⁷. Considero que sí lo hacen, pues fui testigo de una relación sexual sin la intervención de los genitales. Esta escena representa una sustitución de la piel por la carne, sea de un estado corpóreo físico hacia uno erotizado. El flagelo materializa esa transición, proporcionando elementos para complejizar la reflexión sobre el erotismo y la violencia, vistos desde la perspectiva interna a las prácticas sexuales.

LA PERFORMANCE DEL RIESGO

La literatura sobre sadomasoquismo es bastante amplia, especialmente en los abordajes relativos al ámbito del psicoanálisis y los estudios sobre sexualidad, en el marco de la tradición abierta por la sexología. Así como las perspectivas oriundas del campo de la crítica literaria y los estudios filosóficos.

Además de estas contribuciones inspiradoras, sobre todo por su riqueza, existe un debate sobre el sadomasoquismo en el marco de las identidades y las minorías sexuales, relevante para los propósitos antropológicos.

Ann McClintock (1994) y Lynda Hart (1998) trabajan el sadomasoquismo en el registro de los ejercicios simbólicos movilizados, sean como manifestaciones subculturales (McClintock), sean como *performances* (Hart). Sus estudios operan en el registro del teatro y en el análisis de varias expresiones SM como elecciones y prácticas sexuales que solo pueden ser inteligibles como escenificaciones, en sus escenas, en los escenarios y en sus personajes, aspectos que hacen parte de las contradicciones que emergen en el interior de las dinámicas de poder social. Estos estudios proponen ir más allá de la idea del SM como copia o reproducción de lo que constituye el núcleo de la sexualidad heterosexual, modulada como norma por el patriarcalismo —principal

17 El estímulo sexual con las manos es muy común (algunas escenas con esclavas tienen como uno de sus puntos altos hacer que la mujer se entregue al punto de tener un orgasmo públicamente) y la penetración con objetos es muy común en las prácticas de FemDom (dominación femenina), en las cuales hombres son penetrados (práctica llamada de “inversión de papeles”), con o sin “feminización” (que generalmente implica que los hombres asuman apariencia, vestimenta, maquillaje, actividades o personajes considerados femeninos, por eso las “empleaditas” y las “*sissies*”).

crítica apuntada por las feministas anti-sadomasoquismo— las autoras sugieren que consideremos su lado contestatario.

Se trata de experiencias que se atreven a lidiar con el riesgo social, o mejor, con aquellos contenidos e inscripciones presentes en las relaciones entre la sexualidad y sus asimetrías en términos de género, edad, clase y raza. McClintock (1994) llega incluso a afirmar que el s/m representa el poder social como un guion, de modo que las asimetrías que lo constituyen pasan a ser escenificadas, teatralizadas, tratadas como contingentes y sujetas a cambios y nuevas inflexiones.

Lynda Hart (1998) estudia los casos SM entre lesbianas, experiencias que amenazan ciertas nociones de las teorías feministas, principalmente desarrolladas sobre las relaciones mujer/mujer, que alimentan la idea de la igualdad o de un “no poder”, como estrategia de liberación. Según la autora, tal forma de SM, al traer en las escenificaciones las peores escenas heterosexistas, desafía la definición ética y política involucrada en el lesbianismo (sobre todo, la noción de hermandad). Siguiendo la orientación de Deleuze, en la que también me baso, la autora llama la atención sobre el hecho de que el componente crucial de la relación masoquista es el contrato, un acuerdo siempre formalizado que presupone el consentimiento, la reciprocidad y que no afecta a los individuos fuera de los límites de cada escenificación.

Además, como Deleuze había formulado, el cuidado extremo con liturgias o con la “ley” puede ser interpretado como un movimiento que, al ser intensificado, provoca el efecto opuesto:

se toma la ley al pie de la letra; no se contesta su carácter último o primero; se hace como si, en virtud de ese carácter, la ley reservase para sí los placeres que nos prohíbe. [La ley es] revirada humorísticamente, oblicuamente, por la profundización de las consecuencias. (1983, 96)¹⁸

Aun así, es necesario ponderar que ese lado del contrato no nos debe llevar a desconsiderar que las experiencias constituyen un emprendimiento

18 Traducción libre de la cita en portugués: “toma-se a lei ao pé da letra; não se contesta o seu caráter último ou primeiro; faz-se como se, em virtude desse caráter, a lei reservasse para si os prazeres que ela nos interdita. [A lei é] revirada humoristicamente, obliquamente, pelo aprofundamento das consequências”.

de riesgo a partir de actos que implican negociaciones delicadas. Los riesgos, así como las operaciones de producción de consenso y seguridad de las modalidades de SM, indican que es necesario emprender esfuerzos para analizar detalladamente los diferentes contextos en que estas se presentan, así como las relaciones sociales y personales involucradas. La preocupación con la seguridad y el consenso funciona como una especie de ideal. Ninguno de estos términos es fácilmente accesible o garantizado.

Por eso el interés de estudiarlos en una perspectiva dinámica y comparativa que tome las experiencias SM como parodias: como prácticas que movilizan y exponen con fuerza dramática, a partir de todo un repertorio de convenciones culturales y sociales disponibles, las asimetrías de poder, las materializaciones y corporificaciones de normas de género, de sexualidad, así como de otros marcadores de diferencia como clase, raza y edad. Más allá de la idea presente en el sentido común de que el teatro no es la vida, tratar esas prácticas y descifrar sus tramas, escenas y escenarios permite entender —incluso por sus intrincadas paradojas— las convenciones que organizan, también de modo idiosincrático, las relaciones entre violencia, género y erotismo.

Finalmente, la investigación sobre prácticas que operan en la zona de tensión entre placer y peligro, trajo elementos valiosos para la reflexión sobre los límites de la sexualidad. Las parodias, las imitaciones y las simulaciones producidas movilizan un juego que pone en escena las posiciones de poder, las figuras que las ocupan y las marcas de diferenciación social, lo que las pone en riesgo. Esas prácticas ponen en peligro, por un lado, las configuraciones normativas que, al ser empleadas como convenciones eróticas, tornan contingente lo que antes era visto como natural. Veo en ellas algunas rupturas positivas y escenarios de contestación a las desigualdades de género. Por otro lado, aún es necesario conocer mejor las implicaciones de esos juegos en las relaciones de poder entre los involucrados, más allá de las escenificaciones. Se trata de relaciones de riesgo que, a pesar de transformar las tensiones en “tensores libidinales” —y, de este modo, establecer los marcadores sociales que producen diferencia a servicio de la libido— no resuelven enteramente la cuestión. Aún es necesario un escrutinio cualitativo y detallado que revele si los desplazamientos pretendidos, las simulaciones y las parodias tienen efecto concreto y material sobre las relaciones,

entre las personas que los practican, de modo que no sean expuestas al riesgo, perpetuando la desigualdad y la dominación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, Georges. 1987. *O erotismo*. Porto Alegre: L&PM.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- Das, Veena. 2007. *Words and Lives. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, Gilles. 1983. *Apresentação de Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. En: Sacher-Masoch, Leopold, *Vênus das peles*, 17-81. Rio de Janeiro: Taurus.
- Facchini, Regina. 2008. “Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo” (Tese doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.
- Facchini, Regina y Sarah R. Machado. 2013. “Praticamos SM, repudiamos agressão: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro”. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), 14, 195-228.
- Feldman, Alan. 1991. *Formations of Violence: The Narrations of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregori, Maria Filomena. 1993. *Cenas e Queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra / ANPOCS.
- Gregori, Maria Filomena y Guita G. Debert. 2008. “Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23/66: 165-185.
- Gregori, Maria Filomena. 2016. *Prazeres perigosos. Erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hart, Lynda. 1998. *Between the Body and the Flesh. Performing SadoMasochism*. New York: Columbia University Press.
- Lauretis, Teresa de. 1997. “The violence of rhetoric”. En, *The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*, editado por Di Leonardo, Micaela y Roger Lancaster, 265-278. New York: Routledge.
- Leite, Jorge. 2006. *Das maravilhas e prodígios sexuais. A pornografia bizarra como entretenimento*. São Paulo: Fapesp, Anablumme.
- McClintock, Anne. 1994. “Maid to Order: Commercial s/m and Gender Power”. En: *Dirty Looks*, Gibson, Pamela y Roma Gibson (orgs.), 207-231. London: British Film Institute.

- Moore, Henrietta. 1994. "The problem of explaining violence in the social sciences". *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*, editado por Gow, Peter y Penelope Harvey, 134-196. New York: Routledge.
- Sacher-Masoch, Léopold. *A Venus das Peles*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Steward, Samuel M. 2004. "Dr. Kinsey takes a peek at s/m: a reminiscence". *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics and Practice*, editado por Thompson, Mark. Los Angeles: Alyson Books.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Valentine, Daniel. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- Vance, Carol. 1984. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Zilli, Bruno Dallacort. 2007. *A perversão domesticada: Estudo do discurso de legitimação do BDSM na Internet e seu diálogo com a psiquiatria* (Dissertação Mestrado em Medicina Social). Rio de Janeiro: PPGSC/UERJ.

SEXUALIDADES FRONTERIZAS Y CALLEJERAS

ANDRÉS SALCEDO FIDALGO*
Universidad Nacional de Colombia

DANIEL BERMÚDEZ**
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia

ELKIN VALLEJO***
Universidad Nacional de Colombia

*asalcedofi@unal.edu.co

**drbermudezf@gmail.com

***reybonachon86@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 2 de septiembre de 2015 Aprobado: 4 de mayo de 2016

RESUMEN

En este artículo discutimos el poder que tiene la circulación de estereotipos y narrativas en la vida de trabajadoras sexuales en el barrio Santafé de la ciudad de Bogotá, donde la prostitución ha sido legalizada y regulada desde el año 2001. El análisis se enfoca en los testimonios de trabajadoras sexuales, así como en las narrativas de residentes y clientes obtenidas en diferentes etapas de trabajo de campo etnográfico. Las imágenes categóricas construidas alrededor de estas trabajadoras trasgreden sus derechos mientras invisibilizan la violencia perpetrada por administradores, proxenetas, dueños de negocios, clientes y policía. Las narrativas de las trabajadoras sexuales cuestionan principios ordenadores y dominantes de tipo sexual, social y laboral al igual que una economía moral jerárquica alrededor del comercio sexual. Disputas territoriales, rivalidades y conflictos caracterizan las relaciones entre trabajadoras heterosexuales y transexuales. En ambos casos, a pesar de las regulaciones, hay poca protección de sus derechos laborales y de dignificación de sus condiciones de vida.

Palabras clave: comercio sexual, derechos laborales, narrativas, prostitución, sexualidades, territorio, vida urbana, violencia callejera, zona de tolerancia.

BORDER AND STREET SEXUALITIES

ABSTRACT

In this article we discuss the power of stereotypes and narratives in the lives of sex workers in the neighborhood of Santafé de Bogotá, where prostitution has been legalized and regulated since 2001. The analysis focuses on the testimony of sex workers as well as the narratives of residents and clients obtained at different stages of the ethnographic fieldwork. The categorical images built around these workers violate their rights while they make the violence perpetrated by administrators, pimps, business owners, clients and police invisible. The narratives of the sex workers put in question the dominant sexual, social and labor principles as well as a hierarchical moral economy around the sex trade. Territorial disputes, rivalries characterize the relations between heterosexual and transsexual workers. In both cases, despite regulations, there is little protection of their labor rights and the dignity of their living conditions.

Keywords: labor rights, narratives, prostitution, sex trade, sexualities, street violence, territory, tolerance zone, urban life.

SEXUALIDADES FRONTEIRIÇAS E URBANAS

RESUMO

Neste artigo, discutimos o poder que a circulação de estereótipos e narrativas tem na vida de trabalhadoras sexuais no bairro Santafé da cidade de Bogotá, onde a prostituição é legalizada e regularizada desde 2001. A análise se foca nos depoimentos de trabalhadoras sexuais bem como nas narrativas de residentes e clientes obtidas em diferentes etapas de trabalho de campo etnográfico. As imagens categóricas construídas ao redor dessas trabalhadoras transgredem seus direitos enquanto inviabilizam a violência perpetrada por administradores, cafetões, donos de negócios, clientes e polícia. As narrativas das trabalhadoras sexuais questionam princípios ordenadores e dominantes de tipo sexual, social e laboral assim como uma economia moral hierárquica sobre o comércio sexual. Disputas territoriais, rivalidades e conflitos caracterizam as relações entre trabalhadoras heterossexuais e transexuais. Em ambos os casos, apesar das regulamentações, há pouca proteção de seus direitos trabalhistas e de dignificação de suas condições de vida.

Palavras-chave: comércio sexual, direitos trabalhistas, narrativas, prostituição, sexualidades, território, vida urbana, violência urbana, zona de tolerância.

INTRODUCCIÓN

Como lo planteaban Mary Douglas en su libro *Pureza y peligro* (2007), y Pierre Bourdieu, en *La dominación masculina* (2000), a pesar de la diversidad de identidades de género, deseos y sexualidades que forman parte de la condición humana, la autoridad y el prestigio de algunas, como la heterosexualidad, sobre otras, como la prostitución, emanan de los límites y fronteras que las prohibiciones morales han establecido entre lo anormal y lo condenable y lo normal y lo deseable. Compartimos, junto con Michael Warner (2004), una postura de insatisfacción hacia este régimen de lo normal, el conjunto de discursos, instituciones y normas que nos impide entender la multiplicidad y fluidez de las prácticas sexuales que tienen lugar en el mundo (Cantú 2009).

Enmarcamos las reflexiones de este artículo en la propuesta de Gayle Rubin (1984, 151), autora que se opone a este sistema sexual de valores punitivo y jerárquico que suele premiar a ciertos grupos que siguen las “buenas costumbres”, la discreción, la vida, la sexualidad y el trabajo dignos y relega como “viciosos” a otros grupos con prácticas sexuales no legitimadas, a quienes se margina y excluye de todos los derechos básicos. Una larga historia de sanciones religiosas, diagnósticos médicos y psiquiátricos, aparatos y discursos legales han relegado un amplio espectro de deseos y prácticas sexuales a la condición de pecados, patologías, crímenes o problemas sociales (Bourdieu 2000; Boellstorff 2007; Cantú 2009; Perlongher 1999). Como bien lo afirma Franklin Gil (2013, 65) existe una “moralización de la vida sexual” que define las fronteras entre buenas y malas sexualidades y entre cuerpos deseables e indeseables, barreras que se convierten en regímenes de verdad, que ignoran las condiciones que obligan a ciertas poblaciones a vender sus cuerpos, mientras condenan sus prácticas por no seguir las normas convencionales de la moral sexual.

En las grandes ciudades latinoamericanas un número considerable de personas transitan entre las fronteras de lo legal y lo ilegal, lo lícito y lo ilícito, el trabajo formal e informal, en medio de una urdimbre compleja de actores que disputan, negocian y agencian el uso de espacios, recursos y jerarquías, así como la distribución de reglas de control social y de la gestión de la violencia local (Kessler y Telles 2010). En este artículo proponemos un análisis sobre el impacto que tiene la circulación de estigmas y discursos de usuarios y residentes, así como la regulación de

la prostitución, en las vidas de muchas mujeres que deben trabajar en un contexto cruzado por la expansión de economías ilegales. También comprendemos como, por medio de sus narrativas y testimonios, ellas desmienten los mitos y estereotipos que recaen sobre ellas. Las fronteras de legalidad, seguridad, estética y salud se cruzan con barreras de apariencia, clase, raza y sexo para producir un espacio permeado por el miedo pero también por flujos de deseos y solidaridades. La condena moral hacia ciertas formas de ganarse la vida ejerciendo sexualidades no normativas es selectiva y diferenciada. El temor, la humillación o el rechazo son vividos por algunas personas con mayor crudeza, mientras otras gozan de ciertas inmunidades y privilegios, según la posición que se han ganado en medio de las matrices de dominación mencionadas.

Este trabajo se fundamenta en nuestras experiencias etnográficas orientadas a la observación de la violencia callejera y el impacto que las representaciones sobre las personas que ejercían el trabajo sexual tenían en las trayectorias vitales de varias poblaciones que trabajaban en las calles céntricas de Bogotá¹. En el caso de Daniel Bermúdez, los inicios de su trabajo de campo estuvieron cruzados por el temor y por sus deseos de escapar. Frecuentar y circular callejones oscuros y peligrosos lo compelió a sentir la necesidad de tener a la mano un plan de fuga para salir de las calles cuando el peligro y la tensión se volvían insostenibles. Mediante contactos obtenidos gracias a la Fundación Procrear², logró entablar un diálogo fluido acompañado de empatía emocional para acceder a lo que las trabajadoras sexuales, residentes y usuarios querían contarle. Elkin Vallejo, por su parte, inició su trabajo mediante recorridos que le permitieron familiarizarse con las derivas nómadas propias del comercio sexual callejero (Perlongher 1999) y luego participó de varios de los talleres

1 Estas experiencias se condensan en el trabajo de grado de Elkin Vallejo, titulado *Una antípoda urbana contemporánea: prostitución, alteridad y terror en la Zona de Alto Impacto del barrio Santafé* (2009), y el de Daniel Bermúdez, titulado *Calles en doble sentido* (2012).

2 La Fundación Procrear es un centro comunitario que ha trabajado desde el modelo de reducción del daño desde 2002 en el barrio Santafé impulsando procesos formativos que armonicen los esfuerzos institucionales y comunitarios. Su proyecto “El Parche” es una estrategia de reducción del sufrimiento en problemas asociados al consumo de sustancias psicoactivas y su Centro de Escucha provee apoyo en programas de tratamiento comunitario del VIH.

sobre escritura que la Fundación Procrear organizaba para población dedicada al trabajo sexual. De este modo, logró entablar amistad con varias trabajadoras sexuales con quienes logró charlar a profundidad. Además, conoció algunos vecinos y residentes con quienes conversó en varias oportunidades, gracias a un amigo de su familia que residía en el sector; y, por medio de la colaboración de otro amigo, asiduo cliente de la zona, pudo acceder a la percepción de los usuarios. Andrés Salcedo ha mantenido una estrecha relación con el barrio Santafé que se remonta a 1995 cuando se dedicó a explorar estrategias callejeras, intercambios simbólicos de señales y gestos, circulación de acuerdos tácitos y rumores que hacían parte de las prácticas discursivas de la calle que vendedores informales, peatones y residentes empleaban para manejar el peligro y el miedo de la delincuencia (Salcedo 1996; 1998; 2010). Desde entonces, ha recorrido las calles, conversado con trabajadoras sexuales y, mediante la observación y la mirada, ha reparado en la importancia que tienen en estos contextos las demostraciones de poder y las territorialidades móviles que se convierten en poderosas barreras de entrada ante la presencia del investigador no autorizado. “¿Qué está haciendo aquí?”, “usted estorba”, “desocupe”, son el tipo de advertencias que se desvanecen con el tiempo si se logra entrar en confianza con algunas de las personas que frecuentan el sector, pero que vuelven a aflorar en cualquier momento por los cambios repentinos y continuos que hacen parte de la vida de estas calles. Se debe mencionar que la experiencia de indagar sobre las prácticas sexuales de otras personas también conlleva formas de afectación afectiva y emocional como el pudor, el deseo sexual y la seducción, que el investigador intenta reprimir en aras del profesionalismo o por la angustia que le produce el hecho de que su interés por este tema sea impropio o no sea considerado serio por los círculos académicos (Díaz-Benítez 2013).

DE ZONA RESIDENCIAL A ZONA DE TOLERANCIA

A inicios del siglo xx el barrio Santafé colindaba con el Cementerio Central y la Quinta de San Antonio de la Azotea, entre el riachuelo de Pontezuela y dos quebradas: una que bajaba del río San Diego y la otra de la carnicería de Las Nieves. Los planes de crecimiento de la ciudad contenidos en el Plan Regulador de Karl Brunner desde finales de la década del treinta fueron acogidos por la sociedad constructora integrada por la Urbanizadora Ospinas y Compañía S.A., que en 1942

parceló la hacienda, la remató y vendió estos lotes para construir una urbanización de casas de dos pisos promocionadas como “las más centrales de Bogotá”, por su cercanía a servicios médicos, comerciales, de entretención y cultura (Rodríguez 2007, 33). Siguiendo las directrices de expansión vial de la ciudad hacia el occidente, el gobierno distrital abrió la calle 22, amplió la carrera Décima en 1944 y el trazado de la Caracas en 1947 (Castelblanco 2003, 184-185).

Muchos inmigrantes judíos de Europa del Este que huyeron de la Segunda Guerra Mundial compraron lotes en dicha urbanización para residir y manejar sus negocios ubicados en la carrera Séptima y en las calles comerciales 24 y 22. Con el fin de la guerra, algunos de estos propietarios salieron del país. Otros vendieron sus casas y, posteriormente, construyeron sus residencias en el barrio Chicó (Martínez 2010). Luego del 9 de abril de 1948, muchas de las familias de residentes alquilaron el primer piso de sus casas, construyeron edificios modernos para arrendar oficinas y trasladaron definitivamente sus residencias al norte de la ciudad.

Desde mediados de los cincuenta, las casas fueron remodeladas, vendidas, arrendadas y subdivididas para ofrecer hospedaje a estudiantes de provincia inscritos en las universidades ubicadas en el centro de la ciudad, así como a comerciantes rurales y conductores de camión que llegaban a los terminales improvisados de buses intermunicipales e intraurbanos para vender o surtirse de mercancías en los centros de abastecimientos y almacenamiento de la plaza de San Victorino y la Plaza España. Una gran diversidad de población flotante buscaba pensiones, apartamentos y piezas para pasar la noche o vivir por algunos meses. Algunos residentes recuerdan las “residencias” de Blanca Barón en las que se ejercía una prostitución “discreta” en la calle 22, frecuentada por una clientela conformada por embajadores, políticos e intelectuales (Rodríguez 2007, 197). En la década del sesenta administradores y dueños procedentes de otras regiones como Caldas, Antioquia y la Costa Atlántica modificaron muchas de las casas y edificios para montar inquilinatos, residencias, hoteles, talleres, discotecas, billares, tiendas y peluquerías, negocios que se multiplicaron con el tiempo y cambiaron por completo el uso residencial del barrio, que se convirtió en lugar de paso con una fuerte expansión del sector comercial y de servicios (Cardeño 2007).

En las décadas del setenta y del ochenta la prostitución que se ejercía en el sector de Las Aguas se trasladó al barrio Santafé. Desde entonces, el negocio del narcotráfico empleó como fachada para la distribución de droga los negocios de prostitución e implantó verdaderas "ollas" de expendio, venta y consumo. Mientras algunos negocios modificaron completamente la arquitectura de viejas casonas, otras edificaciones del barrio quedaron en manos de administradores, que no invertían en el mantenimiento de los espacios y subarrendaron cuartos a habitantes de escasos recursos y población dedicada a algunas actividades ilegales.

En la década del noventa, las cifras de muertes violentas eran alarmantes en esta localidad. Varios estudios epidemiológicos señalaron las directrices de una intervención urbana que limpiara y regenerara el sector (Acero et ál. 1998; Guerrero 1999; Llorente et ál. 2000). En 1999, bajo la administración de Enrique Peñalosa, se inició la demolición de la zona de El Cartucho para la construcción del Parque Tercer Milenio y, en el marco del nuevo Plan de Ordenamiento Territorial (POT), se quiso promover la renovación del centro con el acompañamiento de programas de convivencia pacífica y participación ciudadana para la formulación, ejecución y control de los planes de desarrollo de las localidades con mayores índices de robos y homicidios. Durante la segunda administración de Mockus, el fallo de una tutela interpuesta por un representante de la localidad de Barrios Unidos dictaminó que la prostitución ejercida en áreas residenciales y/o educativas atentaba contra el derecho a vivir en condiciones dignas, así como contra la integridad, la intimidad personal, familiar, la seguridad y la moralidad pública. Por esta razón, se ordenó el cierre definitivo de varios establecimientos y se determinó un plazo de seis meses para localizar las zonas de tolerancia y las condiciones para el funcionamiento del ejercicio de la prostitución en la localidad de Los Mártires. De ahí que el decreto 400 de 2001 denominara las actividades de diversión y esparcimiento relacionadas con prácticas sexuales como "servicios de alto impacto" delimitadas espacialmente en áreas de actividad industrial, comercio (venta de insumos para la industria, de materiales de construcción, ventas al detal) y servicio (talleres de automóviles) y las prohibiera en áreas de actividad residencial, de mejoramiento integral o de renovación urbana. Con el eufemismo técnico de "alto impacto", los expertos en planeación evitaron, por un lado, referirse de manera directa a los proxenetas o dueños de establecimientos y mucho menos

a la explotación que acarrea el negocio de la prostitución; y, por otro lado, apelaron a la lógica de intervención localizada inspirada en los acercamientos propios de las técnicas visuales del periodismo. Si bien en la normativa escrita se buscaba reducir el “impacto”, en el subtexto se pretendía gestionar el mal ejemplo que estas prácticas encarnaban y poner a salvo la integridad de “las familias”.

En 2001, la Unidad de Mediación y Conciliación de la localidad de Los Mártires³ acogió los denominados Encuentros Ciudadanos⁴, iniciativa de la Alcaldía desde 1998, que consistía en mesas de trabajo en las que se discutió y diseñó un pacto de convivencia en el que residentes, trabajadoras sexuales y dueños de las whiskerías y prostíbulos proponían cambios, requerimientos y deberes de los diferentes actores implicados en la inminente “legalización” de la prostitución en la zona. Dentro de los compromisos pactados los trabajadores sexuales se comprometían a no exhibir su cuerpo en ropa interior en el espacio público y a respetar la tranquilidad, el bienestar y la integridad de los vecinos de zonas residenciales, parques y áreas de renovación urbana. Los residentes, a su vez, se comprometieron a no ofender, agredir o atentar contra la dignidad de las personas que ejercían la prostitución.

Más adelante, el decreto 188 de 2002 reguló las condiciones de funcionamiento (de saneamiento, bienestar social, promoción de derechos, seguridad) para los establecimientos ligados al trabajo sexual. Dentro de estos cabe mencionar condiciones de salubridad e higiene, la promoción del uso del condón, la prohibición del expendio de drogas psicoactivas diferentes al alcohol y al cigarrillo, el ingreso de armas, la prohibición del

3 Las Unidades de Mediación y Conciliación (UMC) son dependencias de la Secretaría Distrital de Gobierno, Dirección de los Derechos Humanos y Apoyo a la Justicia, creadas desde noviembre de 1996, cuando se adelantó la propuesta, con el propósito de implementarlas como estrategia para promover la convivencia pacífica y la tramitación concertada de los conflictos en Bogotá.

4 Los Encuentros Ciudadanos fueron creados mediante el decreto 739 de agosto de 1998 como instrumento dirigido a hacer posible la participación ciudadana en el proceso de planeación local, en la formulación, ejecución y control de los planes de desarrollo (Secretaría de Gobierno Distrital, Encuentro Ciudadanos 1998-2000 En el camino de la participación. Elementos para el análisis). Recuperado de: https://issuu.com/procesosurbanosinformales/docs/encuentros__ciudadanos.___en_el_camino_de_la_partic

acceso de menores a los establecimientos. Si bien este decreto se refería a la protección de los derechos de las trabajadoras sexuales en caso de maltratos y violaciones y de su afiliación al sistema general de seguridad social en salud, también obligaba a aquellas personas portadoras de VIH a colaborar con las autoridades sanitarias y a no “transmitir la *infección* a otras personas so pena de incurrir en violación de la Ley penal”⁵. Llama la atención que este decreto, en el acápite de “salubridad”, se refería al VIH como “infección” y que se infiera que la población portadora de esta enfermedad pudiera ser penalizada y clasificada como riesgosa de contagiar a otros. Esta forma de referirse a los trabajadores sexuales contrasta con la única obligación que el decreto le exige a los clientes y a los dueños de establecimientos, ubicado en el apartado “bienestar social”, en el que dice que:

tienen la obligación de respetar y velar por el pleno cumplimiento de los derechos de las personas trabajadoras/es sexuales y la obligación de denunciar ante la autoridad competente cuando alguno de sus derechos se vea amenazado o haya sido vulnerado.⁶

En el 2006, un grupo de vecinos cansados de lo que consideraron un recrudescimiento de la decadencia e inseguridad que había sobrevenido con esta regulación de la prostitución, y lo que interpretaban como complacencia del Distrito con las actividades de la zona de tolerancia, organizaron movilizaciones y protestas alegando que “se sentían secuestrados en sus propias casas”.

Un residente de un inquilinato de la zona le decía a Daniel Bermúdez: “Esto es una cloaca. ¿Sabe qué es una cloaca? Una cloaca es una cueva, es un nido de escorpiones, donde cae el bajo mundo, donde hay gente de mal aspecto, de malas mañas, que tiene compromisos con el hampa”. (Bermúdez 2012, 25)

Desde el 2007 el barrio se incluyó dentro del Plan Centro que pretendía cambiar la cara peligrosa del centro de Bogotá, sin alterar la contracara

5 Artículo 5, párrafo 1 “Condiciones de salubridad” literal d, Decreto 188 de 2002.

6 Artículo 5, párrafo 2 “Condiciones de bienestar social”, literal b, Decreto 188 de 2002.

de factores de orden estructural que llevan a ciertas poblaciones a estar emplazadas, simbólicamente señaladas y sometidas al poder de redes mafiosas. La transición de esta zona de urbanización residencial a una de tolerancia, calificada por este residente como “cloaca”, muestra que la legalización de la prostitución solo ha procurado “delimitar el radio de acción de una conducta indeseable” (Solórzano y Triviño 2015, 100) asociada a la enfermedad, a la decadencia moral y al crimen. Las mujeres y hombres que trabajan en el comercio del sexo se ven obligados a ocultar sus cuerpos para no ofender la moral pública pero, a su vez, deben navegar a través de las fronteras impuestas por controles de instituciones estatales enfocados en la administración del riesgo, la enfermedad y la culpa y por los circuitos de actividades mafiosas de traficantes y expendedores que los explotan y permanecen invisibles ante la ley.

CONTAMINACIÓN Y SEGURIDAD

De acuerdo con los relatos de los residentes con quienes conversó Daniel Bermúdez, un número significativo de estas trabajadoras había migrado del campo, habían sido marcada por la violencia intrafamiliar, y había trabajado y huido del servicio doméstico, espacio en el que también padeció maltrato y explotación. En el mismo sector convivían con familias de indígenas embera que habían tenido que huir de las confrontaciones armadas y se habían instalado en los “pagadarios”⁷ de esta zona por necesidad. También residían allí grupos dedicados al robo, indigentes, comerciantes informales, dueños de peluquerías y locales de venta de accesorios, trabajadores de talleres de mecánica. Allí se encontraba toda la cadena de personal ligado a los expendios de droga: el taquillero que desde la reja del local recibe, paga y vende mercancía; el campanero que se ubica afuera y se encarga de avisar en caso de que la policía o algún agente extraño esté cerca; y el portero encargado de abrir y cerrar la puerta de la olla (Bermúdez 2012, 28). Esta concentración de marginalidad, ilegalidad, exclusión simbólica y económica crea una geografía del comercio sexual en la que circulan representaciones sobre las trabajadoras sexuales que refuerzan las dialécticas y semantizaciones de este espacio (Shah 2014).

7 Pagadario se refiere a los cuartos que se alquilan en los inquilinatos de casonas y edificios de la zona.

Adentro y afuera

La jerarquización del comercio sexual va acompañada de una semantización de los lugares y servicios de la zona: desde los sitios cotizados que ofrecen, como lo dice un cliente, “cueritos buenos”, como La Piscina o El Castillo, pasando por “las baratas” de los establecimientos, como Venus o El Romance, hasta los servicios más baratos que se ofrecen incluso en los andenes. Esta implacable cosificación y clasificación de mujeres y cuerpos según la edad, el tiempo que llevan en el negocio, el menor o mayor desgaste de sus cuerpos determina quiénes son *reinas* y quiénes quedan relegadas al andén.

Incluso los usuarios que acuden a los servicios sexuales de la zona tejen en sus narrativas una interpretación moralista de la prostitución y exaltan la familia heterosexual como la fuente de todas las virtudes: según ellos, la sociedad saca a la mujer del hogar a buscar trabajo, la deja a la deriva, acaba con la familia y con los valores que podrían hacer desistir a estas niñas de trabajar en la prostitución. No faltan los clientes que recurren al famoso discurso según el cual son la adicción y el facilismo los factores que arrastran a estas mujeres a conformarse con este oficio; otros consideran que algunas mujeres ven en este trabajo una actividad que irremediamente se ajusta a una personalidad ambivalente: encantadoras y fascinantes, vividoras, mentirosas, aprovechadas y traidoras. Lo cierto es que ninguno de los usuarios con quienes Daniel y Elkin conversaron mencionó que quizás estas mujeres tuvieran que recurrir a este trabajo por necesidad o porque tuvieran la obligación de complementar sus ingresos para sostener a sus propios hijos o a otros integrantes de sus familias.

Con los años se han venido gestando formas discursivas empleadas por clientes, residentes y dueños de negocios que expresan una diferenciación espacializada entre la prostitución que se ejerce *afuera*, en la que se ven mujeres desfilando y “mostrando todo”, y la que se ejerce *adentro*, más recta, discreta y decente. A través de un uso metonímico se nombra a las mujeres con el tipo de comercio presente en las calles en las que trabajan. De la avenida Caracas hacia el oriente los usuarios hablaban de “Las Enrejadas” por trabajar en moteles que habían engalanado sus portales con metálicas puertas plateadas y ventanas blindadas detrás de las rejas de los locales; trabajaban por “10 lucas” (\$10.000) y se rumoraba

que eran medianamente atractivas. Entre la carrera 13 y la 12 con calle 18 se encontraban mujeres jóvenes y bonitas físicamente, con tarifas no mayores a \$25.000 pesos que, por encontrarse cerca de negocios de venta de bombillos, cables e interruptores, se las apodaba “Las Eléctricas”.

En los relatos de los usuarios esta jerarquización espacial del comercio sexual estaba acompañada de asociaciones simbólicas reificadas entre seguridad, higiene y salud. Locales semi-privados y cerrados como La Piscina, El Castillo, Las Paisas, Troya, Tamaguchi, eran considerados por clientes y usuarios como “seguros” porque allí se reservaban los “derechos de admisión” o contaban con agentes de seguridad privada o incluso el apoyo de la propia policía. Para muchas de las mujeres con quienes Elkin conversó esto era un pantallazo para cotizarse cuando en realidad no ofrecían seguridad ni para las trabajadoras del lugar ni para los clientes, ya que allí “la plata manda y el que tiene plata hace lo que quiera” incluyendo consumo de “perico” (cocaína), el ingreso de armas o el soborno de quienes requisan.

Es el único lugar donde les dicen “papi”, aunque no sean los papis, porque la plata lo puede todo, desde que tenga y haya plata eso es lo que importa: la plata reina. (Entrevista a Tatiana, mujer en ejercicio de prostitución ZAI. Vallejo 2009, 84)

Algunos clientes consideran que si la mujer está *dentro* del establecimiento es más “confiable” y sobre todo más “aseada” que quienes están obligadas a trabajar en la calle. Suponen más controles médicos y más vigilancia por parte del establecimiento cerrado, lo que apacigua el pánico de “quedar pringados” y, por ende, delatados ante sus parejas o familias. Para las trabajadoras sexuales, los usuarios se contradicen, ya que estos suelen pedirles prácticas riesgosas como sexo oral sin preservativo.

Algunas trabajadoras transexuales se quejaban de que usuarios y vecinos condenaban únicamente los espectáculos inmorales *en las calles*, sin reparar en lo que sucedía *de puertas para adentro* en los denominados *reservados*, locales situados dentro de residencias, casonas denominadas “castillos” en los que el consumo de bazuco, los maltratos, la explotación sexual de menores y la trata de personas estaban a la orden del día. Los reservados estaban dispuestos para que las trabajadoras permanecieran

adentro la mayor parte del tiempo y salieran en las mañanas para hacer sus diligencias. A partir de las diez u once de la mañana debían estar arregladas, bien maquilladas, con ropa bastante sensual y llamativa, esperando a que los clientes llegaran.

Las trabajadoras sexuales, por su parte, opinaban que si bien los tratos pactados en la calle implicaban un mayor riesgo de robo, el temor de contagio era infundado, ya que las mismas mujeres que trabajaban en la calle entraban a trabajar en los establecimientos cerrados después de las 10:00 p.m.

En este contrapunteo entre las representaciones y discursos de los clientes y las narrativas de las trabajadoras sexuales heterosexuales y transexuales se revela la profunda asimetría entre usuarios con diferente poder adquisitivo —cobijados por una posición de externalidad desde la cual pontifican teorías moralizantes sobre las causas de la prostitución y los tipos de mujeres que les ofrece el comercio sexual— y los discursos de las trabajadoras sexuales que, bajo el estigma de población inherentemente riesgosa, desmienten los mitos que se tejen alrededor de su trabajo y denuncian el poder que tiene el dinero para hacerles sentir por un momento a ciertos hombres que son “papis”. De manera similar, el poder simbólico de la frontera entre un *adentro* construido como más seguro, menos visible, más limpio y menos riesgoso y un *afuera* más visible, reprochable y riesgoso genera una economía moral jerárquica y arbitraria con enormes repercusiones en la vida y en la subjetividad de las mujeres que trabajan en este sector.

Cuerpos y normas

Contrario a los mitos y rumores que tildan a las mujeres en ejercicio de prostitución de vulgares, violentas o disolutas, las mujeres con quienes pudimos conversar sobre sus rutinas de trabajo nos demostraron que son meticulosas, cuidadosas, obsesivas con las reglas de trabajo y las técnicas de prevención, los límites de lo que está o no permitido al cliente, en especial en relación con el contacto de ciertas zonas del cuerpo. Si un cliente transgrede dichas normas les produce asco o repugnancia. Prohíben los besos o el contacto bucal de sus clientes con sus cuerpos mientras permiten la penetración con preservativo por parte de los usuarios y el sexo oral con preservativo por parte de ellas.

Igual hay algo muy chistoso, nosotras nos cuidamos más que una mujer normal. Nosotras estamos en un nivel de educación sobre enfermedades superior a cualquier otra mujer. (Entrevista a Camila, mujer en ejercicio de la prostitución. Vallejo 2009, 84)

En sus declaraciones Camila desmiente el estigma de que las prostitutas son ignorantes ya que se mantiene informada y es profesional, así como el estereotipo de que son descuidadas, al afirmar que se cuidan más que el promedio de mujeres.

Por otra parte, siguen un horario estricto y exigente que les permite intercalar con disciplina su vida “normal” con su vida “laboral”. Dado que esta última abarca gran parte del día y el lapso dedicado a sus seres queridos es menor, aprenden a maximizar el tiempo y a entrenarse en sus representaciones para saber actuar con efectividad las fantasías de sus clientes: ser lanzadas, coquetas e insinuantes, por ejemplo. Muchas de ellas son madres jefes de hogar, sostienen a algunos familiares y trabajan duro para alcanzar sus aspiraciones profesionales y personales, como cualquier otra mujer contemporánea:

Uno tiene que disfrazarse. Yo creo que manejo dos o tres personalidades, una que es en mi profesión, una en lo que soy, como en lo que siempre me ha gustado hacer [...]. Siempre me ha gustado tener orden en mi vida, en mi vida mental y en sí, por eso fue que estudié psicología y me gusta la psicología. En mi vida laboral y aunque lo manejo y hay hombres que se acercan con terror porque soy demasiado seria y soy muy estricta en mi trabajo, demasiado reglamentaria y sé que a veces parto la diferencia por que no encuentran en mí la típica, vuelvo y te repito, vulgar con pensamientos retrógrados ante cosas. (Vallejo 2009, 77)

Subyace en estos testimonios una lucha perseverante por franquear las matrices de dominación que las han subyugado como ignorantes y vulgares. Mediante el manejo disciplinado y estricto logran intercalar los tiempos del trabajo y el cumplimiento de las obligaciones de su hogar. En la descripción que hace Camila de cómo maneja su trabajo es claro que debe esforzarse y trabajar duro para alcanzar sus aspiraciones como mujer y como profesional.

EL PELIGRO TRANSEXUAL

Madres y pollas

Infundir miedo para obtener respeto ha sido una estrategia callejera ampliamente documentada en el caso de grupos de vendedores de drogas, delincuentes y comerciantes (Bourgois 1996; Salcedo 1996). En los relatos de ciertos residentes de este barrio, se hace referencia a décadas atrás cuando algunas trabajadoras sexuales denominadas como “las maricas” detentaron el poder sobre ciertos territorios como estrategia para no quedarse sin trabajo. Según los relatos de estos residentes, estas mujeres trans ejercieron el uso de la fuerza frente a la llegada de nuevas trabajadoras sexuales. Como veteranas que no tenían la posibilidad de tomar hormonas, se automedicaban y realzaban su busto y nalgas con inyecciones de aceite; eran vistas y reconocidas como “hombres vestidos de mujer”.

Por aquí no las dejaban llegar, jovencita que llegaba mejor dicho se iba en volqueta. Las maricas viejas las cogían y le hacían hasta para vender, la cogían y le hacían de todo. Hasta las cogían y las violaban. (Bermúdez 2012, 45)

Las víctimas de estas palizas eran recién llegadas a quienes se les denominaba “las pollas” por su poca experiencia tanto en el oficio como en el manejo de la calle, pero también por su juventud y belleza. Las más veteranas constituían el grupo de transexuales conocidas como “las madres” quienes recogían una cuota o “liga” que oscilaba entre los \$5.000 y los \$20.000, sumas que las jóvenes debían pagar en efectivo o, en caso de que no contaran con la plata, con ropa o accesorios. Las madres recorrían y cruzaban el barrio en un taxi los fines de semana cuando necesitaban efectivo para la rumba, el trago y el perico. Por eso, varias trabajadoras comentaban que muchas estaban “llevadas” por la droga, no se arreglaban y se sentían desvalorizadas. De cierta manera, les cobraban a las más jóvenes lo que les había tocado vivir y sufrir en dicho trabajo.

Sí, así como a mí me tocó comer mierda cuando polla, pues que las de ahora chupen, yo con esa no me quedo, que se jodan igual como me jodieron a mí. (Bermúdez 2012, 58)

Algunas de ellas relataron que cuando algo malo les sucedía a las madres a causa de peleas o de enfermedades, los cuidados y las atenciones hacia ellas eran desmedidas: las más jóvenes les llevaban frutas, comilonas y plata. Para las pollas era importante saber responder, enfrentarse y resistir al pedido de la liga. Era la forma de probar que podían quedarse y demostrar cuánta calle se llevaba por dentro, cuánto coraje se había adquirido. El respeto y el aprecio se ganaban cuando las demás reconocían que la polla “sabía pararse y pelear” y con esto conquistar un territorio en el que nadie se volvería a meter con ella.

Otro grupo de madres se había ganado el respeto por el tiempo que llevaba en el barrio, pero sobre todo, por su entrega para cuidar a las demás, por su papel de mediadoras en caso de peleas con rivales y por gestionar y apoyar a sus compañeras en los momentos de mayor necesidad.

En estos recuentos, las fronteras de edad así como las condiciones de posibilidad para ejercer su trabajo y practicarse una intervención quirúrgica para el cambio de sexo (impensable décadas atrás) se convierten en confrontación abierta entre las mayores, que padecieron todo el sufrimiento de no poder acceder a un seguimiento médico para su tránsito psicológico, físico y hormonal; y las jóvenes que no solamente cuentan con belleza y juventud, sino que actualmente pueden pelear y luchar por dicho proceso de transformación apelando al derecho a la igualdad. Se evidencia, de este modo, un doble significado de la violencia entre estos dos grupos: por un lado, temor de las mujeres con mayor autoridad de quienes aprendieron que incluso por la vía de la violencia debían hacerse respetar en las calles y quienes las pusieron a prueba con medidas de escarmiento; y por otro lado, respeto hacia quienes las habían cuidado y protegido luego de que se ganaron su aprecio y confianza.

Plaga y tentación

Los discursos cargados de condena moral por parte de residentes y clientes hacia las trabajadoras transexuales solían ser implacables. Las culpaban de la decadencia actual del barrio y les atribuían la culpa de los robos y las riñas. Según un residente: “Es la peor plaga que ha caído sobre la especie y sobre este barrio, más *bravo* que el SIDA” (Bermúdez 2012, 41). Ser trans no solamente era sinónimo de una enfermedad *brava*, era un pecado que estremecía y clamaba una venganza del cielo, una

maldición, algo reprochable sin justificación ni cura. Algunos residentes admitieron que les perdonarían a algunos amigos tener prácticas homosexuales pero nunca vestirse o convertirse en mujer.

La reprobación moral estaba asociada a lo que usuarios y residentes denominaban *exhibicionismo*, *mostrar todo* debajo de gabanes y ropa provocativa. Para algunos vecinos conocidos de Elkin era insoportable y peligroso toparse con estos espectáculos cuando circulaban con sus hijos e hijas por las calles aledañas a su residencia.

El pánico hacia las prácticas *trans* también se originaba en la creencia de que poseían un poder particular de convencimiento para capturar, iniciar, convertir y entrenar a hombres más jóvenes. Mediante una comparación con la adicción a las drogas los residentes comentaban:

Cogen un muchacho de 18 años y lo arrastran, es que se lo llevan [...] lo que tratan es de volverlo marica, porque son hombres que nunca han hecho eso pero lo cogen y “qué, venga” y se lo llevan y lo reclutan para que lo haga, para que lo empiece a hacer. (Bermúdez 2012, 41)

El discurso religioso que asociaba la presencia de estas mujeres *trans* como una plaga que recae sobre el barrio según la profecía se entreteje con una imagen hiperbólica y ambigua que ve a esta población como detentora de un poder especial de conversión asociado con la iniciación a una adicción difícilmente curable.

Muertes y robos

Según los residentes, las trabajadoras *trans* no se detenían ante nada. Se organizaban en gavillas y de acuerdo con su clientela, robaban, extorsionaban a la gente y terminaban matándola. Cuando tenían relaciones con hombres de clase media con esposa, casa, carro e hijos en la universidad, aprovechaban para extorsionarlos y amenazarlos con escándalos con sus familias y en su trabajo. Estos, a su vez, las podían “mandar callar” (asesinar) con tal de ponerle fin a estas extorsiones.

Mitos y rumores sobre su sagacidad para robar mientras tenían encuentros con los clientes las estigmatizaban aún más. Un usuario afirmaba: “pues la verdad de eso yo no sé, pero dicen que esas nenas están *mancadas*” (Vallejo 2009, 76). Otro decía: “con una mano lo puede manosear y con la otra mano le va sacando el dinero” (Bermúdez 2012, 51).

En una tocadita, en una mostradita de pierna, las maricas le bajan a usted el celular. Son muy ágiles para eso y si usted va y le revira al policía, ese no hace nada porque como las maricas hacen escándalo y son gavilleras y además están protegidas por la ley. (Bermúdez 2012, 40)

En estas citas las fronteras y las relaciones de fuerza que separan a las trabajadoras sexuales de los clientes son evidentes. Mientras los usuarios enfatizan el peligro de ser víctimas del robo y de la extorsión no mencionan nada sobre las restricciones, encierros y explotación de las trabajadoras que contrastan con la facilidad que tienen los clientes de entrar y salir cuando quieren de estas transacciones. Si bien las representaciones que tienen los residentes de las trabajadoras trans es que estas son capaces de robar a sus clientes sin que se den cuenta, también se refieren a su poder para manipular la criminalización que les es impuesta y el poder de desmentir en cualquier momento la imagen bien comportada y prestigiosa de sus clientes.

Deseadas e indeseables

Mientras los clientes, en su mayoría hombres, alertaban sobre el peligro de ser victimizados por las trabajadoras trans, estas expresaron un sentimiento de superioridad frente a las trabajadoras heterosexuales y se jactaban de ser más cotizadas y deseadas. Los ingresos de las trabajadoras heterosexuales eran menores que los de las mujeres transexuales quienes intentaban desacreditar a sus rivales tildándolas de ladronas o burlándose ruidosamente cuando los clientes decidían irse con ellas. Las mujeres transexuales confesaban que sus clientes gozaban y preferían esa dualidad o fusión de ser hombre y a la vez mujer.

En la calle se rumoraba que las mujeres trans eran muy "metalizadas": se exigían demasiado y no pensaban en divertirse o descansar. Algunas trabajaban duro para poder responder a las exigencias del mercado de permanecer deseables y vigentes.

Las mujeres trans con quienes Daniel conversó consideraron importante testimoniar lo que les sucedió a muchas de ellas en el periodo previo a la constitución de la Zona de Alto Impacto, cuando estaban expuestas a que las insultaran y les lanzaran cosas o cuando sufrieron actos violentos perpetrados por la policía. Si bien la regulación y la

legalización de la prostitución desde el año 2001 ha estado centrada en la sectorización de esta actividad y en los controles de las condiciones de su funcionamiento, el proyecto de la Ley 079 de 2013 reza: “establecer medidas para garantizar la dignidad de las personas que ejercen la prostitución voluntariamente a partir del reconocimiento de sus derechos como sujetos de especial protección constitucional”. Esto es un avance, pero el proyecto de ley sigue sin exigir obligaciones jurídicas a clientes y dueños de establecimientos que hacen del ejercicio de la prostitución una fuente de ingresos que, desde luego, no es siempre voluntaria. Asimismo, el proyecto de ley sigue negándose a reconocer la prostitución como sector económico (con el pretexto de que no pueden fomentarla) en una separación ilusoria entre la esfera económica y la del sexo y el afecto, cuando en realidad se trata de un mercado local y global (Hurtado 2015, 28), en el que se intercambia sexo y afecto por dinero y en el que unos se lucran y administran el negocio, mientras otras personas están a su merced; un escenario en el que se reproducen los eslabones encadenados de desigualdad y explotación de acuerdo con la edad, la apariencia, la pertenencia socio racial y las necesidades económicas.

Por todo esto las trabajadoras con quienes tuvimos la oportunidad de conversar fueron enfáticas en querer registrar y dar testimonio de las agresiones, insultos y vejaciones que tuvieron que soportar en el periodo previo a estas regulaciones.

Antes de 1991, cuando portar prendas de mujeres para ejercer la prostitución era un delito, la policía cometía actos de tortura que pasaron inadvertidos por la justicia. A muchas de ellas se las llevaban en camión de ocho a quince días a un patio independiente de la Cárcel Distrital. Las obligaban a desnudarse y les lanzaban baldes con orines. Luego las soltaban sin ropa a medio día para exponerlas al escarnio y a la burla de las personas que por allí pasaran. En una segunda modalidad de tortura, los policías las obligaban a correr detrás de la moto. No las llevaban a la estación de policía sino que las esposaban, les pegaban, les echaban tierra y luego las dejaban tiradas a las once o doce de la noche cerca de la carrilera, lugar desolado y peligroso en el que muchas fueron violadas.

Por medio del uso de la fuerza y con actos de vejación la policía enfatizaba su superioridad, buscaba disminuirlas y convencerlas de que nadie estaría de su lado. Una trabajadora trans le confesó a Daniel Bermúdez que bajo los efectos del alcohol y las drogas defendió a una amiga. Se sentía

Superman, en la pelea estaba ganando y tenía “azotados” a dos hombres al mismo tiempo. Pasaron otros tres hombres que no podían creer lo que veían, los increparon y pusieron en duda su masculinidad: “¿Cómo se va a dejar pegar de una loca?”, ella les respondió “¿Qué, muy rebotados?”. Los cinco se le vinieron detrás y ella empezó a correr. La golpearon hasta casi matarla. Lo que más le dolió fue que nadie quería ayudarla, ni siquiera un grupo de taxistas a quienes les suplicaba que la escondieran y llamaran a la policía. Los taxistas se negaron a ayudarla y se unieron al linchamiento. La mayoría de las trabajadoras trans piensa que por más talleres de sensibilización, la discriminación siempre va existir y no va a cambiar nunca. La gente nunca va dejar de verlas “como una mierda”.

CONCLUSIONES

La progresiva reubicación y delimitación espacial de actividades ligadas al comercio sexual y a la venta ilegal de drogas, en un barrio que alguna vez fue residencial y luego se convirtió en “una cloaca”, es vista como una maldición, siguiendo las escalas de esta moralización de la sexualidad presentes en los discursos de los residentes. Llama la atención cómo en las prácticas discursivas, construidas desde una posición de dominación, los únicos agentes contaminantes parecen ser las mujeres que ejercen la prostitución, sometidas a los efectos de una jerarquización de edad, apariencia, precio, seguridad, higiene y riesgo de contagio, y no los clientes. No se repara ni en su vulnerabilidad frente a la explotación de los dueños del negocio, en los riesgos que este oficio acarrea, ni en los derechos laborales que se les debiera garantizar. Las prácticas discursivas desarticulan a estas mujeres de su vida familiar, personal y profesional. Asimismo, aquello que los residentes ven como el peligro transexual es una red abigarrada y descarnada de relaciones de poder en la que se las asocia con el hampa, el robo, la muerte y la enfermedad, esquema de percepción que las expuso durante mucho tiempo a actos de sevicia y tortura que no han sido debidamente castigados.

Hacer desaparecer los signos externos de decadencia y deterioro del paisaje urbano parece ser el remedio que sigue esta lógica moralista que acompaña los proyectos de renovación urbana. Curiosamente, los aspectos estructurales y de fondo que podrían llegar a explicar por qué las trabajadoras heterosexuales, las transexuales y las redes mafiosas y de narcotráfico comparten un encadenamiento de relaciones de dominación

que agravan situaciones de marginalidad y *lumpenización* extremas, no se discuten ni se resuelven.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acero, Hugo et ál. 1998. *Políticas saludables para la seguridad y la convivencia*. Bogotá: Imprenta Distrital.
- Bermúdez, Daniel. 2012. “Calles en doble sentido”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Boellstorff, Tom. 2007. “Queer Studies in the House of Anthropology”. *Annual Review of Anthropology*, 36, 17-35.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourgois, Philippe. 1996. *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cantú, Lionel. 2009. *The sexuality of Migration: Border crossings and Mexican Immigrant Men (Intersections)*. New York: New York University Press.
- Cardoño, Fredy Arturo. 2007. *Historia del desarrollo urbano del centro de Bogotá (localidad de Los Mártires)*. Bogotá: Alcaldía Mayor, Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte.
- Castelblanco, Carolina. 2003. “Las Nieves. Lugar de esparcimiento, crecimiento y televisión”. En: *Santafé en Bogotá. Reconstrucción histórica, arquitectónica y turística de la localidad de Santafé*, Fabio Zambrano (comp.). Bogotá: Impresol Ediciones Ltda.
- Díaz-Benítez, María Elvira. 2013. “Algunos comentarios sobre prácticas sexuales y sus desafíos etnográficos”. *Apuntes de investigación del CECYP*, XVI(23), 13-33.
- Douglas, Mary. 2007. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gil, Franklin. 2013. “Fronteras morales y políticas sexuales. Apuntes sobre política LGBT y el deseo del Estado”. *Sexualidad, salud y sociedad (Rio de Janeiro)*, 13, 43-68.
- Guerrero, Rodrigo. 1999. “Epidemiological surveillance for the prevention and control of urban violence”. *Latin American Journal of Public Health*, 5(4-5), 322-331.
- Hurtado, Teodora. 2015. “La prostitución en Colombia: debates en torno al proyecto de ley 079 de 2013”. *Prostitución, trabajadoras sexuales y justicia social*. Boletina n.º 4. Bogotá: Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.

- Kessler, Gabriel y Vera da Silva Telles. 2010. Apresentação. Dossiê-Ilegalismos na America Latina. *Tempo Social*, 22(2), 9-16.
- Llorente, María Victoria, Jairo Núñez y Mauricio Rubio. 2000. “Efectos de los controles al consumo de alcohol y al porte de armas de fuego en la violencia homicida”. *Caracterización de la violencia homicida en Bogotá*. Bogotá: Paz Pública, Universidad de los Andes y Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Martínez, Enrique. 2010. “Haciendo comunidad, haciendo ciudad. Los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá”. Tesis de la Maestría en historia y teoría del arte, la arquitectura y la ciudad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Perlongher, Nestor. 1999. *El negocio del deseo. La prostitución masculina en São Paulo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Rodríguez, Marisbel. 2007. “Patrimonio y prostitución. Memoria del barrio Santafé”. Tesis de Maestría en Historia y Teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, Facultad de Artes, Universidad Nacional de Colombia.
- Rubin, Gayle. 1984. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”. En: Carole S. Vance, ed., *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*. New York: Routledge.
- Salcedo, Andrés. 1996. “La cultura del miedo: la violencia en la ciudad”. *Controversia* 169, 100-117.
- Salcedo, Andrés. 1998. “Incertidumbre y temor en el espacio público”. En: *La investigación regional y urbana en Colombia. Desarrollo y territorio 1993-1997*, 83-95. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Salcedo, Andrés et ál. 2010. “Fases da ilegalidade em Bogota”. *Tempo Social Revista de Sociologia da USP*, 22(2), 123-142.
- Shah, Svati. 2014. *Street Corner Secrets. Sex, Work and Migration in the city of Mumbai*. Durham: Duke University Press.
- Solórzano, Adriana y Sandra Triviño, Colectiva Caleidoscopio. 2015. “Santafé: un lugar de la prostitución en Bogotá”. En: *Prostitución, trabajadoras sexuales y justicia social. Boletina Anual 4*. Bogotá: Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.
- Vallejo, Elkin. 2009. “Una antípoda urbana contemporánea. Prostitución, alteridad y terror en la Zona de Alto Impacto del barrio Santafé”. Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Warner, Michael. 2004. *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

**PORNO, PORNÓGRAFOS, MONSTRUOS.
UNA APROXIMACIÓN POSPORNOGRÁFICA
AL CUERPO BOGOTANO¹**

MÓNICA MARITZA RAMOS GONZÁLEZ
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

intempestivo@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 18 de octubre de 2015 Aprobado: 16 de marzo de 2016

-
- ¹ Agradezco a Andrés Buitrago, quien con amor hizo ampliaciones pertinentes y me dio la oportunidad de experimentar la cercanía y el deleite de un cuerpo pensante y unos afectos comprometidos, que nunca especulan con liviandad acerca de las grandes cosas (la vida en constante intervención-creación). Y también a Martha Cabrera, quien con dedicación y disciplina amorosa hizo precisiones teóricas sugerentes. Sin ellos este artículo no hubiera sido posible.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es establecer, de la mano de Michel Foucault, Paul B. Preciado y Hilderman Cardona, entre otros autores, un mapa que exhiba proximidades, corrientes y transformaciones de la producción industrial del siglo xx. Para ello es importante realizar un rastreo de lo que se ha convertido paulatinamente en el gran negocio del siglo xxi, a saber, la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad. Dicho de otra manera, para entender las nuevas luchas es indispensable realizar un análisis sexo-político de la economía mundial.

Palabras clave: capitalismo, insumisión, monstruosidad, normalidad, pedagogía, poder, política de los cuerpos, pornografía, pospornografía, sexualidad.

PORN, PORNOGRAPHER, MONSTERS. A POST-PORNOGRAPHIC APPROACH TO THE BOGOTA BODY

ABSTRACT

This article seeks to map, through the work of Michel Foucault, Paul B. Preciado and Hilderman Cardona, among other authors, proximities, currents and transformations of 20th century industrial production. To do this, it is important to track what has gradually become the big business of the 21st century, namely, the political and technical management of the body, sex and sexuality. In other words, to understand the new struggles it is indispensable to do a sexual-political analysis of the global economy.

Keywords: body politics, capitalism, monstrosity, non-subjugation, normality, pedagogy, power, pornography, post-pornography, sexuality.

PORNÔ, PORNOGRAFOS, MONSTROS. UMA APROXIMAÇÃO PÓS-PORNOGRÁFICA DO CORPO BOGOTANO

RESUMO

O objetivo deste artigo é estabelecer, segundo Michel Foucault, Paul B. Preciado e Hilderman Cardona, entre outros autores, um mapa que exhiba proximidades, correntes e transformações da produção industrial do século xx. Para isso, é importante realizar uma sondagem do que vem se convertendo paulatinamente no grande negócio do século XXI, a saber: a gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade. Em outras palavras, para entender as novas lutas, é indispensável realizar uma análise sexo-política da economia mundial.

Palavras-chave: capitalismo, insubmissão, monstrosidade, normalidade, pedagogia, poder, política dos corpos, pornografia, pós-pornografia, sexualidade.

Las imágenes porno muestran la mera vida² expuesta. El porno es la antípoda del eros. Aniquila la sexualidad misma.

Bajo este aspecto es incluso más eficaz que la moral: “la sexualidad no se desvanece en la sublimación, la represión y la moral, se desvanece con mucho mayor seguridad en lo más sexual que el sexo: el porno”. Lo pornográfico recibe su fuerza de atracción de la “anticipación del sexo muerto en la sexualidad viva”. Lo obsceno en el porno no consiste en un exceso de sexo, sino en que allí no hay sexo. La sexualidad

hoy no está amenazada por aquella “razón pura” que, adversa al placer, evita el sexo por ser algo “sucio”, sino por la pornografía. Lo pornográfico no es el sexo en el espacio virtual. Incluso el sexo real adquiere hoy una modalidad porno. La transformación del mundo en porno se realiza como su profanación. Esta transformación profana el erotismo. B.-C. HAN

El arte se ha convertido en la vida sexual del dinero. P.
SCHJELDAHL

Transcurre el año 2011. Un amigo me anuncia que podré estar cerca de la producción artística de un colombiano residente en México, becado por el Programa de Residencias Artísticas Fonca-Conacyt 2010-2011, cuyo encargo académico es llevar a escena en espacios no convencionales una apuesta posporno en Bogotá. Nombre del artista: John

2 La mera vida, según este autor, se refiere a entender el hombre actual [sic] como aquel que permanece igual a sí mismo y busca en el otro tan solo la confirmación de sí mismo. Es el sujeto de rendimiento, que puede entenderse desde la referencia que hace el autor al mito de Prometeo, “puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo que se violenta así mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su alter ego, con el cual está siempre en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexploración” (Han 2012).

Martin Cordero³, su obra: *Voyeurs*. Este fue mi primer contacto con esta corriente artística. El encuentro marcó el inicio de una firme inquietud por identificar qué es lo que el posporno quiere desarticular, cuál es su relevancia a la hora de entender críticamente “el cuerpo contemporáneo” y cuáles son las apuestas políticas transformadoras, liberadoras e insurrectas que abandera la pospornografía frente a la pornografía. Esta inquietud me ha llevado a realizar un primer acercamiento a las prácticas pospornográficas, lo que orienta uno de los intereses de este artículo, cuya fuerza reside en el esclarecimiento de la manufactura del cuerpo o “lxs cuerpxs”. ¿Cómo concebir ese habitáculo diseñado que llamamos “cuerpo”? ¿Cómo entenderlo en términos del presente? Otro de los intereses que motivan la investigación consiste en realizar una primera aproximación genealógica del “cuerpo contemporáneo”.

Mi trabajo de campo⁴ se ha centrado en la ciudad de Bogotá y podría describirlo en tres momentos: el primero consiste en un rastreo de archivo que da cuenta de la aparición y comercialización de la pornografía y el cuerpo pornográfico en Colombia. De esta manera, es importante identificar el dispositivo “pornografía”, entendido aquí como aquel artefacto veloz que se incorpora al sujeto y define la manera en que este imagina y desea. En consecuencia se produce un mapa hegemónico de divulgación del deber ser de la sexualidad y, gracias a este, se obtienen prácticas que evidencian fuerza de trabajo, prosperidad y libertad; conceptos que se posan en los cuerpos colonizados por el “saber hacer”, lo que convierte a la sexualidad en la forma más eficaz de estriar superficies fecundas y penetrables por fuerzas como el progreso, efecto del capitalismo industrial en la ciudad. El segundo momento enfrenta los siguientes interrogantes: ¿cómo han sido producidos, mapeados y cartografiados los cuerpos como territorios de control sexual? ¿Cómo y dónde surge el interés por producir diseños arquitectónicos de circuitos de producción y reproducción corporal, de ver y hacer ver? Esto está ligado, a su vez, a trayectos productivos, es decir, a aquellos circuitos fabriles de manufactura masiva de imagen-cuerpo y consumo ligados a la normalidad producida por la clínica y su declive.

3 Propuesta artística que no se trabajará aquí por cuestiones de extensión.

4 Por cuestiones de extensión solo daré cuenta de dos de los casos que hacen parte de mi investigación.

El tercer momento confirma la urgencia de pensar formas “otras” como posibles rebeliones a dichas ficciones vivas (toman la forma de la vida), en términos de Paul B. Preciado, como: “hombre, mujer, heterosexual, homosexual, intersexual, etc.”⁵ Por ello, dedico esta parte a dar cuenta de algunos casos que configuran mi trabajo de campo, cuyas muestras pospornográficas evidencian dos formas de prácticas artísticas que constituyen apuestas críticas de esta manera pornificada de entender y experimentar el cuerpo y, junto con él, la mutación del capitalismo. El primer caso es la obra de Alias Angelita *¿Dijo usted lesbiana?* (2011) y el segundo es el proyecto de Ladyzunga *Abcdefg Hijklmn Opqrst Uvwxyz* (2013). Mi eje analítico se basa en el proyecto foucaultiano del surgimiento de las sociedades disciplinarias y su puesta en crisis en el programa actualizado y ampliado por Paul B. Preciado. Según el autor, es necesario hacer una historia política del cuerpo, planteando tres periodos atados a un “régimen somatopolítico”: el *régimen soberano*, en el que el cuerpo aún está habitado por el poder teocrático (“es un cuerpo para la muerte”), el *régimen disciplinario o biopolítico*, en el que hay un “incremento de órganos” y el cuerpo empieza a funcionar como una máquina orgánica de reproducción nacional, y el *régimen fármaco-pornográfico* o neoliberal, que se distinguiría por la irrupción del concepto médico-psiquiátrico de “género”, el surgimiento del cuerpo *cyborg*, la disociación química entre heterosexualidad y reproducción o la reconciliación de la pornografía en la cultura popular contemporánea (UIA 2011). Este proyecto precisa el objetivo de la reflexión crítica sobre el cuerpo, pues esta es una herramienta eficaz para esclarecer conceptos que puedan articular nuevas luchas políticas de las minorías sexuales.

COLOMBIA, A MANERA DE UNA BREVE HISTORIA

Colombia necesitaba hacer parte activa de una nueva etapa que le permitiera ingresar en la fase industrial del sistema mundo moderno/colonial, que comprende desde la pérdida de Panamá hasta el inicio de la República liberal, lo que se expresó en una serie de cambios sociales que transformaron su estructura social. La fábrica surgió como la médula del modo de producción, anclándose a la hacienda y a las subjetividades coloniales, que fundamentó este nuevo modo de ser y vivir. En este

5 Por cuestiones de extensión aquí no se tendrá en cuenta el concepto de la raza.

periodo es indispensable entender el capitalismo no como la producción y reproducción de mercancías, sino como la producción y reproducción de subjetividades que hacen realizable su acción en el propio cuerpo (Castro Gómez 2009). Foucault incorpora el concepto de dispositivo de la sexualidad para dar cuenta de cómo el conocimiento sobre “sexo” fue diseñado y producido a partir del siglo XVIII con una variedad de discursos, compromisos institucionales y estrategias de poder donde la “sexualización” de la mujer, de los infantes y de los vínculos familiares se desplegó a todo el cuerpo social, justo en el momento en que el control de las poblaciones irrumpe en el escenario de la política. Allí evidencia que la producción de sujetos sexualizados es uno de los factores que explican el nacimiento de una fuerza de trabajo útil para la acumulación de capital en la época de la industrialización (Foucault 1977). Castro Gómez retoma e involucra un nuevo aparato que llama, parafraseando a Foucault, “dispositivo de movilidad” para referirse al conjunto heterogéneo de discursos, tecnologías y prácticas que inscribieron el movimiento de la población bogotana en juegos de verdad a partir de los cuales ese movimiento quedó investido con determinadas propiedades y cualidades. Castro Gómez afirma que la industrialización del país exigía una nueva relación de las personas con el movimiento, además de unas subjetividades cinéticas, capaces de hacer realidad el orden social imaginado por las élites liberales desde el siglo XIX. Para que Colombia pudiera ingresar con éxito en la dinámica industrial del capitalismo, los cuerpos debían adquirir una nueva velocidad, había que producir un nuevo tipo de sujeto desligado de su tradicional “fijación” a prácticas o hábitos mentales preindustriales, pues ahora todo debía moverse, circular y desplazarse. Seguiré esta hipótesis, pero planteando que gracias a la aparición del dispositivo de la sexualidad, engranando con el de movilidad, aparece el dispositivo pornográfico, que otorga celeridad a los sujetos móviles gracias a la irrupción de la imagen y luego de la imagen-movimiento. Produciendo experiencias psíquicas veloces, este dispositivo procuró adecuar en los sujetos una nueva necesidad, estados alterados de conciencia, “preparando” así las cartografías corporales para una experiencia capitalista. Concibo entonces aquí a la pornografía como aquel “artefacto indispensable” de velocidad kinética⁶ que se incorpora

6 Ir hacia adelante. Es una escena soñada, o proyectada hacia el futuro, o pensar lo que hubiera sido.

simbólicamente al sujeto en términos moleculares, asistiéndolo en cómo debe imaginar y desear.

Una primera aproximación genealógica a las prácticas que ha producido el dispositivo pornográfico posibilita ver el resultado de subjetividades conformes con los ideales capitalistas en los cuales deseaba y necesitaba entrar la nación.

El contexto de análisis es la ciudad de Bogotá, que comienza a ser vista como un espacio cinético, junto con los cuerpos que la habitan (Castro Gómez 2009): todo debía moverse, no solo las mercancías y el dinero, sino también las personas, sus hábitos, costumbres e ideas, de tal modo que se lograra la descodificación de unas subjetividades ancladas todavía en la quietud de la colonia. Para que el país lograra entrar en la dinámica del capitalismo industrial se requerían cuerpos veloces y subjetividades desligadas de sus esferas primarias ancladas principalmente a códigos y hábitos preindustriales, lo que hacía necesaria la implementación de una serie de tecnologías que propiciaran la rápida circulación de personas y mercancías:

en la Bogotá de comienzos del siglo xx, el deseo por la mercancía precedió la llegada de la mercancía misma. Es decir, que el capitalismo industrial no se instala en nuestro medio primero con las fábricas y las máquinas, sino con las palabras, los signos y las imágenes. Antes que, como un mundo de objetos, la industrialización constituyó en las primeras décadas del siglo xx un mundo de sueños y deseos. (Castro Gómez 2009, 17)

Incluyo en esta movilidad la celeridad pornográfica, articulada a partir de aparatos que van a posibilitar la circulación de imágenes y la libido a través de ellas, como la fotografía, el cine, la televisión y posteriormente la Internet, que se encargarán de producir una cartografía corporal y psíquica veloz, deseante de vigilancia y control.

PORNOGRAFÍA Y PORNÓGRAFOS EN COLOMBIA

Uno de los teatros más reconocidos de Manhattan estrenó en 1972 *Garganta profunda*, dirigida por Gerard Damiano, película que, según Simón Posada, es la más rentable y exitosa de la historia, además:

Nunca antes en el porno se había visto tal manejo de la fotografía, la actuación, y el humor alcanzando el reto de contar una

historia sin que las escenas de sexo la hicieran escueta o rompieran el hilo conductor. Es una de las pocas películas porno que podrían considerarse arte. (2009, 19)

Aunque la mafia se quedó con una parte importante de la recaudación, y el protagonista Harry Reems y Damiano fueron acusados y perseguidos, contaron con el apoyo de otro sector de Hollywood, al punto que *The New York Review* declaró que “la pornografía es el más importante acontecimiento de esta década” (Posada 2009, 21).

Ahora bien, retrocedamos en el tiempo y movámonos al sur geográfico. Detengámonos en Colombia. Siguiendo a Posada, en el país existían salas x clandestinas desde 1940 que proyectaban películas extranjeras, cobraban siete veces más cara la entrada que los cines convencionales y eran visitadas por los políticos de la época. Solo hasta las décadas de los setenta y ochenta se hace más significativa la producción de revistas y películas. Resumiendo la historia de esta industria, se destacan sus vínculos con Estados Unidos, cuatro actrices de exportación,⁷ dos revistas y seis productoras.

En 1981 aparece *Eroticon*, producción colombo-mexicana dirigida por Ramiro Meléndez, cuya actriz principal era la exrepresentante a la Cámara Nelly Moreno. Posada advierte que este género no ha sido producido para consumo interno en Colombia por el estigma que tendrían que cargar las actrices en el puritano medio local, de forma que los productores se han centrado en exportar este tipo de trabajo cinematográfico.

Por su parte, Trópico Producciones rodó películas en Medellín durante los ochenta para ser dobladas al inglés y vendidas en Estados Unidos. Esta productora surge, como en el caso de *Garganta profunda*, de la relación mafia-pornografía. Edgar Roberto Escobar Taborda (alias el poeta), Juan Carlos o 24, quien fungiera como “jefe de prensa” del cartel

7 La primera, y según Posada, más importante, Gina Carrera, hija de un obrero y un ama de casa, fue la primera actriz porno colombiana con proyección internacional. La segunda figura nacional del cine para adultos fue Mónica Fuentes, la tercera fue Lisa A. Daniels, quien se inició con 28 años haciendo escenas lésbicas, y finalmente, la caleña Zuleidy Piedrahita Lapiedra (buscada por la Interpol en 2011 por falsificación de documentos y pornografía infantil). Posada no incluye a Esperanza Gómez ya que, para la fecha de publicación de su libro, Gómez apenas se estrenaba en el porno.

de Medellín, redactó las memorias de Pablo Escobar, editó el libro *Pablo Escobar en caricaturas 1983-1991*, hizo libretos para telenovelas en RCN y Todelar, entre otras actividades, incursionó también en la pornografía como productor y guionista de algunas películas de esta productora:

En el artículo “El tío Pablo y el escritor”, publicado en la revista *Semana* (20 de agosto de 1990), se afirma que Edgar camufló sus actividades con el cartel a través de dos empresas destinadas al negocio de la pornografía. La primera es Trópico Producciones, un estudio donde se filmaban videos de cine rojo protagonizados por jóvenes de ambos sexos, entre los 16 y los 25 años. La otra es la editorial E.E. Ediciones, que se montó para imprimir los comunicados de los extraditables, pero se camufló a través de una serie de revistas también especializadas en pornografía. Una de ellas es *Póker*, dedicada al consumo para homosexuales. Muchos de los jóvenes que han aparecido en la revista han sido asesinados. Las últimas publicaciones son la revista *Cuerpos*⁸, una fotonovela pornográfica, y el directorio sexual de Colombia. Estas revistas fueron la primera forma accesible de pornografía para los colombianos. Si no se lograba conseguir un ejemplar de *Playboy* u otra revista extranjera, *Cuerpos* cumplía a satisfacción con todas las fantasías. (Posada 2009, 37)

GENEALOGÍAS SOMATOPOLÍTICAS

Tomando la historia de la civilización occidental como referencia, Preciado señala tres momentos somatopolíticos que han transformado los modelos políticos y paradigmas que han producido verdad sobre el cuerpo⁹. La importancia de esta genealogía radica en su análisis de

8 Imágenes de la revista (portada y contraportada) se pueden consultar en el libro de Posada (2009, 40).

9 Preciado no acepta la noción de cuerpo: “cuando se necesita un nuevo concepto crítico lo que hay que hacer es inventárselo, él prefiere utilizar la noción de ‘somateca’ [...] ‘Nuestro cuerpo’, indicó, ‘no es naturaleza sino somateca, un archivo político de lenguajes y técnicas [...], un lugar en el que se producen conflictos somatopolíticos intensísimos, lo que hace que sea prácticamente imposible que pueda existir un cuerpo plenamente sano y feliz, un cuerpo que realmente funcione como un todo homogéneo y sin fisuras” (UTA 2011).

la transformación histórica de la relación entre el cuerpo, el poder y la producción de verdad. La contribución foucaultiana en este punto permitiría entender que las técnicas de poder son construcciones históricas y culturales, por ende, las técnicas de producción de poder y las técnicas de producción de verdad, “son inseparables y en su proceso de transformación histórica han ido forjando diferentes figuras somatopolíticas” (UIA 2011). El primer y el segundo modelo político, siguiendo el proyecto foucaultiano, corresponden al régimen soberano y al biopolítico, ubicados entre los inicios del cristianismo y el siglo XVII. Lo que no observó Foucault, según Preciado, es que este poder era detentado por el padre, quien podía disponer de la vida tanto de sus hijos como de su esposa. El cuerpo del rey es el del padre, definido por el pene, siendo la sangre o el semen los fluidos corporales hegemónicos del régimen soberano, encargado de hacer morir o dejar vivir. El soberano patriarca-masculino ostenta el derecho de captación de las cosas, de los cuerpos y de la vida de los otros. En este punto, Preciado hace especial hincapié en la comprensión del cuerpo de la mujer entendido y representado como semejante al del hombre. En términos del orden reproductivo, lo masculino opera como modelo anatómico primario y los órganos reproductores femeninos son vistos como aberraciones respecto del órgano masculino, por lo tanto, la vagina no existe sino como degeneración de un pene internalizado, imperfecto e inespecífico, con testículos internos. La masculinidad se define alrededor del semen, el pene y los testículos, y el cuerpo de la mujer es relegado a una función instrumental, como receptáculo del semen.

El segundo régimen biopolítico disciplinario, que abarca el periodo entre el siglo XVII y mediados del XX, es decir, durante la configuración de la Modernidad, marca la caída de la familia aristocrática y el surgimiento de la nuclear burguesa, con la medicalización de la sexualidad infantil de la mano del diseño de un espacio doméstico. Este modelo se enmarca en un tipo de familia heterosexual, paradigma que se ubica o que sitúa la normalidad como patrón, elemento clave para el gobierno biopolítico de las poblaciones.

El cuerpo femenino es reciente, afirma Preciado, data del siglo XVIII, cuando aparece la feminidad como verdad anatómica distinta de la masculina con importantes repercusiones biopolíticas. Ya no hay testículos internos, sino órganos enteramente distintos, lo que abre

el camino para la gran creación sexopolítica del siglo XIX: el hombre y la mujer definidos anatómicamente como entidades distintas y opuestas. El seno y el útero aparecerán como elementos claves para la gestación y reproducción de la vida de las poblaciones, régimen de verdad que configura a la especie humana y mecanismo de poder que definiría la familia nuclear en la sociedad burguesa, determinando el lugar de la mujer. Estas convenciones se convertirán en la máquina de reproducción al servicio de Estado, responsables de mantener y reproducir el modelo de familia heterosexual que debía ser la norma para todos los ciudadanos productivos.

De esta manera, la mujer es un invento y un artefacto de propagación. Se ensambla como máquina reproductiva, convirtiéndose en código semiótico vivo, con discursos, prácticas y técnicas del cuerpo que producen al “yo”, lo que ayuda a expandir de manera fiel el proceso semiotizado de producción en la prole. El sujeto biopolítico diseñado y producido *mujer-madre*, como ficción viva, es uno de los artefactos más sofisticados de reproducción, gracias al cual aparece la mujer-útero como aparato copista.

Concebidos como parte de las instituciones de encierro —la fábrica, la escuela, el hospital—, surgen también el sexo masculino, el femenino y la familia nuclear. Esta última, de tipo heterosexual, es el punto de cruce entre la soberanía y la biopolítica, entre las técnicas de muerte y las técnicas de gobierno, y significa la reclusión y el sometimiento de la mujer a la autoridad del padre y de los hijos. Para Foucault es claro que no podría haber un gobierno económico sobre las riquezas y los territorios sin control de la sexualidad, por lo que se debe asegurar el lugar social de los niños como fuerza productiva. Salvaguardar el germen sexual precioso mediante sucesivos ejercicios de vigilancia, disciplina y control, enseña, corrige y demanda el no derroche de la energía sexual o el aprovechamiento de esta en función del capital. Esta tarea les será conferida a los padres y a las familias, luego a los educadores, a los médicos y, más tarde, a los psicólogos, quienes deben custodiar, de manera continua, su gestión apropiada. El discurso encargado de cuidar la fuerza de la reproducción heterosexual del capitalismo industrial es el psicoanálisis freudiano, crucial a la hora de dirigir la fuerza orgásmica en la reproducción de la fuerza del capital.

Es por esto que la masturbación y la homosexualidad son vistas como desviaciones:

“la patologización de la masturbación y de la homosexualidad en el siglo XIX acompaña a la constitución de un régimen en el que la fuerza orgásmica colectiva es puesta a trabajar en función de la reproducción sexual de la especie. Esta situación se verá drásticamente transformada con la posibilidad de sacar beneficios de la masturbación a través del dispositivo pornográfico. (Preciado 2008, 41)

Así, el psicoanálisis engrana perfectamente con la máquina capitalista, para configurar un sistema de producción de sujetos funcionales, cuyo objetivo es la producción de la sociedad. Siguiendo a Foucault, podríamos decir que el cuerpo ha sido el resultado del diseño, producto de la fábrica social, que engendra conveniente y masivamente identidades que reproducen la sexualidad normal. Brotando entre una de ellas, la ficción del binarismo heterosexual como homogeneidad, hace aparecer en este ejercicio cuerpos disciplinados, dóciles y domesticados que nutren la producción fabril y hacen funcionar el engranaje industrial del siglo XX.

Podemos afirmar entonces que el dispositivo de sexualidad, que produce una práctica específica de relación entre cuerpos, y el de alianza se ensamblan con el psicoanálisis mostrando a la sexualidad como promesa de una naciente técnica de poder que en su inicio estuvo centrada en la liberación del sexo, (Foucault 1977) pero que terminará constituyéndose en el soporte permanente del dispositivo de la sexualidad como solo una posibilidad —heterosexualidad obligatoria—. Todo esto es la expresión de unas fuerzas económicas en constante transformación y hace aparecer verdades que configuran y harán posible el dispositivo de la sexualidad: máquinas que hacen ver, hacen hablar y performar saberes, cuerpos y prácticas. Su finalidad es pronunciar y producir técnicas que den como resultado la sexualidad normal, naturalizando y normalizando lo heterosexual (hombre-mujer). Este será el orden psico-clínico o médico experto que distingue lo normal de lo perverso, lo sano de lo enfermo, y que hace emerger la verdad o el deber ser de la sexualidad, que será llamada por Foucault la clínica.

COLOMBIA Y LO MONSTRUOSO

Lo que constituye a un monstruo humano en un monstruo no es simplemente la excepción en relación con la forma de la especie, es la conmoción que provoca en las regularidades jurídicas (ya se trate de las leyes matrimoniales, o de los cánones del bautismo o de las reglas de sucesión). El monstruo humano combina a la vez lo imposible y lo prohibido. M. FOUCAULT

El poder nada puede sobre el sexo y los placeres salvo decirles: ¡no!, pues separa lo que está unido, traza fronteras: *homosexual / heterosexual / intersexual*. De esta manera, se podría rastrear el surgimiento de una ciencia que implica enfrentar un saber que le da su propia forma de cientificidad en el siglo XIX europeo, y es aquella que se encarga de elaborar la emergencia y posteriormente el florecimiento de la *teratología*, como aquel saber sobre lo cual versará lo monstruoso, encargándose de clasificar, medir y separar lo que es en extremo singular.

El historiador colombiano Hilderman Cardona dirá al respecto que:

El monstruo será un problema de desorden o desviación morfológica que tendrá efectos en el ejercicio de nombrar, pues se impondrá, para poder darle estatuto lingüístico, un sistema de semejanzas y regularidades en la clasificación de los casos teratológicos. Ver y decir monstruosidad vincula la biología con la gramática, en su preocupación por clasificar, ordenar y describir, propia del saber clínico del siglo XIX. (2012, 31)

La aparición de lo monstruoso otorga a los médicos la fuente de cálculo discursivo de la clínica, lo que vincula a su discurso las narraciones, acompañadas con imágenes, que sirven de sustento al ejercicio de la nascente mirada clínica. El advenimiento de la fotografía médica y el uso de la imagen como expediente

permitieron la configuración iconográfica de una semiología de lo monstruoso y lo deforme, según la distinción constante entre sano y patológico. Los cuerpos retratados capturan lo *otro*, ligazón de “lo imposible con lo prohibido”. La fotografía registra para codificar y hacer comprensible; una política de la exhibición que construye el estereotipo del otro, imagen inversa de sí mismo. (Cardona Rodas 2012, 32)

En la práctica médica local de fines del siglo XIX y comienzos del XX, la identificación del cuerpo di-mórfico o hermafrodita como parte del dispositivo de sexualidad permite observar cómo el advenimiento de lo monstruoso perturba la manera de concebir el cuerpo a partir del límite entre lo normal y lo patológico. La clínica inventa, construye y moldea el concepto de discapacidad¹⁰ psíquica y física, acechando, excluyendo y separando desde una clasificación de saber “experto” a esos individuos que no pueden estar idealmente en el proceso de producción: homosexuales¹¹, tuberculosos¹², hemofílicos, prostitutas, epilépticos, sordomudos, neuróticos, sifilíticas, taxonomías construidas por el aparato clínico que gestiona el cuerpo productivo del siglo XIX (Preciado 2013a).

Esa práctica médica está ligada a un discurso ilustrado, que a su vez produce saberes y prácticas sobre los cuerpos, y tendrá incidencia en las maneras en que estos serán entendidos en Occidente. Colombia, por supuesto, no será la excepción:

10 El concepto de discapacidad es definido entre 1830 y 1850, y se refiere a una enfermedad que no tiene cura. Por lo tanto, se escapa a la lógica de la disciplina, que controla la voluntad terapéutica y el proceso del conocimiento clínico.

11 Foucault afirma que “la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó [...] no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault 1977, 78).

12 “La palabra feminismo [...] no fue inventada por este movimiento, sino que es un término médico —una noción psicopatológica asociada a la tuberculosis— que define en 1871 un médico francés Faneau de La Cour. En su trabajo sobre la tuberculosis califica de feministas a los hombres que debido a esta enfermedad pierden virilidad. Para él por tanto el feminismo es una patología de desvirilización del hombre tuberculoso. Tan solo un año después el hijo de Alejandro Dumas, panfletista de la época, retoma este término de manera injuriosa para descalificar a los hombres que apoyan la causa de las ciudadanas y su integración en la esfera pública y democrática en términos de igualdad legal y política. Para encontrar el término feminismo asociado a las mujeres habrían de pasar unos años hasta que las sufragistas a comienzos del siglo XX se apropiaron del término y se autodenominaron feministas” (Museo Reina Sofía 2012).

Los médicos colombianos al tratar de hacer inteligible el teatro escénico de lo monstruoso recurren al registro de la clínica, ligado a un sensualismo médico que proyecta una distinción constituyente entre normal y patológico. Así, será desde la clínica como los médicos en Colombia comprendan y le den estatuto médico a sus apreciaciones de lo monstruoso [anormal-desviación o carente de la norma] y lo deforme [transgrede la armonía de las partes de un cuerpo organizado. Cuerpo que se mira en pluralidad de formas]. [...] Cuando los médicos describen y analizan casos de enfermedades que comportan transformaciones irregulares del cuerpo y registran [...] acontecimientos teratológicos lo hacen a partir de la clínica, que los sitúa en una experiencia directa con aquello que inquieta por ser *otras posibilidades del orden de lo viviente*. (Cardona Rodas 2012, 23; énfasis agregado)

El poder es el que le dicta al sexo su ley. En primer término, el sexo es colocado bajo un régimen binario: hombre-mujer, lícito e ilícito, permitido-prohibido, sano-enfermo, normal-anormal. El poder prescribe al sexo un orden que a la vez funciona como forma de inteligibilidad (única manera en que solo es posible entender el cuerpo). El poder actúa pronunciando la regla. Hablar: eso es la regla, y quien la pronuncia es la clínica. Ahora bien, ese orden pronunciado por la clínica es el que determina ese deber ser. Todo lo que existe debe estar dentro de la norma y no puede haber nada monstruoso o deforme que la altere, ya que será extirpado, corregido, aislado, invisibilizado o silenciado.

HERMAFRODITISMO

Solo hay una monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso. M. FOUCAULT

El hermafrodita, monstruo humano, se aloja en una potestad jurídico-biológica, ya que en él se inserta lo imposible y lo prohibido, “el problema del hermafrodita, no es que sea a la vez hombre y mujer, sino más bien ni hombre, ni mujer” (Beauvoir 2014, 29). Lilia fue paciente del médico colombiano Martín Méndez, quien encuentra en esta persona

un caso de hermafroditismo. Para Méndez el hermafroditismo se divide en ginandroide, órganos femeninos con apariencia masculina, y andraginoide, órganos masculinos con apariencia femenina. En el caso de Lilia, se trata de un niño de nueve años a quien sus padres visten como niña, ya que presenta una anomalía de tipo andraginoide en sus genitales. Sin embargo, según Méndez, Lilia exigía el cambio de vestido:

Este niño, bautizado erróneamente con el nombre de Lilia, de nueve años de edad, hijo de padres sanos y robustos, sin ninguna tara patológica en sus antecedentes, tiene otros hermanos normales y bien constituidos. Viste de traje femenino pero da la impresión, al mirarle, de *su verdadero sexo*: es despierto, inquieto, bastante inteligente, de modales correctos, la voz un poco gruesa, no está de acuerdo con la edad, gusta de los juegos propios de los muchachos, es amigo de la equitación, de los trabajos pesados, ayuda *inteligentemente* a su padre en el trabajo de mecánica, se entusiasma y pide con ahínco el cambio de vestido; es un convencido de su sexo; en una palabra, todos sus instintos, inclinaciones y pensamientos, son propios de un muchacho y, aun antes de todo examen hace suponer, adivinar en él a simple vista y por solo el aspecto exterior, su verdadero sexo. (Méndez, citado en Cardona Rodas 2012, 73; énfasis agregado)

Ahora, el que nombra y define la identidad sexual es el saber médico, que se encarga de disponer medidas y descripciones desde la especificidad de la mirada y el examen anatomoclínico; tiene la verdad y con esta silencia al paciente, quien ya ha perdido la voluntad de decisión. Según Foucault (2007), desde el punto de vista médico, esto significa que, ante un hermafrodita, no versará el consentir la presencia de dos sexos mezclados o acoplados ni de saber cuál de los dos prevalece sobre el otro, sino de desentrañar cuál es el sexo verdadero que se encubre bajo apariencias ambiguas. De alguna manera, el médico tendrá que desnudar las anatomías dudosas hasta encontrar, detrás de los órganos que pueden haber revestido las formas del sexo opuesto, *el único sexo verdadero*. Siguiendo a Foucault, desde el punto de vista del derecho, esto implica ineluctablemente la desaparición de la libre voluntad de elegir.

Detengámonos en la descripción del médico Martín Méndez sobre las modificaciones del aparato genital del *niño* bautizado como Lilia:

[...] pene poco desarrollado, simulando más bien un pene hipertrofiado, testículos en ectopia inguinal, escroto incompletamente soldado de manera de dejar una hendidura que da la apariencia perfecta de una vulva y en el fondo del meato urinario en hipospadias, freno escrotal, es decir, situado entre la base del glande y la raíz de las bolsas. El pene está atrofiado e incurvado hacia abajo por una brida que lo une a los cuerpos cavernosos al nivel del orificio hipospádico. (Méndez, citado en Cardona Rodas 2012, 73)

Cardona agrega que “la perfección hermafrodita es susceptible de ser hallada solamente en los grados más bajos de la escala natural (vegetales, gusanos, caracoles)” (2012, 72). Pero el dispositivo proclama un estado de derecho *esposo-esposa-hijos*. Ahora bien, si el individuo es hermafrodita, la falsedad como imperfección de su anomalía se pone en duda debido a que fisiológicamente “no ha existido ningún individuo provisto de dos aparatos genitales distintos capaz de fecundarse a sí mismo” (Méndez, citado en Cardona Rodas 2012, 72). Por ende, la definición teratológica explicita sus condiciones anatómicas en donde se reúnen todas las características “normales” de un sexo con una sola característica del otro. Siguiendo este orden de ideas, la conformación familiar se imposibilitaría y se anularía de hecho dentro del esquema de lo normal.

LA PEDAGOGÍA DEL SEXO

La pornografía que logra imponerse comercialmente, contrariamente a lo que podríamos imaginar, es un lenguaje autoritario que reproduce las normas policiales de género. *Se establecen de este modo códigos muy precisos de lo que un cuerpo puede o no puede hacer según su asignación de género y sexual [...]* La pornografía, por tanto, no es un género descriptivo, sino performativo: no nos dice cómo es el sexo, sino cómo debe ser. P. B. PRECIADO

Sed rápidos incluso sin moveros.

G. DELEUZE y F. GUATTARI

La práctica pornográfica está ligada a un discurso “ilustrado”, que a su vez produce saberes sobre los cuerpos y tendrá incidencia en las

maneras en que estos serán entendidos en Occidente. Los pornógrafos colombianos, al tratar de hacer inteligible el teatro escénico del placer, recurren al registro de la imagen, el cine y la Internet como expediente, atados a un deber ser del sexo que proyecta lo normal y aceptable en términos morales. Así, desde la pornografía se comprenden y se le da estatuto a las apreciaciones sobre lo bello y lo sano, diferenciando y excluyendo lo monstruoso y lo deforme. El poder pornográfico actúa afirmando la regla para habitar un cuerpo sexualizado desde la normalidad, por lo que el porno está lleno de cuerpos bellos, potentes, deseables; distintos a los monstruosos, que, aunque producen fascinación y morbo son corregidos, disciplinados, curados, re-encausados. La pornografía es una forma de disciplinamiento corporal dirigida a la productividad económica. Por ende, es una industria pedagógica que actúa como dispositivo productor y reproductor de formas válidas, modos y prácticas del deber ser de la sexualidad contemporánea, que evidencia tiempos y espacios, y muestra la eyaculación masculina como el signo distintivo del discurso pornográfico actual:

Las estrategias de representación pornográfica han convertido a la eyaculación en el significante último de la discursividad triple x. Más que lo fálico, es la eyaculación nuestro nuevo significante despótico, pareciera que ella es la que engrasa los engranajes de la lubrica discursividad pornográfica, el semen es el combustible de esta máquina deseante, lo que la hace funcionar. (Giménez Gatto 2008, 97)

La eyaculación es un elemento del biopoder, parte de la industria biotecnológica, que obtiene el máximo provecho de la masturbación mediante la pornografía.

Así, el porno se mimetiza con el arte, la pedagogía, la medicina y las tecnologías biofarmacológicas que producen y reproducen las biografías de los consumidores. Es decir, la pornografía, como aparato de captura, activa kinéticamente (velocidad, alteración, excitación) la psiquis del consumidor, estandarizando las multiplicidades de la sexualidad de los individuos. La representación del sexo en el porno es enfática y directa, confiesa todos sus secretos a través de erectilidades, penetraciones, fluidos, secreciones, dilataciones, gemidos y eyaculaciones. Verdad eréctil y eyaculatoria, donde el éxtasis del sexo coincide con el éxtasis de lo real. Al menos es lo que nos intentan hacer creer en ese *forcing* (compulsión)

de la representación, que constituye uno de los aspectos más interesantes de la hipervisibilidad triple x: “[...] el orgasmo a color y en primer plano no es necesario ni verosímil, solo implacablemente verdadero, aunque no sea la verdad en absoluto. Es tan solo abyectamente visible, incluso si no es la representación de nada en absoluto” (Baudrillard 1984, 63). Este dispositivo funciona igual que la fábrica. Produce en su dinámica el placer, segmentarizando, clasificando y homogenizando las formas de ver y sentir del sexo heterosexual, hegemonía planteada en el esquema fordista: producción fabril de bienes durables, en serie y consumo en masa. Explorar los rasgos de autorepresentación del discurso pornográfico como narración *retórica*, que se muestra a sí mismo como liberador del sexo, y que codifica desde sus propias prácticas la naturalización de(los) cuerpo(s) y del(los) deseo(s); con esto demuestra que sus producciones corporales son *verdades indiscutibles*, tradicionales y constitutivas del placer, lo que instaaura una carta magna del espacio común: un lugar de identidad, un nosotros, una autoimagen de liberación, una representación transgresora que comulga con la comunidad de *libertad* y movilización de cargas y fluidos. *El porno es nuestra patria*.

Por ello es inoperante describir a los consumidores de pornografía como desviados o aberrados, ya que esta está instaurada como un discurso *verdadero*, donde tanto pornógrafos como consumidores la han utilizado y puesto en ejecución en sus propios cuerpos y psiques de manera obediente, sin crítica alguna, en su afán por “liberar al sexo”. De manera que la pornografía carga la denuncia de la doble moral de quienes la consideran insurrecta, cuando siempre su lógica ha sido una sola: mantener el orden biopolítico y farmacopornográfico de los cuerpos.

RÉGIMEN FARMACOPORNOGRÁFICO

El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad cuyos productos son la serotonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol, el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, el viagra, todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia y de total control. Aquí, incluso el dinero se vuelve un signifiante abstracto psicotrópico. El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-

técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo posfordista.
(Preciado 2008, 36)

Los cuerpos contemporáneos han sido investidos por nuevas técnicas de gobierno que ya no remiten al siglo XIX. El régimen biopolítico disciplinario en expansión entra en crisis a mediados del siglo XX. Según Preciado, esta transformación empieza a gestarse a principios del siglo pasado, liderando un papel fundamental en la producción y gestión del cuerpo a partir de la Segunda Guerra Mundial y sus dos grandes “apoteosis tanatopolíticas” (Hiroshima/Nagasaki y Auschwitz). El poder ya no opera normalizando como lo hacía antes con el hospital, la escuela, la fábrica, la familia nuclear, sino que pone en marcha la articulación de deseos mediante nuevas técnicas de representación. El dispositivo pornográfico está vinculado al mercado y a los medios de comunicación que crean, dan forma y materializan las necesidades del imaginario, los gustos del consumidor, lo que los convierte en productores de necesidades y fantasías en el tránsito de lo industrial a lo postindustrial, donde el tercer sector de la industria (servicios, comunicación e información) es dominante:

En 1958 se lleva a cabo en Rusia la primera faloplastia (construcción de pene a partir de un injerto de la piel y los músculos del brazo), como parte de un proceso de cambio de sexo de mujer a hombre. En 1960 los laboratorios Eli Lilly comercializan Secobarbital [...] convirtiéndose en una de las drogas de la cultura *underground* rock de los años sesenta [...] En 1966 se inventan los primeros antidepresores (sic) que intervienen en la síntesis neurotransmisor serotonina, que lleva a la concepción en 1987 de la molécula de Fluxetina [...] que será comercializado posteriormente bajo el nombre de Prozac [...] En 1973 se reirá la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales [...] En 1983 la transexualidad (disforia de género) se incluye en la lista del DSM como enfermedad mental [...] En 1988 se aprueba la utilización farmacológica de Sildenafil (comercializado como Viagra por los laboratorios Pfizer) para tratar la “disfunción eréctil” del pene. A principios del nuevo milenio, cuatro millones de niños son tratados con Ritalina por hiperactividad y por el llamado Síndrome de Déficit de Atención, y más de dos millones consumen psicotrópicos destinados a

controlar la depresión infantil [...] Estamos frente a un nuevo tipo de capitalismo caliente, psicotrópico y punk [...] que apunta hacia la articulación de nuevos dispositivos microprostéticos de control de la subjetividad con nuevas técnicas biomoleculares y mediáticas. La nueva economía mundo, no funciona sin el despliegue simultáneo e interconectado de la producción [...] de esteroides sintéticos, sin la difusión global de imágenes pornográficas, sin la elaboración de nuevas variedades psicotrópicas sintéticas legales e ilegales (Lexomil, Special K, Viagra, speed cristal, Prozac, éxtasis, Popper, heroína, Omeprazol etc. [...]) Esto es lo que llamaré a parir de ahora tomando como referencia los procesos de gobierno biomolecular (fármaco) y semiótico-técnico (porno) de la subjetividad sexual, de los que la píldora y *Playboy* son paradigmáticos, Farmacopornográficos. (Preciado 2008, 32)

La configuración somatopolítica de la sexualidad disciplinaria se ha desmoronado: sobre el autocontrol poblacional, la píldora es perfecta a la hora de implantar políticas de desarrollo en el tercer mundo. Aparece el tratamiento hormonal quirúrgico. Se crea la noción de género, afirmando que nada tiene que ver con el sexo biológico y, por ende, puede ser erradicable. La aparición de tratamientos hormonales supera la determinación del sexo anatómico. La crisis del modelo identitario del siglo XIX ya no tiene que ver con conceptos como hombre o mujer, homosexual-heterosexual. El capitalismo ya no quiere puntos fijos de llegada sino flujos: movilizar afectos y deseos desde el posfordismo. En el sexo-capitalismo la familia nuclear deja de funcionar como institución disciplinaria de encierro, y abre el escenario mediático a la pornografía y al libre flujo del deseo e intercambio sexual, lo que facilita cualquier presencia identitaria. Los vínculos entre sexualidad y economía tienen la lógica psicosomática de excitación, relajación, descarga y frustración, mandato que gobierna la economía global de mercado y penetra “todos” los cuerpos. El cruce entre industria farmacológica y pornográfica es un imperativo global que se produce dentro del orden mismo y al interior de este, surge de la misma multitud que lo combate. La tecnología bioquímica que ejerce el control sobre los cuerpos ya no necesita centros de encierro, el cuerpo mismo ha devenido en control y vigilancia molecular. Lo que pretendo afirmar es que la visibilización intenta ocultar el carácter

ideológico de la pornografía, sobre todo cuando esta *naturaliza* las razones de la excitación, homogeneizándola y normativizándola sin otra posibilidad más que las categorías establecidas como preferencias por los consumidores y los cuerpos hegemónicos están atravesados por sistemas de dominación basados en la raza, género y clase. Pero el análisis no debe quedar aquí, estamos asistiendo a una innovadora manera de “ser del capitalismo del siglo XXI”:

que se dirige a nuevos dispositivos microprostéticos de control sobre la subjetividad con nuevas plataformas técnicas biomoleculares y mediáticas: que es la nueva economía del mundo que transforma la depresión en Prozac, masculinidad en testosterona, erección en Viagra, fertilidad/esterilidad en píldora, sida en triterapia. Sin saber quién viene antes, si la depresión o el Prozac, si el Viagra o la erección, si la testosterona o la masculinidad, si la píldora o la maternidad, si la triterapia o el sida. Esta producción en auto-feedback es la propia del poder farmacopornográfico. (Preciado 2008, 33)

POSPORNO

Es urgente e imprescindible en el siglo XXI una rebelión
de cuerpos. P. B. PRECIADO

La pospornografía aparece en contraposición al dispositivo pornográfico como una posibilidad de liberación de los cuerpos de ámbitos que han controlado el deseo, como una forma de cuestionar los parámetros desde donde se ha planteado la representación del sexo y del placer. Para algunos es quizás el desagravio de

Quienes hasta ahora habían sido el objeto pasivo de la representación pornográfica (“mujeres”, “actores y actrices porno”, “putas”, “maricas y bolleras”, “perversos”, etc.) apareciendo ahora como los sujetos de la representación, discutiendo así los códigos (estéticos, políticos, narrativos) de visibilidad de sus cuerpos y prácticas sexuales, la estabilidad de las formas de hacer sexo y las relaciones de género que éstas proponen. (Maratón posporno 2003).

María Llopis, artista feminista vinculada al movimiento del posporno en España, afirma que:

El posporno es la cristalización de las luchas de gays y lesbianas de las últimas décadas, del movimiento *queer*, de la reivindicación de la prostitución dentro del feminismo, del posfeminismo y de todos los feminismos políticos transgresores, de la cultura punk anticapitalista [...] El posporno es una reflexión crítica sobre el discurso pornográfico. Como dice Tim Stüttgen, teórico alemán de posporno y performer, mientras que la pornografía convencional genera un tipo de placer, o de goce conocido, el posporno crea una ruptura: rompe esa estructura convencional y nos obliga a reconstruir nuestro deseo bajo nuevos parámetros. Es difícil, muchas veces no se consigue, y ahí tenemos el típico que suelta lo de “¡Pero esto no es porno!”. Por supuesto que no es porno; el porno es fácil, sus estructuras nos son muy familiares tiene una estructura muy convencional que se adapta al ritmo de excitación y eyaculación masculina. Con la pospornografía tenemos que trabajar duro, reconstruir y redefinir nuestro deseo como seres multisexuales. (2010, 38)

Por ende, la pospornografía se inscribe como un contra relato e instancia *reveladora de nuevxs cuerpxs*, que está en la tarea de re-pensar, desde un punto divergente y separado de la imagen que ha instaurado la pornografía tradicional, las formas del placer.

Ahora bien, ¿qué propuestas posibilitan tensiones libertarias y emancipadoras desde nuestro quehacer como latinoamericanos? Como integrantes de este nuevo modo de ser y hacer en un mundo globalizado, mercantilizado y farmacoproducido, ¿qué alternativas podrían ponerse en consideración para multiplicidades mestizas, pobres, indios, negros, mujeres, homosexuales, inmigrantes excluidos, transgeneristas y todos aquellos que no se doblegan a la producción corporal como un hecho económico y político transnacional y neocolonial? Una de estas posibilidades de fisura nos la brinda el término anglo¹³ *queer* y su versión latinoamericana.

13 Según Preciado, “queer” servía para nombrar también a aquellos cuerpos que escapaban a la institución heterosexual y a sus normas. La amenaza venía en este caso de aquellos cuerpos que, por sus formas de relación y producción de placer, ponían en cuestión las diferencias entre lo masculino y lo femenino, pero también entre lo orgánico y lo inorgánico, lo animal y lo humano. Eran “queer” los invertidos, el maricón y la lesbiana, el travesti, el fetichista, el sado-masoquista y el zoófilo (Preciado 2009).

Paola Arboleda (2011) señala ciertas estrategias rebeldes para re-imaginar el proyecto *queer* latinoamericano, apoyándose en el trabajo de Néstor Perlongher y Pedro Lemebel. Por mi parte, quisiera involucrar a lxs artistxs Alias Angelita y Ladyzunga, quienes presentan apuestas emancipatorias, contradisciplinarias y contrafarmacopornográficas,¹⁴ que se movilizan desde el uso del lenguaje como propiciador de exclusiones, el cuerpo como posible arma, y el transformismo. Entonces ser/estar *queer* en América Latina sugiere una suerte de des-identidad, un devenir-incesante. La apuesta política se posa en ser siempre transgresor-auto-emancipador.

A pesar de la miopía crítica de las teorías *queer*, un número importante de artistas, académicos e intelectuales latinoamericanos articulan sus apuestas teóricas, no solo en relación con la disidencia sexual, sino con diversos sistemas de opresión. Así, lo *cuir* reacciona ante el colonialismo y el neocolonialismo que suponen algunos discursos *queer*, invirtiendo la máxima del feminismo de “lo personal es lo político” a “lo político lo permea todo”. La reinversión del término *queer-cuir* debe atender a las condiciones específicas en que sus subjetividades encuentran emplazamiento. Pero, ¿qué le falta a lo *queer* para encontrar emplazamiento en Latinoamérica? Raza, clase, realidad social, política y amor (ingrediente que no es tenido en cuenta como fuerza potencializadora de rebelión). Así, marginalidad es la fuerza que revisa el término *queer*, tal como Pedro Lemebel enfrenta la homosexualidad proletaria, como maricón, pobre, indio y malvestido, en abierta resistencia al modelo gay imperialista norteamericano, hipermasculinizado, y al gay de clase media chileno, indiferente y/o inmóvil ante las evidencias de represión y violencia contra los homosexuales marginados.

Por su lado, para Néstor Perlongher lo *queer* radica en la defensa de devenires marginales: negro, mujer, loca, niño, traicionando como apuesta disidente y emancipatoria a la raza blanca y se podría afirmar que traiciona además a la sociedad (o a lo que esta espera de él). Perlongher

14 Otros artistas con apuestas interesantes, cuyo trabajo no exploro en este artículo por cuestiones de espacio, son John Martin Cordero, Nadia Granados (La Fulminante), Tina (Denial Pit Parce) y Leche de Virgen Trimegisto, entre otros, que hacen parte de un proyecto más amplio.

se pronuncia en contra de las normalizaciones de la homosexualidad clásica, que produce más marginalización y le apuesta a la creación de identidades nómadas, no fijas, a escapar de procesos de identificación en positivo, cerrados en sí mismos. Su apuesta es por el auto-diseño de sujetos (y subjetividades), descentrados, proponiendo cambiar la idea de sujeto por la de “puntos de subjetivación”, lo que contribuiría a la construcción de “agenciamientos colectivos”. Le apuesta al amor como una fuerza motivadora de cualquier devenir (Arboleda Ríos 2011).

APUESTAS POSPORNOGRÁFICAS EN BOGOTÁ

¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos en algún sentido seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir? J. BUTLER

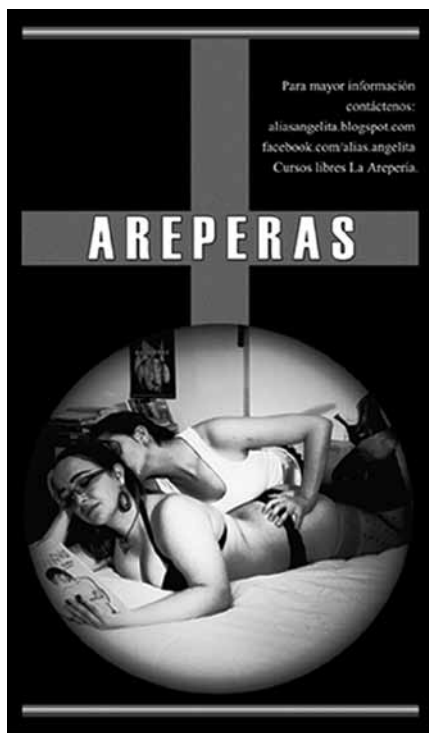


Figura 1. “Arperas”, ¿Dijo usted lesbiana? de Ángela Robles Laguna (Alias Angelita), 2010-2011.

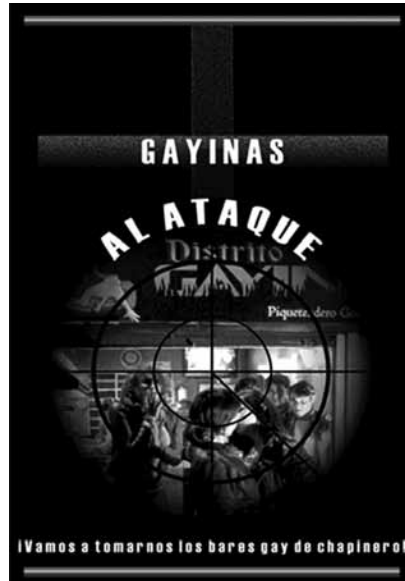


Figura 2. “Gayimas al ataque”, *¿Dijo usted lesbiana?* de Ángela Robles Laguna (Alias Angelita), 2010-2011.



Figura 3. Registro fotográfico de pega de carteles en Chapinero, *¿Dijo usted lesbiana?* de Ángela Robles Laguna (Alias Angelita), 2010-2011.

El ejercicio de intervención y apuesta cuir de Ángela Robles (Alias Angelita), *¿Dijo usted lesbiana?*, revierte el uso del lenguaje como práctica política desde una postura disidente dentro del circuito artístico local. Su trabajo interviene una zona de homosocialización (Chapinero) con carteles que imitan la publicidad y muestran escenas de sexo lésbico, así como lugares de reunión de “comunidades LGTB”. Sus representaciones de “sexo lésbico”, sin embargo, presentan un elemento perturbador que fractura su configuración, soportada en un imaginario masculino y heterosexual¹⁵.

Por otro lado, la intervención cuestiona el supuesto de que Chapinero es una zona efectivamente abierta a la diversidad, al mostrar la reacción que esta suscita en quienes transitan y habitan el barrio, que frecuentan los bares “de ambiente”, y a quienes se dirige este proyecto. Los carteles se ubicaban no solo en la calle, sino en baños de mujeres situados en algunos bares, y se repartían tarjetas con esas mismas imágenes. Los carteles fueron arrancados rápidamente (como en cualquier otro muro y espacio de la ciudad que defiende la propiedad privada), pero en este caso esto ocurrió también en espacios que supuestamente entienden la importancia de la representación de la diversidad y de la inclusión como un ejercicio ciudadano de presencia en lo público. Por su parte, las mujeres que recibían tarjetas con estas imágenes se sentían afectadas, insultadas y profundamente incómodas. Lo determinante para Alias Angelita en este ejercicio es entender la potencia del lenguaje como arma, como lugar de intervención político-cuir que inicia el *juego* de insumisión apropiarse del insulto (arepera, gayina) para romper las imágenes y los significados que produce, romper el aparente uso público y privado que establecen las palabras, re-significar.

Re-significar *es* entonces apropiarse del insulto como el lugar desde donde se activa la intervención política. Si el lenguaje produce y permite el insulto desde lo políticamente permitido y socialmente aceptado, el evidenciar el insulto como una forma de no regulación es su *potencia*.

15 La “Escena de sexo lésbico” presenta a dos mujeres en lo que podría considerarse un momento de encuentro erótico. Sin embargo, hay un detalle prácticamente desapercibido para la mirada masculina (codificada para recibir un par de cuerpos semidesnudos como una escena erótica), y que permite la puesta en crisis de ese mismo imaginario en torno al lesbianismo, las mujeres están leyendo el libro *El postporno era eso* de María Llopis.

Por ende, el lenguaje está cargado de lo políticamente correcto y sustenta las condiciones materiales de la violencia. Es por esto que intervenir el lenguaje es un asunto múltiple que requiere un trabajo conjunto entre palabras, cuerpos, imágenes y espacio urbano.

*¿Dijo usted lesbiana?*¹⁶ implicó la producción, el análisis, la obtención y creación de imágenes y la representación misma de lesbianas y su visibilización. Pero, ¿en dónde está la invisibilidad o en dónde se posa la hiper-visibilidad? La pornografía, la televisión, la cárcel, entre otros espacios simbólicos donde se significa la “realidad” y se convierte en “la realidad”, se han encargado de producir la representación de lesbianas para la satisfacción del ojo masculino heterosexual, son el resultado de la producción de cuerpos racializados, de clases populares e hipermasculinizadas. En la velocidad kinética pornográfica, lo lésbico es un juego de cuerpos y satisfacción incompletos, es el escenario que prepara el tiempo y la arquitectura para que el hombre complete la práctica sexual. La apuesta de esta obra saca a la calle y visibiliza esos *otros* cuerpos, interpelando los grupos de reivindicación LGBTI donde los cuerpos de lesbianas están encubiertos o son inexistentes. Otros esfuerzos que parten de la pospornografía para fisurar la estabilidad de la construcción subjetiva de los movimientos sociales LGBTI es el trabajo de la artista payanesa Ladyzunga¹⁷ Cyborgázmika Mujer Ultradigital trans y lesbiana, quien opera desde un vector distinto al de la intervención espacial de lógicas urbanas. Su apuesta se ubica en el ejercicio de producir ciudadanía desde el desmonte de la categoría de género.¹⁸ Para ello, interviene y transforma el código que la dota de una identidad fija y estable,¹⁹ acudiendo a la Registraduría Civil con el objetivo de cambiar su nombre de pila.

16 El registro videográfico del proyecto está disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uzh88unLPig>

17 La llamaré así para efectos de este texto, aunque no es la forma correcta. También quisiera dejar indicado que no hay algo así como “una forma correcta” de nombrarla.

18 Su trabajo está disponible en: <http://ladyzunga.tumblr.com/>

19 Lo estable tiene que ver, por un lado, con la no variación, pero, por otro, por la resonancia que produce en un aparato de gobierno estatal que administra cuerpos, está relacionado con identidades y deseos.

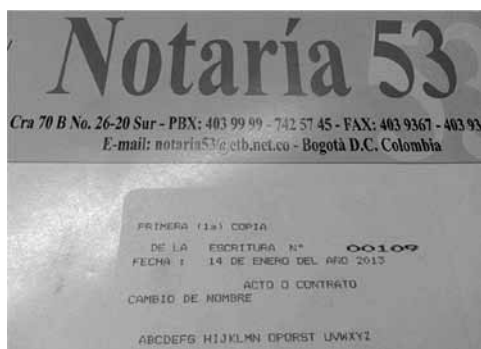


Figura 4. “Escrituras públicas cambio de nombre ABCDEFG HIJKLMN OPQRST UVWXYZ”, 2013. Foto: Alejandra Quintero

El nuevo nombre, en todo caso, ni siquiera es reconocible como tal, ya que consta de las letras del alfabeto en su mismo orden (a excepción de la ñ). Por lo tanto, su “nuevo” nombre no es pronunciable. La dificultad que genera no es solo la de encontrarse con el caso extraño de una persona que no se ajusta a lo que se puede esperar de alguien “normal”, ni a no poder pronunciar su nombre, e incluso, no poder encontrarla en directorios o redes sociales. Las implicaciones de esto consisten en la deconstrucción de nuestras nociones de individuo, sujeto, identidad y ciudadanía, al llevar al límite los aparatos que producen ciudadanos gobernables.



Figura 5. “Foto con cédula para autorización de nombre en Facebook”, 2015. Foto: Beyby Paris Hiltler Tacueyó²⁰

²⁰ Esta fotografía fue realizada para solicitar a los abogados de Facebook que le permitieran tener una cuenta a su nombre.

Ahora bien, ¿qué otro tipo de prácticas emancipatorias podríamos señalar, que permitan abrir líneas de fuga al interior de los aparatos de producción y control de cuerpos? Propiciar modulaciones que permitan conectar nuevas maneras de insumisión contra-disciplinarias y contra-farmacopornográficas son esas posibles alianzas, no fragmentadas por segmentaciones identitarias que evidencian únicamente la efectividad del dispositivo de la sexualidad, donde el gobierno del cuerpo como un discurso científico se pronuncie desde el lugar de la lucha. La rebelión empieza en el cuerpo, al no identificarse con el aparato de normalización ni con el farmacopornográfico. Ese es el reto de las luchas contemporáneas. Por eso el discurso y la intervención política contemporánea invita a hackear nuestras prácticas como docentes, estudiantes, hombres, mujeres, homosexuales, transexuales, transgénero, etc. No basta con leer teoría *queer-cuir*, o con proponer intervenciones desde el discurso, no basta con entregarnos al llanto público y en público, no basta con creer que no se está subordinando, no basta con creer que nuestras opciones vitales son disidentes, porque podríamos caer en la reproducción del tirano que estamos intentando derrocar. Las tecnologías de subjetivación se convertirán en una política de la multitud, en donde se generen vínculos y articulación estratégica. Aquí ya no se trata de ser hombre, mujer, o las armas de antaño que producían estratégicamente identidades, como transexuales, homosexuales, intersexuales, transgénero. Hay que vincular afectos revolucionarios entre todos, sin buscar reivindicaciones al Estado, la lucha es contra el imperio, una lucha *queer-cuir*, multisexual, desterritorializada de las luchas por la identidad. Multitudes transfeministas sin identificación gay o lesbiana, identidades que contribuyen a la normalización. Hay que huir de las clasificaciones, inventar condiciones performativas que creen sus propios lugares, producir y nombrar el mundo de otras maneras. Termino con una cita, que más que clausurar mi análisis y cerrar la propuesta, deja el final abierto a posibilidades y opciones múltiples de creación, ya que no existen como propuestas estables y fijas, sino en constante devenir nómada:

Nosotrxs hablamos otra lengua. Ellos dicen representación. Nosotrxs decimos experimentación. Ellos dicen identidad. Nosotrxs decimos multitud. Ellos hablan de controlar los barrios. Nosotrxs decimos mestizar la ciudad. Ellos dicen deuda. Nosotrxs decimos cooperación sexual e interdependencia somática. Ellos dicen capital

humano. Nosotrxs decimos alianza multiespecie. Ellos dicen carne de caballo en nuestros platos. Nosotrxs decimos montemos en los caballos para escapar juntxs del matadero mundial. Ellos dicen poder. Nosotrxs decimos potencia. Ellos dicen integración. Nosotrxs decimos códigos abiertos. Ellos dicen hombre-mujer, blanco-negro, humano-animal, homosexual-heterosexual, Israel-Palestina. Nosotrxs decimos que vos sabes bien que tu aparato de producción de verdad ya no camina más [...] ¿Cuántos Galileos serán necesarios esta vez para aprender a nombrar las cosas por nosotrxs mismos? Nos hacen la guerra económica a golpe de machete digital neoliberal. Pero nosotrxs no vamos a llorar por el fin del Estado de Bienestar, porque el Estado de Bienestar era también el hospital psiquiátrico, el centro de inserción de los discapacitadx, la prisión, la escuela patriarcal-colonial-heterocentrada. Es tiempo de poner a Foucault en la dieta de los discapacitadx-queer y escribir la Muerte de la clínica. (Preciado 2013b)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arboleda Ríos, Paola. (2011). “¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 111-121.
- Baudrillard, Jean. (1984). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Beauvoir, Simone de. (2014). *El segundo sexo*. Bogotá: Penguin Random.
- Cardona Rodas, Hilderman. (2012). *Experiencias desnudas del orden. Cuerpos deformes y monstruosos*. Medellín: Universidad de Medellín.
- Castro Gómez, Santiago. (2009). *Tejidos oníricos movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, Michel. (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2007). *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: TALASA Ediciones S.L.
- Giménez Gatto, Fabián. (2008). “Pospornografía”. *Estudios Visuales*, (5), 96-105. Recuperado de <http://estudiosvisuales.net/revista/index.htm>
- Han, Byung-Chul. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Llopis, María. (2010). *El postporno era eso*. Madrid: Melusina.

- Maratón posporno. Pornografía, pospornografía: estéticas y políticas de representación sexual.* (2003). Recuperado de <http://www.hartza.com/posporno.htm>
- Museo Reina Sofía. (2012). *Radio del Museo Reina Sofía*. Recuperado de <http://radio.museoreinasofia.es/somateca-produccion-biopolitica>
- Posada, Simón. (2009). *Días de porno. Historia de la vida breve del porno en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Preciado, Beatriz. (2008). *Testo yonki*. Madrid: Espasa.
- Preciado, Beatriz. (2009). “Historia de una palabra: queer”. *Parole de queer*, 1, 14-17. Recuperado de https://www.scribd.com/fullscreen/79992238?access_key=key-2l64jqncgcodxmcd3jr
- Preciado, Beatriz. (2013a). “¿La muerte de la clínica?”. Programa de Prácticas Críticas. Somateca 2013. Vivir y resistir en la condición neoliberal. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Preciado, Beatriz. (2013b). “Nosotrxs decimos revolución”. Traducción de Laura Contrera. *Parole de queer*. Recuperado de http://paroledequeer.blogspot.com.co/2013_03_01_archive.html
- Universidad Internacional de Andalucía (UIA). (2011). “Resumen del seminario impartido por Beatriz Preciado”. Recuperado de: http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=703

**CONOCER DESDE EL AFECTO ES CONOCER
PARA TRANSFORMARSE: METODOLOGÍAS
FEMINISTAS Y PERSPECTIVA TRANSGÉNERO
PARA LA CO-CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS
SITUADOS CON PERSONAS TRANS¹**

ANA LUCÍA RAMÍREZ MATEUS

Mujeres al Borde

*analuciarmateus@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 21 de septiembre de 2015 Aprobado: 18 de marzo de 2016.

¹ Este artículo es resultado de mi tesis de grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención humanidades, de la Universidad de Chile, titulada: “Memorias fuera del género: cuerpos, placeres y políticas para narrarse trans”, 2015.

RESUMEN

Este artículo tiene dos preguntas centrales: cuál es el lugar que ocupan las personas trans que desafían el binario de género en la producción de conocimientos acerca de sí mismas y cuál es el papel que desempeñan las emociones, la experiencia corporal y las relaciones de afecto en la co-construcción de conocimientos con las personas trans. Responderlas implica seguir la ruta de los conocimientos situados y encarnados en los principios de la epistemología feminista, las reflexiones de la antropología del cuerpo, de las emociones, y las de activistas e investigadores trans, intersex, travestis y queer, en los que es fundamental la perspectiva transgénero propuesta por Mauro Cabral.

Palabras clave: afecto, cuerpo, conocimientos situados, epistemología feminista, itinerarios corporales, memoria, metodologías feministas, perspectiva transgénero, producciones narrativas, transgeneridad.

KNOWING THROUGH AFFECTION IS KNOWING FOR TRANSFORMATION: FEMINIST METHODOLOGIES AND TRANSGENDER PERSPECTIVE FOR THE CO-CONSTRUCTION OF SITUATED KNOWLEDGE WITH TRANSGENDER PERSONS

ABSTRACT

This article poses two central questions: what is the place of transgender persons who challenge the gender binary in the production of knowledge about themselves and what is the role played by emotions, bodily experience and affective relations in the co-construction of knowledge with transgender persons. Answering these questions means following the path of knowledge situated and embodied in the principles of feminist epistemology, the reflections of anthropology of the body, of emotions and those of transgender, intersex, transvestite and queer activists and researchers, in which the transgender perspective proposed by Mauro Cabral is essential.

Keywords: affection, body, body itineraries, feminist epistemology, feminist methodologies, memory, narrative productions, situated knowledge, transgender perspective, transgenderism.

CONHECER A PARTIR DO AFETO É CONHECER PARA SE TRANSFORMAR: METODOLOGIAS FEMINISTAS E PERSPECTIVA TRANSGÊNERO PARA A COCONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS SITUADOS COM PESSOAS TRANSEXUAIS

RESUMO

Este artigo tem duas perguntas centrais: qual é o lugar que as pessoas trans que desafiam o binário de gênero ocupam na produção de conhecimentos sobre si mesmas e qual é o papel que as emoções, a experiência corporal e as relações de afeto desempenham na coconstrução de conhecimentos com as pessoas trans. Responder a elas implica seguir a rota dos conhecimentos situados e materializados nos princípios da epistemologia feminista, nas reflexões da antropologia do corpo, nas emoções e nas de ativistas e pesquisadores transexuais, intersexuais, travestis e queer, nos quais é fundamental a perspectiva transgênero proposta por Mauro Cabral.

Palavras-chave: afeto, corpo, conhecimentos situados, epistemologia feminista, itinerários corporais, memória, metodologias feministas, perspectiva transgênero, produções narrativas, transgeneridade.

INTRODUCCIÓN

Situar y encarnar la mirada es un ejercicio clave para la epistemología feminista, por lo que en la primera parte del artículo situaré mi propia experiencia corporal y política, vinculada emocionalmente con esta investigación, así como con quienes participaron en la relación de conocimiento y afecto en ella desplegada. A partir de este acercamiento haré explícitas mis búsquedas y mis hallazgos en torno al rol fundamental que ocupan nuestras² emociones, afectaciones mutuas, nuestros cuerpos y nuestros tránsitos por el género en la co-construcción de conocimientos y narrativas trans.

A continuación, estableceré la importancia de introducir la *perspectiva transgénero* (Cabral 2006) en la producción de conocimiento con y desde las personas *trans* en ciudades de América del Sur, delineando las formas en que se ha venido construyendo este conocimiento, especialmente en aquellas experiencias y narrativas que proponen rupturas con los sujetos hegemónicos de género: “los hombres” y “las mujeres”. Reflexionaré sobre dos aspectos que considero importantes: uno es la estrecha relación que he encontrado entre activismo político, compromiso afectivo y producción discursiva trans y travesti; el otro es la insuficiente producción académica y las posibles causas y efectos de esta ausencia de teorización y de valoración del saber travesti y trans en la región. Mi planteamiento se encaminará hacia cómo ciertos mecanismos de saber-poder restringen o privilegian la visibilidad de unos discursos sobre otros, respondiendo a un orden de verdad, que construye ciertos conocimientos como *sometidos*. Sin embargo, este “sometimiento”, lejos de cerrarnos la posibilidad de actuar, hace que la producción y circulación de estos saberes, experiencias y memorias sea capaz de generar una *insurrección* (Foucault 1979).

En la última parte del artículo describiré las metodologías feministas aplicadas en mi tesis, las *producciones narrativas* (Balasch y Montenegro 2003) y los *itinerarios corporales* (Esteban 2004). Compartiré algunos de mis aprendizajes e insistiré en lo imprescindible que resulta llevar a la práctica metodológica los principios de la epistemología feminista

2 Hablo de “nuestras” para señalar que en la producción de conocimiento están implicadas las emociones, las experiencias corporales y los afectos de quienes desempeñan el papel de investigadores y de participantes.

y la producción de *conocimientos situados* (Haraway 1991), *cuerpo a cuerpo* (Fabbri 2011) desde una *perspectiva transgénero* (Cabral 2006), al momento de proponernos otorgar un lugar central a la agencia de las personas *trans* participantes en la construcción de conocimientos, involucrando activamente los modos en que significan, narran y politizan su propia experiencia.

A lo largo del texto he incluido algunas citas, que corresponden a las narrativas co-escritas con los participantes de mi tesis. Incorporo este tipo de escritura, en coherencia con mi interés de reconocer las aportaciones teóricas de las personas trans acerca de sí mismas y de las posibilidades de existencias y memorias que excedan los marcos sociales del género, así como sus reflexiones críticas en torno al binario de género como sistema de opresión, productor de cuerpos y subjetividades. Reconozco en estas narrativas una validez epistemológica no inferior a la de la bibliografía consultada, sin desconocer que las producciones narrativas en cuanto teorías “tienen un acento y un cariz distinto porque provienen de un conocimiento encarnado y no de los códigos consuetudinarios de la academia [...] no [se] pretende ‘academizar’ los saberes producidos sino generar puntos de encuentro con ellos” (Martínez y Montenegro 2010, 230).

CONOCER DESDE EL AFECTO ES CONOCER PARA TRANSFORMARSE

Los conocimientos situados crecen con la
responsabilidad. D. HARAWAY

Cuando Donna Haraway afirma que el conocimiento está encarnado, formula el principio básico para una epistemología crítica feminista: el lugar desde el cual miramos, interpretamos y transformamos la realidad es el de nuestro cuerpo³, un cuerpo marcado, sexuado, generizado, racializado, colonizado, con memoria, con afectos y deseos, un cuerpo controlado y vigilado por el biopoder que aun así puede moverse hacia una multiplicidad de cuerpos posibles, disidentes de la norma, un

3 De la misma manera, la antropología del cuerpo, al indagar en el carácter perspectivo de la corporalidad planteado por Merleau-Ponty, explica que “puedo ver solamente porque soy un sujeto encarnado y por ende situacional. Es decir que ver es ver siempre desde alguna parte” (Ashieri y Puglisi 2010, 133).

cuerpo capaz de entrar en relación con otros cuerpos, de afectarlos y ser afectado por ellos:

Quisiera insistir en la naturaleza encarnada de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esa es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y evitar la representación [...] La objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*. (Haraway 1991,162)

Cuando digo “*No tengo más que este cuerpo*”, “*Lo que este cuerpo tiene que decir*”, estoy diciendo que todos mis conocimientos, todo lo que soy ahora, lo que he sido, es, gracias a mi cuerpo, un cuerpo trans, ubicado en ciertos lugares del mundo donde ha tenido una experiencia, y es gracias a ese cuerpo que puedo también contar esa experiencia. (Ramírez 2015, 41)

El proceso de construcción del conocimiento sobre el cual trata este texto me significó entrar en relación de *afecto*⁴ mutuo con otros cuerpos, lo que me llevó a realizar varios recorridos vitales, afectivos, corporales, que son también políticos y epistemológicos, por medio de los cuales se fueron gestando mis preguntas de investigación. Así se trazaron los caminos que me condujeron hasta las experiencias concretas de dos activistas trans de nacionalidad chilena, residentes en Santiago: Michel Riquelme y Damian San Martín, quienes compartieron generosamente conmigo su experiencia trans y co-produjeron las narrativas que constituyen el corazón de mi tesis.

La responsabilidad de construir conocimientos situados y encarnados implica reconocer y evidenciar el contexto de producción de estos, las intenciones políticas que los mueven, las marcas que moldean el punto de vista, las relaciones con lxs sujetxs⁵ y los cuerpos que

4 Empleo la definición de afecto propuesta por Patricia Ticineto Clough y Jean Halley, a saber, “[l]os afectos refieren a las capacidades corporales de afectar y ser afectado o al incremento o disminución de la capacidad de un cuerpo para actuar, captar y conectarse” (citados por Del Sarto 2012, 47).

5 Siguiendo la escritura de lxs activistas trans que comparten su memoria en esta tesis, utilizaré la letra x para indicar la no definición binaria de género.

intervienen en esta producción. Así como los sesgos, las potencialidades y los compromisos que se derivan de ello.

Los conocimientos situados son herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcas categorías de raza y de sexo, tan exuberantemente producidas dentro de las historias de las dominaciones masculinistas, racistas y colonialistas. (Haraway 1991, 93)

Las primeras narrativas disidentes del binario de género, las encontré en el espacio de Mujeres al Borde⁶, que fue especialmente importante, pues significó la identificación de la experimentación artística, estética y lúdica —desarrollada en este caso específico en las veladas de transformismo, los talleres teatrales y más adelante en las escuelas comunitarias de documental autobiográfico— como un lugar privilegiado para que la performance del género vivida en colectivo, en comunidad, produzca una proliferación de memorias, cuerpos y subjetividades en fuga del género.

En marzo del 2005, durante uno de los encuentros que realizábamos con Mujeres al Borde, conocí a Diana, una joven de 22 años que empezaba a ser activista de la disidencia sexual. Ese sería el último año en que ella sería exclusivamente “Diana”, para dar paso a un juego consciente de tránsito y transgresión del género que continúa vigente en la actualidad, y que inició en una noche de “Transformismo al borde” (octubre del 2005), donde, sin saberlo, inauguramos a nuestro estilo la práctica *drag king*⁷ en Bogotá. ¿Cómo estuve implicada en ese

En los discursos orales, se reemplaza la a y la o por la letra e. Así, “amigxs” se leería “amigues”.

6 Colectiva feminista de disidentes sexuales y del género fundada en Bogotá en el año 2001, dedicada a hacer activismo desde la producción artística, abordando el arte como experiencia comunitaria y práctica de transformación social. Ver más en: www.mujeresalborde.org

7 *Drag king* es una práctica política y artística que propone la apropiación de “la masculinidad” en cuerpos que se suponen hechos para representar exclusivamente “lo femenino”. En palabras de Judith (Jack) Hallberstam: “Es una mujer (por lo general) que se viste con ropa claramente de hombre y que hace una actuación teatral vestida de ese modo [...] interpreta la masculinidad (a

juego de desnaturalizar la masculinidad?, en principio como “Lucho”, mi personaje masculino, compartiendo escenario con aquel cantante mexicano sin nombre actuado por Diana, posteriormente como amiga y cómplice, fascinada por aquel tránsito permanente que devino en Gabrielle, una *ficción en construcción*,⁸ cada vez más elocuente, con efectos transformadores en las personas y comunidades que hacíamos parte de su vida.

Con esta experiencia —y otras que vinieron después, tanto dentro como fuera de Mujeres al Borde— puedo decir que el tránsito por el género de aquellas personas con quienes tenemos vínculos de afecto, también —en distintos grados— mueve y transforma nuestra relación con el género y sus posibles sentidos. Partiendo de esto, quiero situar mi perspectiva acerca de la cercanía afectiva y las emociones⁹ que nos involucran con quienes participan como sujetos en la producción de conocimientos, asumiendo que: “las emociones, al tiempo que nos acompañan, componen y ‘contaminan’ durante nuestra situación de campo, también pueden aclarar nuestra ‘lente’ etnográfica, y acceder a conocer y comprender cuestiones que de otro modo quedarían fuera de nuestro alcance” (Flores Martos 2010, 12).

Quiero relatar brevemente algunos de los cambios y sentimientos que se movilizaron en mí con el tránsito de Diana/Gabrielle y que han sido claves para establecer mejor el tipo de saberes a los que me interesa contribuir y también para reconocer cuán implicadas pueden estar las

menudo de forma paródica) pero es la teatralidad de la masculinidad lo que constituye el centro de su actuación” (2008, 258). En cuanto al efecto que la práctica *drag king* puede llegar a generar en la subjetividad y la comprensión de los disciplinamientos de género que nos han constituido como “mujeres”, Raquel (Lucas) Platero lo expone muy claramente: “Llegas a ser consciente que tus gestos, tu porte y tus ademanes más íntimos están reproduciendo posiciones generizadas y que tienes cierta capacidad para desaprenderlos y elegirlos. Te los has apropiado y ya no le pertenecen a nadie más que a ti” (2009). Leer completo en <http://www.trasversales.net/t17rq.htm>

8 La firma de Gabrielle durante varios años de su tránsito estuvo acompañada por esta frase.

9 Sigo el planteamiento hecho desde la antropología de las emociones por Michelle Rosaldo, entendiendo las emociones como *embodied thoughts*, “pensamientos encarnados en un sentido literal —ideas e ideologías hechas cuerpo” (Flores Martos 2010,14).

emociones y los afectos en la producción de conocimiento, en cuanto *pensamientos encarnados*, en los que *mi yo* está comprometido e involucrado, pensamientos “*sentidos hasta la médula*” (Greco 2011,12). Destaco la experiencia de confrontarme conmigo misma y preguntarme porqué cuándo se trataba de presenciar, acompañar y asumir la transgeneridad¹⁰ de una persona muy querida, mi noción flexible y discontinua del género se hacía mucho más estática. Esta se manifestaba en emociones que ahora entiendo como resistencias hacia una transformación que diluyera por completo a Diana, borrando su corporalidad, su memoria, enviándola al olvido, como sucedía en las experiencias de vida de las personas transexuales que habían sido mi más próximo referente de lo trans.

Así, por ejemplo, sentí miedo cuando me dijo que empezaría su tratamiento de reemplazo hormonal y tristeza cuando su voz cambió de tono por efecto de la testosterona. También he tenido mucha dificultad en llamarle solamente con el nombre de Gabrielle, aún hoy en algunas oportunidades me dirijo a ella/él/elle como Diana. Esto último, que en principio viví como algo negativo por considerarlo irrespetuoso con su construcción identitaria, pude resignificarlo luego gracias a las elaboraciones teóricas y la memoria compartida por Gabrielle acerca de su transgeneridad.

Experimentar el reconocer y nombrar a alguien simultáneamente en dos géneros, que se han construido como mutuamente excluyentes, ha sido sumamente valioso para las reflexiones e intenciones que guían

10 Mauro Cabral define transgeneridad como el concepto que “designa a un conjunto de discursos, practicas, categorías identitarias y, en general, formas de vida... que tienen en común: una concepción a la vez materialista y contingente del cuerpo, la identidad, la expresión de sí, el género y la sexualidad –es decir, un rechazo compartido a la diferencia sexual como matriz natural y necesaria de subjetivación” (Cabral 2006, 16). La conceptualización propuesta por Cabral, a mi modo de ver habla de los procesos críticos que las comunidades de activistas trans han hecho de la categoría *transexual*, con que inicialmente la medicina, y en concreto la psiquiatría designó su experiencia como patología. Las reflexiones que este artículo toma como punto de partida difícilmente podrían considerarse si, por ejemplo, las personas trans e intersex no hubieran salido de los consultorios de psiquiatras y endocrinólogos para ocupar un lugar en lo público, para ampliar la noción de derechos humanos y de humanidad misma, negándose a la invisibilidad, al silenciamiento de sus memorias, al disciplinamiento de sus placeres y de sus cuerpos.

el presente trabajo. Usando las palabras de Flores Martos (2010), mis *emociones* fueron claves para *aclarar la lente*, permitiéndome *acceder* a otro tipo de memoria y de transgeneridad, en la que el tránsito es también un lugar deseable para permanecer, donde esta elección, a la vez que conflictiva, logra ser placentera, distanciándose de las narrativas transexuales aún dominantes en nuestro contexto, que reivindicán la pertenencia estable a un género que se alcanza —según la mayoría de relatos— luego de un penoso tránsito originado en el “cuerpo equivocado”.

Con esta nueva lente pude ver que

la transgeneridad constituye un espacio por definición heterogéneo, en el cual conviven —en términos no solo dispares, sino también enfrentados— un conjunto de narrativas de la carne, el cuerpo y la prótesis, el deseo y las prácticas sexuales, el viaje y el estar en casa. (Cabral 2006, 16)

Además, comprendí que a cada transgeneridad le corresponde un tipo de memoria, y que la narrativa particular de la memoria *trans* con la que me interesaba trabajar es aquella que propone una relación diferente con el pasado al no pretender silenciarlo sino, por el contrario, subrayarlo¹¹. Una relación que lx activista *trans* Damian San Martín, explica en términos de reflexión corporal:

Así como no niego mi pasado, tampoco creo que este tránsito tenga una sola ruta o un único lugar de llegada. Al menos en lo que se refiere al género y la sexualidad no creo en la quietud, en quedarse en un lugar fijo, igual que con la identidad propia o la visión de mi mismx que no son estáticas porque todos los días soy otrxs. Por eso sería muy difícil para mí elegir las dos fotos que se acostumbran tanto en las narrativas de las personas trans, me refiero a las fotos de “antes y después”, como si la vida se condensara en dos o tres imágenes fijas, una imagen de niña, o de mujer y al lado qué ¿otra de hoy día? Todas las vivencias que rebasan esas dos imágenes quedarían invisibilizadas, mi experiencia no es reducible a dos ni tres imágenes, creo que he experimentado tantas formas de vivir

11 Esta memoria se vislumbra ya en la narración de la infancia de Clau Corredor en mi artículo “Memorias de niñas raras” (2007), siendo un antecedente fundamental para que yo pudiera identificarla.

el mundo que no puedo pensarme desde el binario, siento que mi tránsito por el género no tiene un punto fijo de llegada, por eso digo que mi identidad de género es trans. (Ramírez 2015, 70)

Sin mi participación en *Mujeres al Borde* y las múltiples y variadas transgeneridades de mis amigas/amigos/amigxs, tampoco habría podido reconocer que los cuerpos que intencionalmente buscan no encajar en ningún género existían también en Bogotá y en Santiago de Chile, las dos ciudades donde vivo, y que hacen parte de mi realidad, de mi comunidad afectiva, de mi propia experiencia corporal y emotiva, más allá —y a la vez muy cerca— de las revolucionarias teorías *queer* y posfeministas sobre la deconstrucción o la representación del género.

Tal como lo afirma Carlos Figari, “[d]esde el conocimiento situado como una posición crítica la relación de investigación siempre va a ser cuerpo a cuerpo” (2010, 4). ¿Por qué pretender entonces que quien investiga no es también un cuerpo que establece relaciones de afecto mutuo con los cuerpos que participan de la investigación? Este es un desafío y a la vez una apuesta fundamental: producir y practicar una epistemología feminista donde “las palabras no tengan que ocultar ya la *carne* que les dio vida” (Citro 2011,18).

MICHEL, DAMIAN Y ANA LUCÍA: CONOCIMIENTOS CUERPO A CUERPO

De los otros aprendemos diversas descripciones y experiencias del mundo. De y por los otros recorremos nuestro ser. Otros que algunas veces son como excusas y ocasiones para generar aperturas cognitivas, académicas, sensibles, intelectuales, espirituales. P. CABRERA

Pensar y practicar la construcción de conocimientos, no como “cosa” o “producto” sino como “relación” y “conversación”, desde localizaciones parciales, y con-entre-junto a-todos los cuerpos. L. FABBRI

En el espacio académico formal percibí una fuerte insistencia en que la elección de las personas “informantes claves” o “sujetos de estudio” en la investigación de mi tesis debería orientarse en lo posible hacia personas con quienes no se tuvieran vínculos afectivos próximos. Mi decisión fue

la contraria, pues opté por preguntas de investigación en las que estaba involucrada emocional y políticamente junto con otras personas que habían sido claves para que yo lograra articular los objetivos, los sentires, el corpus teórico y experiencial que configuraría el proyecto, y eran ellas con quienes me interesaba entrar en diálogo. Entre estas personas y yo existían afectos mutuos, experiencias corporales y epistemológicas compartidas que me permitieron ver cuán necesario y útil para nuestras vidas podía ser producir ciertos conocimientos.

Con la tesis me propuse indagar los modos en que las *memorias fuera del género* de activistas *transmasculinxs*¹² en Santiago podrían llegar a configurarse como estrategias, prácticas y experiencias corporales, políticas, estéticas, de placer, de producción de conocimiento y de autorrepresentación capaces de subvertir el orden hegemónico y binario del género/sexo/deseo.

Sin embargo, la advertencia acerca de los riesgos que podría implicar esta cercanía —principalmente en términos de la objetividad y del modo como las emociones de un contacto previo pueden “contaminar” la relación entre “investigadora” e “investigadxs”— me llevó a dudar si mi decisión era o no la adecuada, y a considerar si era completamente necesario hacer explícitas emociones como la amistad, la complicidad, el amor y el deseo: pensamientos hechos carne y experiencia, que pudieran existir entre quienes estaremos involucradxs en la producción de este trabajo (o si era mejor callarlas).¹³

12 Utilizo la categoría *transmasculinidad* de modo provisional para referirme al tránsito por el género y la transgresión de género de personas que fueron diagnosticadas como “mujeres” al nacer y que se han fugado de ese lugar culturalmente impuesto, sin embargo, debo aclarar que considero que esta categoría es poco adecuada para nombrar los trabajos de memoria fuera del género que están realizando Michel y Damian, pues establece un lugar de llegada (“lo masculino”) y presupone un lugar de partida (“lo femenino”), y por lo tanto, continúa enmarcándose en el binarismo de género. En las narraciones de Michel y Damian, el concepto transmasculinidad al tiempo que reconocido en su utilidad es problematizado por su encuadre en el binario. Por lo anterior, aunque en este segmento introductorio utilice dicha categoría, en el desarrollo de la tesis me referiré a ellxs con la categoría trans que es con la que se identifican.

13 Agradezco especialmente a la profesora Marta Cabrera por alentarme a explicitar estos vínculos afectivos y a explorar las nuevas vías que abriría para este trabajo.

Estos cuestionamientos hicieron que me moviera y ampliara el campo teórico que inicialmente me había trazado dentro de los estudios de género, los estudios *queer* y los estudios de la memoria hacia la antropología de las emociones, del cuerpo y de la subjetividad, y me permitieron encontrar un cuerpo de textos, autorxs, conceptos y experiencias, que me han animado a entender que “no podría dar cuenta de la construcción de mi problema de investigación sin hacer lugar a las experiencias corporales-emocionales que dieron y dan cuerpo a mi vínculo con este” (Fabbri 2011, 9).

Dicho esto, presentaré a Michel y Damian, mis mejores amigxs en Chile. Michel es también mi pareja, convivimos desde hace varios años. Le conocí en São Paulo, Brasil, en el año 2008, cuando fui becada para participar en el Instituto para activistas LGBTI de América Latina y el Caribe, realizado por la *International Gay and Lesbian Human Rights Commission* (IGLHRC), en el que se asignaban dos cupos por cada país de la región: yo obtuve uno de los que correspondía a Colombia y Michel uno de los de Chile. Para ese momento, Michel ya contaba con una trayectoria importante como activista transfeminista y había producido buena parte de los discursos que animaron la producción de esta tesis. A Damian le conocí un año después, en el 2009, cuando llegó a la organización de personas transexuales y trans en la que Michel trabajaba, buscando gente que sintiera lo que él sentía, indagando por respuestas a las múltiples preguntas que tenía acerca de su deseo de transitar en el género. Con ambxs he trabajado en proyectos creativos y políticos de activismo trans y transfeminista, en algunos de los cuales la memoria y la narración autobiográfica han ocupado un lugar central.

¿Cómo re-establecer y hacer fructífera, en términos de producción de conocimiento, esta relación corporal que se vive en el vínculo de amigxs, de amante, de pareja, de compañerxs en el activismo, sin pretender negar las relaciones de poder desigual que conlleva el interpretar, analizar, describir y escribir la experiencia de lxs otrxs? ¿Cómo evitar convertir en “objetos” a los cuerpos, las voces y las memorias que dan vida al conocimiento que se co-construye? ¿Cómo crear las condiciones para un diálogo entre cuerpos y subjetividades agentes del conocimiento y de las transformaciones que este pueda estimular?

El profesor argentino Carlos Figari, siguiendo los postulados de la epistemología feminista expuestos por Donna Haraway, Sandra Harding

y Evelyn Fox Keller, plantea la propuesta de un conocimiento situado y construido cuerpo a cuerpo, que requeriría “salir del objeto: ver y hablar desde el cuerpo” (2011, 4). Para ello, será indispensable dejar al descubierto las jerarquías que configuran —de una u otra forma— todo método científico, manteniéndonos alerta a la pretensión de ostentar “la verdad”, entendiendo que los saberes que producimos serán siempre parciales e interesados y cuidándonos de pretender hablar por lxs otrxs. “La presuposición de dar voz, una voz “comunicable”, termina forzándome y forzando al otro/a a que se ‘represente’, que tome un lugar en el lenguaje (muchas veces el lugar que quien investiga quiere)” (Figari 2011, 5). Por lo tanto, habría que considerar si las personas involucradas en el proceso necesitan o quieren ser representadas o *quizás solo quieren compartir narrando una experiencia*.

En este sentido, encuentro especialmente inspiradoras las palabras de Jorge Arditi en el prólogo a la edición española de la obra de Haraway:

Esta es una epistemología que, frente al relativismo, no niega la posibilidad de conocimiento, aunque, frente a las prácticas esencializadoras en la cultura occidental, *sí rechaza transformar la objetividad de un punto de vista, de una voz* —por muy “verdadera” que esa voz pueda ser, por muy fiel que sea a la realidad encarnada del hablante, será empero una sola entre muchas— *en una “Verdad” válida para todos*. (1991, 15; énfasis agregado)

Esta dinámica exige reconocer todas las subjetividades y los cuerpos implicados en la co-construcción del conocimiento —incluido el cuerpo de quien asume el rol de “investigadora”— para hacer de esta una experiencia intersubjetiva y también una relación intercorporal que habilite una percepción amorosa, lo que en palabras de Fox Keller (1991) sería un modelo de ciencia *alócentrica*, basada en la afectividad creativa, capaz de tener en cuenta y de cuidar las emociones, los deseos y los vínculos de quienes participan de ella.

Un conocimiento *cuerpo a cuerpo* será entonces una experiencia amorosa y creativa que “no se propone ‘sacar’ información, pretende producirla. Acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica, y si es necesario, no dice nada” (Figari 2011, 10). Esto quiebra la dualidad *sujeto-objeto*, que en realidad vendría a ser una relación antagonica

entre *objeto-objeto*, pues “cuando negamos nuestra subjetividad para desencarnándonos asumir la posición objetiva (la posición del sujeto científico en cuanto universal) nos convertimos en objeto del conocimiento ‘que nada ve’” (Figari 2011, 3).

Este es el tipo de relación de conocimiento que deseé y busqué establecer con Michel y Damian, por todas las razones expuestas y, además, por considerarla precisa y apropiada para realizar con ellxs un trabajo de memoria (Jelin 2002). Entender la memoria como trabajo es asumirla como un proceso intencionado e interesado de constitución de sentidos, que se construye en medio de los entramados de poder, y que es terreno fértil para la transformación social y política.

Michel Riquelme y Damian San Martín han desarrollado desde su propio saber/cuerpo/experiencia situada, un trabajo de “memoria fuera del género” (Ramírez 2015) que desestabiliza el orden hegemónico y binario del sistema sexo/género/deseo. Son memorias construidas a partir de la materialidad de un cuerpo convertido en objeto de intercambio, y sobre el cual se inscribe, con una violencia particular, la dominación masculina: me refiero al cuerpo de aquellxs quienes, por nacer con vagina y cromosomas xx, fuimos diagnosticadxs por los dispositivos médicos de saber-poder como “mujeres”.

Hablar de una memoria que está por fuera, o más allá del género, implica entrar en discusión con una de las nociones fundamentales para el campo de los estudios de la memoria. Esta es la noción de *marcos sociales*, que afirma que nadie recuerda individualmente, sino desde su pertenencia a un grupo, por lo tanto, la condición para recordar, dar sentido a lo recordado y compartirlo, es que el pasado sea “encuadrado socialmente”, lo que equivale a decir que debe ser fijado, establecido y dotado de significación con recuerdos que son comunes a un colectivo. Como lo señalan reiteradamente Damian y Michel en sus narrativas, la experiencia corporal de la transgeneridad se sitúa conflictivamente desde la crítica y el desborde de un marco social fundamental: el género y su organización binaria de los cuerpos y las identidades:

El género no es simplemente una situación en tu vida sino que son millones de situaciones a lo largo de tu historia, primero te obligan a ser niña [...] y ya más grande claro te obligan a ser mujer, te obligan a que tu cuerpo sienta como mujer, piense como mujer, actúe como mujer. (Ramírez 2015, 78)

Asimismo, Judith Butler (2007) identifica el género como una matriz cultural que produce y condiciona qué cuerpos, identidades y sujetos pueden “existir”, ser comprendidos, considerados como coherentes y pensados como posibles, y cuáles no.

Poner en cuestión el marco del binario permite la emergencia de otro tipo de memoria y de narrativa, a la que propongo llamar la *memoria fuera del género*. Esta apunta, en primera instancia, hacia la posibilidad de recordar, compartir y dar sentido al pasado, de aquellxs que nunca lograron pertenecer a esos sujetos dotados de coherencia por el dispositivo binario de género, aquellxs que han decidido no ser hombres ni tampoco mujeres. De este modo, su trabajo de memoria logra poner en discusión no solo al sistema sexo-género, sino también a la concepción hegemónica de lo que “debería” ser la memoria como dotadora de continuidad y permanencia en el tiempo de una identidad de género única y estable.

Esta disputa ha puesto en juego los sentidos de su propia —nuestra— experiencia/existencia en fuga del género. Digo “nuestra” porque las consecuencias del estar implicada afectivamente en un proceso de transición de género tienen como efecto que no se transite solx, en cuanto —como ya lo narré con la experiencia de Mujeres al Borde— la experiencia de la transgeneridad afecta también intensamente la relación y los sentidos acerca del sexo/género, la corporalidad y el deseo de las comunidades y personas que se involucran emocionalmente en el tránsito. Aun así, la mayoría de personas trans narran una profunda soledad en su experiencia. Por lo que también se hace necesario el trabajo de la memoria para indagar acerca de la posibilidad —o no— de comunicar y compartir las experiencias de los cuerpos en fuga del género. Quiero creer que lograrlo puede contribuir a que los cuerpos y las existencias de todxs aquellxs que nos rebelamos contra el binarismo de género, en especial de las personas trans, sean más libres, placenteras y felices¹⁴.

14 En esta línea, coincido con Fabbri cuando concluye: “Y sí, el problema de investigación es nuestro problema. Lo que es seguro, es que en la genealogía de ‘mi problema’ hay una polifonía de voces que fueron haciendo que sus problemas fueran míos, y son esos problemas comunes los que me interesa explorar, aun cuando nadie me lo haya pedido” (2011, 9).

LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO Y DE MEMORIA TRANS COMO PRÁCTICAS POLÍTICAS EN EL CONTEXTO SURAMERICANO

La politización de las personas y las comunidades trans y travestis en América del Sur ha sido distinta en cada país, así como sus procesos de construcción de memorias y conocimiento. Reflexionar en torno a esta disparidad implicaría revisar aspectos claves como los procesos históricos, económicos, culturales y políticos de cada país, ahondar en las formas como se intersectan raza, clase, edad, nacionalidad e identidad de género en cada uno de ellos, así como en la desigual vivencia de lo trans en lo rural, lo urbano, la costa, la montaña o la selva, pero estos son asuntos que desbordan el presente artículo. Aun así, he intentado establecer posibles puntos en común acerca de los modos en que producción de memoria y de conocimiento han sido movilizadas en este contexto geográfico heterogéneo llamado América del Sur, desde algunas transgeneridades y experiencias travestis que proponen rupturas con los sujetos hegemónicos del binario de género: “los hombres” y “las mujeres”¹⁵. Estas experiencias, saberes y formas de movilización pueden identificarse (expresada en modos diversos) en los discursos públicos de algunxs activistxs trans, travestis¹⁶ e intersex como Mauro Cabral,

15 Enunciar a “los hombres” y a “las mujeres” como sujetos hegemónicos del binario de género implica reconocerlo como un sistema de violencia y control que construye dos únicos sexos-géneros como legítimos y verdaderos. La activista trans estadounidense Julia Serano (2012) ha acuñado el término *cissexismo* para hablar de la existencia de un sistema de opresión que “obliga a todo el mundo a identificarse y a ser fácilmente reconocible ya sea como mujer o como hombre”, afirmando la naturalidad de los sexos y los géneros cis, al tiempo que profundiza en el carácter artificial, siempre cuestionable de las existencias trans, y valida la transfobia.

16 Para una significación del término *travesti*, cito las palabras de Lohana Berkins: “Las y los médicos y las y los psicoanalistas han definido a las travestis como hombres que se visten con ropas correspondientes a las mujeres. Nosotras resistimos esta definición que no da cuenta del modo en que nosotras nos pensamos y las maneras en que vivimos [...] Las travestis somos personas que construimos nuestra identidad cuestionando los sentidos que otorga la cultura dominante a la genitalidad. El travestismo irrumpe en esta lógica binaria de las sociedades occidentales que es hegemónica y que oprime a quienes se resisten a ser subsumidas y subsumidos en las categorías “barón” y “mujer” [...] la palabra transgeneridad se originó a partir de trabajos teóricos desarrollados en el marco de la academia norteamericana. En contraste, como mencioné anterior-

Lohana Berkins, Susy Shock y Marlene Wayar en Argentina, Michel Riquelme, Damian San Martín, Claudia Rodríguez en Chile, Gabrielle Esteban, Lilith Natasha Border Line y Brigitte LG Baptiste en Colombia. Sin embargo, la producción y circulación de conocimiento desde y sobre estas experiencias biopolíticas, así como las posibilidades de intercambio, articulación y difusión de saberes y prácticas de memoria entre ellxs sigue siendo limitada en nuestra región.

Entre los modos de producir conocimiento se destacan las prácticas artísticas, autobiográficas, comunicativas, que circulan tanto en espacios comunitarios como en internet, y en menor medida, la producción teórica y académica. Estas elaboraciones estéticas, culturales, conceptuales, están siendo movilizadas principalmente a partir del compromiso activista o militancia y de las experiencias corporales, afectivas y de deseo de quienes las realizan. Pues estas son producidas, co-financiadas —en muchos casos completamente autogestionadas— y difundidas especialmente en el marco de las mismas organizaciones sociales y comunidades vinculadas a la disidencia sexual y de género, donde sin duda se generan impactos que potencian la emergencia de nuevas subjetividades y comunidades afectivas y políticas, así como la consolidación de las ya existentes.

Esta visible relación entre activismo y producción discursiva está estrechamente relacionada con el valor emocional que un grupo social

le confiere a una *verdad*, que para este caso son los discursos oficiales de la sexualidad y el género, desde los cuales hemos sido invisibilizadas, excluidas y construidas como abyectas [...] [se] parte de la comprensión de que para que nuestras vidas, cuerpos, deseos e identidades sean viables y posibles, esa *verdad* tiene que ser fracturada. (Ramírez 2007, 92)

Michel Riquelme lo explica así en la producción narrativa que co-escribimos:

Compartir la vivencia de mi cuerpo, de mis tránsitos, ha pasado por significar mi experiencia corporal como una experiencia política,

mente, el término travesti en Latinoamérica proviene de la medicina y ha sido apropiado, reelaborado y encarnado por las propias travestis para llamarse a sí mismas. Este es el término en el que nos reconocemos y que elegimos para construirnos como sujetas de derecho” (Berkins 2007).

de lucha, de disidencia, de transformación personal que es también colectiva. Sentir en carne propia la violencia de género, me ha hecho reflexionar constantemente sobre ella y buscar argumentos para defenderme, para atacarla, desestabilizarla, denunciarla [...] Tenía 22 años cuando escribí mi poemario, se llama *Síntomas* como una parodia en torno al trastorno de la identidad de género, a la forma como toda la experiencia trans es reducida por la psiquiatría simplemente a síntomas y trastornos. La poesía, la literatura son espacios de denuncia, de resistencia, de cambios sociales super importantes y pensé que también serían un buen lugar de activismo trans. (Ramírez 2015, 55)

Como afirma Foucault, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (1992, 6).

EL ELOCUENTE SILENCIAMIENTO DE LAS MEMORIAS Y LOS CONOCIMIENTOS TRANS

No es fácil acceder a un corpus teórico producido y soportado económica y políticamente por instituciones académicas, hecho en nuestro contexto geográfico, escrito en idioma español, que genere conocimiento acerca de las experiencias trans, transgénero y travestis, y que estimule y valore la producción de saber hecha desde las mismas personas trans.

Elaborando mi tesis encontré un enorme vacío en la producción académica respecto a las personas transmasculinas, ausencia que se agudiza cuando se trata de indagar en las experiencias y las narrativas de aquellxs que no se identifican como hombres ni como mujeres. Por ello, luego de una exhaustiva búsqueda no encontré ninguna investigación o artículo académico que, cruzando perspectivas de los estudios de género, *queer* y de memoria, privilegiara la pregunta sobre las memorias transmasculinas disidentes del dispositivo binario de género en los países del sur de América y sus potencialidades en la producción de un saber/poder antihegemónico, en disputa con el género¹⁷.

17 Aunque —como ya lo he expuesto— existe un diverso corpus de experiencias, prácticas estéticas, políticas, corporales y discursivas realizadas desde las mismas personas trans —producidas mayoritariamente en contextos no académicos— que sí lo hacen y que configuraron el corpus de la tesis.

¿Por qué sucede esto?, ¿a qué se debe el poco interés de los estudios de género y de masculinidad sobre las experiencias y las memorias transmasculinas?, ¿por qué no aparecen aportes significativos desde los estudios de memoria?

Intentar dar respuesta a estas preguntas nos conduce a mecanismos de saber-poder que restringen o privilegian la visibilidad de unos discursos sobre otros. Esto responde a un orden de “verdad” que ha construido ciertos conocimientos como *sometidos* (Foucault 1979) y que atribuye a las personas trans un *estatus subjetivo menguado*, es decir, les confiere el lugar de “objetos a significar privados de la capacidad de significar que se reconoce a los sujetos” (Cabral 2006, 17) en la producción de conocimiento.

A propósito de la exigua producción de investigación en torno a las *masculinidades femeninas*¹⁸ —dentro de las cuales ubico las experiencias transmasculinas— Jack Halberstam declara que

la diversidad de género de las mujeres no ha sido estudiada por razones que tienen que ver con un rechazo patriarcal a las mujeres con aspecto de hombre, lo que se traduce en falta de fondos para financiar tales estudios.¹⁹ (2008, 8)

La autora también señala que son las investigaciones sobre transgeneridades femeninas (travestis, mujeres trans, transgéneras y mujeres transexuales) las que han dominado el campo de la investigación. Frente a esta última afirmación, es importante mencionar que —por lo menos en América del Sur— quienes han realizado estas investigaciones solo en casos excepcionales han sido las mismas travestis o mujeres trans.

18 Concepto propuesto por Halberstam “como un marcador, como un índice y como un término para estudiar las formas creativas para ser personas con géneros *queer*, que parejas y grupos cultivan en una gran variedad de contextos translocales” (2008, 15). La autora advierte que con masculinidad femenina busca “designar un modo de ser marcado por el género, más que una identidad” (2008, 10).

19 Halberstam dedica algunas páginas de la introducción a la edición española de *Masculinidad femenina* a reflexionar en torno a las dificultades que encuentran en Europa y Estados Unidos “las investigadoras *queer* que estudian prácticas sexuales *queer*”, así como a la escasa investigación sobre “el transgénero con cuerpo de mujer” (2008, 13-15).

Con esto quiero enfatizar que no basta con que exista cierta producción de saber académico sobre las experiencias trans, sino que también es necesario revisar desde dónde se sitúa, qué cuerpos y qué voces son las que lo co-construyen, con qué intencionalidades se realiza y en qué tipo de relaciones de conocimiento.

Es decir, importa siempre preguntarse qué lugar ocupan las personas trans en la producción de conocimiento sobre sí mismas, para enseguida cuestionar los efectos de la permanente objetivación que la teoría hace de ellas. Cabral (2006) plantea que esta situación “configura la atribución de un constante estatus subjetivo menguado” para quienes viven la transgeneridad:

La reducción de la transgeneridad a un conjunto de objetos a significar, privados de la capacidad de significar que se reconoce a los sujetos, es particularmente perceptible en el uso teórico que pensadoras del género —desde Janice Raymond hasta Judith Butler, salvando las diferencias— han hecho y hacen del universo transgenérico. Este uso puede resumirse [...] en la apelación a la transgeneridad como ejemplo autoconfirmatorio de la teoría —cualquiera esta sea—. [...] Incluso quienes desde sólidas perspectivas de género abordan análisis del universo transgenérico rara vez perciben —admiten y subvierten— la exclusión casi total de perspectivas transgenéricas en sus enfoques, a pesar de insistir en hablar de transgeneridad, cuando no en nombre de nuestro mejor interés. (Cabral 2006, 17)

En el mismo artículo, Cabral hace una acertada caracterización de cómo la transgeneridad ha sido tematizada en la región:

Considero necesario despejar ciertas dificultades a la hora de interrogar los modos en los que la transgeneridad ha sido recibida y tematizada en la región —dificultades resumidas en la adjetivación habitual de los desafíos planteados por las personas, comunidades y movimientos transgenéricos como “novedosos”, “poco extendidos” y “minoritarios”. Sin lugar a dudas, un análisis clasista sería particularmente necesario a la hora de abordar el ninguneo al que es sometido en la región el pensamiento travesti, así como un análisis en torno a la vigencia de la medicalización como orden del mundo sería imprescindible para comprender qué supuestos lastran la recepción de la producción transexual en Latinoamérica. (2006, 15)

Continuando con la insuficiente producción académica sobre las masculinidades expresadas y vividas por cuerpos asignados por el orden de género como mujeres, Valeria Flores (2013) plantea una importante crítica a los estudios de género en general, y a los estudios de masculinidades en particular:

Mucho se ha hablado y escrito en la academia sobre el género como construcción social, política y cultural. Pero a pesar de esta importante producción, escasean los estudios sobre las masculinidades desligadas de cuerpos de hombres. En general, los estudios de las masculinidades se concentran en los sujetos varones, lo que tiene como efecto performativo en la industria académica, seguir confiscando la masculinidad en los cuerpos y sexos “apropiados”. Las masculinidades encarnadas en cuerpos que hemos rechazado, desistido o resistido los procesos de feminidad obligatoria, abriendo y posibilitando diferentes espacios identitarios, permanecen invisibilizadas, silenciadas y relegadas a un “no-lugar” [...]. (2013, 182)

En la misma línea, partir de su investigación realizada en colaboración con comunidades de hombres trans en San Francisco, Estados Unidos, y Bogotá, Colombia, sobre género y sexualidad en las transmascaridades, Salvador Vidal-Ortiz plantea: “Esto es un tema absolutamente ignorado en revistas académicas como *Men & Masculinities*, e inclusive, *Gender & Society* (revistas académicas renombradas), tema necesario para más estudios” (2011).

Por todo lo anterior, encuentro pertinente y útil reconocer que los conocimientos producidos por y desde las personas que transitan y transgreden el orden del género han sido configurados por la academia como saberes sometidos. Michel Foucault plantea esta noción en el curso del *College de France* del 7 de enero de 1976, publicado en *Microfísica del poder* donde entiende, en primer lugar, que se trata de aquellos “contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales” (1992, 128). Y en segunda instancia, como: “[...] toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida” (1992, 129).

Saberes que —justamente por *sometidos*— operan desde la insumisión cuando llegan a producirse y circular, se trata de

un saber específico, local, regional, diferencial incapaz de unanimidad, *que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber*, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados *como se ha operado la crítica*. (Foucault 1992, 129; énfasis agregado)

De este modo, producir y circular conocimientos con las personas trans y desde las mismas personas trans, será, en términos de Foucault, una *insurrección de saberes sometidos* capaces de luchar contra los efectos de poder y de saber de un discurso considerado científico, de un discurso instaurado como “la verdad”, aquella que opera con efectividad para que quienes no se consideran como hombres ni como mujeres difícilmente logren dar sentido y comunicar sus experiencias: me refiero al sexo, a “la verdad” del sexo.

Producir conocimiento acerca, con y desde las transgeneridades implica un compromiso con el reconocer y posicionarse en perspectiva transgénero, para develar y dismantelar además del *contrato sexual*²⁰ —sobre el cual establece el patriarcado la subordinación de las mujeres a los hombres— “aquel otro contrato originario, ese que establece la distinción entre lo articulado en el binario genéricamente y lo inarticulable, ese que podríamos llamar el *contrato de abyección*” (Cabral 2006, 18).

En todo caso, que el saber científico persista en omitir las memorias y los conocimientos trans, transgénero y travestis no será un impedimento para que sus transformaciones continúen efectuándose, de hecho, el activismo trans y travesti se ha planteado la necesidad de crear espacios alternativos

20 “El contrato sexual sería, según Carole Pateman, el pacto entre hombres —o entre algunos hombres— sobre el cuerpo de las mujeres. Un pacto desigual y, seguramente, no pacífico, porque no sería un acuerdo libre entre mujeres y hombres. Un pacto siempre implícito, que es esencial para entender el patriarcado, el género, la subordinación social y el desorden simbólico en que vivimos las mujeres en cualquier época histórica de predominio masculino. El contrato sexual es, pues, previo al contrato social en las formaciones patriarcales [...]. El contrato sexual comporta, para las mujeres, una pérdida muy importante de soberanía sobre sí y sobre el mundo. Una soberanía que se refiere a las funciones que su cuerpo tiene capacidad de desempeñar en la sociedad y también a las codificaciones simbólicas que definen lo que el sexo femenino es en la cultura de que se trate” (Riveras 1994, 74-75).

a la academia para construir sus propios modos de pensar, describir, interpretar, analizar, elaborar y circular conocimientos para intervenir la realidad, pero también para crear comunidad, afecto y libertad.²¹

Para finalizar este apartado, quiero expresar que existimos personas y comunidades en América del Sur a las que nos interesa dialogar y co-construir conocimiento con las memorias y los conocimientos trans, en mi caso específico, con aquellxs que intencionalmente están buscando poner en crisis el binario de género. Estos diálogos críticos los considero sumamente fructíferos en diversos aspectos, y son la oportunidad de complejizar y transformar las relaciones entre conocimientos disciplinares y conocimientos insumisos, así como entre memoria y género, entre feminismos, masculinidades y tránsitos en el género, entre perspectiva de género y perspectiva transgénero.

METODOLOGÍAS PARA CONSTRUIR LOS CONOCIMIENTOS CUERPO A CUERPO

El yo que conoce es parcial, nunca terminado [...] y por lo tanto es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro. Esta es la promesa de objetividad: un conocedor científico busca la posición del sujeto no de la identidad. D. HARAWAY

Encontrar metodologías feministas explícitas en la intención de *crear conexiones parciales, localizadas y encarnadas*²² entre todas las personas implicadas en la co-construcción de los conocimientos fue mucho más complejo y lento de lo que esperaba; comencé a preguntarme con preocupación si las potentes reflexiones críticas que teorizan sobre

21 Ejemplifica muy bien este tipo de procesos la descripción metodológica del proyecto “Trans-greñiendo masculinidades” realizado en Bogotá por la alianza del Colectivo Entre-Tránsitos y Hombres y Masculinidades. “[...] con el fin de privilegiar la voz de los que antes fueron los ‘estudiados’ y convertirlos en los ‘emisores’, los que gritan, los que se ríen, los que dan cuenta de este primer intento de ‘memoria’ de los jóvenes con experiencia de vida trans en Colombia. Sin estudiosos, sin científicos ni humanistas, echando chistes y creando nuevos códigos [...] privilegiando lo que el cuerpo interpelaba [...]” (Dupuis 2011, 12).

22 Este es uno de los principios de las producciones narrativas, una metodología elaborada por Marisela Montenegro y Marcelo Balasch (2003).

los modos en que se produce o debería producirse el conocimiento, no cuentan con un co-relato igualmente nutrido, accesible e innovador en términos de experiencias prácticas y concretas que “aterriquen” estas teorías y que además hayan sido sistematizadas, descritas, reflexionadas y compartidas ampliamente como apuestas metodológicas. Mis intuiciones fueron respondidas a medida que iba avanzando en el hallazgo de las metodologías adecuadas, por ejemplo, con los argumentos de Mari Luz Esteban (2004), que al presentar su método de *itinerarios corporales*, plantea:

Las últimas décadas del siglo xx, sobre todo los últimos diez o doce años, han sido testigos de una gran producción y renovación teórica en el estudio del cuerpo [...] hoy por hoy, la renovación teórica no está implicando renovación empírica en la misma proporción y existe una dificultad notable a la hora de concretar esos avances teóricos y conceptuales en diseños metodológicos; se dan, por ejemplo, problemas concretos para la instrumentalización de conceptos como los de resistencia, *embodiment*/encarnación o *agency* que estoy utilizando como acción social e individual; en definitiva, para analizar la experiencia corporal y social de otra manera. (2004, 53-54)

Esta fue también la posibilidad de aproximarme a investigadoras e investigadores que desde diversos campos disciplinares y transdisciplinares comparten la preocupación por renovar las prácticas investigativas con el objetivo de profundizar, apropiar y ejercitar los conocimientos situados, parciales y encarnados de la epistemología feminista para —entre otros aspectos importantes— establecer otro tipo de relación con quienes co-participan en sus estudios.

En este contexto, conocí el valioso trabajo de Antar Martínez-Guzmán y Marisela Montenegro²³ (2010) con personas trans en España aplicando la metodología de las *producciones narrativas* (Balasch y Montenegro 2003), cuyas reflexiones finales apuntan hacia el desafío metodológico que plantea ejercitar una *perspectiva transgénero* (Cabral 2006):

23 Agradezco a la profesora Lelya Troncoso por recomendarme y orientarme en la aplicación de esta metodología que ha resultado tan pertinente y clave para los propósitos de mi investigación.

El desafío que nos plantean estas narrativas es el de mirar críticamente a nuestras propias herramientas teóricas y metodológicas para transformar la manera en que se abordan las identidades transgénero: el reto consiste en modificar el lente con el que miramos a las identidades no normativas —en lugar de clasificarlas, interpretarlas o corregirlas— y, en suma, construir nuevas narrativas al respecto. [...] No son las identidades las que deben circunscribirse a los lineamientos teóricos o a los paradigmas de turno, sino la producción de conocimiento la que debe mutar para generar espacios materiales y simbólicos más habitables; es la ciencia la que puede aprender de las rupturas y las excursiones extra-normativas y extra-académicas que llevan a cabo identidades y prácticas no normativas. (Martínez-Guzmán y Montenegro 2010, 33-34)

PRODUCCIONES NARRATIVAS

Las producciones narrativas (PN) son una propuesta metodológica elaborada por Marisela Montenegro y Marcel Balasch, de la Universidad Autónoma de Barcelona, basada en la epistemología de los conocimientos situados (Haraway 1991). Lxs autorxs han compartido además los resultados más relevantes y las reflexiones posteriores a su aplicación en diversos contextos de investigación, en los que destaca cómo las relaciones desplegadas en las producciones narrativas complejizan el campo teórico del asunto estudiado y el punto de vista de quien investiga.

Estas relaciones²⁴ buscan “romper la dicotomía entre ‘lenguaje autorizado’ de la investigadora y ‘lenguaje necesitado de interpretación’ de la participante” (Balasch, Montenegro y Pujol 2003, 67) dado que las PN reconocen el valor del conocimiento no académico y la multiplicidad de posicionamientos que se conectan parcialmente para crear un texto construido conjuntamente entre investigadora y participantes, comprometido con garantizar la agencia de quienes participan, este texto son *las narrativas*.

Las PN son una tentativa para acceder a los conocimientos situados desde sus lugares de enunciación, tomando las narrativas de los

24 Las relaciones constituidas en el desarrollo de las PN son en sí mismas productoras de conocimiento.

agentes sociales como formas de conocer articuladas y posibilidades por las condiciones desde donde son concebidas y enunciadas. Esta propuesta metodológica consiste en la producción conjunta de un “texto híbrido” entre investigador y participante, que se genera a través de a) sesiones de conversación sobre el tema de estudio, b) la producción de texto —textualización— sobre dichas conversaciones por parte del investigador, y c) la agencia de la persona participante sobre el texto, para modificarlo y hacerlo concordar gradualmente con su punto de vista. (Martínez-Guzmán y Montenegro 2010, 8)

Las narrativas no se producen como datos que deben ser analizados a partir de un marco teórico —como suele suceder, por ejemplo, con las transcripciones de las entrevistas— sino que se leen como *teorías situadas*, como productos que, en sí mismos, ya están explicando el fenómeno estudiado —tal como se lee la bibliografía producida sobre él— la legitimidad de estas narrativas como comprensión sobre un asunto estará dada por “su mirada situada, por la experiencia y el conocimiento que les reporta (a lxs participantes) ser protagonistas del fenómeno social” (Martínez-Guzmán y Montenegro 2010, 18).

Por lo tanto, las PN se distancian de metodologías cualitativas, como la entrevista o el análisis del discurso²⁵, que tradicionalmente se enfocan en el análisis de los datos a partir de categorías definidas previamente o que surgen del mismo material.

Mientras pueda argumentarse que los métodos cualitativos dan voz a las participantes, los procesos de recogidas de datos hacen que esta voz aparezca simple y fragmentada en comparación con la fuerza retórica de la investigadora [...] las participantes pierden toda la agencia sobre el material bajo análisis después de que han dado consentimiento a ser entrevistadas. (Balasch, Montenegro, Pujol 2003, 66)

En consecuencia, mi rol como investigadora en el desarrollo de la tesis no fue el de explicar desde un corpus teórico las memorias de Damian y

25 Justamente la crítica realizada desde las PN hacia la entrevista y el análisis del discurso, me ayudaron a comprender que dichas metodologías no eran las más apropiadas para facilitar las condiciones de construir conocimientos *cuero po a cuero po* desde una *perspectiva trans*, acerca de las memorias en fuga del género.

de Michel, ya que la producción discursiva de estas es en sí misma una explicación o comprensión situada sobre las memorias *fuera de género*. Al conectarlas con la bibliografía consultada y mis propias posiciones/narrativas sobre el tema —afectadas, intervenidas y complejizadas por las suyas— producen un conocimiento “que permite pensar en nuevos espacios teóricos y producir reflexiones articuladas con las voces de las/los participantes” (Martínez-Guzmán y Montenegro 2010, 18). Como investigadora no busqué “darles voz”, explicarles ni representarles, sino articularme con sus posiciones²⁶.

Las posibilidades de articularme con las experiencias y conocimientos de Michel y Damian, y de escribir una narrativa que exprese mi propia comprensión de las memorias fuera del género, están dadas por las conexiones parciales que facilita e impulsa la práctica metodológica. El énfasis en la *parcialidad* invita a reconocer que la necesidad y la oportunidad de interpretación está activada por las distancias y diferencias —más que las coincidencias— que existen entre nuestros puntos de vista. Todo ello se basa en la responsabilidad política de promover “la localización de la mirada desde la cual se produce el conocimiento” puesto que

la limitación y la parcialidad de la propia mirada conlleva la necesidad de conexión/articulación con otras posiciones mediante la cual el conocimiento es posible. [...] El conocimiento producido *no será una descripción incontrovertible de la realidad*, sino que su objetividad vendrá definida en términos de su responsabilidad política. (Balasch y Montenegro 2003, 45; énfasis agregado)

Por consiguiente, la autoría de la narrativa no radicará en *un sujeto*, sino en esta red de relaciones localizadas y activadas por el proceso investigativo que sitúan el relato, una red que no está desprovista de

26 Estas posiciones corporeizadas son los lugares desde los cuales nos situamos para producir las narrativas, lugares inestables, que cambian, que son modificables, abiertos a ser afectados e interpelados. Las tensiones y las diferencias entre las posiciones de quienes ocupan los roles de investigadora y de participante abren el espacio para la mutua interpelación, así como la relación conflictiva de estas posiciones con un contexto social e histórico más amplio que en este caso específico serán los marcos sociales de la memoria, el binario de género, las narrativas trans hegemónicas, entre otras.

conflictos, tensiones y contradicciones. Se trata de narrativas expresadas desde posiciones y miradas situadas que no son pura individualidad, son los cuerpos, sus experiencias, sus memorias y sus agencias políticas en red, en relación, afectándose mutuamente.

ITINERARIOS CORPORALES

Los *itinerarios corporales* son una metodología feminista que surge en la búsqueda de Mari Luz Esteban por llevar a la práctica una *antropología encarnada*, donde la experiencia corporal de la investigadora se reconozca y se involucre como parte activa en la producción del conocimiento, donde el cuerpo de lxs participantes no sea diluido y fragmentado en el proceso de textualizar sus experiencias. Para hacer esto posible se intenta “describir esas vidas como casos singulares y únicos aunque abiertos, y sobre todo como constituidas por sensaciones, movimientos, gestos, esquemas de percepción y aprendizaje, y acciones en definitiva absolutamente in-corporadas” (Esteban 2008, 145); y donde además se comprende el cuerpo como agente²⁷, asumiendo que es

la *reflexión corporal* la que va guiando las acciones (de las personas) permitiéndoles, en circunstancias y coyunturas concretas, reconducir dichos itinerarios y resistir y contestar a las estructuras sociales, al margen de la intencionalidad o no de partida, y contribuyendo así también a su propio “empoderamiento”. (Esteban 2004, 63)

Damian San Martín hace explícita esta narración del cuerpo como agente en clave de reflexión corporal:

Me anima pensar que quizás si los chicos trans conocen otras experiencias van a saber que no están obligados a ser hombres como ese ideal de hombre perfecto que nadie puede ser, ni siquiera los “hombres”, encuentro injusto que estén haciendo tantas cosas,

27 La autora contrapone esta comprensión del “cuerpo agente” a la del “cuerpo víctima”, planteando una crítica a ciertos abordajes del cuerpo de las mujeres realizados desde las políticas feministas que —a su modo de ver— revictimizan a las mujeres en razón de sus prácticas corporales, por ejemplo, en el caso de aquellas que ejercen trabajo sexual o las que trabajan como modelos. Esta reflexión es pertinente dado que mucha de la producción de conocimiento en torno a los cuerpos y las memorias trans está fuertemente marcada por la victimización, el sufrimiento y la narrativa del “cuerpo equivocado”.

negándose tantas otras y viviendo vidas marcadas por la violencia del género por intentar ser algo que es imposible. En la intención de contribuir a estos cambios en otrxs reconozco también en mí una memoria activista. (Ramírez 2015)

Los *itinerarios corporales*²⁸ buscan llevar a la práctica el concepto de *embodiment*²⁹ que entiende el cuerpo “no como un objeto que es ‘bueno para pensar’ sino como un sujeto que es ‘necesario para ser’” (Csordas 2011, 83), por lo que “el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico antes que un objeto de estudio [...] un campo metodológico indeterminado definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo” (Csordas citado por Citro 2011, 51). Por lo tanto, los itinerarios corporales centran su atención en las prácticas corporales, en su proceso material, en las interacciones y entramados sociales en que ellas suceden, en sus transformaciones, resistencias y movimientos, subrayando “su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional” (Esteban 2004, 21).

La elaboración de los itinerarios corporales toma en cuenta tres elementos básicos: “quién lo escribe —narrador/a en primera o tercera persona—, para qué y cuál es el tema/temas sobre los que se conforma” (Esteban 2008, 146). El rol de quien investiga será el de generar con los participantes un diálogo rico en relatos autobiográficos que describan sensaciones físicas y prácticas corporales, por ejemplo, formas de vestir, movimientos, sensaciones de dolor, de placer o de miedo, que abarquen un periodo de tiempo amplio que permita evidenciar los cambios en las posiciones de sujeto y acceder a multiplicidad de contextos, interacciones y experiencias:

La idea es que el lenguaje corporal nos puede ayudar a profundizar mejor en las facetas más inciertas de la vida, las más impenetrables (por estar excesivamente estereotipadas o por resultar desconocidas),

28 El concepto está tomado del antropólogo “Francisco Ferrándiz [...], de su investigación en torno a los procesos de aprendizaje sensorial de los médiums que intervienen en el culto de María Lionza, en Venezuela. Lo que yo he hecho no es más que recuperar, adaptar y desarrollar esos usos anteriores” (Esteban 2004, 54).

29 Se traduce como incorporizado o encarnado.

y desvelar contradicciones pero también elementos que habitualmente no se tienen en cuenta en otras aproximaciones o en los discursos dominantes. (Esteban 2008, 150)

APLICANDO LA PROPUESTA METODOLÓGICA

Describiré brevemente el modo en que desarrollamos la propuesta metodológica en cinco sesiones de trabajo con Michel y Damian. Las tres primeras sesiones se articularon en torno a conversaciones sobre las transformaciones en los sentidos, las autopercepciones, la vivencia corporal y política de sus identidades de género, de su transgeneridad, de sus prácticas de placer y de memoria. En ambos casos, la conversación final se enfocó principalmente en el proceso creativo, corporal, reflexivo y político que significó y significa para cada unx de ellxs producir discursos/prácticas de memoria fuera del marco social que establece el binarismo de género. Para ello realicé previamente una amplia revisión de dichas producciones, a las cuales tuve mi primera aproximación en un periodo anterior a la existencia del proyecto de tesis, no como investigadora, sino como amiga, pareja, compañera de activismo e, incluso, como colaboradora en el desarrollo de algunas de ellas. Estos discursos visuales, poéticos, audiovisuales, autobiográficos, fueron justamente los que estimularon la idea de realizar la presente investigación, en la medida en que fui entendiéndolos como ejercicios de *memoria fuera del género*.

Realicé una selección de dichas producciones, ampliada posteriormente por lxs participantes, quienes incluyeron en la conversación algunas más que estimaron relevantes y que yo no había considerado inicialmente. Durante la conversación final, trabajamos con Damian sobre algunos de los escritos publicados en su blog³⁰, sobre sus autorretratos y collages fotográficos publicados a través de sus cuentas de Facebook y Tumblr³¹, de su documental autobiográfico *Transhumantes*,

30 El blog *Demon* estuvo abierto al público hasta el año 2013, en este Damian publicó periódicamente entre los años 2007 y 2011. Los archivos completos de las publicaciones del blog fueron compartidas con Damian para la elaboración de esta tesis.

31 <http://dmontrans.tumblr.com/> y <http://damiandmon.tumblr.com>

de sus apuestas estéticas por lo andrógino y, en menor medida, de sus tatuajes. Con Michel dialogamos principalmente sobre los textos de su poemario inédito *Síntomas*, sus performances *drag king*, su documental autobiográfico *Todo un hombre* y sobre un pequeño conjunto de autorretratos y de retratos suyos realizados en sesiones compartidas con fotógrafxs amigxs.

De acuerdo con los principios de los itinerarios corporales, todas las conversaciones se orientaron a estimular los relatos autobiográficos de la experiencia corporal, involucrando las transformaciones en las subjetividades, particularmente en aquello relativo a las expresiones y las identidades de género, en los modos de autopercebirse, reconocerse, posicionarse y también de narrarse, revisando allí las estrategias y las agencias desde la memoria y los marcos sociales en que se han vivido tales experiencias. Las tensiones con y las re-elaboraciones acerca de los sentidos y significados otorgados a los cuerpos dentro de los marcos del género sitúan la experiencia en sus espacios, tiempos y contextos. Las reflexiones corporales en relación con discursos teóricos y políticos, con otros cuerpos, con las emociones, los afectos y los placeres, alentándoles siempre a profundizar o plantear cuestiones que fueran de su interés. Las conversaciones fueron grabadas con consentimiento de lxs participantes, transcritas y posteriormente textualizadas, siguiendo la metodología planteada por las producciones narrativas.

Las dos sesiones posteriores consistieron en la intervención de Damian y Michel en los textos que desarrollé a partir de nuestras conversaciones, en un proceso de co-escritura, revisión, corrección y modificación de la textualización inicial, donde juntxs pudimos profundizar, ampliar y precisar diferentes aspectos. Este proceso concluyó con la aprobación explícita de cada participante sobre la última versión de la narrativa.

APRENDIENDO A CO-ESCRIBIR:

LOS DESAFÍOS DE LA TEXTUALIZACIÓN

Los cuerpos *queer* utilizan la narración de su propia experiencia como estrategia política de sensibilización y transformación ante interlocutoras interesadas, ofreciendo a través de sus palabras, otras maneras de entender y de vivir el sexo/género y la sexualidad. R. PRIETO

El momento de la textualización significó en mi rol de investigadora un aprendizaje metodológico y de aplicación de la perspectiva transgénero especialmente innovador y valioso, estimulado constantemente por la pregunta acerca del lugar que ocupan las personas trans en la producción de conocimiento sobre sí mismas. En este caso, me pregunté por el lugar que ocupaban Michel y Damian en la producción de sus propias narrativas. Resolver esta pregunta en el terreno práctico que constituye la escritura de un texto en colaboración fue una experiencia satisfactoria y compleja a la vez.

La textualización dista mucho de la tradicional transcripción de las entrevistas para ser analizadas y explicadas por quien investiga, consiste en organizar creativa y fluidamente las narraciones de cada participante, manteniendo los lenguajes y sentidos propios, estructurando los relatos bien pueda ser temática, cronológicamente o de otras formas que surjan del propio contexto investigativo, no hay un modo único. Las PN admiten y promueven diversos abordajes, partiendo del principio de que “más que adaptar las investigaciones a los marcos metodológicos tenemos que adaptar las metodologías a nuestras investigaciones concretas” (García y Montenegro 2014, 65), así como también estimulan a adecuar la metodología a las subjetividades de quienes participan de la investigación.

Dichas condiciones implican creatividad, riesgo, compromiso con la construcción de conocimientos cuerpo a cuerpo y de conexiones parciales entre investigadora y participantes. No es una tarea fácil porque se escribe en medio de una trama de relaciones de afecto/afectación mutua y de las relaciones de poder que atraviesan toda investigación académica, en particular cuando estamos trabajando con y desde el terreno de las memorias y los saberes “sometidos”.

La textualización y la producción de las narrativas en mi tesis fue un proceso que tomó más de tres meses, me preocupaba mucho suplantar las voces de Michel o de Damian, al tener que decidir qué relatos compartidos en las conversaciones estarían en la textualización, cuáles se omitirían y de qué forma irían organizados. En las conversaciones habíamos abordado temas fundamentales para la aproximación a las memorias fuera del género y desarrollamos reflexiones muy ricas en itinerarios corporales. También estaban considerados los ejercicios de memoria y narraciones autobiográficas elaboradas por Michel y Damián en su

trayectoria vital y política como activistas y *artivistas*³², por lo que había bastante material para textualizar, lo que hacía más difícil el proceso de selección de este. Fueron claves las “lentes” provenientes de los afectos y las emociones, siendo estos los que marcaron la ruta de los textos que Michel y Damián intervinieron, corrigieron y complementaron, para así lograr juntxs nuestras PN.

Este abordaje presupone una interacción entre la narrativa del sujeto y el trabajo de la investigadora: al producirla, editarla, analizarla y reportarla. Reconoce, además, un trabajo de la participante en el análisis y edición de su propia narrativa, en la autoridad que mantiene y comparte sobre el discurso en construcción. Finalmente, este abordaje defiende un trabajo colaborativo de creación de relatos con sentido a partir de los intereses y deseos de ambas partes: investigadora y participante. (Martínez-Guzmán y Montenegro 2014, 120)

Valoro y comprendo este proceso metodológico, político y afectivo como un camino para transitar hacia los saberes localizados, parciales y encarnados que busca la epistemología feminista. Lo he compartido deseando que sea útil para continuar estimulando en nuestro contexto la reflexión acerca del lugar que ocupan las personas trans y travestis que desafían el orden binario del género en la producción de conocimientos sobre sí mismxs, y haga un aporte a la exploración y aplicación de metodologías feministas y perspectivas comprometidas con la construcción de conocimientos situados, responsables políticamente, vinculados emocionalmente y abiertos a transformarse con la experiencia de las transgeneridades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ashieri, Patricia y Rodolfo Puglisi. 2011. “Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo. Una aproximación desde la fenomenología, las

32 Con el término “artivismo” me refiero al cruce entre arte y activismo, el reconocimiento de la práctica y la experiencia artística como lugar para la agencia política y el cambio social. Para ver más sobre artivismos ejercidos desde la disidencia sexual y de género puede leerse la entrevista hecha por Clam a propósito de la Escuela Audiovisual Al Borde, proyecto artivista del que participaron Damian y Michel en su segunda versión, “Artivismos Heterodisidentes” (2012), <http://www.clam.org.br/entrevistas/conteudo.asp?cod=9502>

- ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales”. En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 127-148. Buenos Aires: Biblos.
- Arditi, Jorge. 1991. Prólogo a *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, de Donna Haraway. Madrid: Cátedra.
- Balasz, Marcel y Marisela Montenegro. 2003. “Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas”. *Encuentros en Psicología Social*, 44-48. Recuperado de http://www.academia.edu/762651/Una_propuesta_metodologica_desde_la_epistemologia_de_los_conocimientos_situados_Las_producciones_narrativas
- Balasz, Marcel, Marisela Montenegro y Joan Pujol. 2003. “Los límites de la metáfora lingüística: implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora”. *Política y Sociedad* 40: 57-70. Consultado 20 de junio del 2016. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3632443>
- Berkins, Lohana. 2007. “Travestis: una identidad política”. *E-misférica* 4. Consultado el 20 de julio del 2016. http://hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_berkins.html
- Cabral, Mauro. 2006. “La paradoja transgénero”. *Ciudadanía Sexual, Boletín electrónico del Proyecto sexualidades, salud y Derechos Humanos en América Latina*, 18 (2), 14-19. Recuperado de <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b18/articulos.htm>
- Cabrera, Paula. 2010. “Volver a los caminos andados”. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología* 1: 54-88. Consultado junio 20 del 2016. <http://www.revistadeantropologia.es/n1.html>
- Citro, Silvia. 2011. “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, 17-58. Buenos Aires: Biblos.
- Csordas, Thomas. 2011. “Modos de atención somático”. En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, coordinado por Silvia Citro, traducido por Sabrina Mora, 83-104. Buenos Aires: Biblos.
- Del Sarto, Ana. 2012. “Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez”. *Cuadernos de Literatura*, 32: 41-68.
- Dupuis, Simone (Nikita). 2011. “¿Cómo se desarrolló el proyecto Masculinidades transgresoras?”. *Trans-grediendo las masculinidades*,

- compilado por Karen Sarmiento, 12-16. Bogotá: Alianza Colectivo Hombres y Masculinidades y Colectivo Entre Tránsitos.
- Esteban, Mari Luz. 2004 *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz. 2008. "Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos". En *La materialidad de la identidad*, editado por Elixabete Imaz, 135-158. San Sebastián: Hariadna.
- Fabbri, Luciano. 2011. "Conocimiento situado, emociones, itinerarios y etnografías cuerpo a cuerpo". Trabajo presentado en el Seminario: Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica. Universidad de Buenos Aires.
- Figari, Carlos. 2010. "Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica". Documento del curso Epistemologías críticas y decolonialidad: teoría y práctica, Universidad Nacional de Buenos Aires. http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf
- Flores Martos, Juan. 2010. "Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas". *Ankulegi*, 14: 11-23. <http://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/22/61f>
- Flores, Valeria. 2013. "Masculinidades de niñas: entre 'mal de archivo' y 'archivo del mal'". En *Chonguitas, masculinidades de niñas*, editado por Fabi Tron y Valeria Flores, 180-194. Neuquén: La Mondoga Dark.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel, 1992. *El orden del discurso*, traducido por Alberto González. Buenos Aires: Tusquets.
- Fox-Keller, Evelyn. 1991. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnánim.
- García, Nagore y Marisela Montenegro. 2004. "Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista: Experiencias de investigación en torno al amor romántico", *Athenea Digital* 14, 4: 63-88. Consultado 20 de junio del 2016. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1361>
- Greco, Mauro. 2011. "Pensamientos encarnados y emociones corporizadas: impresiones sobre una entrevista cualitativa en profundidad a dos vecinos de un excentro clandestino". Trabajo presentado en el Seminario Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica, Universidad de Buenos Aires. http://www.antropologiadelasubjetividad.com/images/trabajos/mauro_greco.pdf

- Halberstam, Judith. 2008. *Masculinidad femenina*. Barcelona-Madrid: Egales
- Haraway, Donna. 1991. *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Martínez-Guzmán, Antar y Marisela Montenegro. 2010. “Narrativas en torno al trastorno de identidad sexual. De la multiplicidad transgénero a la producción de trans-conocimientos”. *Prisma Social. Revista de Ciencias Sociales*, 4: 1-44. Consultado el 20 de junio del 2016.
- Platero, Raquel (Lucas). 2009. “La masculinidad de las biomujeres: marimachos, chicas, camioneras y otras disidentes”. *Transversales* 17. Consultado 20 de junio 2016 <http://www.transversales.net/t17rq.htm>
- Ramírez, Ana Lucía. 2007. “Memorias de niñas raras”. En *Mundos en disputa, intervenciones en estudios culturales*, editado por María Teresa Garzón y Nydia Mendoza, 86-110. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramírez, Ana Lucía. 2015. “Memorias fuera del género: cuerpos, placeres y políticas para narrarse trans”. Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura, Mención Humanidades, Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.bibliotecafragmentada.org/memorias-fuera-del-genero/>
- Riveras, María Milagros. 1994. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona: Icaria.
- Serano, Julia. 2012. “Desmontando el privilegio heterosexual”. *Akntiendz*, 18 de enero.
- Vidal-Ortiz, Salvador. 2011. “Transmasculinidades y sexualidades ‘generizadas’ (*Gendered*): cruzando la línea entre el trabajo de investigación y activismo con hombres trans”. Ponencia presentada en el Congreso Iberoamericano de masculinidades y equidad (CIME), Barcelona. http://www.cime2011.org/home/panel6/cime2011_P6_SalvadorVidal.pdf

“MADE IN BRAZIL”: HOMOSSEXUALIDADE, DIFERENÇA E DESIGUALDADE NUM CIRCUITO GLOBAL DE MERCADO*

ISADORA LINS FRANÇA**

Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Brasil

* A pesquisa que dá origem a este artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), sob a supervisão da Prof.^a Maria Filomena Gregori (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas IFCH/Unicamp), a quem agradeço pela interlocução. Ainda, agradeço à Prof.^a Regina Facchini pela leitura e, finalmente, ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, onde se desenvolveu a pesquisa e de cujas discussões a respeito das temáticas trazidas aqui tenho me beneficiado constantemente.

**isa.linsf@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 2 de septiembre de 2015 Aprobado: 1 de abril de 2016

RESUMO

Uma espécie de circuito global de consumo associado à homossexualidade se estabelece a partir de um intenso trânsito de informações, objetos e pessoas, e envolve grandes cidades como São Paulo e Barcelona, esta última uma cidade valorizada como destino turístico por homens gays brasileiros. Neste artigo, tendo como mote a realização de um festival gay global, exploro a produção da cidade de Barcelona como cosmopolita e global no que se refere à sexualidade e ao papel desempenhado pelo acionamento da diferença entendida em termos de nacionalidade —e de noções de “brasilidade”, nesse caso em particular— nesse contexto. Num segundo momento, considero as articulações e disjunções entre iniciativas do mercado de lazer e consumo voltado para gays e as estratégias pessoais de brasileiros que circulam nesse universo a partir de diferentes posições de sujeito que envolvem gênero, sexualidade, classe social, raça e nacionalidade.

Palavras-chave: brasilidade, consumo, diferença, homossexualidade, identidade, imigração, mercado, sexualidade, turismo, vida urbana.

“MADE IN BRAZIL”: HOMOSEXUALIDAD, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD EN UN CIRCUITO GLOBAL DE MERCADO

RESUMEN

Una especie de circuito global de consumo asociado a la homosexualidad se establece desde un intenso tránsito de información, objetos y personas en grandes ciudades como São Paulo y Barcelona, esta última valorada como destino turístico por hombres gays brasileños. En el artículo, teniendo como norte la realización de un festival gay global, exploro la producción de la ciudad de Barcelona como cosmopolita y global en lo que se refiere a la sexualidad y el rol desempeñado por el accionamiento de la diferencia entendida en términos de nacionalidad —y de nociones de “brasilidad”, en este caso en particular— en este contexto. En un segundo momento, considero las articulaciones y disyunciones entre iniciativas del mercadeo de ocio y consumo direccionado a personas gay y las estrategias personales de brasileños que circulan en este universo desde diferentes posiciones de sujeto que involucran género, sexualidad, clase social, raza y nacionalidad.

Palabras clave: brasilidad, consumo, diferencia, homosexualidad, identidad, inmigración, mercadeo, sexualidad, turismo, vida urbana.

“MADE IN BRAZIL”: HOMOSEXUALITY, DIFFERENCE AND INEQUALITIES IN A GLOBAL MARKET CIRCUIT

ABSTRACT

An intense flow of information, goods and people establishes a sort of global circuit of consumption related to homosexuality. It includes cities like Barcelona and Sao Paulo. This article looks at results of field research involving participant observation of an international gay festival and the market directed to gay men in Barcelona. It focuses on understanding the production of the city of Barcelona as global in reference to sexuality and the role played by difference, understood in terms of nationality, in this context. Further, I consider linkage and dislocations between initiatives in the gay market related to this production of the city and individual strategies of Brazilian gay men in this market universe, revealing subject positions related to gender, sexuality, social class, race and nationality.

Keywords: Brazilianness, consumption, difference, homosexuality, identity, immigration, market, tourism, sexuality, urban life.

O website de turismo e agenda cultural da prefeitura de Barcelona, em seção que tratava da diversidade sexual, nos últimos anos disparava o slogan: “Barcelona, uma capital que inspira a viver em liberdade”. Essa seção procurava demarcar sinais que se produziam como distintivos da cidade: a valorização da diversidade e da liberdade sexual, e a existência de um mercado gay “vibrante” e moderno, ingredientes acionados de modo a descrever Barcelona como aberta, plural, tolerante. Na mídia brasileira voltada para o público gay, eventualmente se pode encontrar matérias que produzem uma narrativa daquela cidade como “gay até a medula”, dona de um ar “descolado” e “descompromissado”, marcada pela festa, informalidade, flerte e pela presença de homens desejáveis e disponíveis, “malhados e dourados” (Magalhães 2009, 25).

Barcelona, contexto etnográfico deste artigo, é uma das cidades centrais para um circuito global de mercado relacionado à homossexualidade, promovendo-se frequentemente como cenário internacional ideal para a fruição de gays e lésbicas. Assim como outras cidades caracterizadas por um intenso trânsito de informações, objetos e pessoas, funciona como arena a visibilizar internacionalmente um universo de consumo e gostos compartilhados sobre a homossexualidade. Porém, ao mesmo tempo em que redes de cidades estabelecem circuitos globais de mercado, forjam-se também novos contextos de produção de diferenças e desigualdades, atravessados por relações de poder, não raro, obscurecidas na medida em que se obscurece a própria dimensão processual da produção de sentidos de lugar (Massey 2000). Para além disso, de maneira análoga pela qual o processo de produção de sentidos do lugar e da própria cidade é obscurecido, os processos de produção de identidade e de diferença relacionados à homossexualidade —que trafegam também por circuitos globais e produzem sujeitos e identidades sexuais mais ou menos valorizados e legítimos— são obliterados em vista dos efeitos que produzem, tidos como dados (Butler 2003). Neste artigo, realizo o esforço um tanto tentativo de explorar simultaneamente a produção de sujeitos e de sentidos de lugar, inspirada por uma literatura interessada em refletir sobre as dimensões dinâmicas e instáveis desses processos¹.

1 Refiro-me às possíveis articulações entre a teoria feminista de cunho pós-estruturalista e os seus questionamentos com relação à fixidez das identidades

Ainda, o debate sobre cidades globais e a produção de cosmopolitismos pode resultar inspirador, em que pese o olhar, muitas vezes macroscópico, a privilegiar relações econômicas mobilizadas pelas cidades. Apesar do foco no processo produtivo na especialização de cidades globais, tal perspectiva pode ser inspiradora na medida em que permite entender a produção de espaços globais que são também lugares estratégicos, lançando mão de noções como “cidades transfronteiriças” ou “cidades em rede”. A perspectiva etnográfica permite compreender como esses processos mais amplos impactam no cotidiano de pessoas que vivem as suas pontas a partir de diferentes posições de sujeito e de diferentes regimes de mobilidade (Schiller e Salazar 2012). Nesse sentido, o olhar a partir da antropologia possibilita a manutenção de uma perspectiva crítica com relação a formulações como as de “cidades globais” ou “fluxos globais”, especialmente quando invisibilizam a contrapartida do seu processo de produção. Se, por um lado, tais noções permitem compreender espaços de fluxo transnacional para além da análise pautada por uma visão que circunscrevia de maneira holística países, regiões e cidades, por outro lado, delineiam também o seu exterior constitutivo. A partir dessa perspectiva, as cidades que não se encontram em posição de controle de fluxos financeiros internacionais seriam relegadas a uma posição periférica, ao mesmo tempo que um efeito de sinédoque, pelo

relacionadas a gênero e sexualidade, e perspectivas da geografia humana de inclinação feminista, que realizam questionamentos semelhantes quanto às identidades dos lugares, em diálogo com o debate sobre cidades e globalização. Judith Butler e Doreen Massey, citadas neste parágrafo, são duas referências centrais para o debate.

- 2 Para Saskia Sassen, por exemplo, as cidades globais, tais como Londres, Nova York ou Hong Kong, emergem marcadas por seu papel numa “rede global de cidades transfronteiriças que funcionam como lugares estratégicos para as operações econômicas globais”, referindo-se especialmente ao exercício transnacional de funções de controle, financiamento e provisão de serviços. A noção de “cidades em rede”, cunhada pela autora, possibilita compreender o papel das cidades em circuitos espaciais de operações econômicas e de mercado global, com um esforço no sentido de compreender o lugar ocupado por cada cidade na rede. Nova York, dessa perspectiva, concentraria a atividade financeira mais fortemente que Washington, que seria central para atividades de cunho legal (embora ambas as atividades se complementem) (Sassen 1998).

qual se toma a parte pelo todo, tenderia a obscurecer as desigualdades que sustentam centros financeiros urbanos bem como a diversidade de atividades econômicas formais e informais a que eles se dedicam. Um olhar mais de perto permite observar pessoas que participam dessas esferas transnacionais de circulação na medida em que também têm de lidar com políticas migratórias restritivas e o universo de regulações que pressupõem. Como afirma Doreen Massey, “se hace necesario preguntar, cuando se trata de ciudades globales: ¿la ciudad de quién está sobre el tapete aquí?” (Massey 2008, 237).

O caminho percorrido pela pesquisa que dá origem a este artigo foi justamente o de explorar relações que, muitas vezes, se situam sob o tapete dos processos mais imediatamente visíveis de produção simbólica das cidades, partindo da perspectiva dos estudos de gênero e sexualidade. Entre 2011 e 2014, debrucei-me sobre deslocamentos de homens gays brasileiros em diferentes escalas, local, regional e internacional, procurando compreender processos de produção de diferenças e de desigualdades em meio à produção desse circuito de mercado global. Uma das possibilidades exploradas pela pesquisa se deu a partir da presença de brasileiros “gays” na cidade de Barcelona, inicialmente pensados como consumidores desse mercado na posição de turistas. No decorrer da pesquisa, porém, impôs-se a necessidade de olhar também para os imigrantes em diferentes situações de permanência na Espanha e para sua participação dupla, como trabalhadores e consumidores, do mesmo contexto. Consumo, trabalho e mobilidade apareciam de modo tão articulado durante a pesquisa que seria difícil estabelecer cortes artificiais para a análise, que se construiu nas relações que conectavam diferentes posições no contexto pesquisado e que se desvelavam a partir da observação etnográfica.

Neste artigo, tendo como mote a realização de um festival gay global, exploro a produção simbólica da cidade de Barcelona como cosmopolita e global no que refere às intersecções entre homossexualidade e mercado, e o papel desempenhado pelo acionamento da diferença entendida em termos de nacionalidade —e de noções de “brasilidade”³, nesse caso em particular— nesse contexto. Num segundo momento, considero as

3 Incorporo a definição de Adriana Piscitelli do termo ao se referir a “traços étnicos associados ao Brasil” (Piscitelli 2011, 5).

articulações e as disjunções entre tais iniciativas do mercado de lazer e de consumo voltado para gays, e as estratégias pessoais de brasileiros que circulam nesse universo a partir de diferentes posições de sujeito que envolvem gênero, sexualidade, classe social, raça e nacionalidade.

1.

No que concerne à homossexualidade, Jon Binnie sublinha a necessidade de se considerar a forte atração exercida nas pessoas pela proliferação midiática de “símbolos e práticas de consumo global queer”, sempre relacionando tais “símbolos e práticas” a cidades como “Los Angeles, Paris, Miami, New York, London” (Binnie 2004, 88), o que, de certo modo, simbolicamente conectaria tais cidades. Tais pontos de atração, entre os quais incluo a cidade de Barcelona, se constituiriam como lugares imaginados (Appadurai 2001) no contexto contemporâneo por meio das relações e das linhas de comunicação que estabelecem em meio à constituição de fluxos globais. Quando busco delinear o lugar ocupado por Barcelona nesse circuito, não intento reproduzir divisões do tipo centro-periferia⁴, mas considero, muito pelo contrário, que a produção desse lugar imaginado depende fundamentalmente das relações que se estabelecem com outros lugares, o que dá a medida da importância de se traçar as conexões bem como as geometrias de poder (Massey 2008) que as acompanham.

4 Uma consequência direta do volume de trabalhos que procuraram fornecer chaves explicativas de longo alcance para os processos que se convencionou denominar de globalização foi a problematização de interpretações que se pautavam pela dicotomia entre centro-periferia. Os trânsitos observados, de certo modo, transpassavam esse tipo de oposição estanque, em direção a interpretações que não consideravam as relações de poder no âmbito das instâncias de regulação políticas e econômicas em fóruns ou acordos transnacionais, mas que tendiam a pensar também em termos das suas descontinuidades e dimensões múltiplas (Kearney 1995). De modo parecido, recentes estudos no Brasil também têm questionado, no âmbito da antropologia urbana, as dicotomias centro-periferia, envolvendo análises de múltipla escala. Tais estudos têm demonstrado que territorialidades e práticas que eventualmente aparecem situadas como periféricas em cidades marcadas pela segregação urbana, como São Paulo, na verdade estão articuladas a fluxos nacionais e transnacionais mais complexos, como os que regulam mercados e atividades entre a formalidade e a informalidade, e a legalidade e a ilegalidade (Telles 2011).

As relações entre São Paulo e Barcelona nesse contexto são facilmente perceptíveis. Há uma espécie de intercâmbio, por exemplo, entre o principal grupo empresarial de festas voltadas para o público gay da cidade, chamado Matineé Group, com o Grupo The Week International, administrador da boate The Week, assim como de outros negócios de entretenimento voltados para o público gay de classe média. Entre esses negócios, estão os clubes Metrópole e The Week em São Paulo; a The Week RJ, no Rio de Janeiro; a The Week Floripa, boate sazonal de Florianópolis, e uma agência de DJs vinculados ao grupo. Trata-se de uma perspectiva de mercado que, justamente incorporando um modelo internacional no que refere ao mercado de lazer noturno voltado para gays, bem como a apresentação periódica de DJs de um circuito internacional, produziu inovações bastante marcadas no que concerne aos padrões de sociabilidade e ao gerenciamento de empreendimentos de lazer noturno na cidade de São Paulo (França 2012).

A circulação de pessoas e bens nesse circuito se intensifica no verão europeu: em Barcelona, organizei minha pesquisa de maneira a ter acesso à(s) Parada(s) LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) e atividades que a(s) circunda(m)⁵, e também ao evento máximo do mercado segmentado na cidade, que não por acaso leva o nome de Circuit. Durante o ano todo, antes do festival, há festas pré-Circuit em lugares tão distintos como Beirute, São Paulo, Tel Aviv e Amsterdam, fazendo circular não apenas DJs, mas imagens, padrões corporais e estilos de consumo capazes de mobilizar gostos e desejos de homens gays —e, também, fantasias a respeito de outros lugares—. Entretanto, é no verão que se realiza o conjunto de festas ininterruptas que acontecem durante dez dias em Barcelona e que procuram abarcar um amplo público gay masculino, ainda que concentrado nos homens musculosos e aptos a compartilhar certo estilo de consumo⁶.

5 Há, atualmente, duas paradas do orgulho LGBT na cidade: uma delas é denominada de *reivindicativa* por seus organizadores e é organizada pelo movimento LGBT há algumas décadas. A outra iniciativa é organizada por atores do mercado e é denominada de *Pride*. Ambas ocorreram no mesmo fim de semana e tive a oportunidade de acompanhar as duas situações. Atuei como voluntária na Parada do movimento em 2012, também como uma maneira de me inserir em campo e fazer contatos.

6 Num dossiê produzido pelo grupo organizador, define-se o perfil do público como: “El perfil medio del asistente masculino a Circuit Festival es el de un

Uma espécie de suspensão da realidade resultante do bombardeio de sensações produzidas pela música, água, sol, psicoativos, cenário, interações corporais (seja pela dança, pela exposição próxima a tantos corpos seminus, seja pelas interações eróticas) é central na experiência que se procura alcançar ao se comprar o acesso a essa cena. Vale lembrar, ainda, que estou me referindo a um evento que condensa num determinado tempo-espço e de modo muito intenso elementos que compõem o cotidiano de uma cena global associada ao consumo e à homossexualidade⁷.

Notas de imprensa que anunciavam o festival de 2013 e faziam um balanço ao seu respeito, dão destaque à multidão de participantes e ao ambiente de “liberdade” proporcionada pelo evento a gays do mundo todo, destacando não somente sua “função recreativa”, mas também sua “função social” (Matinée Group 2013a, s/p):

Además de cumplir con la función recreativa, Circuit Festival juega un importantísimo papel social entre la comunidad gay y lesbica, ya que ofrece un entorno seguro y relajado en el que tanto ellos como ellas pueden reunirse año tras año para socializar mientras se divierten y hacen turismo. No en vano, *para algunos de los asistentes al evento, ser visibles como homosexuales, encontrar pareja o simplemente relacionarse libremente en sus países de origen es difícil o prácticamente imposible; por lo que esperan este festival durante todo el año para expresarse sin miedos, ampliar sus círculos o reencontrarse con conocidos de todo el mundo.* (1) (destaques da autora)

hombre gay, de entre 20 y 45 años, de clase media-alta o alta, con estudios superiores, profesional cualificado y con un elevado poder adquisitivo” (Matinée Group 2013b, 16). Embora o alvo do festival e parte do público de fato correspondam a essas características, até porque o valor das entradas costuma ser alto para os padrões locais, definir o público dessa forma é também uma estratégia de marketing para valorizar a audiência e enfatizar seu poder de consumo.

7 A partir de São Paulo, abordei dinâmicas de fruição e também de distinção que se dão no universo da cena eletrônica voltada para homens gays, bem como o caráter internacionalizado e algumas das circulações que permeiam esse formato de lazer e consumo associado à homossexualidade (França 2012).

[...]

El certamen ha pasado de contar con turistas venidos principalmente de Europa a tener un alcance mundial, gracias a un número creciente de público venido de Brasil, Estados Unidos, Egipto, Líbano, Rusia, Australia e incluso Tailandia o China. (2)

O acesso a esse tipo de ambiente também é um dos enquadramentos de algo que define a cidade de Barcelona a partir de uma ideia de liberdade relacionada à homossexualidade por parte de meus interlocutores de pesquisa brasileiros. Essa *liberdade* aparece delimitada pelo exercício de um estilo de vida e expressão da sexualidade no contexto do mercado de consumo e de ambientes relacionados ao público gay. O *release* do festival de certa maneira traduz essa ideia, explicando o afluxo de turistas (em que os advindos do Brasil e de países árabes⁸ ganham especial menção) pela confrontação entre a *liberdade* de um mundo *cosmopolita*, tão moderno como global, e a restrição atribuída a mundos menos globais e menos modernos, onde homossexuais não poderiam “encontrar parceiros ou simplesmente relacionar-se livremente” e até mesmo “se expressar sem medos”. Nesse sentido, a produção do “outro” não é apenas espacial, mas também temporal (Massey 2008), reeditando-se num contexto particular de mercado antigas convenções que associam espaços e lugares —ou países— à adesão a determinados sistemas de valores tradicionais ou modernos.

Binnie e Skeggs (2004) enfatizam o quanto o recurso ao “cosmopolitismo” tem se constituído discursivamente nas estratégias de inserção em circuitos de consumo e de revalorização de determinadas áreas urbanas e como o acolhimento de um determinado estilo de vida gay celebrado pela sua conexão com padrões elevados de consumo e pela sintonia com modas e modos internacionais tem feito parte dessa estratégia⁹. Não seria exagerado dizer que a própria cidade de Barcelona

8 A data do festival foi alterada em 2013, o que evitou coincidir com o Ramadã, para possibilitar a presença de turistas gays muçulmanos.

9 Autores como Gupta (2008) demonstram, entretanto, como o cosmopolitismo, agora não como estratégia discursiva, mas sim como processo relacionado ao convívio das diferenças culturais —em que pese o caráter escorregadio de qualquer definição que se lhe procure atribuir (como tenta fazer Hannerz [2006])—, não se refere a processos recentes de globalização no âmbito do pós-

se produz dessa maneira num cenário competitivo entre cidades que se promovem como destinos turísticos para o público gay.

O recurso ao turismo e ao “cosmopolitismo” é bastante explorado pelo festival que, de fato, recebe um contingente notável de estrangeiros —o que por si mesmo funciona como atrativo—. Segundo dados da organização oficial, o festival reuniu 70 mil pessoas em 2012, um público composto por cerca de 70% de estrangeiros. Destes, 43,68% vinham de países europeus (franceses, ingleses, italianos, alemães, suecos, holandeses e belgas, nessa ordem, concentravam os turistas) e 33,14% de outras partes do mundo. O Brasil liderava o número de participantes junto com América do Norte, com 6,13% (o que soma o número absoluto de 4 mil participantes), seguidos por Austrália, Israel, Rússia e Canadá (Matinée Group 2013b, 9).

Os brasileiros que conheci, que haviam ido ao Circuit na condição de turistas eram profissionais liberais, brancos, com idade em torno de 35 anos, residentes em São Paulo. Bruno, que entrevistei em São Paulo, quase um ano após ter ido ao festival, preenche esse perfil: é profissional da saúde, tem em torno de 30 anos. Procurando compreender como se dão seus trânsitos, pedi que me descrevesse um pouco como organizava suas viagens, quais eram suas atividades preferidas e motivações, e como avaliava suas experiências nesse sentido. Na ocasião, planejava uma nova viagem, para o festival Excelsior, que acontece em Mykonos, na Grécia, no mesmo modelo do Circuit, em Barcelona, ainda que muito menor:

As viagens sempre foram muito assim: nós estamos viajando porque é a semana da parada gay de Nova York e a gente vai. [...] Sempre está envolvido festas de música eletrônica. Para a Grécia, a gente vai porque tem esse festival, depois vamos para Berlin que tem uns clubes que eu quero conhecer e depois a gente vai pra Londres e já estou entrando em contato com um amigo para saber quais festas vão ter. [...] Hoje em dia as festas compõem a viagem, não são o principal, mas eu não sou aquele cara que vai no museu, não tenho aquele interesse, vou por ir. Mas antigamente nem isso eu

fordismo ou a sociedades ocidentais ou mesmo ao contexto de Estados-nação, mas a processos de troca cultural presentes em diferentes configurações históricas e espaciais.

tinha. Lembro uma vez que fiquei 40 dias na Europa e foi só festa, uma atrás da outra. (entrevista com Bruno, junho de 2013)

Destacam-se na fala de Bruno algumas questões que me parecem centrais desse tipo de experiência: o encontro com pessoas do Brasil que o reconhecem naquele espaço, o contato —também sexual— com homens de diferentes países e a previsibilidade do que se espera encontrar em termos de público e experiência de diversão, numa cena que congrega elementos comuns no mundo todo:

Ano passado, na Circuit, eu encontrei várias pessoas que depois aqui me disseram: “você estava lá”. As festas são a chance de encontrar pessoas que participam do mesmo universo que você. [...] Na verdade, a ideia central era ir para Ibiza. Fiz Madri, Ibiza e Barcelona. Fui com dois amigos, para o Circuit. Como a cidade estava muito cheia de gay, acabei encontrando amigos pela Plaza Catalunya. Também conheci um advogado da Sicília, um menino da Croácia, e bati papo com um bocado de gente. Mas é tudo muito fugaz, não é tão intenso, até porque todo mundo está bem louco, né? Mas é engraçado que todos esses festivais são exatamente iguais no mundo inteiro [...] Os valores daquele ambiente são quem é a pessoa que está mais louca com o corpo mais bem malhado, não importa se o cara é brasileiro, português, espanhol, tailandês, japonês. [...] Qualquer festa num dia bastante cheio na The Week é semelhante a uma festa lá. (entrevista com Bruno, junho de 2013)

Contudo, essa produção do global que Bruno enfatiza, em que a nacionalidade parece perder sentido como marcador social da diferença, depende também do manejo e da exibição de sinais de diferença cultural, que marquem alguma particularidade, mas não ameacem a expectativa do público consumidor de uma determinada experiência já conhecida de fruição. Tal disposição aparece na programação visual do Festival Circuit: o cartaz oficial do festival de 2012, tal como divulgado na mídia segmentada e em agências de viagem no Brasil, investe no posicionamento de rapazes musculosos e brancos —embora bronzeados— no centro, no torso desnudo e nas palmeiras e no mar (figura 1). São elementos que aparecem também no cartaz da festa brasileira The Week, que ocupou uma das noites da extensa programação (figura 2). Neste último, porém,

há a intenção de se construir uma imagem capaz de associar a cidade do Rio de Janeiro, símbolo turístico do Brasil no exterior, à atmosfera relaxada do surf. O pão-de-açúcar, paisagem típica da cidade, aparece como plano de fundo para um rapaz de calção e prancha de surf nas mãos, com um sorriso no rosto, que contrasta com a seriedade dos modelos do cartaz catalão, e com uma postura mais relaxada, compondo uma imagem que alude ao desejo erótico despertado pela ideia do garoto surfista e presente em canções nacionais.

Figura 1. Circuit Festival 2012.



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 2. Circuit Festival 2012.



Fonte: arquivo pessoal.

Alguns deslocamentos, porém, parece existir entre o “menino vadio” do Rio de Janeiro cantado nos versos de Caetano Veloso¹⁰ e o rapaz de músculos definidos que aparece no cartaz, ao gosto da estética valorizada pelo festival gay. As cores da bandeira no logotipo e a frase “Made in Brazil”, uma espécie de indicativo “Brasil para exportação” ou mesmo uma forma mais internacional de se referir a uma origem ou autenticidade, completam o conjunto da imagem, que joga com sinais de nacionalidade e com sinais compartilhados por essa cena internacional.

A festa “Made in Brazil”, a exemplo do mesmo jogo indicado pelo cartaz, transcorreu de modo muito similar a todas as outras, exceto por pequenas diferenças no som e na performance visual dos DJs, com a intervenção de palavras em português e castelhano, no caso do DJ brasileiro, que tocava com um boné com a bandeira do Brasil. A mesma incorporação limitada de elementos que poderiam ser distintivos em termos nacionais se verificava em outras festas, como a israelense, que trazia vocais típicos de cantoras de Israel com a projeção dos dizeres *Forever Tel Aviv*. A diferença, porém, estava nos detalhes, bastante limitados no sentido de interferir numa experiência pensada para agradar indistintamente a um gosto padrão e internacional, mas suficientemente presentes para adicionar um ar cosmopolita ao festival.

As imagens relacionadas ao Brasil que circulam, para além do festival, nos *flyers* que promovem as festas voltadas para gays em Barcelona seguem padrão estético semelhante ao dos cartazes mencionados acima, talvez mais direto no explicitamento da relação entre nação e desejo erótico que pretendem produzir. A festa Bitch, que periodicamente se realizava em

10 A canção foi lançada por Caetano Veloso em 1979, dedicada ao surfista conhecido nas praias cariocas como Petit, e tornou-se representativa de um estilo de vida marcado pela praia, sol e certa leveza e fluidez nas relações amorosas. Também é uma composição que carrega de desejo a relação entre homens, algo um tanto incomum no cancionário brasileiro, que tem as mulheres comumente como foco das canções sobre amor e erotismo. Os versos são os seguintes: “Menino do Rio/Calor que provoca arrepio/Dragão tatuado no braço/Calção, corpo aberto no espaço/Coração de eterno flerte/Adoro ver-te/Menino vadio/Tensão flutuante do Rio/Eu canto pra Deus proteger-te/O Havaí seja aqui/Tudo o que sonhares/As ondas dos mares/Pois quando eu te vejo/Eu desejo o teu desejo/Menino do Rio/Calor que provoca arrepio/Toma esta canção como um beijo”.

Barcelona, trazia, para a edição brasileira, que se realizou durante minha presença na cidade, um *flyer* (figura 3) em tons de verde e amarelo, com dois homens musculosos e sem camisa se beijando. À sua volta, diversos elementos que remetiam a sinais de nacionalidade em diálogo com contextos internacionais: araras vermelhas, a bandeira brasileira e até um selo brasileiro aparecem ao lado de frases em inglês. Uma sentença adianta que os *gogo boys* a trabalhar na festa serão “*sexy brazilian men*” — embora não seja necessária a realização de uma festa específica para que aí estejam, já que é comum a presença de *gogos* brasileiros nesse cenário—. O carimbo “*Original Made in Brazil*” mais uma vez traz a marca de exportação na composição, dessa vez claramente como um selo de autenticidade, e o nome Brazil é citado uma terceira vez, na frase “*From Brazil with love*”. Além das araras, o nome do DJ e os textos *Love* e *sexy brazilian men* se fazem destacar pelo quente tom vermelho:

Figura 3. Flyer festa Bitch — julho/2012.



Fonte: arquivo pessoal

Os *flyers* são importantes para demarcar o tipo da festa e divulgá-la, circulando intensamente pelas mãos de grupos de rapazes que os distribuem com roupas provocativas pela área do Eixample ou pela internet, nos sites e especialmente no Facebook. Entre os criadores de *flyers* como os que apresentei acima, há um rapaz brasileiro, segundo me disseram dois catalães que conheci no terraço de um hotel *heterofriendly*

voltado para gays que compõe determinado circuito de turismo, com unidades em Barcelona, Berlim e Maspalomas. Ao me mostrar um *flyer* que supostamente havia sido produzido pelo rapaz, de promoção de uma edição da festa Bitch pré-Circuit, afirmavam: “você logo percebe que tem uma atmosfera mais sensual, brasileira, algo tropical nos *flyers*” (entrevista informal, junho de 2012) (figura 4).

Figura 4. Flyers Festa Bitch — julho, 2012.



Fonte: arquivo pessoal.

Curiosamente, ao observar a imagem, me parecia difícil encontrar qualquer indicação de “brasileiridade” que diferenciasse essa peça publicitária de outras, não fora por duas palmeiras que aparecem ao fundo. Para os rapazes catalães, de todo modo, a *sensualidade* brasileira estava suposta pela autoria da imagem, numa espécie de transferência de sentidos entre autor e imagem. Embora, apesar de inúmeras tentativas, não tenha conseguido entrevistar o autor do *flyer*, destaco essa pequena história de campo para reforçar o fato de que não há nada de essencialmente brasileiro na maneira como essas imagens são produzidas, ou, de modo inverso, nada de essencialmente global ou internacional. O *flyer* “internacional”, nesse caso, poderia tranquilamente ter sido produzido por um brasileiro, bem como por um catalão, já que circulam inseridos no mesmo contexto e estética. No entanto, ao ser produzido por um brasileiro, atribui-se algo de uma *sensualidade* nacional à imagem, que passa a ser mais *brasileira*.

Assim, reproduzem-se no universo do mercado internacional voltado para gays as noções que relacionam brasilidade a uma sensualidade

tropical que também operam de maneira geral quando se trata de atributos associados ao Brasil e a brasileiros no exterior (Beleli 2012). Piscitelli (2007; 2011) demonstra em seu trabalho como determinadas noções de “brasileiridade” circulam no contexto transnacional do mercado do sexo e são agenciadas por mulheres brasileiras, não necessariamente racializadas a partir da cor de pele escura, mas da origem. O consumo da alteridade estimulado e facilitado pelo processo de globalização, segundo a autora, reposiciona relações entre erotismo e exotismo, e recria desigualdades nesse contexto (Piscitelli 2007, 18). Assim, no âmbito da indústria do sexo na Europa ocidental e da circulação transnacional aí implicada, cujas dinâmicas os trabalhos da autora iluminam sobremaneira, não necessariamente se enfatizariam singularidades nacionais, mas a própria variedade (Piscitelli 2007, 28):

Em síntese, embora inferiorize o “Outro”, o exotismo destaca sua singularidade. Mas, no âmbito da inserção das brasileiras na indústria do sexo na Espanha, a transformação da diferença em exotismo parece diluir-se. Nesse contexto, a diferença, longe de ser exacerbada, é quase banalizada.

No contexto ao qual me reporto neste artigo, a diferença, de modo similar, é citada ao mesmo tempo que se reconfigura de modo a aparecer como marca da diversidade traduzida em termos globais que caracteriza esse mercado. Creio que essa dinâmica permite refletir sobre alguns traços da constituição de uma esfera global de lazer e consumo associada à homossexualidade¹¹ e ao modo como noções relacionadas à nacionalidade e à autenticidade são acionadas nesse contexto.

11 É evidente que este trabalho não abarca uma reflexão sobre a dimensão desse mercado, que envolve ainda bens de consumo —como roupas, acessórios, revistas, agências de turismo—. Apenas para se ter ideia da dimensão, os dados oficiais do Festival Circuit trazem as seguintes informações acerca das somas movimentadas pelo festival: “Circuit Festival representa un interesante dinamizador económico para Barcelona; el gasto estimado por persona y día es de 250 euros entre alojamiento, compras, ocio y dietas. Teniendo en cuenta que el promedio de pernoctaciones de los asistentes durante el festival es de 7 noches, en total supone una inyección económica de más de 100 millones de euros para la ciudad. El festival genera 25 puestos de trabajo fijos durante todo el año y hasta 400 empleos eventuales tanto en las fechas del evento como en los meses previos al mismo” (Festival Circuit 2013).

O modo como as relações com o Brasil ou com uma singularidade nacional aparecem faz parte de um jogo complexo entre diferenciação e estabelecimento de modelos globais, que procurei explorar tendo como mote os discursos de turistas brasileiros e estratégias de operadores do mercado de lazer relacionado à homossexualidade em Barcelona. Considero, porém, que tais noções são também produzidas e agenciadas, numa escala mais próxima ao cotidiano, pelas práticas e pelas relações estabelecidas por brasileiros que circulam por esse universo e que, ao circularem, também nos permitem perceber as conexões entre mercado de lazer e mercado do sexo nesse contexto. A seguir, me dedico a descrever analiticamente alguns desses agenciamentos a partir da experiência de imigrantes no contexto de mercado com que tomei contato em Barcelona.

2.

A mesma expressão “*Made in Brazil*” que povoa insistentemente nomes de festas e *flyers* aparecia nos corpos físicos e nos seus correlatos on-line em aplicativos e redes sociais. Gravada em tinta preta, dava forma à tatuagem na nuca de um jovem que participava do Festival Circuit. Era um rapaz negro, que residia em Berlim, com o namorado alemão, segundo me disse em nossa breve conversa. Estava em Barcelona participando do festival junto com um grupo de amigos alemães. Curiosamente, a expressão brincava com a típica marcação dos produtos brasileiros para exportação, demarcando o próprio corpo e a pessoa também como um “produto” de atestada qualidade. Similar intenção de singularizar-se a partir do reconhecimento como brasileiro nesse mercado aparecia também em outras situações, determinando a apresentação de si, seja no corpo físico, na interação com outras pessoas, seja no perfil virtual de brasileiros em plataformas como Facebook.

Plataformas tecnológicas de interação social e produção de conteúdo —e, em última instância, produção de si— como o Facebook operavam de maneira central nos processos de deslocamento dos meus interlocutores¹².

12 Não só deles, como bem explorado pelo trabalho de Paula Togni sobre experiências de jovens brasileiros entre o Brasil e Portugal (2012). O Facebook é a principal rede social pela qual circulam informações nesse universo, servindo para seguir perfis das festas e de estabelecimentos e também para fazer contatos e amizades entre seus frequentadores. Ainda, é o principal meio de exibição das fotos e dos vídeos relacionados às viagens internacionais e fonte de grande

Durante o Festival Circuit, também era possível ver o uso do aplicativo Grindr¹³, disponível para smartphones de primeira linha, especialmente na ida ou no retorno de atividades do festival, seja nas telinhas móveis de russos, seja na de brasileiros¹⁴. O caráter geolocalizado do aplicativo permitia encontros instantâneos sem necessidade de grande deslocamento espacial; no contexto do festival, permitia o acesso e a comunicação com diferentes pessoas em momentos de grande concentração de homens com quem era possível encontrar-se nas festas ou nos hotéis. De certo modo, o aplicativo ampliava o raio de ação dos usuários e permitia a troca rápida de mensagens e o encontro off-line com grande velocidade, configurando-se num meio-termo entre espaço público on-line e off-line. Variadas camadas e modalidades de interação entre as pessoas, situadas para além do espaço físico, articulam-se na produção de um espaço global de consumo relacionado à sexualidade. Entretanto, aí também, dentro das limitações do formato de perfil do aplicativo, eventualmente seria possível acionar marcas de brasilidade. De modo a explorar essa possibilidade, entabulei algumas conversas no aplicativo, cadastrada como antropóloga. Chamavam-me particular atenção os perfis de homens que explicitavam sua nacionalidade no perfil.

Assim, troquei uma série de mensagens com o rapaz do perfil de nome Brazuka, com a intenção de encontrá-lo para conversarmos sobre sua experiência como turista em Barcelona. Sua descrição no aplicativo

prestígio, expresso nos comentários e nas avaliações positivas. Ainda, essa rede social complementa-se bastante bem com o Instagram, com foco no compartilhamento de imagens. Junto com o aplicativo Grindr, essas e outras ferramentas de comunicação on-line são utilizadas de modo muito intenso em incontáveis contextos contemporâneos e ganham expressão particular quando se trata de fazer circular imagens e informações entre contextos geograficamente distantes.

13 O aplicativo de encontros geolocalizados Grindr é muito popular entre homens em todo o mundo, contando com uma interface gráfica inicial que permite ao usuário visualizar perfis de pessoas a partir da sua proximidade espacial com o usuário. Os perfis apresentam nome, fotografias, características físicas, uma curta frase de apresentação, gostos eróticos, entre outras possibilidades de caracterização, e possibilita conversas por meio de um chat.

14 Como o festival pressupõe grande concentração de homens gays na mesma área, de diferentes nacionalidades, o Grindr era mais uma ferramenta de uso global no sentido de formatar a comunicação a um mínimo denominador comum com simultaneidade.

ressaltava, mais do que características físicas, o domínio de um sexo “caliente” e a habilidade nesse terreno, como descrevia o texto de apresentação: “morboso¹⁵, masculino, caliente, tragon, folador. Hacemos bien hecho todo! (Brasileño). Apuntate?”. Embora sempre fosse muito receptivo às conversas on-line, o rapaz me deixou esperando por três ocasiões, até que eu desistisse. De Brazuka, soube apenas que se dizia turista, estava passando o mês de junho em Barcelona, onde havia alugado um quarto temporário no Eixample, e circulava pelos bares da área e pelo terraço do *heterofriendly*.

A dificuldade em estabelecer um vínculo mais estável com Brazuka ilustra um pouco os obstáculos que encontrei à realização de uma etnografia mais densa entre turistas gays brasileiros em Barcelona: embora tenha conseguido travar interações com alguns dos rapazes e acompanhar seus perfis no Facebook, os encontros eram muito difíceis de agendar, dada a dinâmica do que esperavam para a estadia na cidade, com um roteiro muito intenso de atividades que incluíam os deslocamentos constantes dos roteiros turísticos habituais, além dos encontros com outros rapazes e festas. De certo modo, a experiência que tive nesse sentido acaba por imitar um pouco a fugacidade e a instabilidade dos trânsitos em cidades de grande apelo de turistas. Talvez por isso mesmo o recurso ao acionamento da nacionalidade fosse tão frequente e surgisse nas estratégias de mercado mais amplas e no modo como se exibiam sinais relacionados à nacionalidade nos aplicativos e mesmo nos corpos das pessoas (em tatuagens ou adereços), navegando entre diferentes situações.

Para além dos usos de sinais de nacionalidade no âmbito do mercado de lazer da cidade e dos usos empreendidos por turistas brasileiros, há outros contextos que me parecem ser significativos de como as pessoas agenciam tais marcas a partir de diferentes posições de sujeito. As trajetórias a seguir, de interlocutores com quem travei contato enquanto viviam e trabalhavam na cidade, envolvidos em deslocamentos menos fugazes que os turistas, permitem-nos perceber outras dimensões da articulação entre identidade e diferença, mercado de lazer e mercado do sexo, pessoas e coisas.

15 Camilo Braz (2010, 82) define *morbo* da seguinte maneira, a partir de sua pesquisa de campo em Madri: “algo que pode ser traduzido como um tesão de tipo especial, por algo proibido, pelo sexo kinky”.

Um dos meus principais interlocutores justamente fazia uso de uma expressão relacionada à palavra *Brasil* para alavancar seu negócio e, ao acompanhar seu percurso, podemos acompanhar também diferentes dimensões dos entrelaçamentos entre mercados, pessoas e coisas. Vinícius é carioca, branco, cerca de 40 anos, nascido numa família de classe média alta de imigrantes portugueses no Rio de Janeiro e migrado para o exterior aos 20 e poucos anos, devido, segundo ele, à necessidade de se distanciar da família para viver sua sexualidade. Quando o encontrei em Barcelona, estava contente por haver conseguido economizar algum dinheiro com economias e empréstimos de parentes, que o possibilitaram iniciar seu negócio próprio. Inspirado em amigas que tinham um negócio de lingerie em outro país europeu, Vinícius procurava lançar sua marca de cuecas e sungas em Barcelona, com foco no público gay e na expectativa de que, à marca, se aderisse o imaginário cosmopolita e sensual da cidade. Desenhou as peças, com motivos que procuravam combinar esse clima, segundo ele, com a sensualidade carioca e com uma atmosfera atlética. Sua inspiração era marcas como Calvin Klein e Abercrombie e, mais proximamente, a marca ES, que dominava o mercado de sungas num bairro de Barcelona conhecido como o bairro gay e que também fazia muito sucesso num certo circuito de consumo no Brasil. As peças foram produzidas numa fábrica chinesa e enviadas a Barcelona. Os *flyers* promocionais que Vinícius distribuía na praia e em hotéis traziam ele mesmo como modelo nas imagens, em cenas em que, seminu, incorporava personagens como o jogador de futebol, o intelectual e o soldado.

Embora a intenção de Vinícius fosse entrar num competitivo mercado direcionado para homens gays num dos seus principais polos de consumo, o negócio se mostrava difícil de alavancar. Sua estrutura era individual: ele desenhava, produzia, modelava, divulgava e vendia as peças clandestinamente na praia, nos ônibus fretados que levavam ao festival Circuit, em festas LGBT ou brasileiras e em qualquer lugar em que pudesse fazê-lo, competindo dentro de um mercado em que essas funções eram todas distribuídas. Além disso, seu reduzidíssimo capital não lhe permitia pagar as contas. Assim, trabalhava como garçom em festas. Quando o conheci, como garçom, estava muito chateado: o organizador da festa havia cortado um terço de seus salários do mês e mudado horários sem aviso, além de demandar a realização de hora extra. Seu chefe era um nigeriano, negro, musculoso, muito bonito e bem vestido, organizador de algumas festas gays

na cidade. Vinícius compartilhava o trabalho no balcão do bar com um jovem sueco tímido e alto. Só se falava em inglês entre eles, que Vinícius havia aprendido bem após viver anos em Nova York, seu primeiro destino de migração. Embora tivesse passaporte europeu por conta da ascendência portuguesa, lançava mão dos recursos disponíveis para sobreviver como imigrante na capital catalã como outros brasileiros que ali conheci. A pressão e a insegurança, além da dificuldade financeira, fizeram com que ele sofresse uma crise nervosa que o levou ao hospital. Em menos de dois meses, Vinícius novamente acabaria no hospital: no primeiro dia do festival Circuit, entrou numa espécie de semicomá após o uso de GHB¹⁶ num encontro com um estrangeiro. Os encontros com homens de uma variedade de países, especialmente nórdicos, os fascinavam particularmente.

Após alguns meses, numa segunda visita minha a Barcelona, Vinícius me contou que o negócio continuava muito difícil e, ao invés de trabalhar de garçom em festas gays, ele passara a oferecer massagens suecas num site para homens — sempre vestindo apenas as próprias cuecas, numa estratégia combinada de venda e exposição de marca—. Assim, utilizava o próprio corpo e serviços no mercado do sexo para expor sua marca. Ao mesmo tempo, tentava negociar com Juninho, que conhecia um piso de prostituição de rapazes em Barcelona, para que os *chaperos*¹⁷ do lugar vestissem suas peças. Em meio às massagens, Vinícius conheceria o dono de um resort gay nas Ilhas Canárias, para onde foi tentar a sorte no inverno catalão. Depois de regressar ao Brasil no último verão e promover sua marca em saunas cariocas, Vinícius voltou a Barcelona e atualmente persiste em seu objetivo, tendo conseguido alguns modelos, entre venezuelanos, brasileiros, argentinos, para posar com suas sungas. O negócio está expandindo e também agora Vinícius comercializa calças para capoeira.

Sua trajetória é bastante rica, entre outros aspectos, porque permite perceber como, a partir de determinadas posições, alguém pode se

16 O ácido gama-hidroxiturato é conhecido como GHB nos circuitos dos festivais de música eletrônica. Trata-se de psicoativo ilícito utilizado nas pistas de dança e também em trocas sexuais.

17 *Chapero* é o termo que correntemente se utiliza para referir a homens que fazem sexo mediante pagamento em dinheiro. A atividade se organiza principalmente a partir de *pisos* (apartamentos), saunas e sites de acompanhantes. Além disso, lugares de circulação relacionados ao mercado de lazer gay, como as *discos*, também eventualmente são frequentados por *chaperos* em busca de clientes.

deslocar de uma espécie de quase empreendedor desse mercado a trabalhador do sexo e vice-versa. De certo modo, assim como outros interlocutores, Vinícius nos lembra que margens e centros convivem nas melhores famílias e inclusive nas mesmas pessoas, parafraseando aqui o prefácio que Peter Fry faz ao livro de Néstor Perlongher, *O negócio do Michê* (2008), quando refere às desterritorializações e reterritorializações empreendidas por michês e clientes na cidade de São Paulo.

Durante minha pesquisa de campo, parecia-me que as porosidades e as circulações entre mercado de lazer e mercado do sexo eram evidentes, a ponto de não resultar produtiva a manutenção de uma oposição simplista nesse sentido. Embora eu tenha optado, no início deste trabalho, em observar como aparecem marcas de brasilidade numa escala mais ampla da organização de festas e investimento publicitário de um mercado gay globalizado, a trajetória de Vinícius, meu principal interlocutor, navegando entre o empreendedorismo no mercado de roupas voltado para gays, o trabalho como garçom num bar gay, o uso do próprio corpo como estratégia de marketing e o oferecimento de serviços sexuais encaminha a reflexão para o entrelaçamento de diferentes perspectivas.

Concluo o trabalho apresentando Marcel, Maurice e Jonas, procurando ilustrar como noções relacionadas à nacionalidade são percebidas e agenciadas de diferentes maneiras pelos rapazes que conheci em campo, dediquem-se ou não à atividade de *chapero*. Marcel, um rapaz carioca de 35 anos, moreno, bastante musculoso, que trabalhava como *chapero* numa sauna e no projeto de uma organização não governamental voltada para a prevenção de HIV/Aids entre profissionais do sexo, dizia-me, em entrevista, que há certa vantagem em ser brasileiro nesse cenário, a partir dos estereótipos já mencionados¹⁸. No entanto, sua fala também aponta na associação direta entre brasileiros e prostituição um *ponto negativo*:

18 Marcel dizia pertencer a uma família de classe média alta do Rio de Janeiro, tendo imigrado para Barcelona com a intenção de trabalhar num piso de prostituição, sendo convidado inicialmente por um homem que conheceu na praia e que administrava um piso e lhe havia oferecido essa possibilidade, bem como a realização de todos os trâmites que a envolviam, mediante o pagamento posterior de Marcel por esse serviço. Afirma que nunca havia trabalhado como *chapero* no Brasil e não pretendia trabalhar com isso novamente no Rio, para onde regressou após uns meses, depois de ter vivido anos em Barcelona, por conta da crise econômica na Espanha.

Brasileiro aqui reina, tem a fama de ser bom na cama, de ser quente na cama, de ser grande, ter pau grande. Cubano tem fama, mas brasileiro não tem a fama de que rouba, como o cubano. Brasileiro tem mais a fama de ser puta, de ser putão. Brasileiro aqui é bem visto, de ser boa pessoa. O único ponto negativo é o preconceito de todos serem “putão”. Açam que todo brasileiro é “putão”, mas eles não gostam mesmo é das pessoas da Romênia, do Marrocos. (entrevista com Marcel, julho de 2012)

Assim, é uma “vantagem” que pode ser acionada positivamente, mas que também pode ser fonte de estigma, dependendo da posição do sujeito num determinado campo de relações. A experiência de Maurice, nesse sentido, apresenta o contraponto da vantagem das noções associadas a brasileiros nos ambientes voltados para homens gays. Maurice nascera numa cidade pequena do interior do nordeste, tendo migrado para Tocantins e, posteriormente, para Barcelona, onde aspirava conseguir trabalhar com moda. Entretanto, não tendo conseguido emprego na área que o fascinava, passou a trabalhar como pintor de paredes e depois como garçom, atividade que exercia quando o conheci. Era um rapaz que, embora franzino, tinha o corpo modelado pela musculação e apresentava-se de modo impecável, com roupas e acessórios de marcas valorizadas no universo gay —como Armani e Ray Ban—. Tinha 35 anos e classificava-se como *morenito*. Na sua fala, cor e nacionalidade se mesclam quando o modo como é abordado por possíveis parceiros ao frequentar os ambientes de lazer voltados para gays em Barcelona:

No ambiente¹⁹, as pessoas aqui gostam de brasileiro, mas sempre os brasileiros aqui são vistos como *chaperos*. Sempre passou comigo, não sei se é a cor, ou por ser de fora. Agora, já depois de tantas vezes, já faço broma. Falo “si quieres, te cobro”. E depois falo que não sou: “Por que, é pela minha cor?”. Já pergunto se é pela cor que acham que sou *chapero*. E depois a pessoa aí já pede desculpas. Às vezes também me dizem: “posso te fazer uma pergunta?”. E eu: “se eu sou *chapero*?”. E a pessoa se surpreende quando faço isso. Aqui uma das opções é ser *chapero*. Muitos não encontram trabalho e desesperam,

19 *Ambiente* é uma forma de denominar lugares voltados para gays de modo geral: se diz *bares de ambiente* ou simplesmente *ambiente*.

é uma via de que não precisa de papéis, você pode trabalhar ilegal.
(entrevista com Maurice, julho de 2012)

Maurice, no decorrer da entrevista, relatou que, num momento de desespero, também havia cogitado trabalhar como *chapero*, por conta da dificuldade para conseguir trabalhos como imigrante ilegal]segundo ele, para conseguir os “papéis”, é preciso ter trabalho, mas, para ter trabalho, é preciso ter “papéis”, o que inviabilizava o processo—. Embora na sua entrevista apareça a possibilidade de atuar como *chapero* como uma das formas de lidar com o trabalho na ilegalidade para muitos brasileiros, optou por insistir nos trabalhos temporários como garçom e outros. De todo modo, era constantemente interpelado por outros homens como se fosse *chapero*, o que atribui à associação entre cor e nacionalidade, gerando uma situação desconfortável, que já havia transformado em *broma*, como um recurso para inverter o jogo e gerar um pedido de desculpas por parte de seu interlocutor.

Maurice me foi apresentado por Pablo, um venezuelano de 50 anos, engenheiro, residente em Barcelona há cerca de 10 anos. Quando o conheci, o engenheiro trabalhava na *barra* de uma das principais saunas gays de Barcelona, como garçom. Apesar de ter formação superior, não tinha a intenção de procurar outro trabalho, considerando-se até feliz por ter sido promovido da área da limpeza para o balcão. Pablo descrevia com muito sofrimento as condições de precariedade profissional na cidade, mencionando a inexistência de qualquer plano profissional futuro e situações como a de passar o Natal completamente sozinho num hospital, chorando de dor numa das mãos, inflamada após o excesso de pratos lavados num restaurante onde obtivera o primeiro emprego. Ainda assim, e mesmo queixando-se também da solidão e da inadaptação a um universo de consumo gay em que se via como um sujeito pouco desejável —Pablo era mais velho, muito magro, baixo e latino— num ambiente de aproximações efêmeras, o venezuelano não cogitava regressar ao país de origem, onde considerava difícil viver sendo homossexual.

Num quiosque gay da praia de Marbella, Pablo também me apresentou seu colega de trabalho, Jonas, um mineiro que tem entre 30 e 40 anos, bronzeado de sol. O rapaz, que vivia em Barcelona há seis anos e pensava em passar uns meses no Canadá, também trabalhava na sauna, mas na área da limpeza. Detestava o trabalho que fazia,

considerado por ele a pior função possível: “tem de limpar tudo, merda, esperma, preservativo, e vai muita gente só para se colocar” (entrevista informal, junho de 2012). O período do Festival Circuit, para ele, tornava mais desagradável sua situação, bem como a dos colegas: os clientes aumentavam e se tornavam mais difíceis de controlar, exigindo a atuação dos funcionários caso se desentendessem ou se sentissem mal em decorrência do uso de psicoativos. O que para os animados turistas era um grande evento, para eles significava trabalho duro em condições ainda mais adversas.

As experiências de Jonas e Pablo permitem abordar um pouco do cotidiano de rapazes que trabalham no mercado voltado para gays na cidade exercendo funções de pouca especialização. Embora Jonas estivesse situado numa das posições mais desvalorizadas entre os trabalhos disponíveis nesse mercado —a limpeza de espaços para sexo—, continuava identificando vantagens na sua experiência de imigrante em Barcelona. Acredito que parte dessa percepção se dava pelas oportunidades de consumo e acesso a determinados ambientes que Jonas obtinha apenas se aproximando das pessoas com alguma malícia, simpatia e aparente ingenuidade —além de, eventualmente, fazer uso da sua aparência, já que era um rapaz que poderia ser considerado bonito diante dos padrões vigentes—.

Parte das vantagens momentâneas obtidas por Jonas passava também pelo manejo da diferença, em termos de nacionalidade, dependendo menos de qualquer “brasilidade” intrínseca, mas do manejo consciente de concepções locais acerca da “diferença cultural”. Na Espanha ou no Brasil, Jonas aproveitava-se da situação de deslocamento e das possibilidades de explorar a diferença em termos de nacionalidade a fim de obter acesso a bens, serviços e ambientes dos quais de outra maneira não poderia disfrutar. Isso tudo também poderia estar relacionado a trocas sexuais ou mesmo a uma simples situação de flerte. Quando perguntei a Jonas por que morava em Barcelona, ele me explicou (Diário de campo, julho de 2012):

[...] porque no Brasil eu sou só mais um. Aqui não, sou brasileiro, já querem conversar, já chama a atenção, pois brasileiro faz sucesso. E agora, quando fui para o Brasil, já tenho um sotaque diferente, então se me perguntam, digo que sou espanhol e daí a pessoa já se interessa porque não tem como saber, né? Digo que sou espanhol e

falo português. Às vezes digo que sou meio espanhol, meio italiano, já é sucesso em dobro, né? Daí, já imagina... Fui a São Paulo faz uns meses, quando fui pra visitar minha irmã, e conheci na Paulista um cara, que me levou para jantar, depois para a casa dele, passei super bem, lá, em Higienópolis.

Assim, Jonas agia a partir da sua posição de sujeito e da possibilidade de manejá-la proporcionada por sua experiência de deslocamento e mobilidade. De certo modo, embora não atuasse como *chapero*, sua experiência não se distanciava tanto do rol de possibilidades de outros brasileiros que conheci em Barcelona que trabalhavam como *chaperos* e circulavam, por trabalho ou lazer —ou por ambos—, pelos ambientes gays da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A formação de circuitos de mercado que ultrapassam as fronteiras das cidades e dos Estados a partir da circulação de pessoas, bens, ideias e dinheiro tem sido muito tematizada nos estudos que envolvem globalização, fluxos e trânsitos transnacionais. Se essa circulação acaba por criar paisagens pautadas por fluxos que se dão de maneira transnacional, considero que tais fluxos e a constituição de paisagens globais configuram não apenas o contexto da produção de uma esfera compartilhada —sobretudo no que concerne ao consumo—, tendendo à produção de códigos globais, mas também o contexto da produção do lugar e da cidade (Massey 2008) e das contradições que os permeiam.

Considero que o recurso à análise em diferentes escalas possibilita visualizar algo das relações de poder que atravessam a constituição de diferentes fluxos de pessoas, bens e informações²⁰. Compreender a

20 Procurei não reproduzir no texto percepções a respeito de dinâmicas de funcionamento do mercado que separam drasticamente produção, circulação e consumo. Considero, como já afirmei alhures (França 2006; 2012), que iniciativas no âmbito do mercado —seja de bens, seja de serviços— não criam produtos ou imagens desprovidos de referência, mas a partir de conteúdos que já permeiam o tecido social. Recusar qualquer relação mecânica nessa direção não significa, contudo, desconsiderar o mercado como cenário da reinvenção, cristalização e materialização de processos culturais e sociais, produzindo também diferenciação social. Tal dinâmica tem sido descrita em trabalhos que se dedicam a estudar práticas de consumo e estratégias de mercado no âmbito

produção e o agenciamento de marcas de brasilidade nesse contexto implica compreender não só as iniciativas que partem de um mercado mais visível, mas também o modo como as pessoas agenciam e produzem essas marcas nas suas práticas cotidianas —envolvendo também o anseio de participação nesse mercado por motivações diversas—. Acredito que sexo, consumo, trabalho, lazer e dinheiro se entrecruzam em espaços que se constroem na medida em que ali se travam relações entre as pessoas que por eles circulam²¹. Desse jogo, participam, ao mesmo tempo, turistas gays brasileiros identificados com um estilo de consumo específico e imigrantes que trabalham e/ou usufruem no âmbito desse mercado. O mesmo contexto que é de fruição para os turistas e que lhes permite o consumo ou o manejo da diferença, em função dos limites de expressão da diferença cultural nesse âmbito, é também o contexto que delimita e possibilita a agência de imigrantes que trabalham em Barcelona e que circulam no mercado segmentado da cidade.

As experiências dos imigrantes brasileiros que trabalham nesse mercado contrastam, porém, com as narrativas mais oficiais que articulam mercado, homossexualidade e cidade. Em Barcelona, ouvi a seguinte expressão: “no paqui, no party”, em referência aos paquistaneses que se

das ciências sociais (Sahlins 2000; Miller 1987). Considero, ainda, que, se determinadas marcas são produzidas e circulam no universo do mercado voltado para gays, isso pressupõe agenciamentos e deslocamentos que se dão no âmbito do consumo e que fazem parte do mesmo processo (Miller 1995; 1987).

- 21 Porosidades entre diferentes “mercados” têm sido notadas de maneira absolutamente inspiradora pelo grupo de pesquisadores que vem trabalhando com Adriana Piscitelli no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp. Resultados da discussão coletiva que se tem encaminhado nesse sentido podem ser lidos no livro organizado por Piscitelli, Assis e Olivar (2011). Destaco o fato de que tais porosidades raramente são tomadas como objeto de análise no campo de trabalhos relacionados à homossexualidade, em que muito comumente se separa mercado de lazer do mercado do sexo, tanto no âmbito do empírico-metodológico como no âmbito analítico —o que torna ainda mais relevante a troca de experiências de pesquisa no sentido de produzir uma análise que dê conta da diversidade de situações que encontramos em campo—. De todo modo, é preciso notar que, embora essa discussão não estivesse claramente formulada em pesquisas que lidaram com prostituição masculina e/ou lugares de sociabilidade e lazer relacionados à homossexualidade, estudos clássicos nesse campo, desde Reiss Jr. (1961), já permitiam conexões nesse sentido. O exemplo mais acabado provavelmente encontra-se no trabalho de Néstor Perlongher (2008).

arriscam cotidianamente nas praias e *plazas* da cidade, vendendo cerveja clandestinamente e provendo a fruição de locais e turistas. Da mesma maneira, o mercado de lazer voltado para gays sustenta-se também a partir do trabalho —sexual ou não— de imigrantes. Suas histórias nos permitem não apenas problematizar o modo como liberdade, sexualidade e nação têm sido acionadas como valor na produção de fronteiras, mas também entender como a cidade é produzida e vivida a partir de perspectivas muito diferentes. Sustento que o próprio deslocamento desses sujeitos, sexualizados e racializados nesse processo, desloca fronteiras e expõe desigualdades e brechas de um modelo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidade desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Flacso/Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Arantes, Otilia Beatriz Fiori. 2012. *Berlim e Barcelona: duas imagens estratégicas*. São Paulo: Annablume.
- Beleli, Iara. 2012. Brasileiros/as no atravessar das fronteiras: (des)organizando imaginários. Em *Discursos fora da ordem. Sexualidades, saberes e direitos*, organizado por Richard Miskolci e Larissa Pelúcio, 73-96. São Paulo: Anablume/Fapesp.
- Binnie, Jon. 2004. *The Globalization of Sexuality*. Londres: Sage.
- Binnie, Jon and Beverley Skeggs. 2004. “Cosmopolitan knowledge and the production and consumption of sexualized space: Manchester’s gay village”. *The Sociological Review* 52 (1): 39-61.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de Gênero — feminismo e subversão da identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Braz, Camilo Albuquerque de. 2010. “À Meia-Luz: uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos”. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- França, Isadora Lins. 2012. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: Eduerj/Clam.
- França, Isadora Lins. 2006. “Cercas e pontes: movimento GLBT e mercado GLS na cidade de São Paulo”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Gupta, Akhil. 2008. “Globalisation and difference: cosmopolitanism before the nation-state”. *Transforming Cultures eJournal* 3(2): 1-20.
- Hannerz, Ulf. 2006. *Two faces of cosmopolitanism: culture and politics*. Série Dinámicas interculturales, 7. Barcelona: Fundación Cidob.
- Kearney, Michael. 1995. “The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism”. *Annual Review of Anthropology* 24 (1): 547-65.
- Magalhães, Thiago. 2009. “Barceloca: sol, praia, urbanismo...” *Revista DOM*, Seção Viagens (julho): 15, 25-31.
- Massey, Doreen. 2008. *Ciudad Mundial*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Massey, Doreen. 2000. Um sentido global do lugar. Em *O espaço da diferença*, organizado por Antonio Arantes, 176-185. Campinas: Papirus.
- Matinée Group. 2013a. “El mayor festival gay de Europa vuelve a Barcelona”. <http://blog.barcelonahotels.es/circuit-festival-el-mayor-festival-gay-de-europa-vuelve-a-barcelona/>
- Matinée Group. 2013b. “Circuit Festival — Biggest International Gay & Lesbian Event: Dossier 2013”. Barcelona. <http://www.circuitfestival.net/2016/en/secciones/ver/64#y2013>
- McDowell, Linda. 1997. “Introduction: rethinking place”. Em *Undoing place? A geographical reader*, organizado por Linda McDowell, 1-12. Londres: Arnold.
- Miller, Daniel (org.). 1995. *Acknowledging consumption: a review of new studies*. Londres: Routledge.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, Nova York: Basil Blackwell.
- Moore, Henrietta. 2011. *Still life: hopes, desires and satisfactions*. Cambridge: Polity Press.
- Perlongher, Néstor. 2008. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo.
- Piscitelli, Adriana, Gláucia O. Assis e José M. N. Olivar (orgs.). 2011. *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp.
- Piscitelli, Adriana. 2011. “¿Actuar la brasileñidad? Tránsitos a partir del mercado del sexo”. *Etnográfica* 15 (1): 5-29.
- Piscitelli, Adriana. 2007. “Corporalidade em confronto: brasileiras na indústria do sexo na Espanha”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22: 17-32.

- Reiss Jr., Albert. 1961. "The social integration of queers and peers". *Social Problems* 9:102-20.
- Sahlins, Marshall. 2000. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sassen, Saskia. 1998. "Ciudades en la economía global: enfoques teóricos y metodológicos". *EURE* [on-line] 24 (71): 5-25. <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71611998007100001>
- Schiller, Nina Glick e Noel B. Salazar. 2012. "Regimes of mobility across the globe". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 1-18.
- Telles, Vera da Silva. 2011. *A cidade nas fronteiras do legal e ilegal*. Belo Horizonte: ARGUMENTVM.
- Togni, Paula Christofoletti. 2011. "Que 'brasileiras/os' Portugal produz? Representações sobre gênero, amor e sexo. Em *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, organizado por Adriana Piscitelli, Gláucia O. Assis e José M. N. Olivar, 385-434. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp.
- Veloso, Caetano. 1979. "Menino do Rio". Em *Cinema Transcendental*, Verve. PolyGram/Philips, LP.

Entrevistas

- Bruno. Entrevista. São Paulo, junho de 2013.
- Criador do *flyer*. Entrevista. Barcelona, junho de 2012.
- Marcel. Entrevista. Barcelona, julho de 2012.
- Maurice. Entrevista. Barcelona, julho de 2012.

**EL PAPEL DEL CUIDADO EN LA CONFIGURACIÓN
DE CUERPOS GORDOS DE MUJERES JÓVENES
EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN, UN ANÁLISIS
DESDE FACEBOOK Y LA TELEVISIÓN***

DIANA PATRICIA PULIDO MARTÍNEZ

Colectiva Feminista Gordas sin Chaqueta, Bogotá, Colombia

*Informe de monografía para aplicar al título de antropóloga presentado en el año 2013.

**dianap.2202@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 14 de septiembre de 2015 Aprobado: 11 de marzo de 2016

RESUMEN

Por medio de un trabajo autoetnográfico y haciendo uso de dos espacios comunicativos, televisión y Facebook, trato de entender el papel del cuidado en la configuración de los cuerpos de mujeres gordas. Utilizo dos perspectivas de análisis: para entender lo que ocurre en el espacio de la televisión, me baso en el cuidado de gobierno, que supone la responsabilidad que el sujeto tiene sobre las decisiones que toma y que afectan su cuerpo; y para acercarme a lo que se presenta en Facebook, utilizo la perspectiva del cuidado feminista, la cual tiene la intención de reparar por medio de los afectos, la interdependencia y la cotidianidad.

Palabras clave: autoetnografía, corporalidad, cuerpo, cuidado de gobierno, cuidado feminista, Facebook, gobierno de sí, gordura, medios de comunicación, mujeres gordas.

THE ROLE OF CARE IN THE CONFIGURATION OF YOUNG WOMEN'S FAT BODIES IN MASS MEDIA, AN ANALYSIS THROUGH FACEBOOK AND TELEVISION

ABSTRACT

At present, the impact of the media in the way we construct particular ways of thinking of the body is quite broad. Through auto-ethnographic work and using two communication spaces, television and Facebook, I try to understand the role of care in the way women's bodies are configured as fat. I use two perspectives of analysis: to understand what happens in the TV space I rely on government care, which is the responsibility that individuals have about the decisions that affect their body; and to approach what is presented in Facebook, I use feminist care perspective, which intends to repair through affection, interdependence and everyday life.

Keywords: autoethnography, body, corporality, Facebook, fatness, fat women, feminist care, government care, mass media, self-government.

O PAPEL DO CUIDADO NA CONFIGURAÇÃO DE CORPOS GORDOS DE MULHERES JOVENS EM MEIOS DE COMUNICAÇÃO: UMA ANÁLISE DO FACEBOOK E DA TELEVISÃO

RESUMO

A partir de um trabalho autoetnográfico e do uso de dois espaços comunicativos, televisão e Facebook, tento entender o papel do cuidado na configuração dos corpos de mulheres gordas. Utilizo duas perspectivas de análise: para entender o que ocorre no espaço da televisão, baseio-me no cuidado de governo, que supõe a responsabilidade que o sujeito tem sobre as decisões que toma e que afetam seu corpo; para me aproximar ao que é apresentado no Facebook, utilizo a perspectiva do cuidado feminista, a qual tem a intenção de reparar, por meio dos afetos, a interdependência e a cotidianidade.

Palavras-chave: autoetnografia, corporalidade, corpo, cuidado de governo, cuidado feminista, Facebook, governo de si, gordura, meios de comunicação, mulheres gordas.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es producto de la monografía de grado que realicé entre el 2012 y el 2013 para optar por el título de antropóloga. Es un trabajo de carácter auto-etnográfico en el cual la pregunta central es la construcción de nociones de cuerpos gordos de mujeres jóvenes en relación o dialogando con distintas posturas del cuidado: el de gobierno y el feminista. El texto recoge entonces las principales reflexiones del trabajo realizado, y mis posturas tanto desde mi lugar de investigadora como desde mi perspectiva personal y política. Me reconozco como una mujer, gorda, lesbiana y feminista, que habita como lugar político el sur global y desde aquellas posturas he construido una narrativa sobre mí misma que se hará evidente a lo largo de estas páginas.

La auto-etnografía plantea el desafío de utilizar la propia experiencia para ampliar la comprensión sobre lo social. Esto implica dar cuenta y reconocer que la presencia de los puntos de vista de quien investiga puede favorecer a la captación de experiencias no accesibles desde otra perspectiva. Así, se puede entender la auto-etnografía como una estrategia que prioriza y describe la propia experiencia vivida y las variaciones en el modo de otorgarle sentido (Scribano y De Sena 2009). En este orden de ideas, la indagación sobre mí misma me permite mostrar experiencias y sensaciones que pueden ser compartidas por otras personas, sin importar si tienen una relación con la gordura similar a la mía o no; pero también posibilita presentar puntos de vista que no podrían identificarse a partir de la exploración de las experiencias de otras personas. Para esto son fundamentales las emociones y sensaciones corporales, puesto que la auto-etnografía es una metodología altamente sensitiva, no solo para quien expone su vida, sino también, para quienes se acercan al texto.

Por medio de una auto-etnografía performativa (Spry 2001), en la cual se articulan procesos personales, políticos y profesionales a partir de la experiencia corporal, descubro mi cuerpo y las voces de cada una de las partes de mi vida. Escribo mi auto-etnografía performativa concentrándome en mi propia corporalidad como el lugar generador de historias y praxis metodológica, en el marco del proceso académico. La auto-etnografía performativa funciona como vehículo de emancipación de identidades culturalmente inscritas en nuestra experiencia y permite establecer una relación dialógica con los otros, que genera críticas en las propias historias. Esta forma de hacer investigación me pone en una

posición de agente activo con una voz autorizada sobre algunas narrativas culturalmente hegemónicas y dominantes que restringen algunas formas de habitar el mundo (Spry 2001, 708), como mi propia corporalidad. En este sentido, lo performativo de mi trabajo se encuentra en la capacidad de empoderamiento y agencia, en la posibilidad de hablar de mí misma como un cuerpo que ha sido construido como subalterno y en el uso de este como medio a partir del cual exploro una problemática social de gran envergadura, en una relación constante con plataformas mediáticas que posibilitan ciertas formas de entender la gordura.

Como se mencionó antes, el hilo conductor y elemento articulador de este texto es el cuidado, entendido desde dos perspectivas (de gobierno y feminista) para analizar dos medios comunicativos diferentes, a saber, un programa de televisión y algunas prácticas de activismo gordo en Facebook. El principal aporte se encuentra en cómo entender el cuidado, ya que veo, a partir de la exploración de mi propia narrativa, un quiebre en las nociones de este que repercute en la construcción del cuerpo y de la gordura, pero que también se relacionan directamente con la información que circula por espacios mediáticos como la televisión y las redes sociales. Esto se debe a que no utilizamos los medios de comunicación de manera alterna con otras actividades de nuestras vidas, sino que, muchas veces, nos permiten integrarnos con otras personas; además, porque estos medios colaboran en la formación de nuestras percepciones e ideas, pues no solo proporcionan información sobre el mundo, sino también maneras de verlo y entenderlo, lo que contribuye a su construcción (Masterman 2001).

El primer tipo de cuidado que identifiqué es el que está asociado a la responsabilidad del sujeto sobre su propio cuerpo. Autores como Hernán Panier (2009) y Nikolas Rose (1996), retomando a Michel Foucault, plantean que a raíz de los cambios ocurridos durante la segunda mitad del siglo xx, las nociones de disciplinamiento y control se transformaron, y se desligaron las biopolíticas de las instituciones panópticas, ubicándose en espacios como los medios de comunicación. En esta medida, existe un poder que actúa a la distancia sobre las acciones de los individuos. Los medios y el sistema de consumo generan un ambiente donde el sujeto se construye como responsable de su cuerpo y genera acciones de auto-control (Panier 2009, 4). Este es, entonces, un cuidado de gobierno, que lleva consigo nociones de autonomía e independencia asociadas al

cuidado de sí, dentro del cual los juegos de verdad ya no cumplen una acción de coerción sobre el sujeto sino de autoafirmación. El cuidado de sí es también el conocimiento de sí pero implica, de igual modo, el conocimiento de ciertas reglas de comportamiento y verdades que se interiorizan hasta permitirle al sujeto gobernarse a sí mismo. En esta noción de cuidado de sí, las relaciones con los otros son importantes en la medida que nos permiten cuidar bien de nosotros mismos. No es entonces un cuidado interdependiente sino independiente, en el cual, la relación con los demás no hace parte de un conjunto de elementos que posibilitan el cuidado, sino, más bien, funciona bajo la premisa de que cuando se cuida bien de sí mismo se garantiza el buen cuidado de los otros (Foucault 1999).

Una de las técnicas de gobierno más importante que existe en la actualidad son los medios de comunicación, los cuales operan y movilizan la racionalidad política de los sujetos para llevarlos a tomar las decisiones acordes a sus deseos. Es decir, es un gobierno que se ejerce no directamente sobre el individuo sino sobre su subjetividad. La regulación de la conducta pasa a ser entonces un asunto del deseo de los individuos de dirigir su propia conducta para lograr la maximización de una concepción de su felicidad y realización personal como si fuera obra suya (Rose 1996, 19). Nadie obliga a nadie a llevar una conducta de manera directa, pero constantemente se bombardea a las personas con imágenes sobre lo que es positivo elegir y lo que no. Es decir, se realiza un moldeamiento de las corporalidades y las subjetividades de las personas que lleva a que aquellas prácticas que son leídas desde la “autonomía” y la “libertad” estén atravesadas por el “deber ser” de los sujetos en la Modernidad. Así, el control sobre la vida se ejerce a partir de la culpa, lo que genera ya no una clasificación de “normalidad” desde afuera, sino desde la propia percepción y la auto-disciplina. Tanto Panier como Rose hacen énfasis en que la mercantilización del cuerpo normal lleva a que este último se constituya en capital intercambiable. Esta mercantilización, en su forma ideal, permite imaginar un “mercado libre” en el que las relaciones entre los ciudadanos y los expertos no estén organizadas ni reguladas por la obligatoriedad, sino basadas en actos de elección (Rose 1996, 13). Es así como aparecen las nociones de libertad y auto gobierno, a partir de las cuales el sujeto es dueño de sus propias decisiones y, por lo tanto, responsable de estas. De este modo, al ser el cuerpo responsable del

individuo, este último debe maximizar no solo su productividad sino también su capacidad de consumo, lo que genera sujetos consumidores inmersos en el mercado que alimentan su sentido.

Una segunda noción de cuidado a la cual me acerco es la de la ética del cuidado feminista. Parto de las reflexiones realizadas por Carol Gilligan, quien se centra en la manera como se ha pensado la ética de la justicia en contraposición a la del cuidado. Siendo esta última asociada a lo femenino, pensada como un asunto emocional y que pone a las mujeres en un estadio inferior al de los hombres en lo que a desarrollo moral refiere. Gilligan se posiciona de manera crítica ante estas posturas y plantea que ambas éticas son complementarias y que es necesario lograr la confluencia de ambas. El concepto central de la ética del cuidado es la responsabilidad, pero esta no es del mismo tipo que aparece en el cuidado de gobierno: surge de la conciencia de formar parte de una red de relaciones de interdependencia. Lo anterior se debe a que la “identidad de las mujeres” se construye de manera relacional. Gilligan plantea que existen tres etapas en la construcción de la ética del cuidado. En la primera, la mujer se concentra en el cuidado de sí misma; en la segunda, se concentra en el cuidado de los otros y; la tercer etapa, consiste en aprender a cuidar de los demás como de sí misma, a asumir la responsabilidad por sus opciones (Fascioli 2010, 44).

Junto a esta perspectiva, Tronto entiende el cuidado como las actividades que incluyen lo que hacemos para mantener, continuar y reparar el “mundo” en el que vivimos de la mejor manera posible. Estas acciones deben incluir nuestro cuerpo, nuestro ser y nuestro medio ambiente (Nair 2000, 275). Asimismo, plantea cuatro elementos que componen la ética del cuidado: el proceso en el que este se identifica de manera correcta; la responsabilidad que se adquiere respecto a estas acciones de cuidado; las prácticas que se proporcionan; y la respuesta recíproca de quien es cuidado (Nair 2000, 275).

En esta medida, el cuidado feminista tiene cuatro elementos fundamentales: el virtuosismo afectivo, que rompe la idea de que este pasa porque alguien te quiera y lo presenta como un elemento ético que media toda relación, que tiene que ver con la empatía, con la intersubjetividad, y que requiere de la creatividad para su existencia. Este carácter afectivo del cuidado es lo que nos permite politizarlo porque, al final de cuentas, lo afectivo es lo efectivo. La interdependencia nos permite reconocer la

dependencia múltiple que se da entre quienes habitamos el mundo, las personas dependemos unas de las otras y no solo “los otros” necesitan ser cuidados, esto implica también tratar de pensar las relaciones en la lógica del don, más allá de la mediación mercantil, donde se da sin saber qué, cómo y cuándo se recibirá algo a cambio. La transversalidad nos lleva a pensar que el cuidado tiene múltiples dimensiones, así reconocemos que está en esferas mercantiles y en aquellas que se encuentran fuera del mercado. El cuidado pone de manifiesto que no podemos delimitar, de forma clara, el tiempo de trabajo y el de vida, porque su labor es, precisamente, la fabricación de la vida. Por último, la cotidianidad implica pensar que el cuidado está siempre presente, porque de lo contrario no podríamos seguir viviendo, lo que varía es la intensidad y sus cualidades. Al hablar de sostener la vida hablamos también de tareas cotidianas de ingeniería afectiva, porque no es posible pensar en la justicia social si no tenemos en cuenta cómo se construye día a día (Precarias a la deriva 2005).

Esta perspectiva del cuidado es distinta a la primera, el cuidado de gobierno, puesto que permite pensarlo como práctica política interdependiente, no independiente, con un carácter relacional y transformador, cuyo objetivo último es sostener la vida a partir de tareas cotidianas de afectividad. Esa interdependencia, el cuidado de los otros como elemento central dentro de las prácticas, y el componente afectivo de estas, es lo que convierte a este tipo de cuidado en feminista (Tronto 1993). Por su parte, el cuidado de gobierno requiere la incorporación de una serie de verdades sobre el cuerpo y sobre lo deseado, pero también, de un trabajo sobre las emociones para gobierno de sí, para el auto-control. Estas nociones sobre el cuidado me permiten explorar cómo se construyen ideas sobre la gordura en medios de comunicación, como la televisión y la Internet, que responden a las lógicas de la forma como se cuida. No se trata entonces de definir si un cuidado es mejor que otro, sino, más bien, de entender la relación entre la manera como construimos el cuerpo, por medio de ciertas prácticas de cuidado, y los medios de comunicación. Teniendo como premisa siempre que, estos últimos, no son en ninguna medida simples reproductores de estereotipos e ideas sobre el cuerpo, sino que en ellos es posible identificar elementos de la cultura que se transmiten, pero que también requieren de las relaciones que se construyen cotidianamente para su existencia.

El cuidado de gobierno en la configuración del no-body: responsabilidad, culpa y miedo en el caso de Doctor Oz

Con todo y eso, no nos digamos mentiras, es mejor ser flaca. Así que no se engañen más. Dejen de pensar que son de huesos grandes, que retienen líquido y que el color negro adelgaza. Están gordas. ¡Asúmanlo! Y así suene cruel, es la cruda verdad. Ojo no con la tiroides sino con la “mueloides” y sobre todo no olviden que uno gordo se ve lindo solo cuando es bebé. (Alejandra Azcárate Aló, 2012)

Debido a los cambios que se generaron durante la segunda mitad del siglo xx, especialmente asociados al neoliberalismo y al impacto de los medios masivos de comunicación, las nociones de disciplinamiento y control comenzaron a operar de otras formas, desligadas de las instituciones panópticas planteadas por Foucault, y ubicándose en otros espacios como los medios de comunicación. Este traslado permitió la emergencia de un poder que actúa a distancia y a partir de la noción de responsabilidad, lo que genera acciones de auto-control sobre el cuerpo (Panier 2009). Nos encontramos entonces frente a una propuesta, que se encuentra presente en espacios como la televisión, en la cual se invita a las personas a cuidar de sí mismas y de sus cuerpos, pero, además, a cuidarse de sí mismas y de los excesos que pueden llegar a generarse, particularmente hablando, para este caso, en relación con la gordura. Este cuidado es presentado y opera en lógicas de decisiones y deseos que se naturalizan, que se convierten en cosas obvias dentro del día a día, que deben ocurrir para alcanzar la felicidad, bajo nociones de autonomía e independencia, como si fueran obra misma del sujeto (Rose 1996).

La televisión, como un espacio constructor de la cultura contemporánea (Bueno Fischer 2007) e instrumento que permite llegar a todo el mundo (Bourdieu 1996), lleva a cabo su acción simbólica al llamar la atención sobre unos hechos que pueden interesar a todo el mundo, que pueden estar dirigidos a todos los públicos. Al ser la gordura un tema de importancia actual, especialmente asociado con asuntos de belleza y salud, tiende a aparecer de diversas formas en programas que permiten construir, en doble vía con los televidentes, ideas negativas sobre esta bajo una lógica de cuidado de gobierno que usa la responsabilidad como eje articulador de los mensajes. Esto ocurre, como lo mencionaba con anterioridad, en una relación de doble vía, puesto que la televisión termina

convirtiéndose en un instrumento creador de realidades particulares y en un árbitro de acceso a la existencia social y política (Bourdieu 1996). Las narraciones que ocurren en el espacio mediático, de la televisión particularmente hablando, parecen estar en íntima relación. La realidad y la ficción tienden a confundirse en estos espacios, ya que los códigos culturales que se encuentran en los medios de comunicación construyen pautas y normas que moldean nuestro criterio, las narrativas que allí se encuentran y el modo como ellas son leídas, percibidas y recibidas por las personas (Bueno Fischer 2007).

Hay un concepto clave que quisiera proponer para pensar algunos elementos a lo largo del texto: la idea del *no-body*. La literatura producida desde las ciencias sociales, especialmente desde la antropología del cuerpo, hace referencia a la importancia que tiene el cuerpo en la construcción del sujeto dentro de la Modernidad (Gervilla 2000; Le Breton 1995; Pedraza 1999). El sujeto moderno nace acompañado de una idea de liberación, de la necesidad de mostrar y explorar sin recibir a cambio ningún tipo de recriminación. Sin embargo, la posibilidad de libertad está limitada a deseos y estereotipos particulares, lo que convierte al cuerpo joven, hermoso y sin ningún “problema físico” en el cuerpo liberado (Le Breton 1995). Por su parte, Tim Cresswell (1999) hace referencia en su trabajo a “cuerpos fuera de lugar”, afirmando que son corporalidades que no responden al papel que se les ha asignado socialmente. Esta no correspondencia no solo limita la posibilidad de movilidad y acción de los sujetos, sino que también justifica una serie de violencias sobre los cuerpos, especialmente femeninos. Parto entonces de estas dos ideas, de que el cuerpo es fundamental para la construcción del sujeto moderno y de los planteamientos de Cresswell, para ayudarme a construir la noción de *no-body*.

Un *no-body* es un cuerpo que ha sido construido con características negativas y tachado como diferente. En la medida en que un cuerpo no responda al ideal moderno es un “no cuerpo (*no body*)” de la Modernidad, y al ser el cuerpo el elemento fundamental para la construcción del sujeto en este periodo y entrar en una lógica de negación, se convierte también en “nadie (*nobody*)” ya que se encuentra en un “fuera de lugar” constante. De este modo, la relación entre identidad, movilidad y espacio se hace evidente en la medida en que al construirse un cuerpo gordo como *no-body* se definen para él los espacios que puede o no habitar

y la posibilidad de movilidad que tiene dentro y fuera de ellos. Vale la pena resaltar que estos cuerpos que entran en lo que estoy llamando *no-body* no tienen un papel menos importante en las lógicas de control y disciplinamiento; todo lo contrario, resultan tener un lugar fundamental, puesto que permite el sostenimiento del sistema.

Un primer elemento que se presenta en los medios de comunicación es la medicalización de los programas televisivos. Es decir, la medicina no solo ha cambiado su centro de la enfermedad a la salud, sino también, ha pasado de estar habitando únicamente instituciones como el hospital para entrar en el ámbito público de la televisión (Panier 2009, 13). Un ejemplo claro de esto, es la transmisión del programa *Doctor Oz*, presentado por Fox Life. Oz es un médico cardiovascular que, durante una hora aproximadamente, presenta diferentes tipos de padecimientos. Algunos son extrañas enfermedades, otros son consecuencias de hábitos como exponerse demasiado al sol para adquirir un mejor bronceado o comerse las uñas, es decir, ligados al cuidado propio del cuerpo y los riesgos que la persona puede correr al no cuidarse adecuadamente (Panier 2009). El programa tiene varias partes: en primer lugar, Oz recibe en su estudio a una persona que previamente ha enviado su caso para que el equipo de profesionales del programa analice su enfermedad. También realiza experimentos en el programa en los que el público puede participar, pero en este caso específicamente él muestra por medio de sus experimentos los problemas de salud que puede tener una persona por no abandonar hábitos negativos para su cuerpo, es decir, el riesgo. En un tercer momento, Oz responde preguntas del público respecto a problemas de salud que tienen las personas o simples dudas sobre el funcionamiento de su cuerpo.

Quiero centrarme específicamente en un caso sobre obesidad mórbida que fue transmitido en el mes de marzo del 2011, momento en el cual yo había sido también diagnosticada como una mujer en obesidad I por el saber médico. El caso que Oz presentó en aquella oportunidad fue el de Jessica, quien, según una carta de su madre, había sufrido de sobrepeso toda su vida, pero en los últimos años había incrementado muy rápido de peso hasta convertirse en “obesa mórbida”. La madre de Jessica afirmaba ser la culpable de este cambio en el cuerpo de su hija porque tuvo cáncer y esto la obligó a permanecer mucho tiempo con ella, cuidándola. Mientras una voz en *off* va contando la historia

de Jessica, que ha sido enviada por su madre, muestran fotografías en una pantalla gigante sobre los cambios paulatinos que ha tenido en su cuerpo, pasando de ser una joven con sobrepeso a una adulta de 30 años con obesidad mórbida. Luego de la presentación, Jessica entra al estudio en compañía de su madre. El doctor Oz le indica que se siente a su lado y comienzan a conversar sobre su cuerpo. La madre comienza afirmando que realmente la ama, pero que nunca ha querido hablar de su sobrepeso. Oz plantea entonces que algo en el cuerpo de Jessica está generando los cambios de peso y él desea saber qué es, a lo cual ella, sonriendo tímidamente, le responde que también desea saberlo.

Jessica debe pasar entonces al “cuadro de la verdad”, sube un escalón y, a su lado, en una pantalla gigante y con números en color rojo, aparecen los datos de su cuerpo registrados en una tabla. Jessica pesa 157 kilos, mide 1.70 cm, su cintura es de 135 cm y su índice de masa corporal es de 58. Luego de repetir estos datos en el micrófono mirando al público y a la cámara, el doctor Oz le dice que su índice de masa corporal debe ser menos de 30 y que si este supera los 40, la persona tiene obesidad mórbida. Al escuchar esto, Jessica baja la cabeza y se baja del “cuadro de la verdad”, parece estar incómoda y entonces Oz le dice que no es un insulto, sino una realidad, que la obesidad puede matar a una persona. Jessica tiene los ojos aguados y Oz le pregunta si ella quiere comenzar una dieta, entonces ella comienza a llorar y le responde que sí, que ella quiere vivir.

Oz le indica a Jessica que debe ir al gimnasio, pero ella lo interrumpe diciendo que existe algo más que la hace comer en exceso. Al escuchar el comentario de Jessica, Oz le dice que ha tocado un punto muy importante, que la gente come porque le falta algo y Jessica es una “comedora emocional”. En el programa le ofrecen a Jessica iniciar un programa completo con distintos profesionales para identificar la dieta adecuada y el proceso que debe llevar con su cuerpo. Oz afirma que el problema no es solo cómo se vea frente al espejo, sino también que su cuerpo se está oxidando y puede morir incluso antes que su madre. Después de comerciales, Jessica conoce a una psiquiatra que le explica que el hambre se origina en el cerebro y que la diferencia con el apetito es que este último está conectado con las emociones. En ese sentido, la comida es usada como premio y es directamente proporcional a cómo nos sentimos constantemente. Le indica a Jessica que debe comer ordenadamente y

ser consciente de lo que se está comiendo para no causarle problemas a su cuerpo. Le proponen entonces que se premie con cosas saludables y que elija comida que no le haga daño, que organice su comida diaria.

Luego de terminar la conversación, Jessica afirma sentirse culpable por no cuidarse y estar siempre pendiente de las demás personas. También porque siempre ha querido estar a la altura de lo que los demás esperan de ella, pero que eso en realidad no vale tanto la pena. Entonces, Jessica mira al piso y al regresar la mirada al frente está llorando. Oz aclara que su madre lo único que quiere es ayudarla y que haría cualquier cosa por ella, que por favor le conceda el deseo de mejorar. Jessica dice que sí, que quiere hacerlo y que tiene miedo de morir antes que ella. Antes de terminar, la paciente acepta la ayuda del grupo de profesionales del programa para iniciar el tratamiento y controlar su peso.

El cuidado de gobierno, a partir del cual entiendo lo ocurrido en Doctor Oz, funciona a partir de tres doxas, verdades absolutas que no se cuestionan (Bourdieu 2000; 2007), respecto al cuerpo gordo. La idea que se construye en el programa de la gordura es la de un cuerpo asociado a la enfermedad, obeso. Esto tiene implicaciones distintas, formas diferentes de construir el cuerpo cuando se habla de “gordura”. Las tres doxas que identifiqué para este caso son la responsabilidad, la culpa y el miedo. Estas están acompañadas de una acción “pedagógica”, de enseñanza, la exposición pública del cuerpo en la que las imágenes se convierten en una presentación ante nosotros, nos interpelan como observadores y somos nosotros como sujetos quienes les damos sentido (D’Angelo 2010).

La intervención misma que se realiza en el programa *Doctor Oz* sobre el cuerpo de Jessica tiene implícito un tema de responsabilidad de sí (Panier 2009; Rose 1996). Jessica es la única persona que puede cambiar sus hábitos alimenticios y sus prácticas cotidianas, no es necesario obligarla a comenzar una dieta por medio de una institución, por ejemplo. La herramienta que funciona para moldear la conducta es la culpa, en relación con dos aspectos principalmente, el riesgo a morir y la exposición pública (Rose 1996). Ahora, detrás de la idea de ser obesa no solo se encuentra una asociación a la enfermedad. La persona obesa también es irresponsable y no puede controlarse, por lo tanto, come demasiado. Estos elementos funcionan porque culturalmente se entiende la gordura, en este caso particular la obesidad, como algo

negativo y peligroso. Jessica es responsable de su cuerpo y la labor del programa es concientizarla de que sus malas decisiones la han llevado a tener obesidad y darle opciones para que sus hábitos cambien.

La mercantilización de la salud en los medios de comunicación establece formas variadas de distancia entre la maquinaria política y los expertos, lo que produce una devolución de los poderes reguladores, al ser estos generados ya no de “arriba” hacia “abajo”, sino al contrario. Esto nos permite imaginar un “mercado libre” en el que las relaciones con los expertos, en este caso los médicos, no están organizadas a partir de la obligatoriedad, sino en actos de elección (Rose 1996, 13). Es así como aparecen las ideas de libertad y autogobierno, con relación al cuidado, a partir de las cuales el sujeto es dueño de sus propias decisiones y por lo tanto responsable de estas.

La culpa y la vergüenza son el castigo inmediato que genera la responsabilidad, sentir culpa y pena por no tener la capacidad de autogobierno que se necesita para encajar en lo que se considera correcto. Así funciona el biopoder en los medios de comunicación, a partir del miedo, del dolor y de la experiencia de las personas, del deseo de no sentir culpa por el hecho de no cuidar el cuerpo como se supone debe ser (Rose 1996). Percibimos imágenes de cuerpos jóvenes, delgados y bellos a los que queremos parecernos. La publicidad incluso nos acerca a emociones y actitudes con un espíritu joven y un alma en paz como forma para alcanzar los ideales corporales. Las imágenes de cuerpos temidos, como el de Jessica y como el mío, cargan con las consecuencias del mundo globalizado e indican aquello que no es deseable ser. El cuerpo deseado no es el vivido cotidianamente, sino el imaginado, mientras que las experiencias del cuerpo temido, ponen en evidencia al cuerpo, el que solo registramos cuando se enferma, duele, envejece o se engorda. Esto nos obliga entonces a reconocer que no solo no podemos prevenir la violencia que nos llega de otra parte, sino que no podemos evitar rendir cuentas ante otro, preguntándonos por qué unas vidas (y unos cuerpos) valen más que otras (D’Angelo 2010).

Estas ideas sobre el cuerpo, la belleza y la salud que tenemos en nuestra sociedad, y que aparecen de forma explícita en espacios como los medios de comunicación, comenzaron a transformarse durante las primeras décadas del siglo xx (Contreras y García 2005; García 1996; 2007; Le Breton 1995; Sobal 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams

y Germov 2004). Lo anterior tiene directa relación con cambios como la entrada de la mujer al ámbito laboral y, con esto, su independencia económica. Se relaciona también con la escasez vivida especialmente durante los periodos de guerra y la crisis mundial de 1929, la aparición del conteo de calorías como forma de regulación de la dieta y el auge de las ideas promovidas por la medicina sobre el carácter negativo del sobrepeso (García 1996; Williams y Germov 2004). Sin embargo, la delgadez como forma de prestigio y buena salud toma mucha fuerza especialmente después de 1960, en gran medida, gracias al impacto de los medios de comunicación y al papel del discurso médico en ellos (García 1996; 2007; Schwartz 1994; Toro 1996).

Gracias a estos cambios y a la posibilidad de acceder fácilmente a comidas, con elevados niveles calóricos, que anteriormente no eran tan accesibles (Contreras y García 2005; García 1996; 2007), se crea un ambiente “gordofóbico” en nuestra sociedad, en el cual, desde distintos ámbitos se rechaza la grasa, tanto en los alimentos como en el cuerpo, y se busca eliminarla. Estas ideas sobre el cuerpo y la salud han llevado a estigmatizar la gordura y a las personas “gordas” con nociones como la falta de voluntad y de autocontrol (Sobal 2004). Si en nuestra sociedad, contrario a lo que sucedía en las sociedades de escasez (Montero 2001, 15), existe exceso de alimento debemos tener la capacidad de elegir correctamente nuestros hábitos alimenticios. Al existir una responsabilidad sobre nuestros cuerpos y nuestra salud, somos culpables de no cumplir con los parámetros estéticos que son valorados social y culturalmente (García 2007; Toro 1996). Se piensa el cuerpo delgado como exitoso, capaz de controlar sus impulsos, racional, bello, joven, saludable y deseable (García 2007; Montero 2001, 10; Sobal 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams y Germov, 2004). Lo contrario sucede con el cuerpo gordo, que se relaciona con valores negativos, se rechaza, estigmatiza y encasilla en espacios donde tiene poca aceptación. En ese sentido, el mundo odia a los gordos y se esfuerza en hacerlo notar, quien es gordo desea serlo y por ello debe ser castigado (Montero 2001; Pedraza 1999, 163).

Esteban (2004b, 29) y Williams y Germov (2004, 356) explican que el deseo por mantenerse delgada en nuestra sociedad es un fenómeno que se asocia a nuevas formas de dominación, de control sobre el cuerpo, la sexualidad y los roles de las mujeres. Además, este tipo de ideas y el deseo de perseguirlas permiten la existencia de un amplio mercado de

consumo corporal, donde las mujeres son el principal blanco (Featherstone 2001). Otra razón por la cual el control del peso corporal, envuelto en la dieta (Turner 1989), se dirige hacia la mujer es porque aún se mantiene la idea de que son ellas quienes deben encargarse de la reproducción y la alimentación, por ello es su responsabilidad mantener el equilibrio, la salud y la belleza (García 1996; 2007).

Naomi Wolf se refiere al “mito de belleza” para hablar de las instituciones de los hombres y su poder (1991, 218) que aparece en su versión moderna a partir del proceso de industrialización, al desmoronarse la unidad laboral familiar. El crecimiento del sistema de fábricas y la urbanización generó lo que los ingenieros sociales de la época llamaron la “esfera separada” de la domesticidad, que respaldaba la categoría laboral del “sostén de la casa” que dejaba el hogar para trabajar durante el día. En ese contexto, crecieron la clase media, los niveles de vida y de escolaridad y se redujo el tamaño de las familias. Nació entonces una clase de mujeres cultas y ociosas de cuya domesticación dependía el desarrollo del sistema capitalista industrial. Muchas de las ideas que tenemos actualmente sobre cómo han considerado las mujeres la “belleza” datan de 1830, cuando el culto a la domesticidad se consolidó y se inventó el modelo de belleza (Wolf 1991, 219). Entiendo que existen actualmente muchos trabajos que debaten los planteamientos de Wolf respecto al “mito de la belleza” y resaltan el empoderamiento que algunas mujeres han logrado alcanzar mediante la belleza hegemónica. Sin embargo, lo que me interesa en este caso particular es que a partir de ese “mito” al que refiere Wolf, ha estado vigente a lo largo de mi vida, en la concepción social de mi cuerpo, y permea el discurso que se transmite en programas como *Doctor Oz*. A partir de la idea de la sumisión y la domesticación del cuerpo de la mujer “blanca”, de “clase media”, “joven” y “heterosexual”, la gordura de mi cuerpo, fue conceptualizada en mis procesos de socialización como algo malo, negativo, no generador de prestigio, monstruoso, indeseable e incluso, muchas veces, lejano de la feminidad.

Las lógicas del cuidado de gobierno y las estrategias a partir de las cuales funciona en espacios como la televisión, por medio del manejo de los deseos y las emociones de las personas, requieren de la existencia de corporalidades que no responden a la construcción de sujeto moderno ideal, por lo menos en lo que respecta al cuerpo. En este sentido, la existencia de cuerpos como el de Jessica y el mío hace parte de lo que

denominé con anterioridad *no-body*. Como ya lo mencionaba, esta categoría tiene una doble funcionalidad, nos permite pensar en los cuerpos de la negación, que son temidos, pero también, en la importancia que estos tienen dentro del sistema. Así, respecto a temas como la salud y la belleza, mi cuerpo es y ha sido construido como un *no-body* en distintos espacios. Mi relación con la televisión ha permitido también que mi cuerpo se construya a partir de características negativas y que en distintos espacios reciba muestras de violencia y discriminación. Así, por ejemplo, el simple uso del lenguaje para referirse a un *no-body* excesivo como el mío implica lo que Bourdieu denomina “violencia simbólica”. Esta aparece cuando la manera como el dominado se percibe a sí mismo y a su relación con el dominante, las categorías que utiliza, son la naturalización de una relación de dominación. A pesar de que se utilice la palabra simbólica, esto no implica que no tenga tanta fuerza como la violencia física o que la manera de acabar con ella esté relacionada con la conciencia. La violencia simbólica opera de forma eficaz porque se inscribe en el cuerpo en forma de disposiciones (Bourdieu 1999). En este caso en particular, el cuerpo gordo no puede ser enunciado de otra forma, las palabras que permiten nombrarlo están asociadas a características negativas, como la pereza, la falta de control, la enfermedad, la indisciplina, entre otros, lo que genera que se conciba como una existencia peligrosa, e incluso, monstruosa, un cuerpo que necesita ser gobernado.

Cuando hablo de la doble connotación que tiene el *no-body*, *no body* (no cuerpo) y *nobody* (nadie), no pretendo generar la idea de que sean cuerpos que no existan. En efecto, materialmente y simbólicamente, nuestros cuerpos existen. Cuando hablo de *no-body* hablo de cuerpos que se construyen en la negación de los ideales que permite la emergencia del sujeto moderno. Hablo de aquellos que no corresponden a la norma y que están cargados de forma negativa. De los que no aparecen en papeles protagónicos en las novelas que cotidianamente se lanzan al aire, que no aparecen como conductores de grandes programas. Hablo de cuerpos que aparecen, como en el caso de Jessica, para moldear los deseos, asociados a estereotipos que significan las corporalidades de forma negativa, por fuera de aquello que debe ser el sujeto moderno. Porque al fin y al cabo, la televisión funciona como dispositivo pedagógico, educadora del modo como cotidianamente debemos comportarnos (Bueno Fischer 2001).

LA REBELDÍA DEL *NO-BODY*: ACTIVISMO CORPORAL GORDO EN FACEBOOK COMO PRÁCTICA DE CUIDADO FEMINISTA

Resistiendo como gorda, como negra, como guerrillera, yo, ¡ballena!
Más espacio en el mundo, más se ve sin pena. A mí me que digan gorda,
que me mencionen, que recuerde que lindo de esta gorda y sus canciones.

Que me señalen porque existo, peso gladeadora, como me gusto ¡ay!

No me resisto.

El silencio no me protege, no me voy a callar. Vivan las gordas sin
domesticar, las pasadas, pesadas, que no creen en nada, las de talla 40, 50,

las que no se inventan.

Gordura en tiempos de guerra sinfonía que se aferra, la más real poesía,
imposible de ocultar. Gorda y flotante como mi Cuba, en medio del mar.

Peso lo que miedo, pa' que te sofoques, esto es 90 kilos, ven, ven y dilo.

CANCIÓN “LA GORDA”, *KRUDAS CUBENSI*

El activismo gordo es la postura que ve de manera crítica la forma como se entienden el sobrepeso y la obesidad, especialmente, en las mujeres. Las denuncias que se realizan desde este tipo de activismo están orientadas a visibilizar la discriminación de la que somos víctimas las personas gordas, lo que genera una mirada crítica frente a los estereotipos negativos que se han construido sobre la gordura asociados a temas de enfermedad, fealdad, irresponsabilidad, pereza, falta de control, entre otros. Estas propuestas argumentan que el afán por controlar el peso de las personas ha generado estigmas sobre los cuerpos gordos, principalmente, relacionados con temas de salud. La apuesta es, entonces, erradicar esas ideas sobre la gordura y permitirnos pensar que elementos como la buena salud y la belleza hacen parte de los cuerpos independientemente de su tamaño.

Este tipo de activismo no tiene orígenes claros, pero se asume que fue hacia 1960 que comenzaron a aparecer las propuestas de “fat positive” en los Estados Unidos, debido a la estigmatización que había tenido la gordura durante los primeros años del siglo xx y que, para su momento, había generado un ambiente gordofóbico en la sociedad. Fue durante esta década que, de la mano de otros movimientos sociales, se generaron acciones en forma de protesta respecto al tema en grandes ciudades estadounidenses.

Hacia finales del siglo xx se vio un importante incremento de organizaciones de “fat activism” y comenzaron algunas publicaciones desde las ciencias sociales que buscaban des-estigmatizar la gordura.

He pensado mi activismo gordo como un proceso cotidiano, como una serie de prácticas que van desde mirarme al espejo antes de bañarme hasta no quedarme callada cuando tratan de insultarte por gorda. Ambas, el no observarse y el agachar la cabeza al ser insultada, son tipos de violencias que recaen sobre nuestros cuerpos y que dañan, hacen que sintamos vergüenza y culpa por tener el cuerpo que tenemos, que no nos queramos, que nos maltratemos y que aceptemos ser maltratadas, física y emocionalmente, una y otra vez. Estas acciones que ocurren cotidianamente y que se justifican en la forma negativa como se ha construido la gordura en nuestra sociedad son la materialización de la violencia simbólica, son relaciones de subordinación sobre nuestros cuerpos que naturalizamos (Bourdieu 1997) y que nos llevan a pensar que merecemos lo que nos ocurre. Los actos de resistencia cotidianos que una realiza se relacionan con prácticas asociadas al cuidado feminista, en las cuales existe reparación en varios niveles: el personal, en el cual se comienza a transformar la autopercepción corporal; el de los otros, en el que entendemos mutuamente las necesidades que tenemos respecto a nuestras construcciones corporales; y, el del mundo, uno en el cual es mucho más ameno vivir, todo esto, movilizado principalmente por los afectos (Precarias a la deriva 2005).

Estas acciones sobre mi vida han estado acompañadas de movimientos en Facebook. En general, la Internet me ha permitido, en diferentes momentos, conocer propuestas de activismo corporal similares a las mías. Pero además, he podido dar a conocer mis posiciones respecto al cuerpo, la belleza, la salud y la feminidad. En términos muy particulares, y bajo las lógicas de “lo virtual”, donde las relaciones son banales y efímeras (Mayans 2006), Facebook funciona para mí como un espacio en el cual mi cuerpo puede hablar. Dentro de las personas que he conocido se encuentran varios artistas que buscan desestabilizar no solo los estereotipos en torno a la gordura, sino también, dinamitar el género y las prácticas sexuales normativas. En este artículo me centraré en el trabajo de Balandra y Constanzx, dos activistas latinoamericanas, por el flujo de información que postean en Facebook, la manera como nos contactamos y sus propuestas de “*fat [queer] activism*”.

Balandra vive en México, estudió sociología y trabaja en una red de activistas por los derechos sexuales y reproductivos en su país. Se posiciona desde el feminismo para realizar su trabajo y el activismo que practica está relacionado también con el cuestionamiento del binarismo de género, la sexualidad normativa y la gordura. Constanzx es diseñadorx de modas, vive en Chile y trabaja con su cuerpo en propuestas artísticas de pospornografía. Sus posturas están relacionadas con el cuestionamiento de la sexualidad, del deseo, del género y de los estereotipos corporales, dentro de los cuales se encuentra la gordura. La información recopilada fue producto de un ejercicio de observación, interacción y análisis de sus perfiles de Facebook durante 2010, 2011 y 2012.

Parto de que el cuidado que emerge en estas formas de construcción corporal y resistencia es un elemento ético que media entre las relaciones que se construyen y que permiten contactos en un espacio como Facebook. En esta medida, los afectos y la empatía juegan un papel fundamental que permite la creación y politización del cuidado. Lo afectivo es entonces el carácter reparador de este tipo de propuestas (Tronto 1993). Así, al depender mutuamente de las personas que habitan el planeta, y en este caso particular la red social, contamos con la cooperación como herramienta para estar en él. En este sentido, damos sin saber qué, cómo o cuándo se recibirá algo a cambio. El cuidado se encarga entonces de sostener la vida, es decir, a partir de tareas cotidianas de ingeniería afectiva visibilizamos y revalorizamos el cuidado como materia prima de lo político, porque no podemos pensar la justicia social sin tener en cuenta cómo se construye en el día a día. Estos elementos se resumen básicamente en lo que las Precarias a la deriva han denominado: virtuosismo afectivo, interdependencia, transversalidad y cotidianeidad (2005).

Así, encuentro que en Facebook se generan redes y contactos que permiten que las personas actuemos para transformar las ideas que tenemos sobre la gordura y, en esa misma medida, sostener la vida de cuerpos que, bajo lógicas como el cuidado de gobierno, son construidos desde la negación, como *no-body*. Como venía exponiendo, una de las estrategias que puede permitirnos apostarle a un cambio de mirada respecto al *no-body* asociado a la gordura puede ser una transformación del modo como entendemos el cuidado, un tránsito del cuidado de gobierno al feminista. Este cambio de perspectiva nos permite entonces resignificar el cuerpo por otras vías que no son la normalización del

no-body, tales como el sostenimiento y la valoración de este, lo que posibilita a su vez que se generen espacios y relaciones de reparación sobre las heridas causadas por la discriminación. Lo anterior es posible porque el cuerpo, en la sociedad capitalista, funciona como lugar de desigualdad social, pero también, como espacio de empoderamiento (Esteban 2004).

En esta medida, en espacios como Facebook pueden producirse contactos, formas de tocar(se) con otrxs (Haraway 2008, 4), que transforman y nos permiten construir redes de resistencia, cariño y mucho cuidado. Tocar a otrxs implica una serie de conexiones emocionales entre las personas que habitamos el planeta, en este caso particular que interactuamos en la red social Facebook, que reconstruyen nuestra posición en el mundo (Blake 2011), razón por la cual, reparar constituye una acción de contactos (Pérez-Bustos et ál. 2013). Así, estos contactos, que tienen efectos transformadores, nos acercan a otras personas, y hacen cada vez más difusas las fronteras entre nosotrxs y lxs otrxs (Puig de la Bellacasa 2009). Explorar los contactos en el ciberespacio porque, al fin y al cabo, es en esos espacios donde se expone y politiza el cuerpo, donde se muestran aquellos cuerpos indeseados, fofos, feos, malformados, asexuales, anormales. Explorar los contactos porque estar ahí, poner nuestro cuerpo en el espacio público, en el ciberespacio, implica romper, entre otras cosas, con una primera idea sobre la gordura, y es que el cuerpo gordo no debe ser mostrado con orgullo y, en esa misma medida, tocado con cariño y deseo por quienes lo rodean.

Uno de los elementos compartidos dentro de los perfiles analizados en Facebook de estas tres apuestas de activismo gordo latinoamericano es el uso de imágenes que juegan un papel central en la construcción de ideas positivas sobre la gordura. Publicar imágenes de cuerpos gordos, especialmente de mujeres, que van desde la simple exposición del cuerpo desnudo hasta la apropiación de frases que desafían los estereotipos negativos que han sido asociados la gordura, y que, por lo general, se encuentran relacionadas con posturas feministas y de la teoría *queer*, funciona como una forma de darle otros sentidos al *no-body*. Las imágenes tienen contenidos sexuales explícitos, la mayoría de ellos realizan una crítica a la heterosexualidad como régimen de valores y van acompañadas de mensajes de resistencia como “El punk no hace dieta” o “Tu talla 8 me aprieta el chocho”, haciendo con esto un ejercicio de visibilización de

aquello que se considera anormal, poniendo en lo público aquello que ha sido social y culturalmente asignado a lo privado y cargado de aspectos negativos. Desde distintos espacios los cuerpos de las mujeres gordas han estado asignados a la asexualidad y la vergüenza, no se muestra la desnudez ni se erotizan este tipo de corporalidades. El activismo gordo invita al cuestionamiento del deseo, de lo que se considera normal, y lo hace a partir de la exposición de aquello que incomoda, para irrumpir en los órdenes establecidos.

Desde las posturas de Balandra y Constanzx, las imágenes que circulan no solo invitan a la reflexión sobre la sexualidad de las mujeres gordas sino que además desafían el lugar pasivo y de la feminidad hegemónica, complaciente y dispuesta para los hombres, porque hablan constantemente del travestismo de chica a chico. En mi caso, de manera específica, las imágenes que hago circular por este espacio mediático están relacionadas con posturas del lesbofeminismo que invitan a pensar que las lesbianas no nos encontramos inmersas en las lógicas de intercambio desde el amor y el deseo que se enmarcan en la heterosexualidad. Así se resalta que la causa primera de la opresión es la “marca” impuesta por el opresor (Wittig 2006); las categorías “mujer”, “heterosexual” y “gorda” juntas generan opresiones sobre los cuerpos y efectos materiales sobre estos. Rechazar la heterosexualidad ha sido, de forma consciente o no, negarse a convertirse en una mujer o en un hombre (Wittig 2006). En esa medida, también existe un rechazo por entrar en los modelos corporales, como la delgadez asociada a la belleza y la buena salud, que alimentan la construcción de los cuerpos de las mujeres y que convierten a cuerpos como los nuestros en *no-body* de la Modernidad.

Las imágenes no solamente hacen explícita la reflexión sobre el deseo normalizante o normalizado que existe sobre los cuerpos, también evidencian las estrías, la celulitis, al igual que el vello corporal, y están acompañadas de expresiones relacionadas con la anarquía y la resistencia. Desde este lugar, el activismo gordo latinoamericano no plantea una exposición de los cuerpos gordos en una correspondencia con la belleza hegemónica que acepta la existencia de cuerpos blancos, bien depilados, estilizados y agradables a la vista, sino que, por el contrario, invita a entender que la gordura es un lugar político y que la resistencia se hace precisamente desde el nombrar lo innombrable y no esconder lo “poco

estético”. La belleza también hace parte de aquello que se demanda en el marco de las imágenes y del activismo gordo pero no desde una mirada que solicita aprobación sino desde entender que los cuerpos son diversos y que esa diversidad es lo que potencia la belleza. Las “marcas” corporales que acompañan a la gordura son dotadas de sentidos negativos en distintos espacios, especialmente en medios como la televisión, y contribuyen en la construcción de cuerpos abyectos (Butler 2002), que se enmarcan en lo invisible, que los hace inhabitables. El uso de estas imágenes, que desafían aquellas ideas negativas sobre la gordura y sobre el cuerpo, permite politizar a este último, ponerlo en la esfera pública, pero esta vez, a diferencia de lo ocurrido con el cuidado de gobierno, la exposición pública no busca resaltar sus significados negativos sino pensarlo como un cuerpo con valor, lo que contribuye a que ese espacio, Facebook, sea un lugar desde el cual el *no-body* puede resistir, ser, valer, hablar, vivir.

El papel de las otras en nuestra lucha, la interdependencia, vuelve a jugar un papel importante en la construcción de la gordura y las prácticas de cuidado que se tejen alrededor de ella, como centro de nuestro mundo. Las relaciones afectivas, la amistad y la empatía con otras son los elementos que en últimas nos permiten ampliar nuestras propuestas y generar impactos que van más allá de nuestra propia experiencia corporal. En este sentido, como lo expresa Tronto (1993), requerimos una serie de recursos de diversos tipos para nuestras prácticas de cuidado y las ayudas visuales, como las imágenes posteadas en Facebook, se encuentran dentro de esas herramientas que utilizamos para llevar a cabo nuestro activismo, para dar cuenta de nuestros vínculos. Esta es una lucha en su mayoría afectiva, que también se propone tocar a otras personas con mensajes que buscan generar cambios en la forma como entendemos el cuerpo. Asimismo, las redes que formamos, de forma intencional, en el ciberespacio operan fuera de este, en la cotidianidad física de las personas, trascienden fronteras espaciales y nos permiten crear territorios virtuales definidos por nuestras afinidades políticas e ideológicas. Estos espacios y las redes que allí operan se encuentran en una constante dialéctica entre lo local y lo global, lo presencial y lo virtual, entre el activismo cotidiano y el ciberactivismo, colaborando así en la formación de movimientos interconectados en distintos lugares del mundo (Scherer-Warren 2005).

Estos contactos que se generan con otras personas, publicaciones que vienen de otros hacia nosotras, nos permite entender otra característica del cuidado, la interdependencia (Precarias a la deriva 2005; Tronto 1993). Desde nuestras posturas políticas, cada una de nosotras genera prácticas en distintos espacios, dentro de los cuales figura Facebook, y requerimos de otras personas para que dichas acciones tengan efectos materiales. En este sentido, lo que hacemos funciona en la medida que llega a otras personas y, así mismo, quienes nos rodean nos tratan también con cariño y cuidado, incluso en las redes sociales. Tratarlos con cariño es entender nuestras necesidades, que identificamos y damos a conocer por medio de canciones, estados, notas y demás, pero además es colaborar en nuestra lucha (Ahmed 2004). Encuentro entonces ese contacto entre nuestros amigas y nuestra postura crítica frente a la gordura en pequeños detalles como compartir imágenes con las cuales generamos empatía, porque las emociones no son algo que “tenemos”, más bien, es a través de ellas que nos ponemos en contacto con otras personas (Ahmed 2004).

El amor hacia nuestro propio cuerpo se vuelve un amor compartido, un respeto mutuo por la diversidad de cuerpos, e incluso, en una lucha compartida, aunque quienes nos rodeen no se sientan altamente afectadas por la discriminación que existe hacia la gordura (Ahmed 2004), la lucha se vuelve compartida. Las redes estimulan conexiones simbólicas y solidarias entre sujetos, pero también, entre actores colectivos, donde las identidades se van construyendo en un proceso de identificaciones éticas y culturales, de intercambios, negociaciones, resoluciones de conflictos y resistencia ante los mecanismos de exclusión sistemática propias del sistema (De Moraes 2006). Y es precisamente esa palabra, *compartir*, la que le da sentido a los contactos virtuales que se generan en Facebook; a partir de las imágenes de personas gordas, compartimos con otras los “cuerpos del delito” contemporáneo y quienes nos aman y entienden nuestras posturas comparten también, aquello que ellos entienden como parte de la transformación que se debe generar. Al ser Internet un lugar de transmisión y circulación de información, permite maneras particulares en las cuales se consumen los datos, las imágenes, los sonidos y en las cuales se dan relaciones entre los individuos y otros canales de comunicación. La dinámica misma de la red social deshace la idea de una relación entre un centro emisor activo y unos receptores

pasivos, lo que amplía los tipos de contactos entre todas las personas que allí se encuentran (De Moraes 2006).

Facebook maneja dos opciones que entiendo como contactos, formas de tocar[nos] con otrxs, en la red social. La primera de ellas, denominada “compartir”, nos permite publicar en nuestra propia biografía imágenes, textos, canciones, videos y demás contenido que se encuentra en la plataforma. Dicho contenido conserva su fuente original, pero aparece en nuestro perfil, donde nuestros amigos pueden comentar, dar “me gusta” o nuevamente compartir el contenido. Por otra parte, “etiquetar” es una opción que nos permite mencionar el perfil de nuestros amigos en fotografías, comentarios, publicaciones, videos, notas, entre otros contenidos de la red. La opción de “compartir” y las etiquetas, que hacen parte de la plataforma son una forma de tocar(nos) con otros, que nos llama a re pensar los sentidos, a generar acciones que relacionan el “pensar”, el “hacer” y el “sentir” (Puig de la Bellacasa 2009, 298).

Por otra parte, el “me gusta” funciona como una manera de tocar a las demás personas en espacios como Facebook. Decir que “me gusta” un comentario, una publicación, una imagen o un estado requiere la existencia de empatía hacia lo que allí se plasma o hacia quien transmite la información. En esta medida, entre mayor sea el número de “me gusta”, mayor es la popularidad y aceptación de lo que se publica. Estas expresiones las entiendo como contactos, y estos últimos como prácticas de cuidado con una misma y con las otras. Interactuar con los otros implica una serie de conexiones emocionales entre las personas que reconstruyen constantemente nuestras posiciones en el mundo (Blake 2011). Lo anterior implica que las demandas que pueden existir entre las partes, quien toca y quien es tocada, requieren de una relación mutua de cuidado y de compartir. Las emociones son el lugar de contacto entre lo individual y lo social, por ello la efectividad carga figuras del discurso que son las que generan movimientos afectivos en los textos. Esta capacidad de movilización afectiva nos permite analizar interacciones en los nuevos medios, como los intercambios de correos electrónicos, comentarios y publicaciones en las redes sociales. Los actos performativos que ocurren en línea pueden crear comunidades afectivas, en las cuales las personas sienten amor, odio, nostalgia, empatía, etc. (Kuntsman 2012).

El “me gusta” es una de las interacciones más importantes y utilizadas en este espacio porque implica aceptación y apoyo, porque esa sensación

genera satisfacción en quien escribe e impulsa a continuar con lo que se dice o hace. La posibilidad de decir que algo gusta en Facebook permite dos aspectos que Tronto señala como importantes para “cuidar bien”, el estar atentos y el ser sensibles a las necesidades de los otros (1993). Cuando compartimos en este espacio nuestras posturas en texto, plasmadas en los estados que ponemos, y nuestros amigos dan “me gusta” emergen esos dos elementos, el estar atentas y el ser sensibles hacia una postura política particular. Además, estos contactos, por medio de esa interacción, funcionan también como *care-receiving* (Tronto 1993), es decir, son una de las maneras por las cuales recibimos de otras personas de vuelta el cuidado producto de nuestras prácticas políticas en la red.

La solidaridad funciona para pensar redes de ayuda mutua y de acciones de voluntariado. Cuando las redes de solidaridad se constituyen en movimiento social, pueden llegar a superar límites locales, regionales e, incluso, alcanzar escalas nacionales e internacionales (Scherer-Warren 2005). En el ciberespacio es posible compartir interconexiones que se retroalimentan continuamente, pero este no es en ninguna medida un espacio que funcione de forma autónoma, sin influencia de las realidades socioculturales, todo lo contrario. A pesar de que la práctica virtual esté mediada por unas especificidades, existe una estrecha relación de complementariedad con lo real que se hace visible, por la convergencia tecnológica (De Moraes 2006).

CONSIDERACIONES FINALES

Partir de que el cuerpo es construido social y culturalmente nos permite entender que las nociones sobre este, que parecen tan naturales en nuestra sociedad, en realidad tienen diversas formas de ocurrir (Pedraza 2004). En este texto he tratado de explorar dos formas de construir el cuerpo gordo, en relación con nociones distintas de cuidado, con ejemplos muy específicos de situaciones rastreadas en espacios como la televisión y la Internet. Y he mostrado que, aunque características como la pereza, la fealdad, la indisciplina, la falta de control, la asexualidad, entre otras (García 2007; Montero 2001; Sobal 2004; Schwartz 1994; Toro 1996; Williams y Germov 2004), sean asociadas a la gordura cotidianamente, también encontramos en algunos espacios iniciativas que buscan transformar esas miradas negativas que generan discriminación hacia aquellos cuerpos que han sido construidos como “gordos”.

La noción de cuidado de gobierno que exploramos en la primera parte requiere del manejo de las emociones de quienes accedemos a las imágenes puestas en espacios como la televisión. En esta misma medida, nociones como la responsabilidad, la culpa y el miedo son usadas desde los medios de comunicación para moldear los deseos de las personas y garantizar que ellas mismas se auto-gobiernen (Panier 2009; Rose 1996). Contribuyendo a estos elementos se encuentra la exposición pública, que permite generar relaciones de empatía con las imágenes que circulan por estos espacios y, así mismo, una toma de decisiones aparentemente libre sobre nuestros cuerpos y prácticas. Lo que se busca entonces es la maximización, sujetos más productivos, y el consumo (Rose 1996); para esto, la mercantilización del cuerpo y la salud son piezas clave y los medios de comunicación las herramientas a partir de las cuales se hace posible el ejercicio del gobierno a partir del cuidado de sí (Panier 2009).

En este tipo de cuidado la relación con los otros está presente de forma constante, pero es de control. La interdependencia en este tipo de cuidado no es un eje articulador de las acciones, puesto que lo que se resalta es la independencia y la autonomía del sujeto. Así, los otros son importantes en la medida que nos permiten saber qué tan bien cuidamos de nosotros mismos, mientras cuidemos bien de nosotros, seremos capaces de cuidar bien a las demás personas (Foucault 1999). En esta medida, la televisión, como lugar en el cual se construyen realidades, es también un espacio en el que se movilizan mensajes relacionados con el cuidado de gobierno, que hacen uso de imágenes de cuerpos, tanto ideales como temidos, y que dialogan constantemente con las experiencias, expectativas y deseos de las personas.

He propuesto la categoría *no-body*, en primera medida, para acercarnos a lo que ocurre con el cuidado de gobierno en un espacio como la televisión. Los significados negativos con los que se construye el *no-body* se relacionan con el rechazo que existe en nuestra sociedad por aquello que no se considera “normal”. De este modo, pensar el cuerpo gordo como un *no-body* implica también entender contextualmente que existe un ambiente lipofóbico, en el cual se busca constantemente cambiar esta condición (Sobal 2004), lo que permite la construcción de este como cuerpo antagónico al ideal moderno, y en esta misma medida, como blanco de rechazo, discriminación, maltrato y violencia. En este punto

vale la pena resaltar que esta idea de *no-body* no plantea la incapacidad de resistencia y transformación en los sujetos (Esteban 2004).

Así, desde aquella posición de subordinación en la que se encuentra, el *no-body* puede encontrar formas de resignificar la existencia corporal, no para entrar en las lógicas de la Modernidad de manera triunfante, sino para construir ideas de mundo mucho más tranquilas, habitables y menos violentas. Una de las estrategias a partir de las cuales el *no-body* puede apostarle a transformar la manera como se significan el cuerpo y el mundo es un cambio de perspectiva frente al cuidado. Así, quiero entender el cuidado feminista como una forma de cambiar la mirada y resignificar el cuerpo, no a partir de la eliminación del *no-body* sino del sostenimiento de su vida, para garantizar también espacios y relaciones, en los cuales los afectos permitan reparar las heridas causadas por la discriminación, en constante relación con otrxs.

Para entender el activismo corporal gordx en Facebook como práctica de cuidado feminista, parto de ubicar este último en el centro de todas las acciones, es decir, de trasladar el cuidado de la periferia al centro (Tronto 1993). Así como el cuidado y las labores relacionadas con este han sido pensados como elementos de poco valor, triviales y que deben ser realizados por personas con pocos privilegios (Tronto 1993), también entiendo que la gordura no hace parte de aquellas características que brindan prestigio a los cuerpos de las personas (Montero 2001). Poner la gordura como centro y el cuerpo gordo como un *no-body* que necesita/merece ser cuidado, amado, tocado, valorado y deseado, implica un cambio en la mirada, una transformación y un trabajo para lograr sostener esa vida, hacer justicia ante las violencias recibidas y generar espacios más amorosos para habitar (Precarias a la deriva 2005; Tronto 1993).

Entender el activismo corporal gordx como una práctica de cuidado feminista nos permite también entenderlo como poderoso. A pesar de que el cuidado aparezca en nuestra sociedad como algo poco valorado, este es el motor de la vida, el generador de poder por excelencia (Tronto 1993). En esta medida, el cuidado feminista y las prácticas de activismo enmarcadas en él son poderosos porque permiten el sostenimiento de la vida y la resignificación del *no-body*, permite acciones de resistencia a las presiones que el cuidado de gobierno genera y, sobre todo, relaciones en las cuales el cuerpo es valorado de forma positiva por lo que es, no *a pesar de*.

Con la exploración de la red social Facebook no existe de mi parte el deseo de “idealizar” este espacio como un lugar en el cual es posible la libre circulación de todo tipo de ideas, soy totalmente consciente de que esto no es así y que, en muchos casos, termina siendo peligroso para las personas. Adicionalmente, vale la pena mencionar que el contexto de Facebook requiere entender una serie de lugares de privilegio dentro de los cuales se encuentra también el acceso a la información y a fuentes ubicadas, en muchos casos, en la academia. A pesar de esto, reconozco la importancia, en términos políticos, del uso estratégico y subversivo de este tipo de lugares, en los cuales es posible comenzar a desarrollar proyectos de activismo mucho más amplios. Así, sin desconocer las limitantes la Internet como espacio y nuestros lugares de privilegio que nos permiten hablar de activismo corporal gordx y, además, llevar a cabo acciones concretas al respecto, reconozco la importancia que tienen nuestras intervenciones individuales en el espacio de Facebook y el potencial político que tiene para la transformación de imaginarios en torno a aquellos cuerpos indeseados como los nuestros.

Este tipo de investigaciones dejan puertas abiertas para otras reflexiones en torno a los medios de comunicación, por ejemplo, los que nos permiten construir y reproducir la cultura contemporánea, el mundo que habitamos, en relación con prácticas corporales particulares, no solo desde el cuidado de gobierno, sino también, desde el feminista. Del mismo modo, deja la puerta abierta para desarrollar más a profundidad el concepto que he denominado *no-body*, ya que, hasta el momento, es una pequeña aproximación a formas de entender el cuerpo, pero puede ser explorada de forma más amplia, lo cual espero poder continuar en futuros trabajos. Así, cierro resaltando la importancia que tiene para las ciencias sociales en general, pero particularmente para la antropología, entender estos procesos en los que se construyen, muchas veces en los mismos tiempos y espacios sociales, nociones distintas sobre el cuerpo. En este trabajo, al igual que en mi propia experiencia corporal, no solo he realizado una revaloración del modo como se ha construido la gordura y como ha sido representada en espacios como la televisión, sino también, del cuidado, pensándolo como una práctica necesaria para el sostenimiento de la vida y la generación de redes de apoyo que permiten transformaciones en distintas escalas, desde la individual hasta la social, por medio de las relaciones cotidianas que tenemos con otras personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, Sara. 2004. *The cultural politics of emotion*. New York: Edinburgh University Press.
- Blake, Rosemary. 2011. "Ethnographies of touch and touching ethnographies: some prospects for touch in anthropological enquiries". *Anthropology Matters* 13, n.º 1. Consultado 20 de junio del 2016. http://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/224/378
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 1997 [1994]. *Razones prácticas* Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000 [1998]. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2007 [1980]. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bueno Fischer, Rosa. 2001. "Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre modos de enunciar o feminino na tv". *Estudios feministas* 9, n.º 2. Consultado 20 de junio del 2016. <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8642.pdf>
- Bueno Fischer, Rosa. 2007. "Mídia, máquinas de imagens e práticas pedagógicas". *Revista Brasileira de Educação* 12, n.º 35: 290-299.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Cresswell, Tim. 1999. "Embodiment, power and the politics of mobility: the case of female tramps and hobos". *Transactions of the Institute of British Geographers* 24: 175-192.
- Contreras, Jesús y Mabel García. 2005. *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- De Moraes, Dênis Roberto de. 2005. "Comunicación virtual, activismo político y ciudadanía". En *La utopía digital en los medios de comunicación: de los discursos a los hechos*. Barcelona: Universitat Ramon Llull.
- D'Angelo, Ana. 2010. "La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad". *Tabula Rasa* 13: 235-251.
- Esteban, Mary Luz. 2004a. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". *Papeles del CEIC* 12: 1-21.
- Esteban, Mary Luz. 2004b. *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Fascioli, Ana. 2010. "Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan". *Revista Actio* 12. Consultado 20 de junio del 2016. <http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/12/Fascioli12.pdf>
- Featherstone, Mike. 2001 [1982]. "The body in consumer culture". En *The body. Social process and cultural theory*, xx-xx. Londres: Sage Publications.

- Foucault, Michel. 1999. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Estética, ética y hermenéutica*, xx-xx. Obras esenciales, volumen III. Barcelona: Paidós.
- García, Mabel. 1996. *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.
- García, Mabel. 2007. *No comerás. Narrativas sobre comida, cuerpo y género en el nuevo milenio*. Barcelona: Icaria.
- Gervilla, Enrique. 2000. *Valores del cuerpo educado, antropología del cuerpo y educación*. Barcelona: Herder.
- Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kuntsman, Adi. 2012. “Introduction: Affective fabrics of digital cultures”. En *Digital cultures and the politics of emotion. Feelings, affect and technological change*, xx-xx. New York: Palgrave Macmillan.
- Le Breton, David. 1995. *Antropología del cuerpo y la Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Masterman, Len. 2001. *La enseñanza de los medios de comunicación*. Madrid: Ediciones de la torre.
- Mayans, Joan. 2006. “Etnografía virtual, etnografía banal. La relevancia de lo intranscendente en la investigación y la comprensión de lo cibernético”. En *Etnografías de lo digital*. Grupo de trabajo III Congreso Online Observatorio para la Cibernética. Consultado 20 de junio del 2016. <http://mediaciones.net/wp-content/uploads/etnografias-digital-actas.pdf>
- Montero, Julio. 2001. *Obesidad: una visión antropológica*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Nair, Indira. 2000. “Science and technology with care”. *Journal of College Science Teaching* 30, n.º 4: 274-277.
- Panier, Hernán. 2009. “La salud como consumo. La construcción del cuerpo saludable como dispositivo biopolítico”. v Jornada de Jóvenes Investigadores. Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Pérez-Bustos, Tania, María Fernanda Olarte Sierra y Adriana Díaz del Castillo. 2014. “Working with care: experiences of invisible women scientists practicing forensic genetics in Colombia”. En *Beyond Imported Magic: Studying Science and Technology in Latin America*, editado por Eden Medina, Ivan da Costa Marques y Christina Holmes, 67-84. Cambridge: MIT Press.

- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma, visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Precarias a la deriva. 2005. "Una huelga de mucho cuidado (cuatro hipótesis)". Consultado 20 de junio del 2016. <http://eipcp.net/transversal/0704/precarias2/es>
- Puig de la Bellacasa. 2009. "Touching technologies, touching visions. The reclaiming of sensorial experience and the politics of speculative thinking". *Subjectivity* 28, n.º 1: 297-315.
- Rose, Nikolas. 1996. "El gobierno en las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo". En *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. University College London (UCL).
- Scherer-Warren, Ilse. 2005. "Redes sociales y de movimientos en la sociedad de la información". *Revista Nueva Sociedad* 196, abril-marzo. Consultado 20 de junio del 2016. <http://nuso.org/articulo/redes-sociales-y-de-movimientos-en-la-sociedad-de-la-informacion/>
- Schwartz, Hillel. 1994 [1990]. "El problema de los tres cuerpos y el fin del mundo". En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, xx-xx. Vol. 2. Madrid: Taurus.
- Scribano, Adrián y Angélica De Sena. 2009. "Construcción de conocimiento latinoamericano: algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación". *Cinta Moebio* 34. Consultado 20 de junio del 2016. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3038928>
- Sobal, Jeffery. 2004 [1999]. "Sociological analysis of the stigmatization of obesity". En *A sociology of food and nutrition. The social appetite*, xx-xx. New York: Oxford University Press.
- Spry, Tami. 2001. "Performing Autoethnography: An Embodied Methodological Praxis". *Qualitative Inquiry* 7, n.º 6: 706-731.
- Toro, Josep. 1996. *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Barcelona: Ariel.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.
- Turner, Bryan. 1989 [1984]. *El cuerpo y la sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Lauren y John Germov. 2004 [1999]. "The thin ideal: women, food and dieting". En *A sociology of food and nutrition. The social appetite*,

editado por John Germov y Lauren Williams, xx-xx. New York: Oxford University Press.

Wittig, Monique. 2006 [1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

Wolf, Naomi. 1991. *El mito de la belleza*. New York: William Morrow and Co.

“PUTARIA”: MASCULINIDADE, NEGRITUDE E DESEJO NO PAGODE BAIANO*

OSMUNDO PINHO**

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

* Versões anteriores deste trabalho foram apresentadas no “Queering Paradigms V”, em Quito (Equador), em fevereiro de 2014; no “Fronteras 2014: Encuentro Interdisciplinario de Investigación en Géneros y Sexualidades”, em agosto de 2014, em Bogotá (Colômbia), e no “Quebrando Tudo II: o Pagode e os discursos em torno de uma produção cultural periférica”, em julho de 2015 em Cachoeira, Bahia (Brasil).

**osmundopinho@uol.com.br

Artículo de investigación recibido: 14 de septiembre de 2015 Aprobado: 25 de febrero de 2016

RESUMO

Neste artigo, propomos uma perspectiva *queer* para considerar a produção de subjetividades masculinas racializadas, a partir de investigação baseada em leitura crítica e dialógica da cultura popular, notadamente da música funk e do pagode baiano, no contexto das cidades irmãs de Cachoeira e São Félix, no interior do estado brasileiro da Bahia. Buscamos, assim, descrever analiticamente um conjunto de categorias e representações sobre a masculinidade presentes no universo considerado; dessa forma, tais elementos, tomados como interconexões entre representações, categorias e práticas (na cultura popular e na vida cotidiana), serão propostos como *proxy* para “estruturas de sentimento” masculinas.

Palavras-chave: Bahia, cultura popular, estruturas de sentimento, funk, masculinidade, negritude, pagode, racialização, subjetividade, teoria queer.

“PUTARIA”: MASCULINIDAD, NEGRITUD Y DESEO EN EL PAGODE BAIANO

RESUMEN

En este artículo se propone una perspectiva *queer* para considerar crítica y preliminarmente la producción de subjetividades racializadas masculinas, con base en la lectura crítica y dialógica de la cultura popular, especialmente la música funk y el pagode, en el contexto de las ciudades de Cachoeira y San Félix, en el interior del estado brasileño de Bahía. Intentamos describir analíticamente un conjunto de categorías y representaciones de la masculinidad presentes en el universo considerado; así, tales elementos, tomados como interconexiones entre representaciones, categorías y prácticas (en la cultura popular y la vida cotidiana), se plantearán como indicadores de “estructuras de sentimiento” masculinas.

Palabras clave: Bahía, cultura popular, estructuras de sentimiento, funk, masculinidad, negritud, pagode, racialización, subjetividad, teoría queer.

“PUTARIA”: MASCULINITY, BLACKNESS AND DESIRE IN THE PAGODE BAIANO

ABSTRACT

In this paper we propose a *queer* perspective to critically consider the production of racialized male subjectivities, based on critical and dialogic reading of popular culture, notably funk and “pagode” music in the context of the twin cities of Cachoeira and San Felix, in the Brazilian state of Bahia. We seek to analytically describe a set of male categories and representations present in the considered universe as components in the interconnections between representations, categories and practices (in popular culture and everyday life); these are proposed as a proxy for male “structures of feeling”.

Keywords: Bahia, popular culture, feelings structures, blackness, funk, masculinity, pagode, racialization, subjectivity, queer theory.

INTRODUÇÃO: CRÍTICA E MÉTODO

A presença da memória colonial, a expressiva presença da população e das tradições de origem africana, as dimensões relativamente reduzidas, e o acelerado processo de metropolização fazem do contexto urbano nas cidades de Cachoeira e de São Félix (Bahia, Brasil) cenário propício e singular para a investigação que estamos agora desenvolvendo. As duas cidades, separadas por um majestoso rio, foram fundadas no período colonial e tiveram seu apogeu, notadamente Cachoeira, nos séculos XVIII e XIX. Desse período, preserva patrimônio arquitetônico que, na Bahia, só perde em importância para a cidade capital, Salvador. A memória colonial não se refere apenas às edificações de pedra e cal, mas também à memória social da presença negra, escrava e africana na região.

Maioria quase que absoluta, a população negra, que em Cachoeira chega a mais de 80 %, impregna na tessitura cultural das cidades as marcas da identidade historicamente agenciadas. Os sambas de roda, as religiões afro-brasileiras, a secular Irmandade da Boa Morte definem um marca característica para a paisagem sociocultural da região. Essa paisagem se modifica e se conecta com as mudanças trazidas pela urbanização e pela modernização, em associação à pobreza renovada e à manutenção de padrões de desigualdade social que são particularmente graves no nordeste brasileiro e na Bahia, com o viés de raça/cor que já é bem conhecido (Pinho e Giugliani 2014; Telles 2003; Paixão et al. 2010).

Ora, nesse contexto insere-se a nova Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), fundada pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2006. O projeto “Brincadeira de Negão”, sobre o qual discutimos aqui alguns de seus pressupostos e resultados preliminares, buscou, desde o seu início, conciliar um interesse investigatório crítico, amparado pelo arcabouço tradicional das ciências sociais, com o compromisso de construir dialogicamente com os sujeitos da pesquisa um tipo de conhecimento ou interpretação que buscasse também aproximar a nova universidade pública, com seus recursos materiais e humanos, da escola pública local, com suas contradições e anseios. Por isso, elegemos como unidade de análise duas escolas públicas de ensino médio¹. Uma

1 Estamos desenvolvendo a pesquisa em Cachoeira e em São Félix desde 2013. Este ensaio reflete os momentos iniciais da pesquisa, que atualmente conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

em Cachoeira, outra em São Félix. Em Cachoeira, o relacionamento não progrediu muito bem, mas em São Félix, graças principalmente à compreensão de parte do corpo de professores, e em especial de um destes, também aluno da UFRB, o projeto tem avançado bastante. Nesse sentido, temos realizado diversas atividades na escola, não apenas de natureza investigativa —como grupos focais e entrevistas—, mas também atividades de formação dos docentes e oficinas de audiovisual com os estudantes, as quais produziram dois filmes curtos, elaborados e produzidos com a participação dos adolescentes, um destes já disponível (<https://www.youtube.com/watch?v=VwLV7lqkotA>) e o outro em fase de finalização. O objetivo central do projeto é interrogar e descrever analiticamente as formas sociais de subjetivação para homens jovens racializados, o que implica a consideração de práticas e discursos de gênero (masculinidades) e de raça e classe. Questões associadas estão presentes: notadamente os efeitos da violência e do racismo na formação desses sujeitos; o padrão recorrente de evasão e defasagem que homens negros apresentam na escola, não só em São Félix, mas também no Brasil como um todo, como sabemos desde o alerta de Fulvia Rosemberg (2001); o lugar da sexualidade como ponto de articulação para práticas de poder, o que esperamos desenvolver aqui preliminarmente.

Buscaremos fazer isso por meio de uma abordagem que se deixa influenciar por determinada perspectiva crítica associada aos estudos *queer* em conjunção com os estudos críticos da raça ou *black studies*². Nesse sentido, o que pretendemos é testar como um exercício crítico, os limites dessa abordagem como uma forma de abordar e reconhecer as tensões políticas e culturais presentes no contexto em questão. De um

Uma equipe interdisciplinar de estudantes de cinema e de ciências sociais tem atuado no projeto em diferentes momentos: Paulo Roberto dos Santos, Gimeron Roque, Amanda Dias, Maiana Brito, Valdir Alves, Jefferson Parreira e Lucas Santana, Thais Machado, Júlio Cesar Cerqueira, sob a coordenação de campo de Beatriz Giugliani.

- 2 Este ensaio foi originalmente preparado para um congresso de estudos *queer* no Equador, em um momento em que o autor se encontrava como *visiting scholar* no African and African Diaspora Department Studies da Universidade do Texas em Austin, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes — Bolsa Estágio Sênior). Essa circunstância se reflete nas escolhas conceituais e políticas aqui representadas.

ponto de vista mais específico, buscamos interrogar a articulação entre a cultura de massas popular na Bahia —que se comunica com correntes nacionais, mas tem modalidades próprias e conturbadas, como o pagode³ que discutimos aqui— e a produção de subjetividades masculinas. Ou, como homens jovens “usam” a cultura de massas, ou determinados elementos desta, para representar a si próprios, incorporando e (des) representando valores, categorias, hexis corporal, como uma forma contraditória de dizer a si mesmo (Muñoz 1999). Assim, a inflexão crítica dessa abordagem não tem somente dimensões meramente teóricas ou políticas, mas também metodológicas, que se associam.

Em seu trabalho sobre masculinidade e hip-hop nos Estados Unidos, Michael Jeffries (2011) usou recurso semelhante ao que utilizamos aqui, quando, por exemplo, em grupos focais, exibimos vídeos de pagode e pedimos que os rapazes comentem e discutam conosco o significado do que veem. O que ele chama de “análise textual”, que implica uma confrontação regulada entre as interpretações que faz o próprio pesquisador em associação ou interpolação àquelas que fazem os sujeitos. A definição, e exegese, de categorias “nativas” que parecem, dessa forma, ser relevantes para a estrutura do significado e a constituição das práticas, pode ser estabelecida nessa mobilização efetivamente dialógica entre as percepções dos interlocutores e do pesquisador contextualmente informado e situado. Jeffries analisa letras e entrevistas do artista afro-americano Tupac Shakur, buscando isolar o sentido de valores presentes na “*thug life*” e a posição de sujeito dos “*gangsta rapper*” como produtores de um discurso apropriado, discutido e contestado por seus informantes. A performance vernácula objetiva e observada, a hexis corporal ou os diálogos transcritos se relacionam e se retroalimentam nesse caso, e também no nosso, o que o autor chama *performance do texto*, em questão as letras das canções e demais símbolos postos em circulação em performances objetivas. Ora, é a articulação dessa produção/localização que buscamos justamente flagrar por meio de processos dialógicos de interação em nossa experiência de pesquisa.

3 Gênero popular massivo no estado brasileiro da Bahia, descendente direto do samba e dos batuques tradicionais, dialoga com novas sonoridades e tradições culturais como o funk carioca.

Do ponto de vista metodológico, levamos ainda em conta o estudo pioneiro de Mark Edberg sobre os “narcocorridos” na região da fronteira México-Estados Unidos (2004a; 2004b). *Narcocorridos* é a reinterpretação de um tradicional gênero musical do México rural: os “*corridos*” — que celebram a vida de glórias e perigos de populares heróis revolucionários e mesmo de pessoas relativamente comuns —, modernamente reinventados para celebrar a vida, e muito significativamente, a morte, de narcotraficantes da região da fronteira e de outras partes do México. Interessa-nos destacar, nesse caso, o que o autor chama de modelo cultural da “persona cultural”, como um modelo produzido na interação dos agentes com representações sociais e que se estabelece tanto como uma junção de significados quanto como um protótipo para a ação prática. A interação com tais modelos é expediente para processos de subjetivação e/ou produção de si, na exata medida em que “*becoming a self involves a dialogue between individual, particular experience and collective representations for experience*” (Edberg 2004b, 258). Assim, alguns jovens de Ciudad Juárez imitam o modos de vestir, de se mover e de falar dos narcotraficantes, o que alimenta, e é alimentado, por toda uma iconografia da *narcocultura*: as roupas, as canções, as capas dos discos e o modo vernáculo de produção de si dos jovens “*cheros*” (abreviatura de *rancheiros*). A invenção de símbolos retroalimenta-se, definindo espaço para atribuição de sentido a práticas individuais. Há uma produção vernácula de imagens e significado que circulam como plataforma de subjetivação, de modo análogo ao que ocorre para os “*thugs*” do hip-hop americano ou para os “vida loka” da cultura funk ou do pagode no Brasil: “Subjectively appropriating the persona may involve clothes, a ‘bodily hexis’, an attitude toward death and risk, a preoccupation in projecting power and importance, and other ways in which the persona is articulated in daily life” (Edberg 2004b, 272).

Dito isso, poderíamos definir o nosso objeto, masculinidades juvenis racializadas, como passível de ser interpretado e constituído por uma perspectiva *queer*; em outras palavras, considerar homens heterossexuais como sujeitos *queers* significaria um alargamento de perspectiva que, do nosso ponto de vista, é uma reafirmação política e teórica fundamental para manter a teoria *queer* fiel ao seu compromisso emancipatório localizado na politização/desconstrução de identidades sociais hegemônicas. Isso implicaria descrever analiticamente um

conjunto de categorias e representações sobre a masculinidade, presentes no universo das subjetividades consideradas; tais elementos, tomados como interconexões entre representações, categorias e práticas (na cultura popular e na vida cotidiana) serão, dessa forma, propostos como *proxy* para “estruturas de sentimento” masculinas⁴; para tanto, mobilizamos metodologicamente a observação participante, o registro de um grupo focal realizado com homens jovens na localidade, e imagens, textos e representações associados ao universo do funk e do pagode.

A seguir, discutiremos primeiro as políticas de representação para a masculinidade negra, no âmbito das tradições visuais ocidentais, obviamente de modo não exaustivo. A discussão é relevante porque a estabilização de modelos de persona cultural se realiza em meio a disputas simbólicas localizadas entre estruturas materiais e parâmetros para a representação do corpo negro e para a relação do corpo negro com o sujeito negro. Uma vez que estamos discutindo como representações se articulam à subjetividade, esse ponto é fundamental. Em seguida, e com ajuda da discussão das letras e da iconografia do pagode realizada por nós e pelos sujeitos da pesquisa, poderemos visualizar algumas das categorias e dos valores que se esboçam nesse universo, o que nos permitirá interrogar a representação da mulher como etapa para a representação (racializada) dos homens, em uma triangulação perturbadora com o “dinheiro”; por fim, esboçaremos a conclusão, que discutirá como, no contexto em questão, a articulação colonial entre negritude e desejo se realiza enquanto par “*terror and enjoyment*”, entendido na qualidade de matriz analítica para interpretarmos os processos de subjetivação em tela, articulando jogos de “*power and subordination*”, sob a forma de performances políticas no capitalismo periférico, racializado e (pós)colonial.

O FALO NEGRO E A POLÍTICA DO “DESVIO”

Rosa Beltran (2013) comenta, em um pequeno e gracioso ensaio, a exposição “Masculin-Masculin” levada a efeito no Museu D’Orsay. A

4 Raymond Williams originalmente desenvolve o conceito para tratar de categorias da “sensibilidade” socialmente produzidas e sustentadas em determinadas formações sociais e que se comunicam nas realizações da cultura, o que nos permite considerar articulações subjetivas sem subjetivismos (Williams 1979; 2011).

exposição apresenta longa série histórica de nus masculinos e enseja uma reflexão sobre os significados da masculinidade na tradição ocidental, sobre a nudez masculina bem como sobre as políticas de representação em torno do gênero e da sexualidade. A autora (2013, 1) pergunta: “¿Qué queda del hombre cuando quitamos estos atributos [roupas e adereços como marcas culturais] y lo dejamos literalmente expuesto?”. O regime de visualidade hegemônico comportaria, dessa forma, um investimento simbólico convencional na representação da masculinidade, que a veste, assim, como diz a autora, com os valores socialmente dominantes.

Interrogando o cânone da arte ocidental, segue Beltran, observamos a oscilação entre a representação da nudez feminina, como representação de ideais de beleza apassivada, e do corpo do homem nu, como síntese estética de uma “força moral”, materialização plástica de ideais platônicos de integridade, pureza, força, realização encarnada do sublime⁵. Mas, ora, o que ocorre se introduzimos a raça e os estereótipos raciais/coloniais nessa economia política das representações visuais do masculino? O que ocorre quando levamos em conta a produção de significados visuais atados ao corpo masculino racializado no espaço conflitivo das políticas de representação contemporâneas?

Os significados da masculinidade racializada na modernidade são construídos em associação com a produção contestada da representação sobre o corpo negro e sobre este como fonte, matriz ou lócus da própria identidade do homem negro e dos fundamentos transcendentais de sua presumida subjetividade. Quer seja na sociologia, quer seja nas artes visuais. Desse modo, as representações sobre o corpo negro compõem a espessa trama contra a qual os sujeitos poderiam desenvolver agência (Gordon 1997; Marriot 2000; Gray 1995).

As relações entre “cultura visual” e masculinidade não são assim irrelevantes para entendermos a localização, ou fixação, de estereótipos da masculinidade negra, como pontos de sutura para subjetividades negras, assediadas na modernidade periférica pelo Estado e pelo mercado. Ou para de outro modo reformular a questão sobre a relação entre identidades sociais e representações.

5 Jennifer Nash observa como a *blackness* foi excluída dos cânones de representação da nudez feminina (2008).

Tais representações, que ganham na “cultura visual” transparente concretude, tornada autoevidente pelos dispositivos semióticos próprios a imagens, não podem disfarçar a sua historicidade e sua íntima correlação com as práticas sociais, as instituições (inclusive a universidade) e os discursos racializados, como discutem, por exemplo, além de outros autores e em outro contexto (a indústria pornô), tanto Maria Elvira Díaz-Benítez como Mireille Miller-Young (Gray 1995; Diawara 1996; 1998; Kelley 2008 Díaz-Benítez 2010; Miller-Young 2013).

Figura 1.



Fonte: Frame de *Un Chat D'amour*, de Jean Genet, 1950.

Em *Un Chant D'amour*, filme de Jean Genet, um jovem negro dança sensualmente em uma cela. Sem camisa e segurando o pênis com a mão, inscreve-se, na fantasia voyeurista de Genet, com outros sensuais bailarinos aprisionados. A imagem do homem de cor porta, obviamente, significados culturais e políticos. O filme é de 1950. A França é ainda um império colonial, e, como lembra Manthia Diawara, escritores e artistas negros da África e da Diáspora se engajam em ardente batalha sobre o significado da negritude e da descolonização nesse mesmo período (Diawara 1996). Nesse universo (pós)colonial, a pele negra, “significante étnico” (*ethnic signifier*) primordial na economia política das representações coloniais, jamais é representada impunemente. Kobena Mercer (1994, 217) comenta o filme:

The black man in Genet's film is fixed like an stereotype in the fetishistic axis of the look... subjected to a pornographic exercise of colonial power'... Yes, I know, but. There is something going on as well, not on the margins but at the very center of Genet's film [...]. On

this view the ambivalence of ethnicity has a central role to play in the way that *Genet uses race to figure the desire for freedom beyond the prisonhouse of marginality*. (ênfase adicional)

Mercer é também autor de influente e polêmica análise da obra do fotógrafo Robert Mapplethorpe. O que nos interessa dessa análise é o que a discussão sobre a representação “pornográfica” do corpo do homem negro revela ou esconde sobre políticas de representação e sobre a sexualidade nos contextos tensionados, marcados pela violência e pela colonialidade do poder, como no filme de Genet. Ou sobre o sentido pornográfico da sexualidade negra, tal como com aparece no funk carioca ou no pagode baiano. A representação sexualizada, “pornográfica”, do falo negro pode ser, como no filme de Genet, a figuração desejante da liberdade? (Mercer 1994; Marriot 2000; Mapplethorpe 1986).

Mercer primeiro condena a fetichização voyeurística em Mapplethorpe, interrogando a imaginação colonial, equalizada em um ambiente “pornotrópico”, como descreve Anne McClintock (2010)⁶. Desse ponto de vista, é impossível desconsiderar a construção das imagens negativas da masculinidade negra e a naturalização de uma bestialidade, como algo a um só tempo irresistivelmente desejado, um vácuo aterrador e apaixonante, e ao mesmo tempo horrorizante, complexo de significados sintetizados em *Men in a Polyester Suit*, de Mapplethorpe (1986).

O pênis gigante e as mãos negras emolduram uma imagem de animalidade e repulsa, mórbida, selvagem e fascinante “Sullen and hanging like the trunk of an elephant...veiny and pulpy, on the outside of the black man’s suit, his penis is, to push the point, on the outside of civilised” (Marriot 2000, 25). Dessa forma, a dialética histórica, conflitiva, de “poder e subordinação” (*power and subordination*) ganha densidade física no pênis-animal que pende racializado.

Mas, ora, Mercer revê a sua posição algum tempo depois e passa a questionar se as representações erotizadas do corpo negro por Mapplethorpe

6 Anne McClintock (2010) visualiza o imaginário sexual europeu como a atmosfera simbólica que articulava sexualidade desmedida, barbárie e conquista, atribuindo à virilidade branca poder de subjugar a bestialidade tropical; nesse sentido, a monstruosidade sexual se conecta à produção histórica das imagens sobre o Outro, que o acabam definindo.

não abrem a possibilidade de leituras críticas e desconstrutivas. Levando em conta justamente o cânone ocidental para a representação da beleza ocidental, que teria ocultado ou deformado o corpo negro (Nash 2008).

Figura 2.



Fonte: *Men in a Polyester Suit*, Robert Mapplethorpe (1986).

Ademais, interroga qual o significado da estetização da nudez de homens negros —usualmente representados como disformes, feios/ bestiais ou perigosos— no âmbito de uma estetização definida pelo desejo homossexual, desestabilizador da cultura heteronormativa. Colocar o pênis negro no centro do olhar implicaria produzir o desconforto e o deslocamento das políticas de visualidade ocidental que se dirigem a estabilizar os ideais de beleza no imaculado corpo branco feminino: “His photographs have become the site of a war of position in which the Reading of visual images has become a prominently political affair” (Mercer 1994, 203).

Como a sexualidade e a licenciosidade presentes na cultura negra, ou no imaginário da diáspora, podem ser canal de expressão ou ponto de partida para desconstruções críticas e reinvenções é uma matéria aberta; dessa forma, é definida pela “guerra de posições” (*war of position*) em torno da legitimidade sobre as representações do corpo negro, sua “respeitabilidade” (*respectability*) ou possibilidade de integração, assim como pela supressão de comportamentos sexualmente inadequados, “desviantes”, incompatíveis com a “civilização” (Nash 2008).

Em *Cultural Politics of Black Masculinity*, Edmund Gordon (1997) ataca certa tradição nas ciências sociais, e na cultura norte-americana, que materializa na masculinidade negra a origem de presumida patologia no gueto negro norte-americano. O caráter “desviante” da masculinidade negra é correlacionado com o suposto fracasso dos homens afro-americanos em assumirem o papel socialmente esperado para a masculinidade, justamente em função da presumida hipersexualidade. No contexto que focalizamos —a cultura popular afro-brasileira enquanto espaço contestado de negociação de identidades masculinas— determinados elementos estereotípicos parecem vivos, vibrantes, e a própria matéria de autoelaboração contraditória das subjetividades daqueles descritos em outro contexto como os “homens de verdade” (Fry 1982). Ora, esses elementos parecem ser justamente aqueles condenados por sua excessiva sexualidade, ou “genitalidade”, como diria Fanon (2003).

Acreditamos, todavia, como Cathy Cohen (2004), que é fundamental a consideração política das formas vernáculas de “desvio” (*deviance*) como plataforma para politização de sexualidades, corpos e subjetividades dissidentes, desconformes, não respeitáveis e antagônicas aos valores sociais dominantes. Essas incorporações do desvio não são exclusiva nem principalmente LGBT. No contexto do Brasil contemporâneo, interpela uma série de outros sujeitos, representados como desviantes, perigosos, pornográficos, inassimiláveis, abjetos, não respeitáveis, tais como, homens negros de comunidades periféricas, que poderiam ser, dessa forma, abordados de uma perspectiva *queer*, o que justamente advogamos aqui.

Os estudos *queers*, continua Cohen, esquecem da raça e das relações de classe para considerar a produção de subjetividades insurgentes. Os estudos “*black*” esquecem da sexualidade e dos comportamentos não respeitáveis, ou inassimiláveis, para construir uma teoria emancipatória⁷. Cathy Cohen, como Lisa Duggan (Duggan e Hunter 2006) em outro contexto, apela para a radicalização da política e da teoria *queer* de modo a incorporar a agenda e as experiências de sujeitos oprimidos e marginalizados em função de sua sexualidade ou comportamento de gênero, e que não são apenas LGBT.

7 Obviamente que há exceções como os *black queer studies* (Ferguson 2004; Johnson e Haenderson 2007).

Em um horizonte de crescente normalização e integração das identidades gays e lésbicas no aparato político geral da supremacia branca e de classe, tal exortação nos parece fundamental (Cohen 2004, 29):

Disappointingly, left largely unexplored has been the role of race and one’s relationship to dominant power in constructing the range of public and private possibilities for such fundamental concepts — behaviors as desire, pleasure, and sex. So while we can talk of the heterosexual and the queer, these labels-categories tell us very little about the differences in the relative power of, for example, middle-class White gay men and poor heterosexual Black women and men.

Nesse sentido, argumentamos pela consideração das subjetividades e performances articuladas em torno da música popular negra no Brasil, nomeadamente o funk carioca e o pagode baiano, como instâncias contestadas de representação para posições de sujeito que podem ser consideradas desde um ponto de vista *queer*, o que, acreditamos, politiza a fronteira racial-sexual-colonial.

E mais, entendemos como uma tarefa política e crítica fundamental abordar o corpo do homem negro em suas encarnações performadas e em suas articulações discursivo-subjetivas, de modo a interpelar os vetores críticos de insubordinação e resistência, presentes, em modos contraditórios, nessas articulações, sobredeterminadas pelo racismo, pela alienação e pela colonialidade do poder, como uma política *queer* do desvio (ibíd). Discutindo com os jovens sujeitos em um grupo focal, buscamos meios para explorar essas questões.

DINHEIRO, MULHER E O “PRETINHO DO PODER”

Em outubro de 2013, realizamos um grupo focal com, aproximadamente, dez jovens estudantes de uma das escolas com que estamos trabalhando. Muitos destes são integrantes da banda de pagode Lek City, da cidade de São Félix. Na ocasião, teriam em torno de 18 anos e, de nosso ponto de vista, seriam todos negros.

Não podemos descrever aqui, em toda a extensão e a complexidade, o universo do chamado *pagode baiano*. Trata-se de um gênero musical estreitamente conectado a modos específicos e históricos de sociabilidade, típicos da região do Recôncavo baiano, incluindo a capital do estado da

Bahia, a cidade de Salvador, e outras cidades circunvizinhas, todas, em maior ou menor grau, marcadas pela empresa colonial, pelo tráfico de escravos, pela *plantation* açucareira e pela presença histórica da cultura negra em múltiplas e cambiantes formas. Nesse contexto, os sambas e as batucadas não são somente um conjunto de estilos musicais, mas também as reuniões em que famílias, jovens de um mesmo bairro, integrantes de um candomblé (a religião dos orixás) se reúnem para dançar, fazer música, comer, estar juntos. Tudo isso forma o pano de fundo para a tradução de mercado, do gênero musical e da cultura negra como um negócio e uma mercadoria. Há, assim, uma série de continuidades e rupturas na trama discursiva do pagode e entre as várias formas de samba e políticas de representação que o mercado e a sociedade do espetáculo ensejam e que não podemos desenvolver aqui com a extensão necessária (Pinho 1999; Oliveira 2001).

Nos últimos 20 anos, o pagode, como gênero de mercado, consolidou-se no Brasil e tornou-se, na Bahia, o gênero musical mais popular, conformando uma linguagem vernácula apropriada e autorreflexiva para a elaboração de identidade (Pita 2015; Chagas 2015). As contradições em torno do gênero são muitas. Em grande medida, e para muitos agentes sociais, a dimensão mais perturbadora do pagode refere-se à eleição da sexualidade, das relações de gênero e de representações sobre a mulher como um dos temas principais. A violência policial, a identidade periférica ou favelada e o racismo também são temas constantes, mas abordaremos preliminarmente apenas o sexo, representado, segundo certo ponto de vista, como pornográfico, aviltante para a mulher, “baixaria” ou “putaria” (Pinho 2014). Interessa entender como essa articulação se desdobra como a produção de posições de sujeito e “estruturas de sentimento” masculinas, e como essa produção significa também agência reflexiva e uma forma de pensar o lugar de homens jovens pobres no mundo, como uma linguagem performada de identidade⁸.

No grupo focal, exibimos alguns vídeos de pagode e pedimos aos garotos que os comentassem. Pudemos assim identificar algumas categorias e vetores de sentido, que estamos ainda explorando e que nos servem de ponto de partida. Destacaremos algumas possibilidades de definir uma estrutura elementar para a linguagem que o pagode mobiliza

8 Abordamos o racismo e a violência no pagode em outro lugar (Pinho 2015).

e que transita entre categorias discursivas, performances corporais, como as infalíveis e as inumeráveis coreografias, e “estruturas de sentimento”, nexos subjetivos para as categorias e as performances (Williams 1979; 2011).

Os meninos, discutindo a música “O poder está na tcheca”, uma canção que para muitos é aviltante e deveria simplesmente desaparecer da paisagem da cultura popular em Salvador, buscam estabelecer distinção para como a música é performada pelo artista no vídeo, no caso Robyssão, personagem emblemática à qual voltaremos, e o modo como a banda Lek City executa a música. A letra diz:

Atenção rapaziada vou mandar um papo reto, tá ligado
Quem manda em casa é a mulher
Porque eu acho que o poder da mulher está no cabelo.
— Não Robyssão, o poder da mulher não está no cabelo.
— Tá onde filha?
— O poder está na tcheca.
O homem pensa que a mulher é besta, sexo frágil muito singela.
Pensa que na relação ele fala mais alto e manda nela.
O homem está enganado eu te provo que existe uma solução.
A mulher é que manda no homem depois que faz amor no colchão.
Sabe por que, filha?
Porque o poder está na tcheca.
O poder está na tcheca.
O poder está na tcheca.

Convém recordar que a “tcheca”, alusão ao órgão sexual da mulher, que mobiliza sentido humorístico, para alguns, grosseiro para outros, tem história no pagode baiano. Nos 1990, a música “Disque Tcham”, do Grupo de pagode É o Tcham, que consolidou o gênero no mercado musical brasileiro, aludia, em característico formato fetichizado, ao órgão genital da mulher como indicador metonímico da própria mulher; uma operação, aliás, presente na linguagem popular dos homens na Bahia, que se referem às mulheres como o próprio órgão que estas possuem⁹.

9 Como Ledson Chagas (2015) demonstra, aliás, grande parte dos jogos de linguagem pornográficos ou sensuais mobilizados no pagode está presente no cotidiano da cultura popular em Salvador, definindo justamente o que chamaríamos de *estruturas de sentimento*.

Ô pega a tcheca, solta a tcheca
Leva a tcheca, põe a tcheca pra sambar
Ô pega a tcheca, solta a tcheca
Leva a tcheca, põe a tcheca pra sambar
Vem sambar aqui no Tchan,
Vem sambar
Vem sambar que é bom
Tic, tic, tic, tic...
Tcheca, ô, solta a tcheca
Ô, leva a tcheca
Ô, põe a tcheca pra sambar.

Mais recentemente, o grupo de pagode ao qual pertencia Robysson antes de ensejar carreira solo, chamado de Black Style (para não deixar dúvidas sobre o compromisso com uma posição de sujeito racializada), gravou outra canção, de enorme popularidade, “Rala a tcheca no chão”; nesse caso, a letra da música, como a grande maioria das músicas de pagode, indica a própria coreografia. Assim, a música pede que os sujeitos ralem a “tcheca” dançando agachados.

Se vê um trio elétrico
Elas seguem logo atrás
E na bobeira samba
batendo caminhão de gás
não tá na internet, não tá na televisão
deve tá no pagode ralando a tcheca no chão
Deve tá no pagode ralando a tcheca no chão
Rala a tcheca no chão, chão
Rala a tcheca no chão, chão chão chão
Rala a tcheca no chão.

Importante ressaltar que homens e mulheres dançam dessa forma. Na verdade, se muitas canções de pagode fazem referência a mulheres na canção e sugerem como elas devem dançar, por exemplo, “ralando a tcheca no chão”, os rapazes (heterossexuais) são pelo menos tão hábeis na coreografia quanto as mulheres, se não mais desinibidos; a incongruência ou ambiguidade contida no fato de que as performances dirigidas a mulheres, hipersensualizadas, são performadas por homens nas ruas,

em festas públicas, no carnaval, em shows privados ou pelos dançarinos das bandas de pagode atribui uma dimensão cômica e, ao mesmo tempo, contraditoriamente erótica às performances. Isso torna os rapazes mais atraentes e mais viris na mesma medida de sua entrega ardente ao papel de “putas” ou “negrinhas” dançando pagode (Chagas 2015; Messeder 2009).

Homens, no carnaval e no “pagode” dançando como mulheres, ou melhor dizendo, como “putas” ou “negrinhas”, na linguagem popular baiana, são uma constante cultural nesse contexto há várias gerações, com um conteúdo humorístico, recentemente acrescentado por uma dimensão erótica, ligada à performance espetacularizada dos bailarinos das bandas. Um desenvolvimento híbrido da própria linha evolutiva do pagode baiano, no qual o Ê o Tcham e, anteriormente, o Gerasamba protagonizaram, articulada à performance dos bailarinos do funk carioca, que tem levado a erotização do corpo masculino na cultura popular ao paroxismo, como veremos (Oliveira 2001; Pinho 1999; Pita 2015).

Ora, após assistir ao vídeo “O poder está na tcheca”, os jovens passaram a discutir o modo diferente com que eles executam a música, dizendo, “a gente faz pra frente”, e o Robyssão “para trás”, referindo-se ao ritmo e ao “suingue” emprestado na execução, o que obviamente implica diferenças no modo de dançar. O pagode é proposto fundamentalmente como uma música para corpo, como uma performance, que instrui na própria letra o modo como se deve dançar¹⁰.

Portanto, o ritmo pode ser “pra trás” ou “para a frente”. E essas distinções têm atributos de gênero, como os rapazes explicaram, “para trás” é para a mulher dançar, e os rapazes fazem mais “para frente”, mais agitado, o que permite, por exemplo, aos homens dançarem de modo mais viril, e menos sensual, “botando a base”, mais “agitados” simulando uma luta física, um estilo de dançar que os rapazes, mas não apenas eles, apreciam bastante¹¹. Disseram mais, que “Robyssão”

10 Consideramos performance aqui no mesmo sentido que faz Diana Taylor, como uma modalidade vernácula de produção e transmissão de conhecimento não letrado (Taylor 2003). Ou de modo análogo a Turner (1982) e Schechner (2013), como comportamento padronizado expressivo, sendo que o conteúdo que é expresso refere-se a contradições ou ambiguidades de ordem social.

11 “Botar a base” significa uma postura corporal física, assumir uma posição de combate. Também é um modo de dançar no carnaval e uma metáfora corporal para a masculinidade “favelada” (Pinho 2015).

é “para mulher” e, no clipe, de fato, observamos apenas mulheres dançando. O que não acontece em clipes ou apresentações de outras bandas de pagode, que erotizam/fetichizam o corpo masculino.

A oposição “pra frente” e “para trás” com seus atributos de gênero, de algum modo emula outras oposições na linguagem da cultura popular, como a que opõe, por exemplo, “putaria” e “amor”. No mesmo contexto discursivo das relações sexuais e de gênero, temos um registro da “putaria” no pagode, e o registro do “amor” ou do “romantismo” em outro gênero musical, enormemente popular, o arrocha¹², que obviamente conta com seu próprio e sofisticado repertório coreográfico. O arrocha, como os meninos disseram, “faz o cidadão chorar” com seu apelo ao universo dos corações partidos, dos amores impossíveis, da solidão e das juras de amor eterno:

Você vai ficar em casa, vai lutar, vai resistir
Mesmo que uma linda fada te convide pra sair
Você tá arrumando um jeito pra que ela, sem querer,
Vá deitar com outro homem, mesmo pensando em você.
Depois que ela foi embora você tá correndo atrás
Dessas emoções ciganas, do prazer dos animais.
Tô falando como amigo, foi você que errou, rapaz
Pega o telefone e liga, que ela te ama demais
Corre e diz pra ela que a casa tá vazia
Que as flores que ela via desconhecem as tuas mãos
Que o cão está no abandono e não te aceita como dono
E te estranha no portão.
Que a sua vida se resume em sentir o seu perfume
Entranhado nos lençóis e no colchão.
Vai, amigo, corre, com certeza haverá delicadeza
Se você pedir perdão.

No pagode, não há lugar para falar de amor ou romantismo (como no arrocha), mas sim de “putaria”, sexo como o exercício quase que

12 Literalmente “aperta”, porque o modo característico de dançar implica estreito ataque do par que evolui sensualmente, ainda que rapazes também dancem sozinhos.

aleatório de poder masculino¹³. Isso porque a linguagem do erótico (ou da pornografia) parece ser a melhor tradução para uma gramática do poder, e não seria por acaso que os homens, no universo do pagode, pobres ou muito pobres, como são em geral os artistas e mais extremados fãs, encontrem expressão para as frustrações de classe na ansiedade ligada ao acesso sexual às mulheres.

A associação entre dinheiro e mulher é assim recorrente e aparece em diversas outras canções e gêneros musicais, como, por exemplo, no funk carioca. No culto profano ao dinheiro na sociedade de espetáculo, rapazes empobrecidos e submetidos às mais duras formas de exploração econômica e de subjugação social, veem na equação dinheiro e mulher uma promessa de emancipação subjetiva por meio da objetificação, coisificação da mulher. Assim, tornar-se, reconhecer-se homem, passa pela produção desse outro, ou dessa outra, estabilizada como elemento de troca, na qual o resíduo simbólico é mais masculinidade e mais poder (ou a ilusão momentânea do poder)¹⁴.

Figura 3.



Fonte: Frame do vídeo *O Poder está na Tcheca*. Robyssão. 2013.

13 Para o significado da “putaria” para o funk, ver Palomibini (2011).

14 Homens negros no Brasil aparecem em diversos indicadores estatísticos e estudos como desproporcionalmente vitimados pela violência letal, assim como aparecem com o pior desempenho escolar *vis à vis* outros grupos de sexo/raça como homens brancos, mulheres brancas e mesmo homens negros (Waiselfisz 2014; Rosemberg 2001).

Em uma das cenas do vídeo “O poder está na tcheca”, há uma, comum a clipes de rap norte-americano e muito frequente em outros vídeos de pagode e de funk “ostentação”, a exibição fetichizada de cédulas de dinheiro, enunciado, nesse contexto, como equivalente simbólico (coisificado) da mulher¹⁵.

Perguntamos aos rapazes o que achavam da cena. “O dinheiro traz a tcheca”, um deles respondeu. Argumentamos que muitos homens pobres, como eles mesmos, não tinham dinheiro, mas tinham namoradas. Em meio a intenso debate, permeado de humor, outros disseram: “tem mulher, mas não aquela mulher assim... que todo mundo deseja”. As contradições do capitalismo, de sua forma estrutural e de sua gramática simbólica, como gramática do social, são, portanto, incorporadas e vividas por esses jovens por meio da projeção de um antagonismo de gênero, mediado pela sexualidade e pelo desejo como equivalente simbólico-estrutural da mercadoria¹⁶.

Contudo, no universo cultural do pagode (e do funk), não há apenas a coisificação e a objetificação do corpo da mulher, mas também há fetichização e coisificação do próprio corpo masculino, do falo e da masculinidade. E, assim, reintroduziríamos a discussão sobre representação e identidade/subjetividade, questionando qual o lugar da sexualidade espetacularizada e do próprio falo nesse processo (Nkosi 2014).

Atualmente, todos os grupos de pagode baianos têm bailarinos ou bailarinas, como, aliás, outros gêneros no Brasil. Muitos grupos de pagode se especializaram em oferecer ao público o espetáculo de corpos masculinos semidespidos ou em roupas sintéticas, colantes, que

15 É preciso dizer que há uma interface de contato entre o funk carioca e o pagode baiano, com o segundo se apropriando de diversos motivos, expressões e mesmo canções, traduzidas em linguagem baiana e percussiva. De tal forma que há mesmo um subgênero chamado pagofunk.

16 Como diz Giannotti: “Desse modo as condições materiais de existência, ao serem desenhadas por uma gramática cuja sintaxe é dada pelas categorias que demarcam relações sociais de produção e cuja semântica remete às forças produtivas não podem mais se reportar a consciências, seja quais forem suas formas teóricas e práticas, sem o intermediário de uma linguagem que articula o mundo da vida da sociedade capitalista. Entre o ser e o ser consciente a relação é outra, pois o próprio ser social se mostra discurso” (Giannotti 2009, 82) (ênfase adicional).

não deixam dúvida que pretendem mais revelar — ou “valorizar” — que ocultar as formas genitais dos rapazes. Nesse último caso, os dançarinos têm status de estrela, são reconhecidos pelo nome, e, como no funk, parte obrigatória do show é o (semi)strip-tease que performam.

Figura 4.



Fonte: Frame de vídeo do show ao vivo da banda Ubang, 2013.

A inspiração para o projeto por trás deste ensaio veio do nome de uma música, “Brincadeira de Negão”, que foi gravada por um grupo baiano que faz funk no estilo carioca, o Ubang (existe uma versão em pagode baiano da mesma música). A canção diz:

Brincadeira de Negão
E assim que se faz
As mulheres vão na frente
Que os homens vão vir por trás.

O show desse grupo é basicamente uma performance em torno do falo, como usual em outros tantos grupos de pagode. Em determinado momento, moças são convidadas a subir no palco para contracenarem com os dançarinos executando as coreografias, inclusive a dessa música, que simula o ato sexual em diversas posições. Os quatro primeiros versos, que são meticulosamente coreografados, condensam também, entendemos, uma estrutura elementar das masculinidades periféricas e racializadas no Brasil, ao fazer convergir em uma só fórmula a noção de jogo-performance-brincadeira; além disso, conjugam a raça, porque a brincadeira em questão é a brincadeira do “Negão”, uma personagem,

ou posição de sujeito, presente no imaginário popular brasileiro já como uma instância intensamente sexualizada e racializada, como aparece em outras canções e em versões eruditas¹⁷; por fim, o trecho da música ainda implica que a identidade sexualizada do “Negão” só se estabelece em oposição/relação à mulher, como objeto sexualizado.

Como outros tantos têm insistido, a racialização da sexualidade e a sexualização da raça são dispositivos fundamentais de uma biopolítica pós-colonial. Discutindo o par fanoniano homem negro versus mulher branca, Lewis Gordon insiste na articulação de gênero para a “precariedade ontológica” que definiria a negritude no mundo antinegro ou colonial. Desse ponto de vista, a negritude enquanto condição estrutural, que se conforma como uma estrutura de disposições subjetivas, essencialmente violentadas, é fundamentalmente uma ausência, ou vazio, definida por uma precariedade ontológica baseada em uma fenomenologia do racismo vivido no corpo, “a experiência vivida do homem negro”, tal qual um esvaziamento, abandono de si mesmo, e a busca de reconhecimento por meio do olhar branco, o único que poderia, malgradadamente, oferecer ao homem negro a certeza de que ele, de fato, “é”. Dessa forma, para Gordon, haveria uma ambiguidade essencial na negritude, definida como um vazio (*hole*). O “buraco” é o modo institucional da má-fé para o feminino —porque a mulher é um “homem mutilado”, do ponto de vista da psicanalítica burguesa— e todos os negros estão, assim, em uma condição feminina, porque extrairiam sua completude da relação com esse Outro poderoso, o branco, que os preenche. A mulher branca, por sua vez, é a matriz primária da afeição para com a negritude, e o homem branco, pura presença, a masculinidade plena, em sua forma mais gloriosa, a qual é negada ao homem negro, que não se completa na virilidade ou masculinidade como a figura de negação que fecha, preenche ou completa vazios, porque ele próprio é esse vazio. Em presença da masculinidade branca, o homem negro é finalmente um vazio a ser preenchido, o que Gordon (1999) definiria uma situação homoerótica. Diante do homem negro, por outro lado, a mulher branca se torna o homem branco que o preenche, outra situação homoerótica, porque

17 Lembremos de Nelson Rodrigues e da cena final de “Bonitinha, mas Ordinária”, na qual a protagonista, moça branca “de família”, é sexualmente abusada por homens negros (“negões”).

no mundo antinegro, diz Gordon, o *phallus* —o símbolo máximo do poder penetrante da lei, da ordem e do significado— é a pele branca. Rejeitando sua feminilidade, o homem negro não pode fazer outra coisa senão rejeitar sua negritude, o que é, obviamente, impossível.

Figura 5.



Fonte: Pretinho do Poder. Imagem do Grupo no Facebook.

Há uma comunidade no Facebook, baseada em Salvador e de grande sucesso, com 3 milhões de likes, chamada “Pretinho do poder” (<https://www.facebook.com/pretindopoder2/?fref=ts>). A página associa humor e erotismo em torno da figura do Pretinho, uma versão, digamos, mais juvenil e moderna do “Negão”, mas igualmente racializado e sexualizado (talvez mais). Nesse caso, a racialização e a sexualização é positivada como “poder”. Se o poder da mulher está na “tcheca”, o poder do jovem homem negro sexualizado está em sua superioridade erótica e em seu pênis, como subtendido na iconografia do site e no imaginário popular. Ou seja, em seu corpo “genitalizado”.

Observamos, assim, ao contemplar as evoluções acrobáticas e sensualizadas dos bailarinos de pagode, ou as representações sexualizadas do “Pretinho” ou do “Negão”, que o pênis do homem negro, o falo racializado, permanece como centro de gravidade das representações sobre as masculinidades negras na modernidade, ao menos em sua versão brasileira, como a tentativa vã de suplementar um “vazio” que não pode ser preenchido sem contradição ou “má-fé”. Como na discussão sobre Mapplethorpe e a estereotipização genitalizada, hesitamos em atribuir conotação pornográfica a essa insistência ou em reconhecer, como parecem

fazer muitos agentes, que aí está em jogo uma brincadeira (que também é eufemismo para ato sexual) de poder masculino, encenada por aqueles corpos justamente expropriados e violentados, em coreografias rituais de “power and subordination”, no contexto da colonialidade do poder e do genocídio antinegro nas Américas (Vargas 2010a; 2010b). Nesse sentido, a versão vernácula para o antirracismo e para a sustentação de uma subjetividade masculina, periférica e racializada parece existir em estreita dependência de sua própria objetificação; em primeiro lugar, operada por meio da gramática representacional dominante em nossa sociedade: a mercadoria; em segundo lugar, tal produção não pode prescindir da produção de um outro estrutural antagônico, que é a própria mulher. Os homens negros poderiam produzir, assim, identidade/performance na exata medida de sua relação com o falo negro, isto é, com sua própria ausência, projetada como a “mulher”.

“NEGRITUDE”: PRAZER E ABJEÇÃO

Em *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman discute a formação do sujeito racializado e a produção histórica e contextual da “blackness” no contexto da escravidão norte-americana, entre a violação mais cruel, o “terror” e a espetacularização da condição escrava para disfrute dos senhores (*enjoyment*), diz (Hartman 1997, 58):

If blackness is produced through specific means of making use of the body, it is important to consider this ‘acting on the body’ not only in terms of the ways in which power makes use of the body but also in terms of pleasure. Pleasure is central to the mechanisms of identification and recognition that discredit the claims of pain but also those that produce a sense of possibility – redress, emancipation, transformation, and networks of affiliation under the pressures of domination and the utter lack of autonomy. Much attention has been given to the dominative mode of white enjoyment, but what about forms of pleasure that stand as figures of transformation are at the very least, refigure blackness in terms other than abjection?

Como aponta Hartman (1997), Fanon (2003) e outros, a negritude pode ser assim, no Ocidente, o objeto no qual os brancos vivem as utopias torturadas da libertação absoluta, da perda de si, da intensa corporeidade, do gozo extremo, do terror total em uma mesma orgia imaginária.

Entretanto, pode representar o mesmo para os próprios negros? Tal como em Genet, pode “imaginar” o corpo negro enquanto promessa de liberdade corporal no contexto sadomasoquista do aprisionamento e da miséria física da cadeia? No entanto, a própria produção da subjetividade negra está amarrada por essas contradições e ambiguidades, entre a total despossessão do próprio corpo e sua reconquista por meio do gozo corporal, como desenvolve Hartman (1997). Tal produção poderia investir a sexualidade e mesmo a vulgaridade sexual ou pornográfica como figura de “liberdade”?

Assim também diríamos na produção das subjetividades masculinas racializadas, as quais se apoiam, usam e elaboram as mesmas prerrogativas ambíguas e contraditórias, “vulgares”, que constroem a negritude no Ocidente e que, no pagode baiano, tomam de assalto o dispositivo da sexualidade. As mesmas contradições que se veem no regime das representações que se apresentam na produção das subjetividades. Se, como diz Foucault (2003), a sexualidade na modernidade é o dispositivo por meio do qual a verdade do sujeito é produzida, a verdade do sujeito racializado é produzida em meio a esses jogos de terror e prazer que Hartman e outros apontam.

As políticas do prazer e da obscenidade, “putaria”, são a gramática política das subjetivações racializadas e é sobre essa matéria maldita que se elaboram categorias e “estruturas de sentimento”, que se objetivam por meio da cultura expressiva¹⁸: o pagode. Se a sexualidade é ponto de sustentação de táticas de poder, a sexualidade abjeta de homens negros periféricos é constituída como meio para a agência subjetiva, mas não sem contradições. Como elemento próprio do dispositivo da sexualidade racializada, diz assim a “verdade” dos homens negros jovens representando o seu “poder” como poder sexual e objetificando a mulher como antagonico estrutural necessário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beltrán, Rosa. 2013. “Los raros ¿Existe la masculinidad?” *Revista de La Universidad de México* 118. <http://www.univdemex.unam.mx/articulo.php?publicacion=85&art=2458&sec=Columnistas>

18 Tal como a define Robin Kelley (2008).

- Chagas, Ledson. 2015. "Corpo, Dança e Letras: um estudo sobre a cena musical do pagode baiano e suas mediações". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Salvador.
- Cohen, Cathy. 2004. "Deviance as Resistance. A New Research Agenda for the Study of Black Politics". *Du Bois Review* 1 (1): 27-45.
- Diawara, Manthia. 1996. "The Absent One: The Avant-Garde and The Black Imaginary in Looking for Langston". Em *Representing Black Men* editado por Manthia Diawara, Marcellus Blount e George P. Cunningham, 205-24. Nova York/Londres: Routledge.
- Díaz-Benítez, María Elvira. 2010. *Nas Redes do Sexo. Os Bastidores do Pornô Brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Duggan, Lisa e Nadine D. Hunter. 2006. *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. Nova York: Routledge.
- Edberg, Mark Cameron. 2004a. *El Narcotraficante — Narcorridos & The Construction of a Cultural Perona on the U. S. — Mexico Border*. Austin: University of Texas.
- Edberg, Mark Cameron. 2004b. "The Narcotrafficker in Representation and Practice: A Cultural Persona from the U.S. — Mexican Border". *ETHOS* 32 (2): 257-77.
- Fanon, Frantz. 2003. *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Foucault, Michel. 2003. *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Ferguson, Roderick A. 2004. *Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fry, Peter. 1982. "Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil". Em *Pra Inglês Ver*, editado por Peter Fry, 87-115. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Giannotti, Arthur. 2009. *Marx além do Marxismo*. Porto Alegre: L&PM.
- Gordon, Edmund T. 1997. "Cultural Politics of Black Masculinity". *Transforming Anthropology* 6 (1-2): 36-53.
- Gordon, Lewis. 1999. *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Amherst: Humanity Books.
- Gray, Herman. 1995. "Black Masculinity and Visual Culture". *Callaloo* 12 (2): 401-5.
- Hartman, Saidya V. 1997. *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and self-making in Nineteenth-Century America*. Nova York: Oxford University Press.

- Jeffries, Michael P. 2011. *Thug Life: race, gender, and the meaning of hip-hop*. Chicago: University of Chicago.
- Johnson, Patrick e Mae G. Handerson (eds.). 2007. *Black Queer Studies a Critical Anthology*. Durham. Duke University Press.
- Kelley, Robin D. G. 2008 [1997]. “Looking for the ‘Real’ Nigga’: Social Scientist Construct the Ghetto”. Em *Yo’ Mama’s Disfunktional. Fighting the Culture Wars in Urban America*, editado por Robin D. G. Kelley, 15-42. Boston: Beacon Press.
- McClintock, Anne. 2010. *Couro Imperial. Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mapplethorpe, Robert. 1986. *Black Book*. Nova York: St. Martin’s Press.
- Marriot, David. 2000. “Murderous Appetites’: Photography and Fantasy”. Em *On Black Men*, organizado por David Marriot, 23-42. Nova York: Columbia University Press.
- Mercer, Kobena. 1994. *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. Routledge. Nova York/Londres: Routledge.
- Messeder, Suely. 2009. *Ser ou Não Ser. Uma Questão para pegar a Masculinidade*. Salvador: Editora da Universidade do Estado da Bahia.
- Miller-Young, Mireille. 2013. “Interventions: The Defiant and Deviant Art of Black Women Porn Directors”. Em *The Feminist Porn Book. The Politics of Producing Pleasure*, editado por Tristan Taormino, Celine Parremas Shimizu, Constance Penley e Mireille Miller-Young, 105-20. Nova York: The Feminist Press.
- Muñoz, Jose Esteban. 1999. *Disidentifications. Queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nash, Jennifer C. 2008. “Strange Bedfellows. Black Feminism and Antipornography Feminism”. *Social Text* 97(4): 51-75.
- Nkosi, Deivison Faustino. 2014. “O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo”. Em *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*, organizado por Deivison Faustino Nkosi e Eva Alterman Blay, 75-104. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Oliveira, Sirleide Aparecida de. 2001. “O Pagode em Salvador. Produção e Consumo nos anos 90”. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

- Palomibini, Carlos. 2011. “Mora na filosofia: putaria é lixo”. *Rio Baile Funk*. <http://www.proibidao.org/mora-na-filosofia-putaria-e-lixo/>. Acesso 19 de fevereiro de 2016.
- Paixão, Marcelo et al. 2010. *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009 2010*. Rio de Janeiro: Garamond/Laeser.
- Pinho, Osmundo de A. 1999. “Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no centro histórico de Salvador”. *Estudos Afro-Asiáticos* 34: 35-48.
- Pinho, Osmundo. 2014. “The Black Male Body and Sex Wars in Brazil”. Em *Queering Paradigms IV. South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms*, editado por Osmundo Pinho e Elizabeth Sarah Lewis et al., 301-19. Oxford: Peter Lang.
- Pinho, Osmundo e Beatriz Giugliani. 2014. “A ‘defasagem dos rapazes’ no Recôncavo da Bahia: gênero, raça e educação em Cachoeira e São Félix”. Em *A Lei 10.639/2003 — pesquisas e debates*. v. 1. 1. ed., editado por Vilma de Nazaré Baia Coelho, 145-82. São Paulo: Editora Livraria da Física.
- Pinho, Osmundo. 2015. Tiroteio: violência e subjetificação no pagode baiano. Em *Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira*, editado por Osmundo Pinho e João H. C. Vargas, 121-42. Cruz das Almas: FT/Editora Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/Uniafro.
- Pita, Cassia Mayla de Almeida. 2015. “A poética da violência: a música de Igor Kannario no pagode baiano”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, Salvador.
- Rosemberg, Fúlvia. 2001. “Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo”. *Estudos Feministas* 9(2): 515-40.
- Schechner, Richard. 2013. “‘Pontos de Contato’ revisitados”. *Revista de Antropologia* 56 (2): 23-66.
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and The repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham/Londres: Duke University.
- Telles, Edward. 2003. *Racismo à brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*. Nova York: PAJ Publications.

- Vargas, João H. Costa. 2010a. *Never Meant to Survive — Genocide and Utopias In: Black Diaspora Communities*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Vargas, João H. Costa. 2010b. “A Diáspora Negra como Genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros* 1 (2 jul.-out): 31-65.
- Waiselfisz, Julio Jacobo. 2014. *Mapa da violência 2013: os jovens do Brasil*. Rio de Janeiro: Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais, Brasil.
- Williams, Raymond. 1979. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Williams, Raymond. 2011. *Cultura e Materialismo*. São Paulo: Editora Unesp.

**EXPERIENCIA INVESTIGATIVA SOBRE
RAZA, ETNICIDAD, CLASES SOCIALES,
GÉNEROS Y SEXUALIDADES EN EL
SUROCCIDENTE COLOMBIANO***

FERNANDO URREA GIRALDO**
DANIEL FELIPE ECHEVERRY CANO***

* Colaboraron en la discusión y edición del artículo el economista de la Universidad del Valle, Luis Gabriel Quiroz Cortés, y el estudiante Andrés Felipe Ramírez Arcila, del programa de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle.

** furreagiraldo@gmail.com

*** daechecalogs@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 18 de octubre de 2015 Aprobado: 22 de febrero de 2016

RESUMEN

Este artículo realiza un balance de la experiencia investigativa llevada a cabo en el grupo de investigación Cidse-Colciencias, Estudios Étnico-Raciales y del Trabajo en sus Diversos Componentes Sociales, alrededor de la problemática interseccional de lo étnico-racial, la clase social, los géneros y las sexualidades en Cali y el suroccidente colombiano. Los estudios realizados y la propuesta de investigación futura revelan fronteras fluidas hetero y no hetero-sexuales en las prácticas sexuales y las identidades de género. Esto significa que las sexualidades y géneros disidentes han cobrado mayor visibilidad en los distintos actores sociales, según la clase social, el grupo étnico-racial, la generación y los rangos etarios.

Palabras clave: Cali, clase social, colores de piel, étnico, fronteras sexuales, género, racialización, indígenas, interseccionalidad, sexualidades.

RESEARCH EXPERIENCE ON RACE, ETHNICITY, SOCIAL CLASSES, GENDERS AND SEXUALITIES IN SOUTHWEST COLOMBIA

ABSTRACT

This article assesses research experience from the research group Cidse-Colciencias' Ethno-Racial and Work Studies in their various social components on the intersectional problem of ethnic-racial topics, social class, gender and sexuality in Cali and southwestern Colombia. The studies done and proposed future research on an indigenous group in another region not far from the first one reveal fluid boundaries for hetero-sexual and non hetero-sexual practices and gender identities. This means that dissident sexualities and genders have gained visibility through different social actors, according to social class, ethnic-racial, generation and age group.

Keywords: Cali, ethnic-racial groups, gender, indigenous persons, intersectionality, sexual boundaries, skin colors, sexualities, social class.

EXPERIÊNCIA INVESTIGATIVA SOBRE RAÇA, ETNICIDADE, CLASSES SOCIAIS, GÊNERO E SEXUALIDADES NO SUDOESTE COLOMBIANO

RESUMO

Este artigo realiza um balanço da experiência investigativa realizada no grupo de pesquisa Cidse-Colciencias, Estudos Étnico-Raciais, e do Trabalho em seus Diversos Componentes Sociais, ao redor da problemática interseccional do étnico-racial, a classe social, os gêneros e as sexualidades em Cali e o sudoeste colombiano. Os estudos realizados e a proposta de pesquisa futura revelam fronteiras fluídas hetero e não heterossexuais nas práticas sexuais e nas identidades de gênero. Isso significa que as sexualidades e gêneros dissidentes ganharam maior visibilidade nos diferentes atores sociais, segundo a classe social, o grupo étnico-racial, a geração e as faixas etárias.

Palavras-chave: Cali, classe social, cores de pele, fronteiras sexuais, gênero, étnico, racialização, indígenas, interseccionalidade, sexualidades.

INTRODUCCIÓN

Este artículo intenta, en primer lugar, hacer un rápido balance sobre la experiencia investigativa llevada a cabo en el grupo de investigación Cidse-Colciencias, Estudios Étnico-Raciales y del Trabajo en sus Diversos Componentes Sociales, alrededor de la problemática interseccional de lo étnico-racial, la clase social, los géneros y las sexualidades en Cali y el suroccidente colombiano; y, en segundo lugar, desde una propuesta de futura de investigación sobre un grupo indígena en otra región no muy distante de la anterior.

El suroccidente del país con epicentro en la ciudad de Cali, que constituye la tercera aglomeración urbana colombiana con los municipios circunvecinos del sur del Valle y norte del Cauca y que puede alcanzar una población que supera los cuatro millones¹, es un espacio ante todo multirracial y pluriétnico privilegiado para el estudio de los procesos contemporáneos de movilidades sociales ascendentes y descendentes, la diversidad de identidades de géneros y las formas de experimentar la sexualidad. Esta ha sido una de las apuestas que se iniciaron hacia finales de la década del noventa, cuando nos acercamos a las diferentes masculinidades y sexualidades puestas en juego por los jóvenes negros de clases populares caleñas en el oriente de la ciudad (Urrea y Quintín 2000).

Esta mirada interseccional, sin darnos cuenta, partió desde el estudio del componente étnico-racial, alrededor de la población afrodescendiente o la gente negra en Cali y el Pacífico (Barbary y Urrea 2004). A medida que se cuestionó el modelo culturalista predominante para tratar esta temática² y se pudo abordar desde una perspectiva

-
- 1 La aglomeración la conforman 28 municipios (14 en el sur del Valle y 14 en el norte del Cauca). Los datos de población corresponden a las estimaciones del DANE. A su vez, esta aglomeración prolonga su influencia hacia el sur a un *hinterland* más amplio que incluye todo el Pacífico sur, las otras regiones andinas del Cauca y Nariño, la zona del alto y bajo Putumayo y buena parte del departamento del Huila; y hacia el norte a las otras regiones del departamento del Valle, pero también con incidencia sobre los departamentos del Viejo Caldas, entre estos Risaralda, sobre el cual se hará referencia más adelante.
 - 2 Tanto en el campo académico, especialmente en los estudios antropológicos, como en el de las políticas públicas, el educativo y el cultural, bajo la categoría de folclor y cierto esencialismo en el estudio del parentesco como si fuera particular de la gente negra e indígena.

crítica de la “racialización” en la producción de las diferencias sociales en el país, es viable analizar las poblaciones negras como sujetos racializados subalternos a raíz del largo proceso histórico esclavista y postesclavista que los ha colocado en condiciones de subordinación y exclusión. La racialización implica, a la vez y de manera tácita, la existencia de sectores de población dominantes cuyos colores de piel son los más claros (como opuestos a los oscuros). En relación con la población indígena, si bien el factor cultural (étnico) tiene un peso específico importante, de manera similar al de la gente negra, opera en la larga duración, desde el período colonial, un efecto de racialización negativa que pasa por los cuerpos indígenas (mujeres y hombres), sus expresiones y prácticas culturales. En la tradición vernácula colombiana, las expresiones despectivas racistas “negro” e “indio”, según las regiones de mayor poblamiento histórico de gente negra o indígena, eran frecuentes, en una sociedad que se identificaba en forma idealizada como blanca-mestiza y sobre todo con ancestros hispánicos³.

En este artículo empleamos, en primer lugar, para el caso de la población afrodescendiente e indígena términos equivalentes como gente negra, población negra, gente indígena, etc. En todos los casos nos referimos a personas de colores de piel y construcciones culturales que son racializadas en una interacción recíproca por otros individuos que también forman parte del orden racial colombiano como personas blancas-mestizas. Por ello introducimos la categoría de poblaciones o grupos subalternos, refiriéndonos a las poblaciones que ocupan los estatus más bajos en esa jerarquía social. Sin embargo, la jerarquía étnica-racial no está separada del orden de clase social, como más adelante se señala. En segundo lugar, utilizamos la expresión *sujeto* al referirnos a la gente negra o indígena porque estamos señalando a colectivos de individuos (podría también aludirse a personas) con percepciones, emociones y prácticas sociales, que en el orden de la jerarquía social ocupan un lugar subalterno. Se afirma que todo sujeto es un agente que opera en el espacio social, no se trata de colectivos

3 Por ejemplo, las representaciones raciales en la región antioqueña y el Viejo Caldas, ver Appelbaum (2007). Sobre las miradas raciales de las elites con respecto a los indígenas ver Safford (1991).

pasivos que sufren únicamente la dominación, es decir, poseen una capacidad de agencia. El otro término importante en este ejercicio es el de *figura* porque hace alusión, en el sentido goffmaniano, a la puesta en escena de determinadas masculinidades y feminidades, buena parte de ellas en tránsito continuo.

El orden de exposición del artículo inicia con el enfoque conceptual que inspira el texto a partir de la mirada interseccional de varias dimensiones sociales: étnico-racial, sexual, de género y de clase social pero enfatizando sobre la forma fenomenológica de expresión en el campo étnico-racial en las sociedades latinoamericanas, a través de la clasificación y la jerarquización social a partir de los colores de piel. Por supuesto, en esta parte aclaramos también nuestra posición analítica sobre términos como raza, etnicidad, sexualidad(es) y género(s), a la vez que se introduce el efecto de la clase social. El segundo acápite del artículo es una presentación somera de los resultados de cinco investigaciones realizadas por el grupo nombrado al comienzo del artículo, sobre la temática que anuncia el título en la principal aglomeración urbana del suroccidente colombiano. El siguiente acápite es una propuesta de investigación que ha venido desarrollándose en la misma dirección conceptual y metodológica pero sobre una población determinada de un pueblo indígena específico. Finalmente siguen las conclusiones y la bibliografía.

LO ÉTNICO-RACIAL COMO COLOR DE PIEL, SEXUALIDADES, GÉNEROS Y CLASE SOCIAL

Como indican Takezawa (2011) e Iwabuchi y Takezawa (2015), lo racial se construye socialmente en dos instancias, una visible y otra invisible. La primera tiene que ver con las características fenotípicas de los sujetos implicados en una clasificación arbitraria soportada por el color de piel, el cabello, los rasgos de la cara (ojos, nariz, labios, pómulos, etc.) de los diferentes sujetos (los dominantes u opresores y los dominados u oprimidos). La invisible hace alusión a las prácticas socio-culturales de las poblaciones caracterizadas bajo una forma de clasificación subordinada. No existe racialización sin un dispositivo racista de clasificación, que genera relaciones de dominación. Esto es válido tanto para las poblaciones negras como para las indígenas y las mestizas de colores oscuros o “no tan claros”.

En segundo lugar, “la raza es socialmente construida, históricamente maleable, culturalmente contextual, y reproducida mediante prácticas perceptivas aprendidas” (Alcoff 2006, 182).

En el caso de América Latina, los estudios llevados a cabo por el programa PERLA (Proyecto de Etnicidad y Raza en América Latina) revelan que el color de piel juega un papel determinante en las interacciones que atraviesan toda la vida social en las diferentes configuraciones sociales de la región (Telles et ál. 2014). Según esta perspectiva, en la región desde el siglo XX se han conformado diferentes órdenes sociales pigmentocráticos, en los que los grupos sociales con tonalidades de piel más oscuras enfrentan las mayores desventajas sociales, económicas y culturales; mientras los grupos sociales con las tonalidades más claras de piel coinciden, por lo general, con las clases dominantes. La articulación entre clase social y raza en América Latina se expresa histórica y sociológicamente a través de la siguiente fórmula: las clases sociales se clasifican y diferencian socialmente a partir de colores de piel⁴.

Sin embargo, ¿cuál es la relación entre colores de piel y sexualidades en Colombia y en otros países de la región?

Si asumimos la sexualidad como la construcción socio-histórica del deseo y el placer a través de los cuerpos en una sociedad concreta (Green 2008), lo racial forma parte de la producción de esa construcción de los cuerpos. En este sentido, en la producción de la fantasía sexual los cuerpos tienen colores, olores, sabores, cabello, labios, o sea, todo el componente corpóreo pasa por el registro pigmentocrático (Urrea y Posso 2015, 36-47). Sin embargo, definimos aquí la sexualidad en plural en plural, las sexualidades, porque no es posible separar la producción social del deseo y placer de las prácticas sexuales, que a la vez encierran orientaciones de los cuerpos hacia otros cuerpos en la generación de placer y rutas de deseo (Foucault 1977, 86).

En este artículo se considera el placer (sexual) en el sentido de experiencia vivida como un goce corporal indeterminado y radical (también como “intensificación del placer”) en el aquí y el ahora, sin reducirlo al campo genital, ya que afecta a toda la dimensión corporal, porque cualquier parte del cuerpo entra potencialmente en la esfera del goce radical. Cada sujeto produce su objeto de goce, sin que exista

4 Sobre Colombia, véanse Urrea, Viáfara y Viveros (2014 81-125).

de forma teleológica pre-establecida, organizado bajo una supuesta estructura simbólica a-social (Urrea y Moncayo 2012, 161). El placer es la experiencia corporal a partir de una fantasía sexual, que siempre es socialmente construida o producida a partir de actos discursivos. Por lo mismo, no es un fenómeno instintivo ni pulsional, sino un mecanismo de significantes que la sociedad produce a lo largo de los procesos históricos como representaciones/imágenes de sujetos/objetos de deseo, actos performativos que toman forma en las fantasías sexuales. En tercer lugar, el placer, como aquí lo consideramos, es una materialización del deseo, en oposición a la sublimación freudiana y a la primacía en la sexualidad que tiene el segundo sobre el primero para Lacan, idea que no comparte Foucault (Urrea y Moncayo 2012 161-162).

Utilizar el género en plural, como en el caso de “las sexualidades”, significa que la perspectiva que ha orientado las investigaciones en el grupo del CISDE en la Universidad del Valle se aparta de una mirada esencialista sobre las categorías de mujer y hombre, porque en términos contemporáneos se presenta una relación fluida o ambivalente entre identidad de sexo/género y sexo biológico, de manera tal que los fenómenos de individuación conllevan que cada individuo fabrique su propia identidad, como lo sostiene Buttler (1993). De acuerdo con esta autora, la identidad subjetiva no está dada, ya que el sujeto está en una dinámica de producción sin fin, lo cual significa que hay muchas posibilidades de identidades. Las categorías de “sujeto femenino” (o “masculino”) y mujer (u hombre) ya no son estables y definidas. Un enfoque *queer* que se alimenta de esta línea reflexiva trabaja con categorías móviles, transitivas, es, por excelencia, construccionista⁵.

Para complejizar más el análisis, en el caso colombiano, el estudio PERLA encontró que se presenta un efecto de color de piel sobre la construcción de las feminidades y masculinidades en *continuum* como identidades de géneros. Las mujeres (biológicas y no biológicas, al igual que los hombres) de diferentes clases sociales y formas de auto-representación étnica-racial tienden a ser clasificadas y ellas mismas a clasificarse como de colores menos oscuros que sus contrapartes masculinas. Entre los hombres este fenómeno no se observa de la misma manera, si se considera

5 Para un aporte *queer* en los estudios de sexualidad desde la sociología y la antropología anglosajona, ver, sobre todo, Green (2007; 2008a y 2008b).

la clase social y la auto-representación étnica-racial. La feminidad es representada más con colores claros.⁶ Por el contrario, en el caso de los hombres, la virilidad es más asociada con las tonalidades de piel oscuras y con ello los estereotipos de potencia sexual (Urrea, Viáfara y Viveros 2014, 99-100)⁷.

El efecto de los colores de piel tiene que ver con los diferentes géneros y sexualidades en interacción con las clases sociales. Es decir, ya se trate de identidades de géneros masculinos, femeninos o trans, e identidades sexuales tanto hetero como no hetero-normativas⁸, en diferentes clases

6 Esto significa una enorme desventaja para las mujeres negras e indígenas de pieles oscuras, al igual que personas mestizas de tonalidades oscuras en el mercado erótico afectivo, pero también en el ámbito laboral y en otras instancias de la vida social.

7 Este hallazgo fue registrado gracias al aporte de la colega antropóloga Mara Viveros Vigoya, al señalarle a los otros dos investigadores del capítulo de PERLA sobre Colombia (Urrea y Viáfara), que no era un resultado casual la asociación de colores más claros —tanto en la autclasificación como en la clasificación externa por parte del entrevistador— en todas las mujeres, independientemente de la categoría étnica-racial seleccionada. Por el contrario, en el caso de los hombres los resultados de la muestra señalan el efecto contrario: con respecto a las mujeres, para cada categoría étnica-racial son representados en colores más oscuros.

8 Diferenciamos en este artículo entre heteronormatividad y heterosexualidad. La primera categoría tiene que ver con lo que Rich (1980), Warner (1991), Rubin (1984) y Mathieu (2005) refieren como la ideología patriarcal en diferentes contextos históricos que asigna una división de roles de género binario hombre-mujer en las distintas dimensiones de la vida social, entre ellas la sexual, en la que se naturaliza la dominación masculina. La heterosexualidad sería la opción erótica que privilegia el modelo heteronormativo. Sin embargo, hay prácticas no heterosexuales u homosexuales que pueden operar en un esquema de este tipo en la medida en que se soportan en una división social sexo/género que reproduce la dominación masculina. Ahora bien, por lo general las prácticas heterosexuales y una buena parte de las homosexuales abordadas empíricamente en los estudios que se mencionan aquí se enmarcan en contextos fuertemente heteronormativos. Incluso esto afecta la experiencia transgenerista negra al reproducir patrones conservadores de dominación masculina. Entre las figuras de los diversos estudios que más se apartan del modelo heteronormativo se han encontrado las mujeres negras lesbianas. Esta aclaración la debemos a una de las personas evaluadoras del artículo, quien juiciosamente comentó la necesidad de aclarar la relación entre heteronormatividad, heterosexualidad y prácticas no heterosexuales (ya sean homosexuales o bisexuales).

sociales, populares, medias o altas, el factor pigmentocrático siempre está presente en la producción del deseo. La circulación de los cuerpos en sus identidades está mediada por la racialización de la sexualidad y viceversa, la sexualización de lo étnico-racial, aunque siempre mediado por factores de clase social.

Por otro lado, de acuerdo con Butler (1993, 116-117), la diferencia sexual no es anterior ni a la raza ni a la clase en la constitución del sujeto, por tanto, lo simbólico es también un conjunto racializado de normas y el sujeto es producido por concepciones impregnadas racialmente del “sexo”, pero siempre en un contexto de clase social. Lo racial, la(s) sexualidad(es) y el(los) género(s) constituyen dinámicas propias de la conformación de la subjetividad que se interpenetran a través de las prácticas cotidianas según los consumos culturales delimitados por los distintos capitales (económico, cultural, simbólico, escolar, social, corporal) que entran en juego.

Pero además de los colores de piel como manifestación de la dimensión socio-racial también se precisa aclarar cuál es el lugar analítico de la etnicidad en este artículo, sobre todo cuando aludimos a poblaciones indígenas, y cuál es la articulación entre los dos aspectos. Se define la etnicidad como una dimensión socio-histórica construida en la larga duración —al igual que las construcciones raciales— de producción de sujetos colectivos que se representan y autorreconocen como una comunidad de origen con prácticas y formas de organización social diferenciadas, pero, al mismo tiempo, ellos son representados y clasificados por otros colectivos sociales como poblaciones diferenciadas en un orden social jerárquico y desigual. Si bien la dimensión étnica enfatiza el universo cultural y la racial en lo fenotípico, ambos elementos se entrecruzan en la sociedad colombiana y en buena parte de los países latinoamericanos. De esta manera, opera el ordenamiento de los étnico-raciales según una jerarquía histórica de dominación que pueden ser representados como mayoría o minoría, aunque no siempre los que se auto-representan como mayoría se piensan a sí mismos como un grupo étnico-racial sino sencillamente como una población “normal”. Es decir, que en términos de sus representaciones colectivas constituyen la norma a nivel nacional al nivel nacional, tanto en términos fenotípicos como de prácticas culturales (formas de hablar, comer, vestirse, creencias religiosas, lengua estándar,

parentesco y conyugalidad, etc.) y por lo mismo se asumen como poblaciones *no marcadas* con respecto a otras poblaciones diferentes racial y culturalmente (Wade 1997).

PRINCIPALES ESTUDIOS SOBRE RAZA, ETNICIDAD Y SEXUALIDADES LLEVADOS A CABO EN EL SUROCCIDENTE COLOMBIANO DESDE LA UNIVERSIDAD DEL VALLE

Luego del estudio sobre masculinidades y sexualidades de jóvenes negros de clases populares en el oriente de Cali, en el que descubrimos la pluralidad de las masculinidades y las prácticas de sexualidad asociados a ellas, en un contexto de clases subalternas urbanas, alrededor de dos figuras paradigmáticas, el “aletoso” y el “gomelo”; el segundo estudio se focalizó en hombres negros homosexuales en Cali, con diferentes niveles de escolaridad y clase social (Urrea et ál. 2008, 279-316). En este último, se abordaron las diferentes formas de vivir la masculinidad entre hombres negros de clases medias y sectores populares en Cali, que construyen nuevas identidades sexuales desde lo que, en un espectro convencional, se clasifica como homosexual. En esta línea, la preocupación analítica es por la tensión generada entre vivir la experiencia homosexual masculina para una persona negra, cuando en el imaginario racial, masculino y, también, femenino, no cabe la asociación entre homosexualidad y negritud porque el hombre negro se percibe como viril masculino y un comportamiento femenino de los hombres negros se asume como una pérdida considerable de estatus⁹. Sin embargo, en esta investigación salen al encuentro figuras sexuales más sofisticadas entre hombres negros que problematizan la asociación convencional sexo/género masculino e identidad sexual. El método usado fue el de relatos biográficos sobre experiencias “vivenciales” del ejercicio de las prácticas sexuales de estos sujetos, en donde el color de piel es un marcador de diferencia que juega un papel en el intercambio erótico y afectivo. Se trata pues de hombres

9 La paradoja de la pérdida máxima de estatus es el hombre negro homosexual de bajos ingresos o en condición de pobreza, pero sobre todo si es un gay pasivo porque es penetrado en la interacción sexual con otro hombre que juega el papel “activo”. La expresión usada “negro, pobre y marica, no le falta sino ser fea” es el colmo de la devaluación en el mercado erótico (Urrea et ál. 2008, 310).

negros ubicados en posiciones subordinadas en el espacio jerárquico socio-racial de la sociedad caleña.

En estos dos estudios el trabajo de campo combinó espacios urbanos en Cali con entrevistas en profundidad y grupos focales, además de trabajo con fotografías. Para el primero un registro detallado con observación participante por un período de seis meses en varios barrios del oriente de Cali (Charco Azul y Sardi, Villa del Lago, Sector Laguna del Pondaje, El Pondaje, Marroquín III, aunque concentrado en los tres primeros), el cual incluyó espacios relacionados con las viviendas de la gente, las callejuelas y calles, las plazas, los centros de reunión comunitarios, las esquinas de reunión de los grupos de pares masculinos y los rumbeaderos. Las entrevistas en profundidad se desarrollaron en las viviendas y sitios de reunión de los jóvenes y, sobre todo, en sus espacios específicos de sociabilidad masculina. En el segundo estudio, el equipo construyó espacios de encuentro para los hombres negros homosexuales en Cali para abordarlos. También jugó un papel importante el campus de la Universidad del Valle, ya que allí era viable encontrar estudiantes afrodescendientes que se construían como homosexuales en distintas modalidades, en programas académicos diferentes y grupos de edad diferenciados, pero también con distintos *backgrounds* familiares según clase social.

En los dos estudios se estableció la necesidad que el proceso de observación fuera asumido por el profesor o académico “blanco” con su equipo de asistentes, de diferentes colores de piel, pero también algunos de ellos blancos o mestizos, aunque varios participantes eran personas negras. Esta fue la alternativa que dio confianza a los pobladores y gente joven para hablar de sus vidas. Se contó igualmente con informantes nativos de los barrios, que, además de apoyar el levantamiento de la información, garantizaban la seguridad del investigador principal y del resto del equipo ya que conocían a los diferentes actores que operaban en las localidades. En el estudio de la homosexualidad masculina de hombres negros fue muy importante la presencia de un asistente (sociólogo recién egresado en esa época¹⁰) que participaba en el movimiento LGTB de Cali y que tenía contactos

¹⁰ José Ignacio Reyes Serna, quien hoy en día está realizando sus estudios doctorales en Francia.

con jóvenes y hombres negros homosexuales en distintos espacios residenciales de Cali. En ambos estudios se llevaron a cabo grupos focales alrededor de una serie de temáticas. Estos se realizaron con posterioridad al trabajo de campo, en el primer caso; y, en el segundo caso, después de entablar relaciones de confianza con los hombres negros homosexuales.

Entre los años 2008 y 2010 se llevó a cabo una segunda investigación sobre feminidades, sexualidades y colores de piel¹¹, que cubrió, además de Cali, varios municipios de la aglomeración, sobre diferentes tipos de mujeres, en el que la participación se controlaba por color de piel y etnicidad, clase social y orientación sexual (Urrea y Posso 2015). El centro de la mirada fue la producción contemporánea de feminidades y sexualidades alrededor de mujeres negras (heterosexuales y no heterosexuales), indígenas (en áreas de resguardo indígena y como migrantes en Cali) y blancas-mestizas, de clases medias, obrera y populares bajas, pero también se incluyó a transgeneristas femeninas negras, en este caso vinculadas al trabajo sexual alternado, en algunos casos, con el oficio de peluquería. Se empleó la misma técnica de la investigación anterior, los relatos biográficos focalizados en las trayectorias sexuales pero también recogiendo se recavó una información estratégica sobre la vida familiar, laboral, educación, salud, etc., así como relaciones de pareja y particularmente las prácticas de sexualidad. La dimensión del color de piel fue muy importante en el proceso de investigación, también con las mujeres de colores de piel más claros y las indígenas. En los diversos capítulos este componente fue muy

11 El equipo de investigación fue constituido por dos antropólogas, Jeanny Poso Quiceno y Nancy Motta González; los sociólogos Fernando Urrea Giraldo, coordinador del equipo, José Ignacio Reyes Serna, Astrid Yulieth Cuero Montenegro, Waldor Arias Botero, Consuelo Malatesta Morera, Jairo Alexander Castaño López, y Claudia Lorena Mera Lucumí; una trabajadora social, Flor Delia Vitonás Bollocué; una historiadora, Nancy Yeanny Velasco; y un historiador, Oswaldo Viera Martínez. El equipo estaba conformado por dos mujeres indígenas, dos negras, un hombre negro y los demás eran personas mestizas y blancas. El texto final en un primer borrador de libro de esta investigación recibió comentarios críticos de las investigadoras Mara Viveros Vigoya, Gabriela Castellanos Llanos y Andrea García Becerra), los cuales contribuyeron considerablemente a mejorar los contenidos y la edición final en formato libro.

esclarecedor porque independientemente del género, la orientación sexual y la clase social, los sujetos femeninos abordados expresaron en sus propias palabras cómo este elemento corporal (el color de piel) las afectaba en términos positivos o negativos.

Para esta investigación se seleccionaron distintos espacios urbanos y rurales de observación. Por una parte, se seleccionaron barrios del oriente de Cali, de Buenaventura y de Villa Rica (Cauca) de alta concentración de gente negra y se apoyó dicha observación en redes de algunas organizaciones no gubernamentales que operaban en esos barrios. Asimismo, se aprovechó la presencia de empresas industriales que emplea mano de obra bajo la modalidad de maquila en el norte del Cauca. Como ya se conocían estas empresas, se procuró visitar a las obreras por fuera del sitio de trabajo, privilegiando su lugar de vivienda pero también de recreación con sus compañeros e hijos. A partir de allí se seleccionaron las mujeres a entrevistar. En el caso de las indígenas urbanas se privilegiaron como lugar de observación y espacio de contacto para la realización de entrevistas dos espacios emblemáticos de encuentros de la población indígena, especialmente las mujeres, los días domingos en Cali: la Plazoleta de Banderas en San Fernando y la Loma de la Cruz (entre semana algunos días). En estos espacios ellas entran en sociabilidad con hombres jóvenes negros o mestizos de clases populares e inician sus noviazgos o encuentros amorosos. Para las mujeres indígenas en sus zonas de origen se hizo un trabajo de campo en dos resguardos, uno en el municipio de Toribío (pueblo Nasa) y el segundo en Silvia (pueblo Misak). La investigadora principal, una colega antropóloga (Nancy Motta), con el apoyo de estudiantes indígenas, llevó a cabo durante seis meses visitas intensivas a los dos resguardos, durante los cuales participó sobre todo de diversas actividades rituales femeninas, pero también visitó a las mujeres en sus viviendas. Para las participantes blancas-mestizas heterosexuales, las negras no heterosexuales y las transgeneristas negras femeninas el acercamiento fue vía redes que eran conocidas por miembros del equipo. Se pudo a través de estas participar en los espacios de sociabilidad (bares, parques, calles, etc.), incluyendo, en el caso de las mujeres blancas-mestizas profesionales, relaciones de amistad y contacto previo de una de las investigadoras principales, también antropóloga (Jeanny Posso).

El efecto de clase social estuvo presente siempre en las entrevistadas¹². Asimismo, haber podido comparar la situación de las mujeres indígenas en sus comunidades de origen con aquellas que habitan el espacio urbano de Cali como migrantes ayudó a entender los fenómenos de cambios que vienen experimentando las sociedades indígenas, entre las cuales aparecen tópicos relacionados con la sexualidad. No obstante, en este estudio se privilegió la observación de los cambios en las prácticas heterosexuales en dos comunidades indígenas y en dos tipos de espacios: el resguardo y la ciudad.

La investigación permitió descubrir la diversidad y complejidad de las feminidades en Cali y toda la región, así como la riqueza de prácticas sexuales. Si bien la mayor parte se encuadra en modalidades heteronormativas se aprecian cambios importantes. En estas el placer erótico está cada vez más a la orden del día para las mujeres de distintas clases sociales y entre las indígenas. El descubrimiento del placer aparece más asociado a la experiencia de vida urbana, pero también ya se pueden detectar cambios en materia del tamaño de la prole, el uso de anticonceptivos, etc., en los resguardos indígenas. En medio de este abanico de feminidades, las mujeres negras lesbianas, de clases sociales diferentes, emergen como el segmento más complejo y crítico del orden socio-racial sin dejar de lado en ellas el problema del afecto al lado de la vivencia del placer. También entre las mujeres negras no heterosexuales, el color de piel pesa como marca indeleble en sus interacciones eróticas con mujeres blancas-mestizas.

Se observa una diversidad con respecto a la variación de feminidades y sexualidades en los hallazgos encontrados en Cali y el suroccidente colombiano. Desde las feminidades más tradicionales y convencionales de corte heterosexual hasta las menos convencionales y no heterosexuales. En esta diversidad juega un papel central la situación del orden patriarcal, es decir, el modelo de género apoyado en la dominación masculina. Las feminidades más convencionales no amenazan este orden mientras las menos convencionales y las que exploran nuevas formas de placer revelan proyectos alternativos que lo ponen en cuestión. El mejor ejemplo son

12 Entre las personas entrevistadas se incluyó a un grupo de hombres que aceptaron hablar de ellos en relación con sus madres, hermanas, novias, compañeras u otros miembros femeninos cercanos a ellos.

las feminidades lésbicas entre mujeres negras, las cuales parecieran asumir posiciones más alternativas sobre la dinámica *afecto versus placer*, en términos comparativos con las otras feminidades estudiadas. La complejidad aparece en el momento de situaciones contradictorias no resueltas. Es el caso de algunas de las mujeres entrevistadas, de distintos niveles de escolaridad, pero principalmente las más educadas y menores de 30 años, que le apuestan a vivir experiencias de placer con hombres, cuando son heterosexuales, al igual que en el caso de las mujeres negras lesbianas versus la demanda de afecto y relaciones estables que tienen, al mismo tiempo, ya sea con un hombre o una mujer.

Las transgeneristas femeninas negras constituyeron un desafío al igual que las indígenas, porque entre los hallazgos se observó el efecto combinado de la clase social y la identidad de género de mujer construida pero en un contexto de clases populares que tienen como opción laboral principal el trabajo sexual. Aquí la subversión sexo/género es contrabalanceada con una identidad de género mujer sumisa frente a la pareja afectiva-sexual¹³.

En dos artículos publicados en la revista del CLAM, resultados del mismo proyecto de investigación anterior, se ampliaron dos temáticas de la producción de feminidades: la relación entre afecto y placer según los distintos tipos de mujeres (Urrea y Moncayo 2012, 155-186) y el efecto del color de piel en el mercado sexual transgenerista de Cali (Urrea y La Furcia 2014, 121-152).

En el primer artículo se explora la producción de determinadas feminidades en el suroccidente colombiano en la actualidad, a través de las tensiones entre placer y afecto reveladas por las biografías sexuales de dieciocho mujeres negras y blancas-mestizas, de diferentes clases sociales, color de piel, orientación sexual, generación, edad, estado civil y prole. Se trata de una lectura de las sexualidades mediante la vivencia del placer como parte constitutiva de la subjetividad contemporánea. Mediante la combinación de estas siete variables, en el sentido de

13 Mientras el papel con la clientela masculina convencional es desempeñarse como una mujer con pene, con el “marido”, “esposo” o “amante” su rol es de mujer sumisa que puede aceptar la violencia del hombre que ella percibe que la desea. Si con el hombre “al que ella pertenece” se comporta como sujeto pasivo (es penetrada), con el cliente, por lo regular, desempeña un papel activo (penetra el cliente).

planos de interseccionalidad de las feminidades, se propone una tipología de cuatro formas de subjetividades femeninas en esta región colombiana: 1) feminidades subordinadas alrededor de lo afectivo y pragmáticas en el sentido de sacrificar el placer si la relación de pareja asegura una estabilidad económica y emocional; estas feminidades enfatizan fuertemente la importancia del afecto en la vida de pareja heteronormativa por encima del placer en sus relaciones sexuales. 2) Feminidades que afirman el placer atado a un ideal afectivo; se trata de una subjetividad a favor del placer sexual, enmarcado fuertemente en una relación de pareja heteronormativa idealizada, predominante entre mujeres menores y mayores de 30 años. A diferencia del primer tipo, la primera experiencia sexual no conlleva la conformación de pareja. Sin embargo, sigue operando la asociación entre placer y afecto, mediante la experiencia del enamoramiento. El erotismo, así, exigiría un tiempo de espera para poder vivirlo, aunque ya sobresale cierta autonomía en la búsqueda del Otro. 3) Feminidades que separan el placer del afecto. En este tipo, la mujer está más dispuesta a vivir la sexualidad sin atarla a un vínculo amoroso y sin aceptar aquello que impida el erotismo, por lo que se aprecia una mayor autonomía en relación con el placer sexual. Por ello este permite ir más allá de las fronteras de lo normativo y la exploración de experiencias sexuales poco convencionales. 4) Feminidades que se juegan por la intensificación del placer. Para estas feminidades, el acento está puesto en el placer y no en el afecto y los casos encontrados son mujeres con una opción lesbiana o bisexual. Ellas introducen una gran ruptura con las otras feminidades por cuanto se evapora el vínculo con los ideales del amor romántico de matriz heteronormativa. La relación placer-afecto pierde importancia y con ello la concepción de la fidelidad. El último tipo se trata de una subjetividad femenina en la que podemos observar relaciones esporádicas y contingentes, con encuentros casuales en los que se reivindica constantemente el placer, por fuera de una orientación heterosexual.

En los cuatro tipos de subjetividades femeninas el color de piel como factor de racialización de la sexualidad juega un papel sobresaliente en las dos últimas en términos del juego erótico, pero a la vez en el terreno afectivo, o sea el campo más emocional y de estabilidad económica. La percepción es que el color de piel de las mujeres es importante: las de pieles más oscuras tienen menos alternativas de conseguir parejas. Esto último

es congruente con los resultados estadísticos de la muestra nacional en el estudio PERLA para Colombia —como se señaló antes— que advierte una feminidad de mayor estatus asociada a la blanquitud versus una de menor estatus a la negritud (Urrea, Viáfara y Viveros 2014).

El segundo artículo es un estudio sobre el trabajo sexual transgenerista en la ciudad de Cali desde una perspectiva interseccional, a través de los aportes del *black feminism*. Se analiza la raza como color de piel, auto-identidad de sexo/género, clase social y grupo etario, en la producción y consumo de servicios sexuales ofrecidos por mujeres no biológicas, que realizan en algunos casos el trabajo de peluquería. La hipótesis apunta a que el efecto más importante del “exotismo de los cuerpos negros”, en el juego de los capitales eróticos, valoriza sobremanera las “mujeres masculinas” o “activas” dotadas con “pene potente”. Ello, debido a la confluencia entre clientes cuya fantasía sexual se recrea en una mujer fálica, y hombres biológicos, jóvenes de clases populares, en su mayoría negros, que reconstruyen sus identidades de sexo/género y encuentran en el mercado sexual un espacio laboral.

La racialización de la sexualidad y la sexualización de lo racial forman parte de la construcción identitaria en el universo de las feminidades transgeneristas en este mercado sexual. Ello implica que mujeres trans negras —pero también otras feminidades negras— sean vistas con una sobrevaloración de su “hipersexualidad”. Asimismo, la racialización del sexo coadyuva a que determinadas mujeres trans sean consideradas más potentes —“superdotadas”— que otras, por su color de piel. En ese sentido, la construcción de la “mujer con pene con colores de piel más oscuros” discurre más cercana al exotismo hipersexual. La racialización de la sexualidad hace ver lo oscuro como más masculino, porque simbolizaría, en el imaginario de la clientela, a una mujer penetradora a quien se le demandaría comportarse como una “mujer con pene”. En cambio, las mujeres trans blancas/mestizas tienen una connotación más femenina, especialmente si se articula con el elemento etario en esta economía política del sexo. Las feminidades transgeneristas más jóvenes, nombradas habitualmente como “pollitas” son eróticamente construidas como más “pasivas” dentro de las *performances* de los cuerpos más claros. Aquí se cumple nuevamente la lógica social de la pareja sexo/género y color de piel, bajo las formas masculinidad-pieles oscuras y fenotipo negro versus feminidad-pieles claras y fenotipos “finos”.

En este escenario de trabajo sexual aparece así un modelo de sexualidad “activo/ pasivo” en el que las travestis más exitosas desarrollan la capacidad de cumplir ambos roles, pero con mayor frecuencia el papel “activo”, atendiendo de esta manera la principal demanda de la clientela. Los colores de piel oscuros y determinados fenotipos de mujeres “acuerpadas”, más asociados a las transgeneristas negras, ofrecen un plus erótico de acuerdo con las fantasías e imaginarios sexuales en relación con la negritud, que han cobrado cada vez más importancia en las experiencias de la sexualidad contemporánea.

Ahora bien, por el lado de la oferta laboral (el personal que ofrece los servicios sexuales) se ha consolidado un mercado de trabajo precario para jóvenes negros, mulatos y mestizos (también blancos) de clases populares en condiciones de alta exclusión social, que ha venido creciendo en una ciudad como Cali y otras de la aglomeración que sustituye al del rebusque ilícito de alto riesgo que combina participación en pandillas y acciones violentas. Si bien la opción travesti también tiene riesgos, ellos son diferentes al del rebusque ilícito, genera ingresos, así sean precarios, y tiene como gratificación en términos de las nuevas subjetividades transitar por formas alternativas de placer e identidades de género.

GÉNEROS Y SEXUALIDADES DISIDENTES EN LAS SOCIEDADES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS

En una dirección conceptual que tiene enlaces pero también rupturas con el último estudio sobre transgeneristas negras en el equipo se ha propuesto hacia adelante una investigación en una región, diferente a la aglomeración en donde se concentraron los estudios hasta ahora referenciados, sobre la presencia de figuras en apariencia transgeneristas femeninas de la etnia embera chamí, menores de 20 años, la mayor parte de Pueblo Rico, en el espacio laboral cafetero en los municipios de Santuario, Apía y Belén de Umbría, del departamento de Risaralda¹⁴.

14 El primer reporte y acercamiento socio-antropológico a este fenómeno lo hizo el coautor de este artículo, Daniel Felipe Echeverry Cano en agosto de 2013, cuando aún era estudiante de bachillerato en Santuario y llegó a conocer los borradores del artículo de Urrea y La Furcia (2014) y una versión en avance antes de ser publicado el libro de Urrea y Posso (2015). En el año 2014, Echeverry recopiló información más detallada en una visita que hizo a un resguardo de Pueblo Rico y luego llegó a realizar un pequeño registro fotográfico de tres figuras indí-

Fuera del estudio comentado sobre feminidades, sexualidades y colores de piel, en el cual se incluyeron mujeres indígenas en dos pueblos en el departamento del Cauca (Nasa y Misak) y en la ciudad de Cali, en un contexto heteronormativo, no se registran trabajos en el país alrededor de temáticas similares entre poblaciones indígenas, mucho menos sobre géneros y sexualidades no heteronormativas, en particular de características trans femeninas.

La razón es que hasta hace poco se asumía en la investigación socio-antropológica que las construcciones corporales y de género en una dirección *trans* —y claro, en la perspectiva de una mirada que utiliza herramientas de las teorías *queer*— tenían poca o ninguna incidencia entre los pueblos indígenas, bajo el supuesto fundamental que el modelo predominante en ellos era el de sociedades patriarcales con fuerte peso de parentesco patrilineal. Aún en el caso de parentescos exclusivamente matrilineales (por ejemplo, en la etnia wayúu), la diferenciación simbólica del orden biológico corporal pesaba en la construcción de los géneros masculino y femenino y los roles sexuales en las comunidades indígenas en la casi totalidad del país. En este contexto, cualquier aparición de sexualidades disidentes era marginalizado en el interior de las comunidades con poca incidencia en el orden social del patrón hegemónico heterosexual y más ampliamente heteronormativo.

Aunque este fenómeno de sexualidades disidentes no alude directamente al color de piel, como en el caso de las transgeneristas negras urbanas de Cali y otros municipios del Valle y Cauca, sí tiene que ver con el componente de etnicidad como experiencia racializada. El Otro como representación erótica en estas circunstancias es un sujeto indígena femenino no heteronormativo que en su trayectoria de vida

genas embera trans en la plaza de mercado de Santuario. También se ha tenido información indirecta a través de otras dos fuentes, la investigadora de estudios culturales Ángela Molina, cuya familia de origen es de Santuario, con respecto a la presencia bastante visible de embera trans en edades muy jóvenes en el período de cosecha cafetera ataviados con prendas tradicionales femeninas de este pueblo. La segunda fuente es la de dos investigadores del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), la filósofa Nancy Prada Prada y el historiador Juan Pablo Bedoya Molina, que reportan para el resguardo embera de Cristianía en el municipio de Jardín (Antioquia) un fenómeno similar.

reciente —últimos tres a cinco años— se ha desempeñado como pareja masculina de una mujer embera, con la que ya ha tenido prole.

Sin que se pueda hablar propiamente de un mercado sexual estándar o convencional, los relatos disponibles que aportan las personas informantes hacen más referencia a un intercambio erótico informal con hombres embera, también recolectores de café como ellas, tanto en los cuarteles de las fincas cafeteras como en los bares y casas de la zona de tolerancia en Santuario y otros pueblos de la región¹⁵.

No es casual entonces que estas figuras sexuales indígenas tengan mayor presencia en los períodos de la cosecha cafetera, gracias al proceso de proletarización de la mano de obra indígena masculina de los resguardos embera en la región ampliada, particularmente en Pueblo Rico. Años atrás la mayor parte de la mano de obra asalariada era blanca-mestiza, pero luego, debido a la migración rural-urbana concomitante con la proletarización las nuevas cohortes jóvenes de mujeres y hombres blancos-mestizos, salieron hacia las ciudades de la misma zona cafetera y otras regiones del país, luego de lo cual quedó despoblada el área rural y las cabeceras municipales. Por este factor la población indígena masculina —y ahora también femenina trans— de los resguardos ha operado como ejército de reserva. Es entonces en el contexto del asalariamiento y de fuerte interacción con la sociedad mayor o nacional vía los nuevos consumos culturales en el campo de la sexualidad que experimentan las diferentes clases sociales, entre las cuales para esta región sobresale la clase subalterna de campesinos pobres y jornaleros indígenas embera. Incluso en las cabeceras municipales de menor escala, en donde se ha abierto un espacio de opciones de relacionamiento erótico con hombres indígenas procedentes de las mismas comunidades. De este modo, las transgeneristas indígenas jóvenes encarnan figuras exóticas que terminan por tener una especial atracción que da rienda suelta a experiencias no convencionales de vivir la sexualidad por fuera de los controles de

15 Este intercambio seguramente pasa por una mediación monetaria bajo modalidad de trabajo sexual que es transado en el cuartel de trabajadores cafeteros o en los bares y casas de cita pueblerinas, aunque es factible que en muchos casos se inicien relaciones amorosas más largas. Según la información de Molina, las fincas con cuarteles más organizados separan a la población indígena jornalera de la blanca-mestiza. Esta información fue suministrada por Ángela Molina Castaño, el 17 de octubre del 2015.

los resguardos para los hombres indígenas. Aquí entra el fenómeno de racialización porque a pesar de ser importante el intercambio erótico entre personas del mismo pueblo embera —entre un hombre y una mujer trans o al menos una figura travestida de mujer— la puesta en escena del intercambio solo es posible por fuera del resguardo en un espacio dominado por relaciones de alteridad (presencia hegemónica de población blanca-mestiza).

A la vez, las informaciones recogidas por Echeverry y Molina coinciden en señalar una fuerte preocupación entre las autoridades indígenas tradicionales (gobernadores de resguardos, Jaibanás, directores de escuelas rurales indígenas) por el efecto que tienen las relaciones eróticas entre hombres y transgeneristas femeninas embera en los espacios por fuera del resguardo sobre las redes familiares. Según Aissa Zuleta Baquero¹⁶, esta problemática se observa más como interacciones eróticas y afectivas entre hombres, que incide sobre una cohorte de jóvenes menores de 20 años en varios resguardos indígenas del pueblo embera, pero sin que haya una alusión a figuras trans.

A los ojos de estos actores se estaría dando un fenómeno de crisis entre las familias indígenas porque ya es frecuente que figuras jóvenes trans hayan tenido prole y que los hombres embera las prefieran sexual y afectivamente en relación con las mujeres indígenas con las que ya han tenido también una prole. De otro lado, las figuras transgeneristas indígenas no se presentan como “mujeres” en el seno de sus propias comunidades, ya que esto causa rechazo. Se desconoce si solamente cuando salen a trabajar en las fincas para la recolección de café se travisten o si ya existe un grupo que reside permanentemente por fuera del resguardo y vive cotidianamente su identidad femenina en los mismos pueblos cafeteros de la región. De cualquier modo, en ambos casos, ante la población indígena en su conjunto es muy visible este fenómeno porque toca a las nuevas generaciones masculinas embera chamí¹⁷.

16 Pedagoga del pueblo kankuamo, quien ha seguido de cerca la problemática de la juventud embera, a través del proceso de la Escuela de Formación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en los temas de mujer, familia y generación, asesorando al Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR).

17 Se desconoce si este proceso incluye a la población embera katio. Otro fenómeno que se escapa al esbozo de la propuesta aquí sugerida es el de las altas tasas de suicidio entre jóvenes embera masculinos. Según Echeverry los ma-

Un segundo tópico relacionado con la racialización es el siguiente: queda abierto un interrogante interesante que amerita ser respondido en la futura investigación para evaluar el efecto de la racialización étnica sobre la población blanca-mestiza masculina. Se desconoce, y por lo mismo no puede afirmarse, si también existen relacionamientos eróticos de ellas con algunos hombres blancos-mestizos de los pueblos cafeteros de Risaralda, y si es así, cómo sería el juego de la seducción. Por ejemplo, si opera el exotismo racializado de una supuesta sexualidad salvaje encarnada en un cuerpo indígena femenino que a la vez posee un pene y en tal sentido estas figuras resultan muy atractivas, a pesar del calificativo despectivo más común en la zona, utilizado por la población blanca-mestiza, de “indios maricas”¹⁸. Aparece aquí la pregunta si se aplica una lógica de alteridad étnica-racial de las fantasías sexuales, en la dirección del Otro como cuerpo salvaje erotizado, en caso de darse relacionamientos inter-étnicos (raciales), con los hombres blancos-mestizos, en forma similar a la que se presenta con los hombres, mujeres y transgeneristas negros-as; o si se trata de un proceso diferente.

¿Cómo operan en este contexto intra e inter-étnico los roles “activo” versus “pasivo” y las sutilezas de identidades de género y sexualidades bajo las categorías “gay”, “pirobo-a”, “marica”, travesti, trans, etc.? Según algunos relatos, desde las mismas autoridades indígenas, la alusión es en términos de homosexualidad masculina, de “indígenas gay”. La figura trans aquí utilizada es percibida más como parte del *continuum* homosexual que como una identidad femenina nueva. Este punto es clave resolver porque no necesariamente la categoría transgénero femenino indígena que estamos empleando corresponda a una nueva identidad de género para los sujetos embera que visten prendas femeninas de la propia etnia. Podría ser otra construcción de género en un esquema de identidad no heteronormativa, más cercana a la percepción que tienen los actores indígenas (homosexualismo masculino, “indígenas gay”).

yordomos de las fincas cafeteras durante el período de cosecha comentan con frecuencia de suicidios entre recolectores indígenas jóvenes. Seguramente este tópico tendrá que ser considerado en un estudio futuro.

18 Información aportada por Ángela Molina Castaño.

Un tercer aspecto tiene que ver con otro interrogante aún más complejo. Si se coloca la hipótesis que este proceso de visibilización de sexualidades y géneros disidentes no puede ser analizado únicamente como un efecto unicausal desde la sociedad mayor o hegemónica blanca-mestiza sobre la sociedad indígena embera, bajo el supuesto de un contagio psico-social (“una mala influencia”) a través de la desestabilización del orden cosmogónico interno, sino que es necesario recurrir a otros factores más endógenos. Por lo anterior es importante observar mejor las prácticas de crianza y socialización tradicionales, particularmente en grupos embera más “aislados”, también a través de los relatos orales de las personas mayores no solo sobre prácticas ancestrales sino también mitos de origen que superviven relacionados con figuras masculinas, femeninas y bisexuales. Cómo se organizan los órdenes simbólico e imaginario en los cuerpos, de acuerdo con la hipótesis de Godelier en su estudio sobre los Baruya (2000, 19-89), pero en este caso encaminado hacia algún tipo de representación de figuras que transitan entre roles masculinos y femeninos en un período del ciclo de vida masculino. Y de modo complementario, ¿en qué medida la interacción con la sociedad blanca-mestiza ha acelerado dinámicas endógenas que antes estaban reguladas socialmente en el interior de las comunidades y que ya no están más bajo su control?

ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES

Los estudios empíricos sobre hombres negros homosexuales, sexualidades y feminidades de mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras, realizados en la aglomeración del suroccidente alrededor de Cali, revelan que el color de piel es determinante como componente de los juegos eróticos interraciales, pero también en las interacciones eróticas en el mismo grupo racial. Esto es válido igualmente en la conformación de relaciones afectivas de pareja. En el caso de las mujeres heterosexuales y sus parejas es importante el imaginario racial-sexual y de género.

De acuerdo con lo precedente, vale la pena señalar que en los estudios empíricos que hemos llevado a cabo en la región aludida, la masculinidad asociada a la virilidad y la potencia sexual se representa de manera preferente con colores oscuros, mientras que la feminidad a colores claros. Esto se observa en todo tipo de identidades de géneros y

sexualidades. En cuanto a las mujeres, el estereotipo de mayor sexualidad aplica también para las mujeres de colores oscuros, pero en este caso ellas son percibidas como menos femeninas y de esta forma se las asocia a sujetos masculinos.

Los mercados de trabajo sexual pasan por la racialización del deseo y el placer, pero también sucede lo mismo con las relaciones afectivas en los arreglos de pareja.

En la sociedad caleña y otras áreas del suroccidente colombiano la racialización de la sexualidad y la sexualización de lo racial forman parte de la construcción identitaria en los diferentes universos de los mercados eróticos, ya sean heterosexuales, bisexuales, homosexuales o transgeneristas.

En sentido inverso opera el fenómeno concurrente de sexualización de lo racial, como hemos podido observar en la articulación entre pigmentocracia y género, en la producción de feminidad y masculinidad, y, por lo mismo, la sobre-erotización de la gente negra o de colores más oscuros y lo contrario, la representación de cuerpos asexuados con la blancura o la piel clara, en particular para las mujeres. ¿Será que este mismo efecto opera con la población indígena? ¿Cómo entran aquí los imaginarios de los cuerpos indígenas (masculinos/femeninos/trans) en la producción de fantasías sexuales en el interior de las propias comunidades étnicas y en interacción con la población blanca-mestiza (y negra)?

Si la racialización opera por color de piel (efecto pigmentocrático), el orden cultural-simbólico en la alteridad tiene un efecto similar (el indígena equivalente al atraso). El efecto pigmentocrático y el estereotipo de incivilizado tienen una carga de exotismo que encarnan los cuerpos de negros e indios, ambos racializados. Si se establece la ecuación feminidad versus masculinidad, blanquitud versus negritud, hay que incluir la indianidad como parte de la oposición a lo claro.

Pareciera que el abordaje del campo erótico en los universos indígenas ha estado ausente en la investigación antropológica colombiana sobre parentesco¹⁹. Esto podría explicar la enorme dificultad conceptual y metodológica para pensar los procesos de cambio que viven las sociedades indígenas en el contexto contemporáneo en sus identidades, relaciones

19 Una excepción importante es el trabajo pionero de Virginia Gutiérrez (1964 y 1968).

de género y en la visibilidad que ya no puede ser más escondida de prácticas sexuales disidentes.

Las investigaciones llevadas a cabo y la propuesta sugerida hacia el futuro por el grupo del Cidse (Universidad del Valle) están enmarcadas en una perspectiva analítica de interseccionalidad entre las diferentes dimensiones de la vida social. Sin embargo, una buena parte de los sujetos de estudio han sido figuras subalternas en la jerarquía social colombiana. Este sesgo interesante permite pensar en el juego de interseccionalidades en las subalternidades.

Los estudios revelaron fronteras fluidas hetero y no heteronormativas en las prácticas sexuales y las identidades de género. Esto significa que las sexualidades y géneros disidentes han cobrado mayor visibilidad en los distintos actores sociales, según clase social, grupo étnico-racial, generación y rangos etarios.

Finalmente, la intersección entre clase social y color de piel puede pensarse bajo el siguiente esquema conceptual: las clases sociales en la sociedad colombiana y en América Latina tienen colores de piel.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcoff, Linda Martín. 2006. *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- Appelbaum, Nancy. 2007. *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Barbary, Olivier y Fernando Urrea. (Coords.). 2004. *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Lealon.
- Buttler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Godelier, Maurice. 2000. "Cuerpo". En *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, 19-89. Quito: Abya-Yala.
- Green, Adam. 2007. "Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies". *Sociological Theory* 25, n.º 1: 26-45.
- Green, Adam. 2008a. "The social organization of desire: the sexual fields approach". *Sociological Theory* 26: 25-50.
doi:10.1111/j.1467-9558.2008.00317.x

- Green, Adam. 2008b. "Erotic Habitus: Toward a Sociology of Desire". *Theory and Society* 37, n.º 6: 597-626.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1964. *La familia en Colombia. Volumen I. Trasfondo histórico*. Bogotá: Facultad de Sociología Serie Latinoamericana.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1968. *Familia y cultura en Colombia. Tipologías. Funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Bogotá: Tercer Mundo y Universidad Nacional de Colombia.
- Iwabuchi, Koichi y Yasuko Takezawa, eds. 2015. Special Issue: Rethinking Race/ Racism from Asian Experiences. *Japanese Studies* 35, 1.
- Mathieu, Nicole Claude. 2005. "¿Identidad sexual/sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género". En *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu, Ochy Curiel y Jules Falquet* (comps.), 130-174. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5: 631-60.
- Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". En *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, editado por Carole Vance, 267-319. Boston: Routledge.
- Safford, Frank. 1991. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870". *Hispanic American Historical Review* 71, n.º 1: 1-33.
- Takezawa, Yasuko. 2011. *Racial Representations in Asia*. Kyoto: Kyoto University Press.
- Telles, Edward et ál. 2014. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Urrea, Fernando y Quintín, Pedro. 2000. *Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales*. Cali: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica, Universidad del Valle.
- Urrea, Fernando y Jorge Moncayo. 2012. "La dinámica placer/afecto en la constitución de feminidades en mujeres negras y mestizas-blancas de diferentes sectores sociales en el suroccidente colombiano". *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* 11: 155-186.
- Urrea, Fernando y Jeanny Posso, eds. 2015. *Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Cali: Universidad del Valle.

- Urrea, Fernando, Carlos Viáfara y Mara Viveros. 2014. "From Whitened Miscegenation to Tri-Ethnic Multiculturalism. Race and Ethnicity in Colombia". En *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*, editado por Edward Telles, 81-125. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Urrea, Fernando, José Ignacio Reyes y Waldor Botero. 2008. "Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 279-316. Bogotá: Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia.
- Urrea, Fernando y Ange La Furcia. 2014. "Pigmentocracia del deseo en el mercado sexual trans de Cali, Colombia". *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana* 16: 121-152.
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Warner, Michael. 1991. "Introduction: Fear of a Queer Planet". *Social Text* 9, n.º 4: 3-17.

**INFORMANTES (INDIRECTOS) SOBRE TRANSGENERISTAS
Y HOMOSEXUALIDAD MASCULINA EMBERA CHAMÍ EN PUEBLO
RICO, RISARALDA, Y CRISTIANÍA EN JARDÍN, ANTIOQUIA**

Juan Pablo Bedoya Molina, historiador, investigador del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

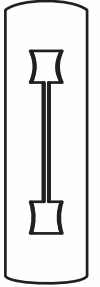
Ángela Molina Castaño, Maestría en Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana, sede Cali.

Daniel Felipe Echeverry Cano, estudiante de derecho, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Nancy Prada Prada, filósofa, investigadora del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

Aissa Zuleta Baquero, pedagoga, lideresa kankuama de la Escuela de Formación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en los temas de mujer, familia y generación, y asesora del Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR).

ENTREVISTA



**TRÁNSITOS HACIA UNA ANTROPOLOGÍA
FEMINISTA: ENTREVISTA A ADRIANA PISCITELLI**

MARTA CABRERA

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

FERNANDO RAMÍREZ ARCOS

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Aprovechando su visita a Bogotá, tuvimos la oportunidad de entrevistar a la antropóloga argentina Adriana Piscitelli, quien se presentaba en el Seminario Internacional Género y Cuidado: teorías, escenarios y políticas, evento realizado entre los días 26 y 28 de agosto del 2015. Con ella abordamos temas como su llegada a Brasil, donde aún vive, su acercamiento a la antropología feminista, su cercanía al antropólogo y escritor argentino Néstor Perlongher y sobre su más reciente libro *Tránsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo* (2013).

Precisamente, en su libro hay un marcado interés por abordar temas de connotada envergadura política como lo son el mercado y el trabajo sexual desde una apuesta etnográfica y crítica. En la actualidad, atestiguamos fuertes polémicas en torno a quienes laboran en la prostitución, entre tendencias que se consideran abolicionistas, es decir, que buscan su eliminación total, y quienes apelan a su reconocimiento como un trabajo más. Ambas propuestas han cooptado de tal manera los espacios de discusión al respecto, que se ha vuelto tarea difícil encontrar nuevos ángulos analíticos que incluso debatan sobre las definiciones de aquello sobre lo que se discute: ¿hablamos de prostitución, de trabajo sexual, de trata de personas?, ¿son términos intercambiables?, ¿qué sucede con las múltiples voces de quienes se sitúan en el marco de esos intercambios económicos y eróticos, donde también intervienen afectos, lazos de solidaridad e incluso de parentesco? La autora nos proporciona un horizonte analítico distinto sobre este tema, dirigido a un público que está más allá de la academia y con la intención de promover debates políticos abiertos y ecuanímenes, que además cuestionan el quehacer antropológico.

Adriana Piscitelli es antropóloga con doctorado en ciencias sociales en la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Brasil), hizo parte del grupo fundador de Pagu (Núcleo de Estudos de Gênero de Unicamp), al cual aún pertenece, y entre sus intereses investigativos se encuentran los estudios de género, la memoria, el parentesco, el turismo sexual, la prostitución y la migración, entre otros.

FERNANDO RAMÍREZ: En esta entrevista te proponemos conversar sobre tres ejes temáticos. Primero que todo, queremos preguntarte sobre tu trayectoria como antropóloga, en especial, como antropóloga feminista. El segundo eje temático se enfoca en los resultados de tus investigaciones consignados en tu libro *Tránsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais*

do sexo, lanzado en 2013 por la editorial EDUERJ. Por último, queremos que nos comentes sobre la colectiva de antropólogas feministas, en la cual has tenido oportunidad de participar en algunas reuniones.

Así pues, la primera pregunta que te tenemos es si podrías comentarnos cómo llegaste al feminismo y qué te ha aportado a tu trayectoria como antropóloga.

ADRIANA PISCITELLI: Bueno, yo estudié antropología en Buenos Aires en 1973, en un momento muy conturbado políticamente porque salíamos de una dictadura militar y entrábamos a un gobierno peronista. Después tuvimos otra dictadura militar y eso provocó que quienes estudiábamos en la universidad tuviéramos restricciones, porque nos cambiaron los programas para que no tuviéramos contacto con la gente. Entonces, se eliminó la etnografía. Cuando acabé la universidad, una antropóloga argentina que venía de Estados Unidos, de la Escuela de Chicago, muy empirista, montó en un centro privado de Buenos Aires un grupo de estudios para formar jóvenes antropólogos que duró dos años.

Tuve la suerte de ser una de las elegidas [para este grupo], en donde quisimos trabajar con una compañera en temas que tuvieran que ver con las mujeres —algo que no me seducía en la época ni ahora—, particularmente, la maternidad en sectores populares. Era un seminario de entrenamiento en el que teníamos que presentar el proyecto destruyéndolo, aprendiendo a hacer entrevistas, ya que nada de eso habíamos visto en la universidad debido al contexto político. Entonces, teníamos que hacer el diseño de la entrevista y después llevarla transcrita. Y ahí esta mujer acababa con nosotros: “¡Pero qué tonta, preguntaste donde no debías!”, y no sé cuánto, pero aprendimos. Fue extraordinario durante dos años, fui dándome cuenta de que precisaba recursos teóricos para [abordar las] relaciones de poder en ese momento, y ahí fue que me aproximé a la antropología feminista.

En Estados Unidos ya se habían publicado los primeros libros al respecto, y fue después de esto que en Argentina, en el periodo de la dictadura, también se empezaron a desarticular los grupos activistas feministas. Pero fue más o menos en esta fase, con mis intereses teóricos, que me aproximé a los grupos feministas en Buenos Aires. Pasé a participar de una agrupación que existe todavía, muy simpática, que era trotskista feminista, y fue extraordinario porque ellas eran trotskistas y tenían trabajo en sectores populares. Así pues, mujeres de la periferia,

obreras, venían al centro de Buenos Aires y se juntaban; asimismo, teníamos los grupos de autoconciencia, como aquellos de los que hablan los libros. Nosotras éramos chicas de clase media, universitarias, que habíamos tenido muy poco contacto con todo esto y que ahora discutíamos sobre sexualidad. Fue una época extraordinaria, fabulosa, de aproximación no solo a las teorías feministas, sino a la vivencia y a las primeras relaciones con el activismo.

Hay cosas que son muy frustrantes. Yo me acuerdo que la primera campaña en la que participé era a favor del aborto. Antes de ir a Brasil, yo tenía más de treinta años y la colectiva de antropólogas feministas¹, que funciona en Argentina y en la cual estuve hace más de dos años, tenía las mismas campañas que treinta años atrás. Eso es frustrante. Yo encantada de ver que ellas, que fueron casi todas dirigidas por una compañera mía de la universidad, forman esta colectiva, que crecieron y están en diferentes ámbitos: gobierno, educación y algunas otras en la academia. Entonces ha sido un gran orgullo ver cómo las generaciones van tomando la bandera, pero con una inmensa frustración de que “no cambia nada”.

MARTA CABRERA: Los mismos temas.

A.P.: Los mismos temas. Bueno, pero así empezó la aproximación con el feminismo, del que nunca más me separé, y después de unos años, dos o tres que viví en Buenos Aires, luego de acabar la carrera, pensaba que tenía que trabajar, ir al mundo de la acción. Así trabajé en instituciones diferentes, proyectos con escuelas de periferias, educación. Trabajé durante un año en un hospital al que llegaba gente con problemas de drogas y de alcoholismo, y me impresionaban mucho las mujeres que, en realidad, venían por pastillas, pero no como las que se toman ahora. Eran anfetaminas para adelgazar o cosas que las tuvieran muy despiertas porque tenían que trabajar muchas horas, por lo que se convertían en adictas. Era una problemática tan diferenciada, en ese momento, de la de los hombres. Ahí fui dándome cuenta que las cosas se presentaban muy interesantes pero que era necesario estudiar más, y en Argentina en ese momento no

1 La Colectiva de Antropólogas Feministas hace parte del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, de la Universidad de Buenos Aires. Es una asociación de carácter activista y académico con reflexiones sobre género y sexualidades desde la antropología. Su página web oficial es: <http://www.feministasantropo.com.ar>

había posgrado. Recién ese último año que me quedé se estaba formando el de Flasco y yo tenía la ilusión de ir a un país latinoamericano, porque creía que era posible hacer antropología latinoamericana. Y bueno, los dos países eran México y Brasil, así que fui primero a este último de visita, a ver los programas. El que más me gustó fue el de Campinas, fue al que me presenté primero, me admitieron, fui a pasar un año y todavía estoy allí. Cuando llegué a Campinas en 1984 había un colectivo super potente. Pero antes de tomar la decisión de irme a Brasil, que al principio era por solo un año, tuvimos un grupo extraordinario en donde nos reunimos todos para crear una revista de antropología. Ninguno de nosotros tenía trabajo como antropólogo, así que trabajábamos en cualquier cosa y entre todos alquilamos una salita e hicimos un logo con el nombre de *La Manivela*. Reuníamos a la gente que iba a publicar sus artículos, así que venían y daban seminarios, pero la verdad es que la revista nunca salió. Estuvimos en esto como tres años y todo el mundo circulaba por *La Manivela* y teníamos agenda para ver quién iba a presentar qué seminario, incluso viniendo de otras provincias. Ahora lo pienso como un trabajo de resistencia cultural, un mecanismo de sobrevivencia en medio de la dictadura.

Justo hace poco hubo un gran seminario en Buenos Aires, y me mandaron unas fotos que estaban perdidas de esa época, todos nosotros jovencitos, y es que haber mantenido eso es tomado como una de las acciones de resistencia del periodo. Claro, la revista nunca salió, yo me quedé con ella en la mente, después fue *Cadernos Pagu*, pero esto tenía otro objetivo. Entonces fue difícil salir de Buenos Aires en ese momento, porque estaba en medio de muchas redes, de gente que hizo cosas extraordinarias, que es un poco lo que pasa en esos momentos malditos, ¿no? Yo creo que estimulan la creatividad, la creación de redes, la solidaridad de la gente y, de verdad, esas personas han estado por el mundo haciendo cosas que valieron mucho la pena. Bueno, me voy a Campinas y allí había un colectivo feminista muy bueno, así que me integré a él. [Aunque] se disolvió unos tres años después, en él conocí gente estupenda como Mariza Corrêa, quien fue mi orientadora en Unicamp y es una figura extraordinaria de la antropología brasileña, con su trabajo de maestría sobre crímenes de honor que fue la base para mucho del trabajo que se hizo sobre violencia contra la mujer en Brasil.

Eso sí, los últimos años han sido una fiesta para mí. En los últimos ocho o diez años he visto cómo las chicas jóvenes rearticulaban los colectivos, algo que parecía disuelto. Entonces, ver cosas como, por ejemplo, una de mis nenas (yo las llamo mis nenas, que son muchas), participó de la organización del de prostitutas de Campinas, le dio insumos para que tuvieran un estatuto, funcionaran como asociación, tuvieran elementos para pelear con los dueños de los hoteles, por el derecho a quedarse, a seguirlos usando. Ella después se convirtió en una de las articuladoras de la Marcha das Vaías.

M.C.: La Marcha de las Putas se llama en Colombia.

A.P.: Eso es, dependiendo de la ciudad es muy diferente, porque son colectivos autónomos descentralizados, pero en Campinas son articuladas con las prostitutas y este asunto de “Ni putas ni santas” no existe. Pero esto tiene que ver con la nueva generación de chicas jovencitas que han pasado a reavivar todo este activismo feminista, super interesante, que está articulado con todo lo que tiene que ver con diversidad y con trans, pues en el momento en el que yo militaba todo estaba separado y muy incipiente. A partir de mi llegada a Campinas me acerqué más al feminismo en términos académicos. Tuve la suerte coyuntural de que pudimos crear Pagu junto con quien era mi tutora, Mariza Corrêa, además de otros profesores y alumnas. Ahí fui contratada, la primera contratación del núcleo de estudios, como investigadora y, bueno, de haber acompañado el crecimiento del núcleo, y a partir de ahí hacer lo que podía como feminista.

F.R.: ¿Al mismo tiempo que empiezas a ser parte de la colectiva de antropólogas feministas en Argentina?

A.P.: En realidad, yo no hago parte de la colectiva de antropólogas feministas. La colectiva es argentina y soy muy próxima a ellas, tanto a la mamá de las chicas de la colectiva como a varias de ellas, porque he dado cursos en Buenos Aires y he acompañado el trabajo de algunas. Somos muy próximas, pero no hago parte de ellas.

A mí me han preguntado por qué no formo una colectiva. Bueno, hay un grupo de antropología feminista en Brasil, de Anna Paula Vencato, pero es mucho más diseminado. En lugar de concentrarse como estas chicas que están en Buenos Aires, en Brasil es una gran red, en la que mucha de esta gente ha pasado por Unicamp de alguna manera. O estudiaron allá o hicieron algo o nos articulamos en alguna actividad, entonces la estrategia de las chicas de la colectiva es de aglutinación, mientras que

lo nuestro es más de capilarización. Probablemente, tiene que ver con el tamaño de Brasil y en el caso específico de Campinas que no es centro, así que esto sería más fácil montarlo en São Paulo.

F.R.: Yo creo que las apuestas feministas en la academia a veces no son fáciles. Incluso en las ciencias sociales, en la antropología, incluir temas de feminismo a veces no es tan sencillo. Puede haber prejuicios frente a las personas que lo hacen o frente a cierto tipo de temas. Ahora bien, ¿cuáles consideras que han sido los aportes más relevantes del feminismo a la antropología en Brasil, o por lo menos a la disciplina en Unicamp?

A.P.: Para empezar, yo creo que en Brasil la historia ha sido un poco diferente. Yo no siento que haya habido resistencia a la inclusión de temas de feminismo, para nada. Antes de llegar a Unicamp hubo una semana de la mujer en 1976 o 1977, que tenía una fuerte presencia de antropólogas como Mariza Corrêa y Verena Stolcke, quien es una antropóloga muy conocida, y respetada que trabaja en España, y que fue una de las fundadoras del Departamento de Antropología de Unicamp. Entonces, en la Universidad esto empezaba muy bien, ya que cuando se montan los comités de antropología de las grandes agencias financiadoras brasileñas, esta gente estaba presente, así que nunca he oído de rechazo de proyectos por temas sobre mujeres, feminismo o lo que después pasó a ser género. Si empiezas a mirar, la producción entonces es fuertísima, porque ya en la década del ochenta tienes trabajos como los de Néstor Perlongher, quien no era propiamente una feminista, pero que dialogaba y participaba en todas nuestras reuniones originales de fundación de Pagu.

Lo que el feminismo trajo a la antropología en Brasil es lo mismo que llevó a otros lugares, que es mirar el género como categoría política y la cuestión de las interseccionalidades, que después se puso de moda. Por ejemplo, el propio Néstor, cuando habla de los tensores libidinales, coloca la raza como uno de ellos. Entonces, con otro lenguaje, con otro vocabulario, todo eso lo ves ahí, y tiene que ver no solo con la producción feminista, sino con los estudios de homosexuales, todo esto junto, presionando sobre la cuestión antropológica. Yo creo que pensar el género, que tenía otro nombre, como categoría política, es el principal aporte, y en segundo lugar, las interseccionalidades.

Después hubo también en Brasil dinero de afuera, de la Fundación Ford, con sus intereses propios, estimulando la investigación en mujeres, en feminismos, después en género, en masculinidades, lo que generó mucho

rigor en las investigaciones, no solamente antropológicas. Yo participé de aquellos concursos, como alumna y como joven investigadora, y eran de primerísima línea, traían gente de todo el mundo para supervisar los trabajos. Entonces es así, es una mezcla entre cierta legitimidad en torno a los antropólogos en las propias agencias financiadoras, pero después también muy apoyadas por el dinero de afuera, que tenía sus intereses propios, pero que tuvo efectos muy positivos. Cuando la Fundación Ford sale de Brasil, este dinero pasa al Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM), que en un año hace seminarios en todo Brasil, algunos más activistas, aunque el más académico lo hizo en Pagu, en Campinas. No te puedo explicar la fuerza que esto dio a la legitimidad de la antropología y a su diseminación. En realidad, Brasil ha sido muy privilegiado.

M.C.: Brasil es un caso particular, muy distinto a Colombia. Aquí, estos temas se ven todavía como secundarios, como que hay otros temas que se consideran más importantes y en donde no tienen cabida los de género, o hay muchas limitaciones para tratarlos.

F.R.: Eso se nota en Brasil en la cantidad de eventos donde se trata temas de género y sexualidad, en cambio en Colombia aún es un poco difícil, aunque nuestra intención con Fronteras es fortalecer el intercambio y la circulación del conocimiento de quienes trabajamos en ellos.

M.C.: Precisamente, en el marco de Fronteras en 2015 surgió la pregunta sobre cómo pensar la cuestión de la interseccionalidad en Colombia. Una de nuestras invitadas, Mara Viveros, respondió que esta cuestión se ha ido incorporando a las políticas públicas, pero a pesar de sus buenas intenciones, su significado se ha ido vaciando, como si ahora hiciera parte de lo políticamente correcto.

A.P.: Pero eso ha pasado también con la categoría de género. Por ejemplo, tenemos una secretaría de políticas especiales para las mujeres y ellas elaboran planes de trabajo bianuales. Vi que en su plan de 2012 ya se incorpora la cuestión de la perspectiva interseccional, y encontré que, en medio de estas políticas transversales, está presente la perspectiva interseccional, trabajando con las ideas de Kimberlé Crenshaw, en especial, para temas de raza y del lesbianismo. Ahora bien, de verdad es como si vaciaran de sentido el concepto, pero me pregunto, ¿qué hacemos nosotros con eso? ¿Será que abandonamos los conceptos porque ellos los están usando? O

al revés, ¿marcamos la diferencia entre cómo nosotros usamos los conceptos, qué contenido analítico tienen?

Creo que lo que hay que hacer es insistir en cómo las perspectivas son diferentes y la manera en que nosotros trabajamos las interseccionales no tienen nada que ver con cómo está siendo usado en políticas públicas en Brasil, que es exactamente lo contrario. Es pensar en la superposición de desigualdades sobre algunas características, cuando lo relevante en antropología es hacer análisis tipo Anne McClintock, mostrando cómo todo se articula y cómo se diferencia lo que no es necesariamente desigualdad. Yo creo que eso hay que mantenerlo y pelearlo. Hablen, digan lo que quieran, pónganle lo que quieran, pero no puedo estar cambiando los conceptos todo el tiempo. No voy a abandonar la categoría de género porque la hayan vaciado de sentido y la use Naciones Unidas para cualquier cosa.

M.C.: Sí, hay que seguir peleando más bien por complejizar.

A.P.: Yo no me caso con conceptos ni con nombres. Si me presentas algo que me describe mejor lo que estoy viendo, cambiamos. Pero no abandonarlo por esto. No, este no es un motivo.

F.R.: En mi opinión, tu trabajo en los últimos años nos exhibe esto que comentas de la interseccionalidad y los diferentes vínculos que pueden crearse entre categorías o marcadores diferenciadores como género, nacionalidad y sexualidad. Así pues, ¿nos puedes comentar cuáles son las premisas fundamentales que tratas en tu libro *Tránsitos*?

A.P.: Es una pregunta tan difícil... ¿cuáles son las premisas fundamentales de mi libro? (risas). Estoy pensando para tratar de hacerlo sintético... Yo creo que el libro tiene tres cuestiones que son importantes, y que para el momento en que todo esto fue hecho, fueron muy avanzadas. La primera es la cuestión de trabajar con una idea amplia de mercados del sexo que provocó mucho rechazo. Ahora yo estoy hablando más de economías sexuales, para decir exactamente lo mismo, pero porque a mucha gente le cuesta escuchar “mercado” y no consigue entender que estoy pensándolo en el sentido de Bourdieu, como intercambios amplios de capital simbólico y material, que no se restringe a la economía de mercado. Es pensar en sentido amplio en los intercambios sexuales y económicos, pensar cómo son estructurantes en algunos lugares que, como Brasil, han tenido relaciones coloniales y de esclavitud. En el caso de Brasil, racializadas en términos de la negritud, y en Argentina, en los de la esclavitud

de los indígenas. Cómo en estos lugares coloniales esa interpenetración entre economía y sexualidad es tan íntima y se ve de manera tan clara en situaciones de precariedad. Por esa razón, prestar atención apenas a la prostitución en cualquier modalidad es extremadamente restrictivo, porque hace parte de un universo mucho más amplio de intercambios. Yo creo que este es uno de los puntos fuertes del libro y que viene del trabajo empírico, que no he visto hacer en otro lugar. Mucha gente que trabaja en África piensa en sexo transaccional, pero ellos trabajan con ese concepto y no con prostitución. Es como si fueran cosas separadas y en realidad no lo son, por lo menos no en el universo de Brasil. Yo a veces me pregunto si en otros universos pasa. La gente está mirando con unos anteojos que no permiten entender que todo esto hace parte de cosas que son mucho más amplias de intercambios, y que son de veras estructurantes. Cuando empiezas a escuchar lo que la gente dice, lo vas viendo en un montón de lugares. Por ejemplo, Guilherme Passamani trabajó con homosexuales en lugares perdidos en Mato Grosso y empezó a prestar atención y a darse cuenta que estas relaciones que yo llamo de ayuda, que son las que más se parecen al sexo transaccional, eran una cosa fuertísima entre estos hombres homosexuales y compañeros o parejas ocasionales de jovencitos, pero que nunca había sido tratado como tal. Natália Corazza tiene una tesis espectacular sobre prisiones femeninas en São Paulo, en donde muchas de las presas son extranjeras por tráfico de drogas, y en Barcelona, con todas la presas brasileñas que había allá, y se dio cuenta de cómo la cuestión de los intercambios sexuales y afectivos era fundamental en la vida en la prisión, de un lado y del otro. Ella no estaba trabajando con prostitución, pero notó cómo toda la cuestión afectiva tanto heterosexual como homosexual no solo ayudaba a la sobrevivencia, sino al crecimiento emocional y hasta profesional de las mujeres que estaban presas. ¿Y cómo pasaba esto? Por estos intercambios que eran más pensados como favores sexuales.

La segunda contribución de mi libro es mostrar cómo las economías sexuales se reconfiguran en los procesos de transnacionalización. Estas reconfiguraciones son muy importantes porque, por un lado, abren una serie de posibilidades para algunos grupos de personas, y por otro, porque en contextos migratorios la precarización se siente de manera mucho más fuerte. Incluso, para gente que ha sido clase media en el país de origen, pero en el contexto migratorio, como migrante, está más fragilizada.

El tercer punto es todo lo que tiene que ver con el enfrentamiento a la trata, con todas las disposiciones supranacionales, y cómo estas afectan las políticas nacionales. Ahora acabamos de cerrar un proyecto en Pagu que fue muy bonito porque hicimos el camino contrario, que fue ir a lugares “remotos” en la Amazonia, para ver cómo se había diseminado el lenguaje sobre la trata de personas y el enfrentamiento, y fue fabuloso porque tú tienes toda esta cosa supranacional, transnacional, nacional, mientras que en localidades como estas se ven caminos completamente autónomos. Vino por allá, pero es fagocitado y metabolizado, de acuerdo con intereses y cuestiones políticas enteramente locales. Es una categoría perversa que siempre hace mal, pero es imposible predecir la manera en que va a hacer mal, a partir de todas estas articulaciones. Este trabajo es muy bonito y va a ser publicado; somos varios en él, pero viene del trabajo hecho con *Tránsitos*, que posibilitó ver cómo estas articulaciones siguen caminos diferentes, cómo son malditas y van andando. Yo creo que esos son los tres principales puntos o contribuciones de mi libro.

F.R.: Hay algo que me llamó mucho la atención de tu libro y es que critica y no da por hecho nociones sobre las que pareciera que hay un consenso muy fuerte y cerrado, como turismo sexual y trata de personas tan fuerte que parece no permitir otros puntos de vista. En Colombia ha empezado a tener cierta fuerza, de pronto no tanto como en Argentina, la idea de la abolición de la prostitución, de hacer todo lo posible por prohibirla, con el ejemplo de Suecia como un modelo exitoso a nivel global. En realidad, las guerras sexuales de Norteamérica y Europa de los años setenta y ochenta del siglo xx se han actualizado en estas prácticas abolicionistas porque muchas de las feministas antipornografía y antiprostitución se encuentran ahora en altos puestos del gobierno, con mucho poder de incidencia en las políticas nacionales, que a la vez tienen fuertes repercusiones globales.

A.P.: Bueno, yo creo que es una política siniestra. Esta cuestión de los suecos, que es un prohibicionismo en realidad, de perseguir a los clientes, lo que ha hecho es llevar a la prostitución en Suecia a la clandestinidad. No quiere decir que no existe, quiere decir que la gente está infinitamente más desprotegida y que incluso hay encuentros en barcos en medio del río. Si la comparas con una situación como la de Holanda, que no es perfecta, pero donde una prostituta con papeles está en su casita de vidrio y viene un cliente a molestarla, puede apretar el botón rojo y viene la policía en

un instante. Entonces, es gente que está protegida, que tiene derechos, es tan obvio, es tan evidente...

En 2014, Mariela Castro, la hija del actual presidente de Cuba, hizo un seminario en Santiago de Cuba al cual me invitaron, y allí fue una delegación de Suecia. Estaba el profesor que había ideado esta ley, estaba la mujer que la hizo aprobar en el parlamento sueco, había un policía hombre y otra mujer que son los que convencen a las prostitutas y había una exprostituta arrepentida, que eso es lo peor. Porque ella, joven, bonita, del este europeo, hablaba con fuerza... ¿Tú como académico qué puedes decir contra la experiencia? No puedes decir nada. Pero era una cosa montada, de una violencia impresionante. No entendía para qué me habían invitado, las voces disidentes eran la mía y la de un dominicano negro que trabajaba con trabajadoras sexuales de calle con drogas. Al principio yo levantaba la mano en cada ponencia, pero después desistí porque era inútil, eran cuarenta contra dos. Yo creo que es una lógica tan simple para entender, que llevar una actividad a la clandestinidad solo puede fragilizar, o usar esta palabra que a ellos les encanta, vulnerabilizar, a las personas no importa en qué actividad se trate. Mucho más en esto que está estigmatizado.

Lo que es más intrigante para mí son las articulaciones que se hacen en torno de las abolicionistas. En Buenos Aires esto es fuertísimo, siempre lo fue, por lo que no es raro entender por qué algunas feministas extremadamente moralistas quieren ir contra esto. Lo que es más raro de entender es por qué, si tienes tantos grupos de izquierda y progresistas para una serie de cosas, no hay articulaciones de oposición. En Brasil, que nunca tuvo una marca abolicionista, había una aproximación seria entre prostitutas y feministas en los años ochenta que después fue diluyéndose un poco, en la medida en que las feministas fueron articulándose en estas redes transnacionales, también feministas, que no siempre levantan banderas positivas para todos los temas. Pero ahora, el gobierno, supuestamente más neutro, llama a algunos grupos feministas para reuniones de debate y a otros no, entonces, al privilegiar a algunos grupos que están articulados con estas redes él queda como neutro, pero lo que predomina son cuestiones abolicionistas.

Así como hay un florecimiento de jóvenes feministas, también hay abolicionistas. En 2013, en el Seminário Internacional Fazendo Gênero, nos encontramos con el edificio bloqueado y con carteles de unas chicas que

se dieron cita para boicotear el grupo diciendo: “Lo que ustedes llaman de elecciones de vida, nosotras llamamos de terrorismo heteropatriarcal”. O sea, esto también se está diseminando en Brasil.

El gobierno está empeñado en la lucha contra la trata y las modificaciones en las leyes que han sido siniestras. Cada vez que se cambian las leyes es para peor, aunque las hubo muy interesantes en Brasil como las del Senado, que definían explotación sexual como prostitución forzada, pero ahora, toda prostitución en Brasil es explotación. Como no es definida, la policía dice: “¿Y por qué es explotación sexual?”, “Ah, porque le ha cobrado un porcentaje”, bueno, pero mi manicura deja el 60 % en el salón y no es explotación sexual (risas). Bueno, han cambiado las leyes y cada cambio es un desastre. Así, tenemos una cosa de abolicionismo a nivel mundial que es pernicioso. Ni siquiera pienso en los derechos sexuales de los clientes, sino en las prostitutas como trabajadoras y en lo que significa todo esto para la seguridad de alguien que trabaja.

F.R.: En tu libro trabajas la etnografía como multisituada y comparativa, y le das un espacio central en tus investigaciones. ¿A qué retos metodológicos te enfrentaste al elaborar esa etnografía en Brasil, España e Italia, y cómo se traduce esta a lo escrito?

A.P.: No fue fácil la parte de escribir, pero aquí no hay ningún mérito mío. Creo que George Marcus sugiere el camino con mucha claridad cuando te dice que sigas a las personas. Yo nunca me planteé hacer una etnografía multisituada, lo que pasa es que las chicas que yo estaba trabajando se iban para Italia, así que yo las acompañé, fue así de simple. Es imposible una comparación entre contextos y más aún todos esos diferentes, pero si tú sigues las experiencias de las personas en esos tránsitos, puedes establecer relaciones entre los diferentes contextos. Cuando paré de torturarme, de pensar metodológicamente, y consideré de verdad lo que les había pasado a ellas y por qué caminos empíricos yo había llegado, por ejemplo a España, todo hizo sentido y dejó de ser un problema y un desafío, para pasar a ver qué relaciones se iban estableciendo entre una cosa y la otra. Eran brasileñas afectadas por una serie de cuestiones, incluso políticas, que estaban recreando todo un bagaje cultural, *habitus* afectivos y sexuales en diferentes escenarios. Con eso fui resolviendo los problemas metodológicos. No es posible hacer una comparación entre contextos, no de esta manera, pero sí es posible establecer relaciones entre ellos. Y si las relaciones están calcadas en las experiencias de las

personas, no hay error. Si ellas lo vivieron es porque era posible, porque tenían conexiones.

F.R.: Considero que es un reto traducir lo etnográfico a lo escrito, porque en una etnografía se obtiene muchísima información, por lo que hay que elegir y privilegiar unos caminos metodológicos y teóricos, cuál información se incluye y cuál no. Siempre es un reto porque hay cuestiones no solamente de datos, sino también de vivencias, de sensaciones, de afectos que se tienen como investigador o investigadora frente a las personas con las que se está hablando, que no necesariamente aparecen en el lenguaje escrito.

A.P.: En realidad, escribir *Tránsitos* fue muy fácil. Lo que fue más difícil fue sintetizar, porque son trabajos de campo muy largos y con muchísimas experiencias. Por ejemplo, ahora voy a retomar la escritura solo del trabajo que realicé en la ciudad de Fortaleza (Brasil), en donde voy a poder poner todo lo que quiero, pero *Tránsitos* pensé que tenía que salir rápido por una cuestión política y en un lenguaje muy fácil, que pudiera ser leído por todo el mundo. Esa fue mi premisa cuando lo escribí. En realidad, lo hice en veinte días, juntando, claro, textos que ya había escrito sobre cada investigación en particular, así que no fue difícil escribirlo porque tenía un objetivo muy claro. En cambio *Circuitos*, que es sobre Fortaleza, es mucho más penoso, porque ahí sí estoy tratando de volcar toda la experiencia de campo y hacer un trabajo teórico mucho más pesado. Pero esto no, yo quería que pudiera ser leído por toda la gente que trabaja en el combate a la trata de personas del Ministerio de Justicia, por las mujeres del núcleo de enfrentamiento, por los que estaban trabajando en la campaña de la fraternidad. *Tránsitos* fue esto, una decisión política.

F.R.: Para finalizar, y ya que lo nombraste previamente, ¿nos podrías comentar un poco más de tu relación con Néstor Perlongher en Campinas?

A.P.: Cuando llegué a Brasil, Néstor estaba por comenzar su trabajo de campo de la maestría. Él era famoso en Buenos Aires, pero yo no lo conocía, ya que hacía parte de otros circuitos completamente diferentes. Lo conocí cuando me presenté a Brasil a la maestría y mandé mis cosas, las cuales nunca llegaron porque el correo en Argentina era un desastre en aquella época, solo llegaron las cartas de recomendación. Entonces, la coordinadora del programa le dice a Néstor, que viajaba a Buenos Aires, que tenía que encontrarme para avisarme que el material no había llegado y que, por lo tanto, iba a perder mi inscripción. Néstor fue a Buenos Aires

y se quedó con su gran amiga, que era una militante feminista de aquel grupo trotskista y le preguntó: “¿Conoces a Adriana Piscitelli?”, ella dijo: “¡Sí! Hoy va a estar en la marcha”. Yo estaba con mi cartelito, cuando llega Néstor y me dice: “Te están buscando en Campinas, tu material no llegó”, y digo: “¿Tienes un teléfono para que llame?” Me dio el número, lo dejé, él se quedó con mi cartel y llamé a Campinas, hice copia de todo y fui. Más adelante, Néstor me recibe en São Paulo porque yo era amiga de esta gran amiga de él y él era el centro de la intelectualidad en la ciudad, no solamente de la cuestión homosexual, sino de literatura, por su poesía. Compartía una casa, extremadamente divertida, en la que había de todo y pasaba de todo, con una feminista extraordinaria llamada Teca, que es mi amiga hasta hoy. Yo había decidido alquilar un departamento en Campinas, así que la gente de São Paulo se podía quedar en mi casa y yo pasaba los fines de semana allá, en la casa de los otros. Néstor fue uno de mis huéspedes permanentes hasta que se murió. Entonces claro, acompañé su trabajo, y él acompañó el mío. En esa época yo ni soñaba con trabajar con prostitución, ya que mi maestría y mi doctorado fueron sobre género y parentesco. Todo el trabajo de él era extraordinariamente interesante y duro también, porque lo que él hizo no era fácil.

M.C.: Creo que necesitaríamos una entrevista solo para hablar sobre Néstor Perlongher.

A.P.: Yo lo fui descubriendo en todo sentido en Brasil, incluso su trabajo como poeta. Cuando Néstor murió él era respetado intelectualmente, pero era como una oveja negra del departamento. Yo era alumna, él era profesor. Cuando él se murió fue muy triste porque no vino nadie de la familia, solo Sarita, la amiga feminista. Yo creo que éramos diez personas, fue enterrado casi como indigente. Yo viajé a Buenos Aires al mes siguiente, iba por la calle Florida y veo la vitrina de una librería con toda la obra de Néstor de poesía. Eso fue muy bonito, él fue super revalorizado después.

M.C.: Sí, se está leyendo mucho ahora.

A.P.: Las nuevas generaciones... Cuando publicó era tomado como un trabajo serio, pero no tuvo el impacto que vino a tener después.

F.R.: Pienso que también ha ayudado bastante que los estudios *queer* han empezado a tener cierta fuerza en América Latina, así que empiezan a buscar referentes como Pedro Lemebel en Chile, Néstor Perlongher en Argentina-Brasil y Reinaldo Arenas en Cuba; referentes que ayuden expandir lo *queer*, sin que ese anglicismo deje de ser complicado.

A.P.: Sí, pero, por ejemplo, yo he visto cosas que nunca imaginaba. En uno de estos seminarios que les conté de los dos últimos años, veo a un profesor de la Universidade de São Paulo presentar un trabajo sobre crack en el centro de la ciudad. Crack y crimen, es decir, una investigación super seria, y empieza a hablar del libro de Néstor, sobre cómo toda la cuestión de su trabajo con territorio, desterritorialización y la forma de mapear los circuitos y de acompañar a la gente fueron absolutamente centrales. Este hombre habló durante cuarenta minutos y veinte de ellos fue sobre la etnografía de Néstor. Entonces, cuando te hablo de revalorización es esto, cómo está siendo incorporado por gente que no tiene que ver ni con lo *queer* ni con la prostitución, que están viendo los méritos etnográficos de su trabajo. Todo eso es maravilloso.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



ENSAYO PARA UNA CARTOGRAFÍA MARICONA DE BOGOTÁ: EL CENTRO

ÁNGELA ROBLES LAGUNA

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

La ciudad descubierta por los vagabundeos de los artistas, es una ciudad líquida, un líquido amniótico donde se forman, de un modo espontáneo los espacios otros, un archipiélago urbano por el que navegar caminando a la deriva.

F. CARERI, *Walkscapes*.

Estas son las imágenes del primer ejercicio que realizamos, junto con algunxs amigxs, en torno a un proyecto que he propuesto como ensayo para una cartografía maricona de Bogotá. En este indago por las formas de habitar la ciudad por parte de cuerpos no heterosexuales antes del año 2000¹; es decir, por las maneras en las que se generaron lugares de encuentro para espacializar deseos y sentires de las personas con identidades y experiencias de género y sexualidad no normativas. A partir de encuentros grupales como metodología dinámica para la construcción de memorias sobre la ciudad, caminando, recorriendo, visitando, hablando y registrando, apostamos por imaginar un ensayo de cartografía colectiva, como proceso experimental que nos permita aventurarnos a construir otras ciudades posibles.

Este ejercicio cartográfico nace en el marco de la Maestría en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, en donde me encuentro terminando actualmente mis estudios de posgrado. El énfasis que he tomado es el de los estudios visuales, atravesados por diferentes

1 Es en el 2000 que se consolida la idea del “sector LGBT”, en el marco del proyecto Planeta Paz, “representado jurídicamente por la Corporación Derechos para la Paz (CDPAZ), nació en el año 2000 con el propósito de promover la participación activa de líderes de los sectores sociales populares en el proceso de diálogo entre el gobierno colombiano y las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN)”. Ver historia del proyecto en: <http://www.planetapaz.org/index.php/quienes-somos-planeta-paz2012/historia>

perspectivas de los estudios de género y sexualidad. Para el seminario teórico-práctico Cultura Visual, en la maestría, revisé los catálogos de tres exposiciones realizadas en la Galería Santa Fe durante la década del 2000, en las que aparecían explícitamente relaciones entre prácticas artísticas y sexualidades diversas.

Fue específicamente el catálogo de la exposición *Yo no soy esa*, el que llamó mi atención. Esta muestra se realizó entre el 2005 y el 2006 y fue el producto de un proyecto curatorial en el que se quería dar cuenta, a través de material visual, documental y proyectos artísticos, de espacios fundamentales para pensar en prácticas de resistencia de los cuerpos no heterosexuales en Bogotá. En el catálogo de la exposición se encuentran fragmentos de entrevistas en las que se hace alusión a lugares de homosocialización en la ciudad, que abarcan los años setenta y ochenta².

Las entrevistas consignadas en el catálogo son, principalmente, de hombres homosexuales que vivieron la Bogotá de esos años y que relatan historias sobre los sitios de encuentro que visitaban, como bares, parques y videos. Estos, junto con esquinas, centros comerciales, cafés y otros que quedan por explorar³, fueron los espacios que, situados en las fronteras entre lo público y lo privado, en la clandestinidad, permitieron durante los años en los que la homosexualidad aún era un delito en Colombia, o había dejado de serlo recientemente, dar lugar a cuerpos y prácticas sexo-afectivas marcadas por diferentes formas de violencia.

2 Vale la pena señalar que es en estos años que nacen los movimientos de liberación sexual en Colombia, con personajes como León Zuleta a finales de los años setenta, así como el grupo del que hizo parte, el cual después de su salida toma el nombre de GREC-HO. Siguiendo a Pablo Bedoya Molina, en su texto “Sin libertad sexual no hay libertad política. Aportes para la memoria del movimiento por la diversidad sexual y de género en Medellín” (2014), estas apuestas hacen parte de lo que se podría entender como un primer momento de los movimientos de diversidad sexual, en donde la influencia de la izquierda y el feminismo en América Latina fue fundamental, y había una fuerte relación entre prácticas políticas y academia. El trabajo comunitario y la generación de conciencia colectiva, como el hacer pasar las ideas y el activismo por el propio cuerpo, fueron ejes importantes para accionar.

3 Quedan también por explorar los relatos de mujeres lesbianas y personas trans, que no estaban presentes en los fragmentos encontrados en el catálogo.

Si bien a principios de los años ochenta se despenaliza la homosexualidad en nuestro país, aun hoy muchas personas con opciones de género y sexualidad no hetero, se enfrentan a múltiples violencias: simbólicas, físicas, económicas, etc., por lo que estos espacios de homo-socialización se han mantenido como posibilidad de existencia para muchos de estos cuerpos. Chapinero, la Primero de Mayo, algunas partes del centro de Bogotá y otras del norte han permanecido y se han consolidado como sitios de rumba y encuentro para homosexuales, lesbianas, hombres y mujeres trans, lo que ha configurado un perfil de Bogotá que aún hoy se encuentra entre lo clandestino y el gueto, en complejos procesos de visibilización.

En este ensayo cartográfico parto de entender “la naturaleza generizada [y sexualizada] de los conceptos urbanos”, como lo ha planteado la geografía feminista, es decir, partir de la inexistencia de la neutralidad del espacio urbano para poder interrogarnos sobre las formas en las que es socialmente construido (Ortiz 2007, 13) y sobre las subjetividades que produce. La forma en la que las personas no heterosexuales perciben la ciudad es diferente a la de alguien heterosexual, a quien no se le pide que restrinja sus expresiones afectivas en público, en “el mejor de los casos”, o a quien no se le ha advertido y obligado a hacer de cuenta que estas deben ser inexistentes. Por esto, podríamos pensar en los lugares de homosocialización, generados para permitir la vida de estos cuerpos “sin lugar”, como espacios “otros”, los que Foucault llamó “heterotopías”, “lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes [...] esos lugares [que] están más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento representa una desviación en relación a la media o a la norma exigida” (2008).

Entonces, esta es una cartografía de y desde los márgenes, eso que queda “afuera” en términos territoriales, pero también sociales y culturales. Cercana a la propuesta de Francesco Careri en *Walkscapes*, considero que es en “esos márgenes del sistema [que] las transformaciones son más probables y más rápidas [...] El espacio-tiempo urbano tiene distintas velocidades: paralización de los centros hasta las constantes transformaciones desde los márgenes” (2009, 183). Careri expone que esto se debe a la extrema vigilancia y control de los centros y al dinamismo y devenires de las periferias, que conformarían una suerte de ciudades paralelas, con sus propias dinámicas.

Con el interés de recorrer esta ciudad maricona paralela, invité a algunas personas a un primer recorrido por el centro, para visitar

estos lugares que aparecían nombrados en el catálogo. Pensé que para nutrir la lista, podría invitar a que otras personas, a través de Facebook, aportaran direcciones, nombres, imágenes o historias de lugares que podrían considerar importantes si quisiéramos hacer una memoria de espacios de encuentro y organización de cuerpos no heterosexuales en Bogotá. Postee un estado en el que invitaba a la participación de otras personas y, de repente, la colaboración de algunas pasó de la red a la calle.

Para las personas que quisieron participar de la realización de este experimento, entre el viaje y la deriva, entre un plan y la apertura a lo inesperado, generé un mensaje privado en Facebook en el que acordamos fecha, hora y sitio de encuentro y todo quedó listo para el sábado 22 de noviembre del 2014 a las 3:00 p.m.

Antes del sábado, consolidé una propuesta de lista de sitios, entre sugerencias de amigxs y contactos de Facebook, mis propios recorridos y los lugares de los catálogos. Así mismo, imprimí algunos mapas para que, colectivamente, antes de iniciar “el callejeo”, eligiéramos a qué sitios queríamos ir y qué posible ruta podríamos seguir. Imprimí algunas historias sobre los lugares seleccionados y, finalmente, invité a Consuelo Pardo, investigadora de la obra de Fernando Molano, un escritor homosexual bogotano, con quien, a través de sus libros es posible reconstruir una Bogotá “maricona”. Siguiendo esto, al encontrarnos se terminaron de planear las condiciones del recorrido, así como también acordamos que el mismo caminar nos posibilitaría redescubrir la ciudad a partir del recuerdo de ciertos espacios conocidos que irían apareciendo en el camino y que abrirían otras posibles rutas a la planteada.

Siguiendo la idea de una cartografía deseante, expuesta por Néstor Perlongher, nuestro ejercicio:

no consiste en captar para fijar, para anquilosar, para congelar aquello que explora, sino que se dispone a intensificar los propios flujos de vida en los que se envuelve, creando territorios a medida que se los recorre. El mapa resultante, lejos de restringirse a las dimensiones físicas, geográficas, espaciales (si bien las relaciones, aún míticas, remiten de suyo —como la “socialidad maffesoliana”— a un suelo, a un locus que las nutre), ha de ser un mapa de los efectos de superficie. (1996, 65)

Así, entre los recuerdos, la charla, la risa y la deriva, fueron registrados, a través de fotografías, dibujos, sonido y video, nuestros andares por la ciudad ese 22 de noviembre. Estas imágenes, así como algunos diálogos y fragmentos de lecturas que he hecho sobre Bogotá como “ciudad maricona”, fueron el material con el que realicé un montaje en el que a partir de retazos, reconstruí las huellas de nuestro recorrido cartográfico. A continuación, un nuevo intento de montaje de esas imágenes, es decir, de crear y recrear la ciudad que vivimos ese sábado.

Compañerxs de ruta, que hicieron registro fotográfico y dibujos, aportes biográficos, guías de lugares de homosocialización y que compartieron anécdotas: Consuelo Pardo, Paula, Valentina Ortiz, Marta Cabrera, Ana María Romano, Fernando Ramírez, Andrea Barragán, Lucía y Carlos Sosa.

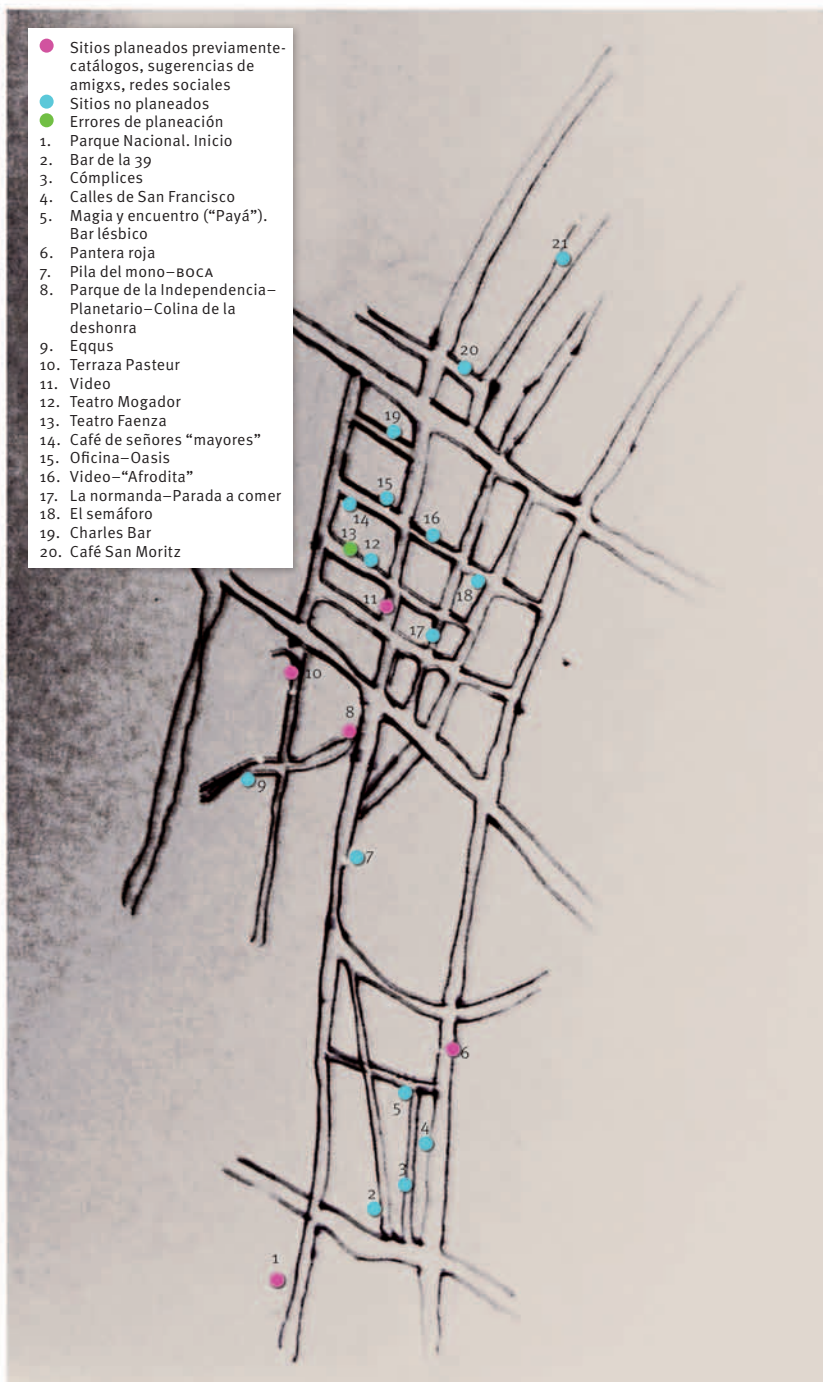
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Careri, Francesco. 2009. *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gil.

Foucault, Michel. 2008. “Topologías”. *Revista Fractal*. <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault>

Ortiz Guitart, Anna. 2007. “Hacia una ciudad no sexista. Algunas reflexiones a partir de la geografía humana feminista para la planeación del espacio urbano”. *Territorios* 16-17: 11-28.

Perlongher, Néstor. 1996. *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.





“Ahí están las cenizas de los dos, de Diego y de Fernando. Pero, bueno, al principio según me contó la amiga de Fernando, como que sí había incluso una piedrita con cosas anotadas y le dejaban cositas, o sea que sí se sabía y era un lugar también como de culto,

pero pues ya, obviamente ha pasado mucho tiempo. Ahí se conocieron... Astromelias blancas, que él quería que le dejaran”, Consuelo.



Bar de la 39

Fernando nos lleva a este lugar que, a principios del 2000 era un bar gay. Aproximadamente en el 2005-2006 lo cerraron. De las que estamos en el recorrido, ninguna sabe muy bien sobre el sitio. Fernando olvidó el nombre.

“Marta decía que los vecinos del edificio colocaron cartas para tratar de sacar el sitio, pero que nunca lo lograron. Al final el sitio duró un tiempo”, Fernando.



—Sí, por acá queda Cómplices!
—Fernando, ¿por acá no queda Cómplices?
—Sí, vamos para allá. ¿Sabes cuál es la única cuestión que si hay un celador, entonces sí toca ser un poco discretos.
—¿Dónde? ¿Dónde?
—Es ese edificio... donde está el carro rojo.”

Cómplices

—¡Sí, por acá queda Cómplices!
—Fernando, ¿por acá queda Cómplices?
—Sí, vamos para allá. ¿Sabes cuál es la única cuestión? Que si hay un celador, entonces sí toca ser un poco discretos.
—¿Dónde?, ¿dónde?
—Es ese edificio donde está el carro rojo.”





Antes de llegar al lugar en donde estuvo alguna vez Calles de San Francisco, Ana nos relata historias sobre el bar y que en un momento intentó entrar y no pudo, porque “no era un hombre de verdad”. Fernando finalmente nos señala en dónde se encontraba.

“Hacían shows donde, por ejemplo, un burro se comía una araña o una araña un burro, en el Vía Libre, ese

fue en el que yo no pude entrar, pero me lo contaron unos amigos era el show de media noche”, Ana.

“Sin embargo, acá en la 34 lo empezaron a perseguir porque sí había zoofilia, ese era el mito”, Fernando.



“El camino hacia el lesbianismo implica renunciar al camino que ya estaba escrito”. Tatiana de la Tierra.

Nos cuentan que era un bar para lesbianas maduras. Empezamos hablando sobre Payá y terminamos hablando sobre otros bares de lesbianas y los distintos lugares en los que estuvieron.

Bianca, Calle Castro, Harem y uno que no conocíamos: Ágora, que según Ana, quedaba en la 14 como con 78.

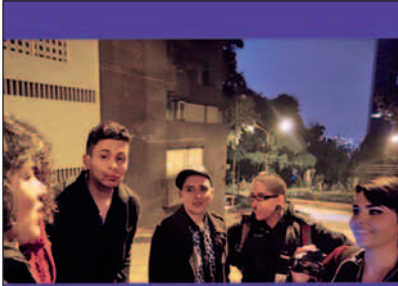
“tenían un lema Al principio no dejaban entrar chicos, porque querían evitar un poco aquello del morbo de los chicos que van a ser chicas”, Ana. “Harem, antes quedaba... por las cuadras que hay por Theatron que son como muy densas...”, Andrea.





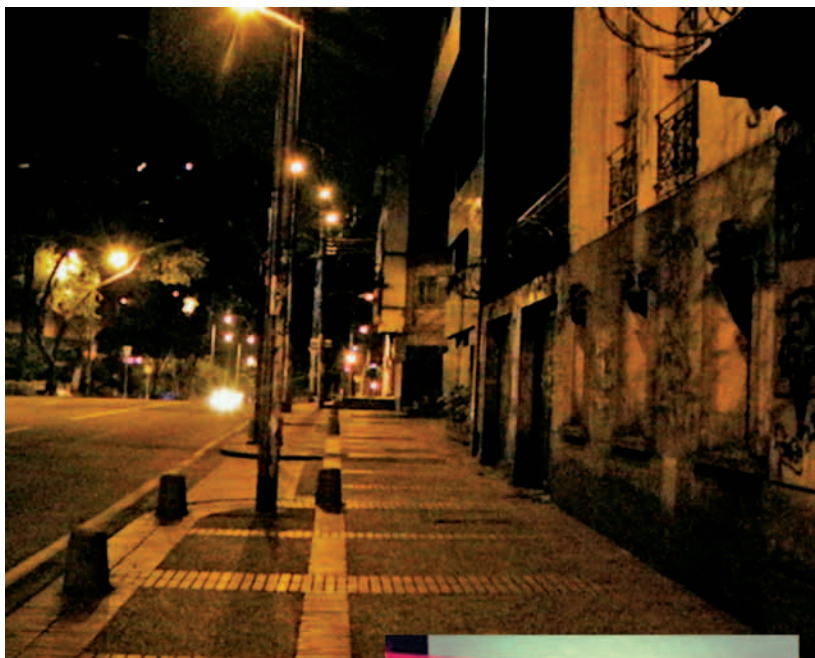
Pila del Mono – “Boca”
Llegamos a la Pila del Mono, porque Consuelo en el Parque Nacional nos contó que Molano escribió un cuento llamado “Boca”, surgido de una anécdota en ese lugar. Nos contó, además, el porqué de ese nombre, ligado al deseo de vivir algo prohibido o que puede “quemar”.
“ como esas polillas que se acercan a la luz porque no pueden evitar sentirse atraídas hacia la luz, pero aun así saben que se van a quemar”, Consuelo.



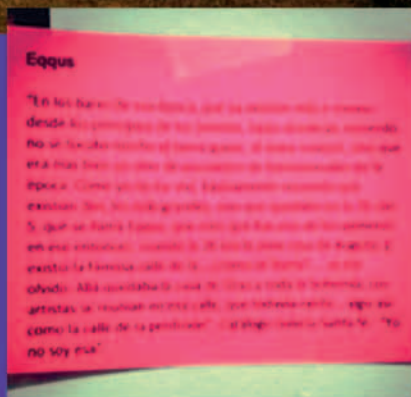


Un caballero no se sienta así, Yo no soy esa y Soy mi propia mujer. La deshonra de La Colina, años setenta: artistas, mochxs abiertamente homosexuales.

“Pero la alharaca reñía con la personalidad taciturna de una Bogotá seria y gris en exceso. De ahí que esa cuadra sin horario para la bullaranga y el alcohol fuera bautizada como ‘La colina de la deshonra’. El mote fue tomado del cartel traducido de la película *The Hill* de Sidney Lumet que se estrenó en 1966 en los teatros del centro de la ciudad. Para unos evocaba simplemente la pronunciada pendiente (mecánicos de overol grasiento iban allí a probar los motores de los carros recién reparados), para otros encerraba una censura al desenfado con el que vivían la sexualidad, y otros aseguran que allí hacían apuestas y el perdedor debía subir la cuesta desnudo. Las tres tienen algo de cierto”. Revista *Arcadia*, “La deshonra de La Colina”, 23 de junio del 2011.

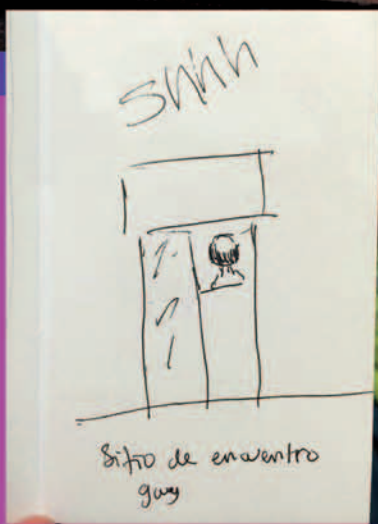
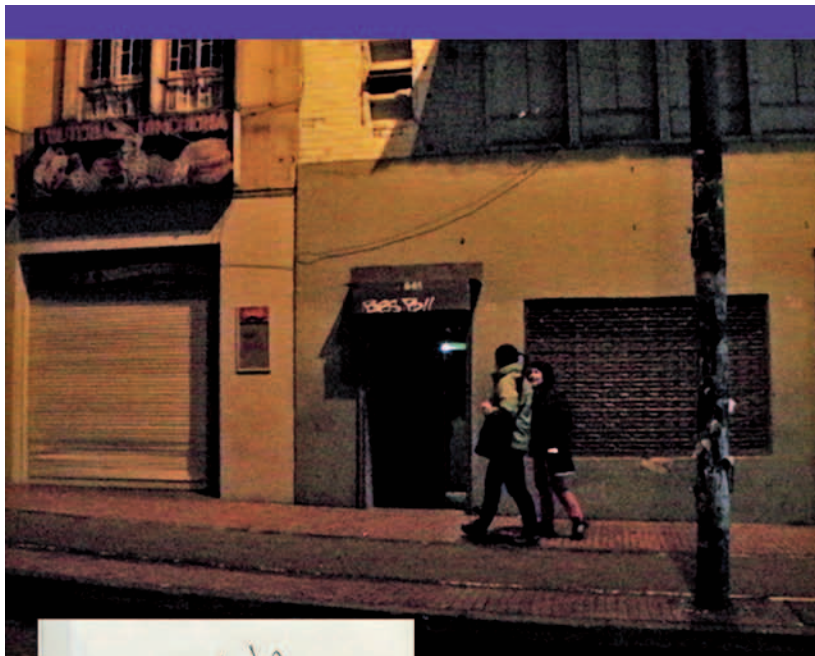


“En los bares de esa época, que ya existían más o menos desde los principios de los setenta, hasta donde yo recuerdo, no se tocaba mucho el tema queer, el tema travesti, sino que era más bien un sitio de encuentro de homosexuales de la época. Como yo no los viví, básicamente recuerdo que existían dos, los más grandes, uno que quedaba en la 25 con 5, que se llamaba Eqqus, que creo que fue uno de los pioneros en ese entonces, cuando la 26 era la zona rosa de Bogotá, y existía la famosa calle de



la ¿cómo se llama?... se me olvidó. Allí quedaba la casa de Grau y toda la bohemia. Los artistas se reunían en esa calle, que todavía existe algo así como La calle de la perdición”. Catálogo Galería Santa fe, “Yo no soy esa”.

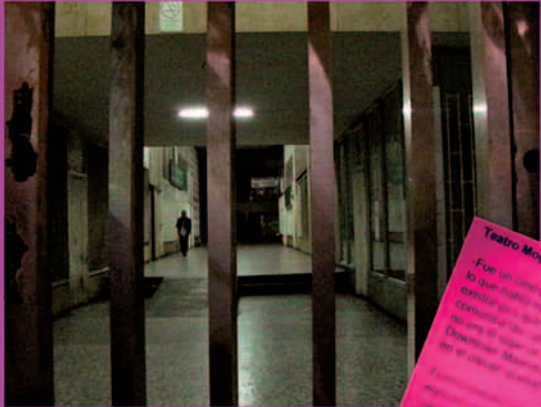




Subiendo hacia el Faenza, vemos un video, que, suponemos es el mismo Laberinto de Zeus, un lugar que se planeó en la ruta inicial pero que pensamos que, debido al trayecto, había sido descartado. “ahora en Bogotá, que es una ciudad súper homosexual, con bares y discos y saunas y de todo lo que a uno se le ocurra, y donde viven casi todos los gays del país que no soportaron la provincia chismosa y armaron toldo en la capital, en el anonimato total pero con la libertad de hacer lo que quieran donde quieran y cuando quieran”. Al diablo la maldita primavera, Alonso Sánchez Baute.

Fue un cine porno. “El bien llamado Mojador”. Debido a lo que había encontrado, yo pensaba que el edificio no existía ya y que quedaba dentro del pasaje que comunica las calles 22 y 23 arriba de la séptima. Este no era el lugar de la edificación, al cual es el actual Downtown Majestic. Soy una guía dudosa, aseguré que en el pasaje quedaba “El mojado”.

“Es precisamente la preocupación por las fugas, por los márgenes, por las rupturas, lo que ha de guiar la exploración cartográfica. Cartografiar es viajar”, Néstor Perlongher.



Teatro Mojador
- Fue un cine porno. El bien llamado Mojador. Debido a lo que había encontrado, yo pensaba que el edificio no existía ya y que quedaba dentro del pasaje que comunica las calles 22 y 23 arriba de la séptima. Este no era el lugar de la edificación, al cual es el actual Downtown Majestic. Soy una guía dudosa, aseguré que en el pasaje quedaba “El mojado”.





Miguel Ángel Rojas recorrería los ya desaparecidos cines bogotanos -el Mogador, el Lux, el Imperio, el Faenza- fotografiando clandestinamente aquellos encuentros anónimos y casuales, reconstruyendo la memoria de “esos ‘no lugares’ urbanos, sitios de paso”

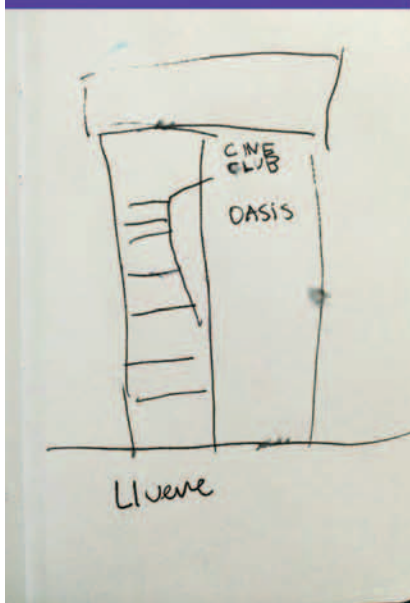
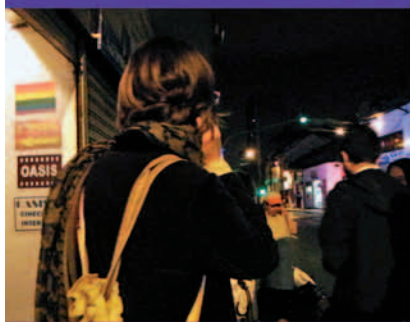
que según Natalia Gutiérrez “en los setenta permitieron a algunos jóvenes reconciliarse con la diferencia sexual, en una sociedad donde la familia, aparentemente el lugar por excelencia, el lugar que da sentido de pertenencia y de identidad, no lo permitía”.



“Era como una especie de cafetería, entonces tú pasabas y una cafetería cualquiera, pero veías un señor en una mesa, otro señor en otra mesa y era un poco oscuro lo cerraron el año pasado no sé qué habrá pasado con ellos para dónde habrán ido”, Fernando.



Tenemos hambre. Son las 8:30 p.m. y estamos cansadas. Decidimos ir a La Normanda, pero antes, pasamos por la Oficina y Oasis; Fernando nos lleva a un último lugar, antes de ir por una cerveza y algo para comer.





Paramos al frente del video y nos disponemos a charlar y a tomar un par de fotos. Yo estoy en la puerta y precisamente sale alguien del sitio y nos señala, según Valentina, la cámara, según mi versión, el letrero de “Prohibida la entrada a menores de edad”, a lo que yo respondo “Todos somos mayores, ¿qué nos ofrece?”. El señor responde que el sitio es un video, frecuentado por hombres y algunas parejas.

“Por eso me encanta ir a los videos, que son unos sitiecitos de dos por dos donde hay un televisor y unas cuantas sillas para los salaces desprevenidos que allí van a ver pasar filmes porno y, claro, uno ve todo el tiempo a esos triplepapitos de las películas clavándose y mamándose y tocándose y pegándose y escupiéndose y pateándose y, por San Sebastián que es mi santo protector, ¿quién diablos no se excita?”. Al diablo la maldita primavera, Alonso Sánchez Baute.



Necesitamos descansar. Pedimos comida. Paula pide los últimos pasteles de yuca. Me veo beneficiada, la dicha, uno es mío. Comemos, nos tomamos una cerveza, charlamos. Planeamos el fin de la velada: el café San Moritz. A esto nos apuntamos Marta, Ana, Paula, Fernando y yo. Valentina, Alejandra, Andrea, Lucía y su amigo se despiden. “El café de La Normanda es uno de los lugares del centro donde se puede hablar y sobre todo fumar con tranquilidad. Me siento cómodo realmente y este tipo me resulta agradable, al menos lleva puesto un buen traje, sin hilos sueltos ni remiendos, una bonita corbata de tono cobrizo y plateadas mancornas en los puños”. Locas de felicidad. Crónicas travestis y otros relatos, John Better.



El semáforo

“Las ciudades solo se conocen por amor” Cristina Peri Rossi.

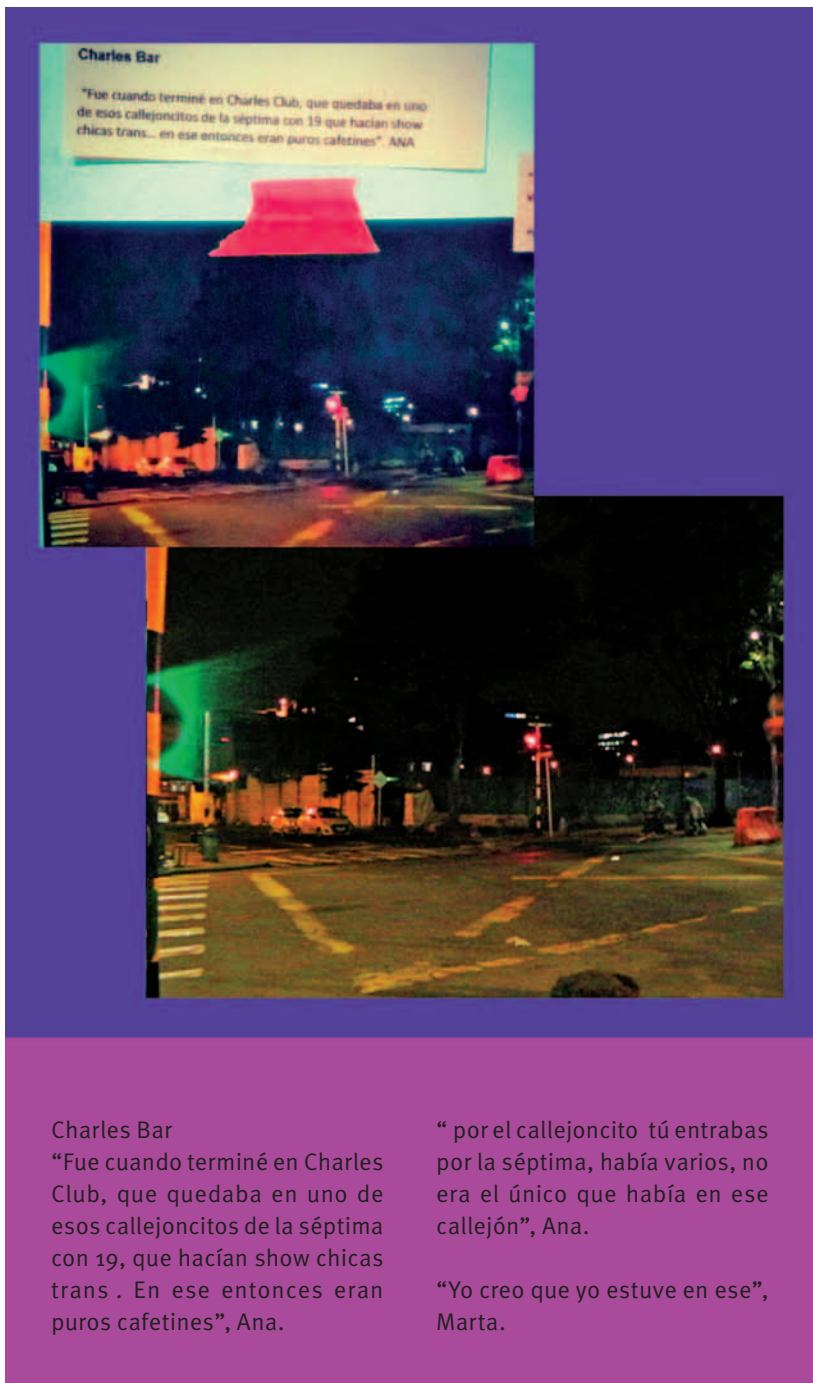
“¡Mira! Ahí está El semáforo”. Yo lo conocí hace como unos siete años, vinimos, estaba en una marcha, estaba saliendo con un chico y vinimos acá un momento a tomarnos una cerveza y estaba súper lleno, tipo cinco de la tarde. Debe estar desde los noventa. Un sitio clásico”. Fernando.



El semáforo

Las ciudades solo se conocen por amor – Cristina Peri Rossi

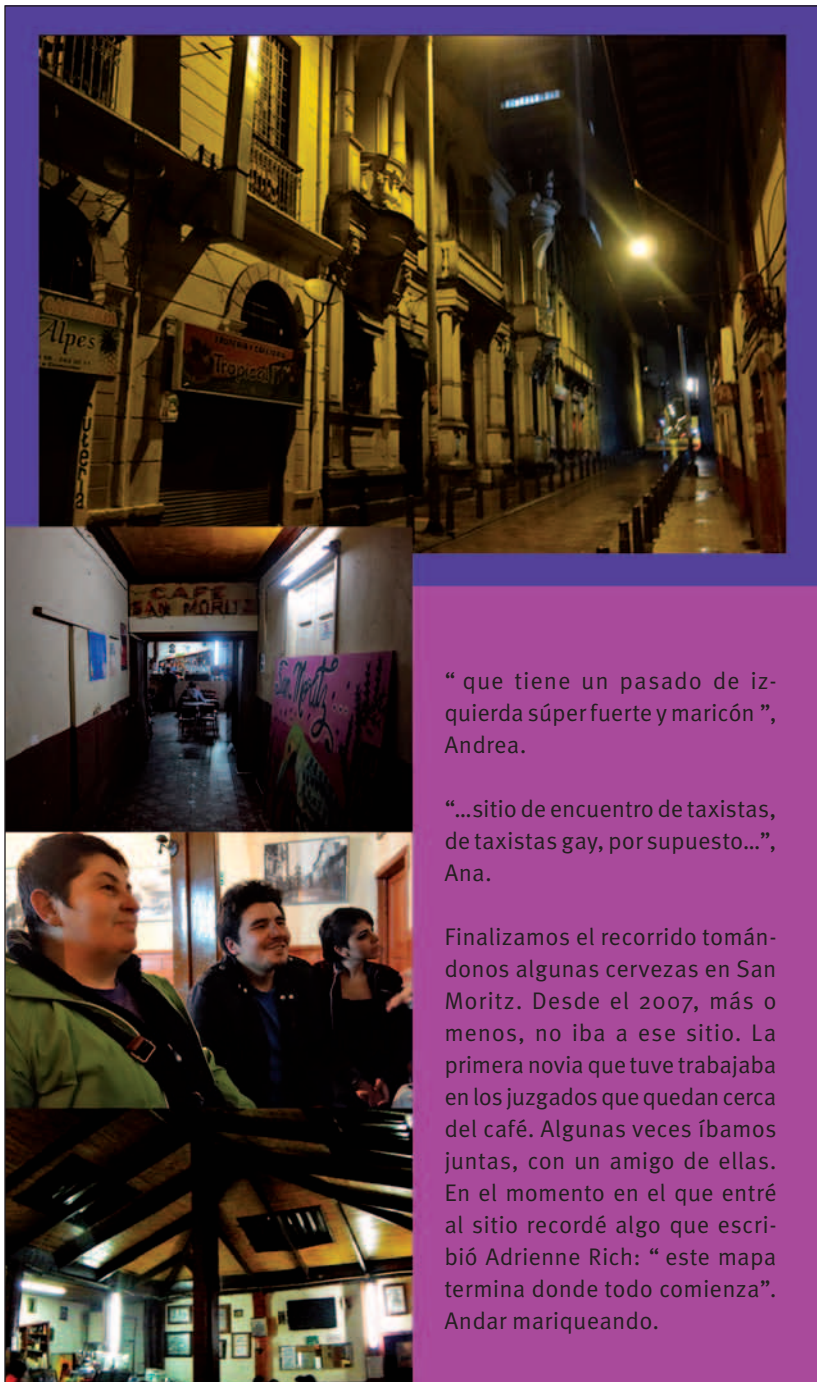
“¡Mira! Ahí está el semáforo”. Yo lo conocí hace como unos siete años, vinimos, estaba en una marcha, estaba saliendo con un chico y vinimos acá un momento a tomarnos una cerveza y estaba súper lleno, tipo cinco de la tarde. Debe estar desde los 90”. “Un sitio clásico”. FERNANDO



Charles Bar
“Fue cuando terminé en Charles Club, que quedaba en uno de esos callejoncitos de la séptima con 19, que hacían show chicas trans . En ese entonces eran puros cafetines”, Ana.

“ por el callejoncito tú entrabas por la séptima, había varios, no era el único que había en ese callejón”, Ana.

“Yo creo que yo estuve en ese”, Marta.

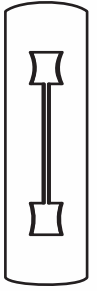


“ que tiene un pasado de izquierda súper fuerte y maricón ”,
Andrea.

“...sitio de encuentro de taxistas,
de taxistas gay, por supuesto...”
Ana.

Finalizamos el recorrido tomándonos algunas cervezas en San Moritz. Desde el 2007, más o menos, no iba a ese sitio. La primera novia que tuve trabajaba en los juzgados que quedan cerca del café. Algunas veces íbamos juntas, con un amigo de ellas. En el momento en el que entré al sitio recordé algo que escribió Adrienne Rich: “ este mapa termina donde todo comienza”. Andar mariqueando.

EN EL CAMPUS



LOS APORTES DE VIRGINIA GUTIÉRREZ DE PINEDA EN EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA MÉDICAS

HELENA ESPINOSA-RESTREPO

Médica salubrista. Exdirectora de la División de Promoción y Protección de la Salud de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en Washington, D.C.

El nombre de Virginia Gutiérrez de Pineda ha surgido recientemente en el contexto colombiano a raíz de los anuncios de personajes que serán homenajeados en los próximos billetes que emitirá el Banco de la República. Para aquellos que conocimos y disfrutamos del gran bagaje de sus conocimientos y de su amistad, este anuncio produce una satisfacción muy grande, y cierta curiosidad para el resto de la gente que no conoce su trayectoria científica ni su obra. Sorprende que sea precisamente un sector financiero el que decida hacer el reconocimiento a una mujer que dedicó su vida a la investigación social y que dejó una obra tan importante.

Obviamente el que esta extraordinaria mujer sea exaltada, no es razón para asombrarse, en cambio, sí lo es, que sea una institución bancaria la que lo haga. Por fortuna, Virginia fue muy reconocida en el ámbito de las instituciones académicas y científicas en el área de la antropología y la sociología, dentro y fuera del país. La sorpresa que despierta el reconocimiento actual se debe, lamentablemente, a que su obra ha sido muy poco difundida y está casi desaparecida de las librerías y bibliotecas, aun de las universitarias.

El alumno agradecido, gerente General del Banco más importante del país, José Darío Uribe, merece un aplauso de la comunidad científica de las ciencias sociales. La relevancia de este homenaje crece ante lo que estamos presenciando en este país y, por desgracia, en muchos otros, (véase lo que ha declarado Japón), como es el menosprecio hacia las humanidades y las ciencias sociales y la exaltación, cada vez mayor, de la tecnocracia y las disciplinas llamadas “duras”, que favorecen la productividad en términos meramente económicos. Me pregunto entonces, ¿qué pensaría Virginia al conocer el escaso apoyo que Colciencias ha resuelto dar a las propuestas de doctorados en tales ciencias?

El aporte de Gutiérrez de Pineda a la medicina y a la salud pública reviste gran importancia y es muy poco reconocido. Sus estudios de antropología médica, en especial sus investigaciones sobre las altas tasas de mortalidad infantil en las regiones socialmente más vulnerables del país, en especial la del Pacífico y de la Costa Atlántica, dieron las bases para comprender cómo las creencias y los comportamientos ancestrales de madres y abuelas relacionados con el manejo de problemas y enfermedades que conducen a tantas muertes de niños, debían ser abordados por el personal de salud dentro de un diálogo respetuoso y constructivo para conseguir las modificaciones necesarias en beneficio de la salud de sus niños; señalaba ella, que las prácticas inofensivas como la de la pulsera de semillas o “chochos” para evitar “el mal de ojo” no eran las realmente perjudiciales como sí lo era el mito de suspender la alimentación y sobre todo la leche en los casos de diarreas, lo que agravaba la desnutrición del niño; pero aconsejaba siempre, abordar estos temas con inteligencia y comprensión y nunca con autoritarismo o menosprecio por los saberes de la gente. Fue una constante defensora del trabajo comunitario comprometido.

Los libros, producto de investigaciones antropológico-culturales de la autora, tales como: *Medicina tradicional en Colombia: magia, religión y curanderismo* y *Medicina popular en Colombia*, son una valiosa fuente de antropología aplicada a la medicina y a la salud pública. Debido al interés particular de la investigadora por el estudio de la sociedad colombiana en las diferentes regiones del país, dejó una obra trascendental en libros como *Familia en Colombia, trasfondo histórico*, *Familia y cultura en Colombia* y el monumental, *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia*. Ellos constituyen una contribución original y extraordinaria de la maestra Virginia a las ciencias sociales. Cabe resaltar la definición que hizo de regiones del país, que hoy podrían considerarse como áreas geopolíticas. En cada una de ellas, describió y analizó a profundidad las tipologías de la familia y la sociedad, íntimamente influenciadas por los contextos socio-económicos, socio-culturales y socio-políticos. Estos originales aportes son esenciales para la salud pública y la promoción de la salud integral, que desafortunadamente no hemos aprovechado como se debería en el campo de la salud. De igual modo, con su colega Orlando Fals Borda, planteó las bases de la investigación participativa, de gran aplicación en el campo de la salud comunitaria. Los temas del

patriarcalismo y del machismo fueron también tratados por ella, quien nos dejó un valioso aporte a los estudios de “mujer” en este país, y en la Organización Panamericana de la Salud, de la Organización Mundial de la Salud (OPS/OMS) para el desarrollo de la investigación en el complejo campo de Mujer, Salud y Desarrollo.

Para fortuna nuestra, a fines de los sesenta y en la década del setenta, la Universidad de Antioquia y la Academia de Medicina de Medellín se nutrieron con las enseñanzas y saberes de Virginia a través de frecuentes asesorías, cursos y conferencias, expuestas con la entrega generosa de conocimientos y el más fino humor que la caracterizaba. En lo personal, gocé de una linda y enriquecedora amistad con Virginia y su esposo, Roberto Pineda, también sociólogo experto, la cual felizmente duró hasta el fallecimiento de la primera.

Bienvenido el billete dedicado a esta inigualable amiga y eximia científica de las ciencias sociales. Ojalá el billete despierte tanto interés por su obra que propicie la publicación de nuevas ediciones de sus valiosos libros. Gracias al Banco de la República por la iniciativa de enaltecer nombres de mujeres sobresalientes como Débora Arango y Virginia Gutiérrez de Pineda.

CURANDERISMO: ENFERMEDADES, TRATAMIENTOS Y MEDICAMENTOS EN EL PACÍFICO COLOMBIANO*

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ

NATHALY MOLINA GÓMEZ

EDGAR MONCADA CASTELLANOS

ANDREA CAROLINA SUÁREZ PÉREZ

YUDY ALEXANDRA AVENDAÑO CIFUENTES

Universidad Nacional de Colombia

EDMUNDO QUIMBAYO

Universidad del Cauca, Colombia

Durante el largo y complejo proceso de construcción de la sociedad colombiana las poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes han construido los más diversos asentamientos y pueblos rurales y urbanos, y han dado lugar históricamente a prácticas curativas y preventivas, a tratamientos y medicamentos producto de su relación con los ecosistemas de sus respectivos territorios en respuesta a las enfermedades, a las epidemias y, en general, a las patologías que en la mediana y larga duración han surgido en sus territorios. Es para nosotros muy importante ahondar, rescatar y comprender esta memoria ya que aún hoy muchos lugares de nuestro país, municipios, aldeas y veredas no cuentan con atención médica hospitalaria, por ello la medicina popular es la única alternativa vigente, resultado de

* De los diversos campos de nuestro proyecto sobre medicina popular en Colombia, hemos preferido presentar, como resultado de la Beca Orlando Fals Borda 2012, modalidad 1, el artículo correspondiente a la medicina popular de la población afrodescendiente del Pacífico colombiano. Este estudio ha sido construido sobre la base de una rica e inédita documentación obtenida en las entrevistas realizadas a curanderos, yerbateros, sobanderos, parteras y otros especialistas regionales a propósito del encuentro de estos especialistas regionales que se promovió en la población de Guapí, en el Pacífico caucano y cuyas memorias hemos rescatado, sistematizado y analizado como bien puede el lector apreciar en este artículo.

la sabiduría sistematizada y transmitida por los grupos en referencia. La comprensión de estos sistemas terapéuticos nos permite, a la vez, conocer los complejos sistemas de creencias de las poblaciones, comúnmente caracterizados por tabúes y concepciones culturales que son el resultado de largas tradiciones y/o de la invención de “nuevas tradiciones” surgidas como consecuencia del “mestizaje” y/o, en términos más generales, de la miscegenación de fuertes influencias externas o, sencillamente, del resultado de drásticos cambios ecológicos y socioespaciales.

Hoy, cuando el mundo ha visto surgir con fuerza importantes movimientos ecológicos a favor de la conservación y del uso sustentable de los recursos, se ha empezado a reconocer la valiosa herencia de los pueblos indígenas. No obstante, este reconocimiento resulta en ocasiones parcial, ambiguo y excluyente, pues como lo señalan algunos investigadores, en la medicina popular las curas y técnicas indígenas son buscadas y respetadas por los “blancos”, mientras se desprecia a los indios como cultura y como grupo humano (Gómez 2008). Es fundamental destacar que en un contexto como el actual, en el que se imponen la privatización de la salud y la mercantilización de los medicamentos (que pretende convertir el conocimiento médico popular en patentes privadas), se han desdeñado cada vez más los remedios populares que son producto de largas experiencias terapéuticas que incorporan comúnmente “elementos naturales” con resultados empíricos favorables. En otras palabras, la medicina popular compromete profundas tradiciones y conocimientos cuya utilidad y eficacia aún hoy están vigentes, pero está expuesta cada vez más a desaparecer por múltiples causas, especialmente por los intereses privados de empresas nacionales y multinacionales.

En la mayoría de territorios que componen la vasta geografía del territorio nacional, aún hoy, se conservan los saberes y las prácticas médicas tradicionales. El Pacífico es un crisol de culturas que comprende desde los primeros contactos entre grupos nativos y africanos traídos, en calidad de esclavos, bajo el ignominioso sistema de trata. Por ello, en el presente artículo nos proponemos destacar y recuperar la variedad y riqueza de la medicina negra de esta región, la cual incorpora conocimientos ancestrales africanos y saberes indígenas tradicionales.

Enfermedades generales y procesos de curación

A partir de las especialidades de la medicina negra planteadas anteriormente, a continuación se indican las clasificaciones de las enfermedades y los tratamientos que se realizan para la curación, con las plantas y procedimientos empleados, iniciando por las afecciones generales, para luego continuar con las dolencias provocadas por picaduras de serpiente.

Enfermedades de las mujeres

En esta categoría se agrupan las dolencias relacionadas con los cólicos menstruales, dificultades en el embarazo, parto, posparto y tratamientos para mejora la situación de las mujeres en periodo de lactancia.

El pasmo: es una enfermedad producida por la humedad y por adquirir frío al pisar cemento o ir a los cementerios en el periodo inmediatamente siguiente a un parto o dieta, lo que guarda frío en sus huesos. Esta situación genera ausencia de los periodos menstruales, debilidad y dolor de cabeza. El tratamiento se realiza a partir de la cocción de romero, manzanilla, borraja, quinigua, canchalagua, una “porción” de aceite de castor, una de aceite de ricino y una de aceite de cocina ordinario. La mujer debe sentarse sobre un recipiente en el que se ha vertido la preparación y debe recibir el vapor del agua, mientras se cobija con el fin de sudar. Posteriormente, debe extraerse un poco de agua, a la que se le agrega panela para que sea consumida al mismo tiempo que recibe el calor.

Para beneficiar a las madres, se considera que la altamisa, llamada la madre de todas las hierbas, contiene una gran virtud si se consume después de cocida en vino. De igual manera, la cocción del palo de fresno o equinoccio quita los dolores de cólicos y el *mal de madre*. Asimismo, para las mujeres que tienen dificultades con el parto se indica que el uso de este puesto sobre el vientre le ayudará a parir.

Las dolencias por la menstruación u obstrucciones posparto son también denominadas “dolor de verija” y son tratadas con las siguientes preparaciones:

- Dos onzas de limadura de hierro (que no esté mohoso), dos de polvo de ruda y media onza de miel, lo que basta para formar

una sopita bastante espesa que debe ser ingerida tres veces al día, en dosis de un dracma.²

- Limadura de hierro que no esté mohoso y azúcar, de cada cosa una onza, de anís en polvo media onza; se divide en veinticuatro partes, que se toman tres veces al día, una hora antes de comer.
- Freír en aceite o en manteca de marrano, alhucema sin que se queme y mojar en este, un paño de anascoste (sic) u otro que sea negro y espolvorearle un poco de alhucema. Doblar el paño de manera que quede la alhucema dentro y ponerlo sobre el daño, tan caliente como la mujer pueda soportarlo, en la noche y en la mañana, dejando un rato para descansar y volver a aplicar varias veces.

Enfermedades del aparato digestivo

Arrojadera: esta dolencia presenta dos situaciones, “un pa’ arriba” que corresponde a vómitos y “un pa’ abajo” que se refiere a diarreas, en algunas ocasiones con sangre.

Corregido: estreñimiento. Para esta dificultad, el tratamiento consiste en preparar un purgante con aceite de ricino. Manencia con sal de frutas y sen apagado.

Para la limpieza del aparato digestivo se recomienda beber el zumo de la altamisa en vino, en ayunas.

2 Para determinar las cantidades de los remedios me he valido de la medida de dieciséis onzas, onza, media onza, gramos, escrúpulos y dracmas. El grano es el peso de un grano de cebada, veinticuatro granos hacen un escrúpulo o setenta y dos granos una dracma; ocho dracmas hacen una onza y dieciséis onzas, una libra. Cada azumbre tiene cuatro cuartillos o cuatro libras; media azumbre son dos libras o dos cuartillos; el cuartillo pesa una libra o dieciséis onzas; la gota es la parte más pequeña, que se puede hacer de un líquido; la cucharada es lo que contiene una cucharada regular, del tamaño de la de plata y se regula por media onza; el vaso se regula, comúnmente, por medio cuartillo, pero aquí se ha de entender, por tres o cuatro onzas; el tomín es el peso de un real castellano. Se debe tener en cuenta que en el Pacífico colombiano se siguen usando medidas de peso establecidas y difundidas desde los tiempos coloniales. De tal manera que quien use estas medidas deberá buscar sus equivalencias en el sistema actual (Prefectura Apostólica de Guapi, Cauca. Proyecto PAG-MISEREOR n.º 004).

Para los cólicos estomacales se utiliza la corteza del palo de fresno, en infusión de agua o vino.

Tabardillo: esta enfermedad es diagnosticada cuando la persona que acude tiene mal olor en la boca y dificultades para defecar. Su tratamiento consiste en beber el agua resultante de la cocción del palo de fresno, que causará sudoración en el enfermo, principal paso para que se sane.

Andanas: la comunidad las definió como “nudos en las paredes del ano que duelen y sangran para hacer la deposición. Dan dolor atrás y picazón”. Es decir, lo que conocemos como hemorroides. Cuando estas se inflaman se denomina “dolor de las andanas”.

Cólera o humor colérico: Se refiere a un estado de malestar en el que se presentan indigestiones, estreñimiento y mal humor. Para aliviar esta dolencia se recomienda la preparación de *vomitorios* de la siguiente manera: para las personas delicadas a las que el consumo de estas preparaciones no les hace efecto, sino que al contrario, agravan más la situación, les convienen vomitorios suaves como los que se logran por la cocción de dos partes de agua y media, parte de miel de abejas con un poco de vinagre. Al momento de ingerirlo, se le debe agregar un cuarto de aceite de *comer* (cocina) encima, después de media hora, poco más o menos, el paciente debe inducirse el vómito con los dedos en la boca o, una pluma del ala de la gallina, antes mojada en aceite de comer, lo que le generará vómito. Solo después de cuatro horas se puede ingerir alimentos nuevamente.

Con el zumo de las raíces de los rábanos, media onza o algo más y de oximiel, media onza y un cuartillo de caldo claro de un pollo o de carne, sin sal alguna el paciente puede vomitar después de media hora de consumido.

Otro vomitorio se logra al cocer media onza de las semillas de cualquiera de las siguientes plantas o especies: rábanos, bredos (sic), ortiga o mostaza, algo majadas en un cuartillo y medio de agua, hasta que quede poco menos de un cuartillo, colarlo por un paño y en ello, poner dos o tres cucharadas de miel de abejas o melado de azúcar, con un poco de vinagre y beberlo rápidamente. Para que sea más efectivo, se le añadirá, antes de beberlo, un poco de aceite de comer.

Para vomitar suavemente también se puede usar la hierba del patagüey o el aceite de almendra³ dulce con agua caliente o agua de azahar caliente,

3 También se puede usar aceite de piñones o avellanas.

con un terrón de azúcar. Un vomitorio muy eficaz, se hace cociendo media o una onza de tabaco en un cuartillo de agua, añadiéndole un poco de miel o de azúcar y colado por un paño, beberlo en ayunas.

Se indica que cuando se quiere evacuar por vómito la flema o la pituita, que comúnmente se halla en el fondo del estómago, es mejor dar el vomitorio en ayunas; pero cuando se pretende evacuar la cólera o el humor colérico conviene antes de tomar el vomitorio, haber bebido, poco antes, mucho caldo sin sal u otra bebida ordinaria, en buena cantidad para que la cólera nade encima y de esta manera se trabegue (sic) con más facilidad, y se le quite a la cólera su acrimonia.

Figura 2. Miel, fotografía de Edmundo Quimbayo



Enfermedades orales

Los remedios usados para curar y evitar el dolor en los dientes consisten en limpiar con el palo de fresno los dientes. Para los niños que están en proceso de dentición, masticar este palo acelera el proceso y los libra del dolor.

Enfermedades del aparato circulatorio

Opresión del corazón: sensación de dolor en el corazón y en la cabeza, sintiéndose fuerte el pulso allí.

Venas inflamadas: para curar las venas se ingiere la limadura del palo de fresno, con azúcar y vino en forma de píldoras.

Enfermedades del sistema respiratorio

Agallón: dolor en la garganta, dificultad para tragar, ronquera. En algunas ocasiones hay fiebre, reseca de las mucosas y poca salivación. Usualmente se trata con gárgaras de agua con limón.

Roco-roco: es un ruido que se escucha al respirar, se acompaña de fiebre, tos, dolor y vías nasales tapadas.

Regorderas: fuerza que saca el aire del estómago, produce malestar y se genera ruido cuando sale.

Enfermedades epidérmicas

Siete luchas: brote en la piel que si se rasca se llena de pus.

Chunche: rasquiña causada por picaduras de insectos.

Tronco: por golpe, picadura, pulla de palo o de pescado se pone rojo, caliente, regordido y se agüera.

Postillas: costras. Se sanan con la aplicación de miel.

El agua de palo de fresno se aplica contra el mal de piedra y erisipela. Las llagas lavadas con esta agua y puesto encima, sana la piel, al igual que la aplicación del polvo de este palo sobre una herida.

Enfermedades renales

La retención de líquidos es tratada con una tomadura de tabaco en vino y palo de fresno. Para el “mal de piedra” o piedrillas en la vejiga, se usa altamisa cocida en vino, o vino blanco cocido con palo de fresno, que también sirve para eliminar la retención de orina. Para las personas que no pueden orinar, también se hace un emplasto con la mezcla de estiércol de buey con miel, que puesto caliente sobre el bajo abdomen ayuda a orinar.

Figura 3. Tabaco, fotografía de Edmundo Quimbayo



Otras enfermedades, dolencias y curaciones

Susto: pérdida del alma, del ánimo. Para su curación se bebe agua fresca mezclada con vinagre, para esparcir la sangre.

Pujo: se recomienda recibir el humo de incienso en grano, hasta tres veces.

Dolor de gálico: en la cabeza, brazo, pierna o quijada. Cocer dos onzas de zarza, en trocitos menudos, con un puño de hierba buena, hasta que el agua esté *tinta* para tomarla. Se le agrega un tomín de peso del polvo de la cascarilla de quina y se debe beber a las cinco o seis de la mañana, por cinco o siete días seguidos procurando arroparse por si viene algún sudor.

**Figura 4. Quina o cascarilla (*Cinchona officinalis*),
fotografía de Edmundo Quimbayo**



Golpes y caídas: beber suero cocido con miel, sangría, y para los viejos que se caen de sus pies, es bueno sangrarlo en poca cantidad y repetidas veces. El agua caliente cocida con toronjil y miel, de tres en tres horas y hacer que la persona pasee, sin que se fatigue, coma poco, haga ejercicio moderado y se purgue de las siguientes formas:

- Tres onzas de maná y veinte gramos de nitro, en veinte onzas de suero.
- Dos ramas de sen y media de nitro, lo que tendrá en infusión por un rato en un vaso de cocimiento de malvas hirviendo y después, se cuela y se toma.
- Dos onzas de maná y media de sal de Sterlitz, a falta de esta, la común.
- Crémor de tártaro, reducido a polvo muy sutil, una onza dividida en ocho tomas iguales.

Roturas y quebraduras: se toma la goma del olivo y, bien molida, se le echa un poco de trementina de la común, solo lo que baste, que no esté sobrado blando, amasándolo con la goma, sobre el mismo parche que se ha de poner sobre la rotura. Se recomienda usar la piel de un guante que sea como un real de ocho y se pone sobre la rotura o agujero y vendarlo bien, llevarlo un mes y guardarse de comer aceite, teniendo cuidado con la venda todos los días.

El emplasto de tanquenio es singular para las quebraduras y demás. No hartar ni llenarse mucho con la comida o bebida, evitar todo grito, ejercicio fuerte o violento, levantar pesos, brincos o gritos y semejantes.

En particular, necesita esta cura de ligadura buena o de brengueros (sic) ajustados y reducidas las tripas, para dentro del cuerpo, aplicar encima del mismo lugar, donde entren o salen las tripas, un emplasto que llaman *ad returun* que hay en las boticas o, en su lugar, tome del polvo de la suelda con suelda y amasarlo, con muy poca trementina y aplicarlo tendido, sobre un parche de badana, del tamaño de un real de ocho, al mismo lugar donde volvieron a entrar las tripas y amarrar o apretar.

Tome dos puños de harina de cebada, un puño de salvado de trigo remojado, dos onzas de aceite rosado o mantequilla fresca lavada y con vino aguado basta para reducirlo. Aplicar en forma de emplasto tibio, sobre la parte inflamada y sobre las ingles, pues digiere, repele y conforta.

Purgas y ayudas

Jarabe preparativo, para la flema o humor pituitorio

Juntar de la piel rosada, dos partes y una del oximiel, de esta mezcla se beben tres o cuatro cucharadas y luego se bebe la infusión de agua con cualquiera de las siguientes plantas: orégano, hierba buena, manzanilla, tomillo, poleo, salvia⁴ o culantrillo de pozo. Estos jarabes deben beberse dos o tres veces por día, por la mañana en ayunas y una hora antes de comer o cuatro o cinco horas después de comer; los días para continuar el consumo del jarabe serán, según más o menos renitencia del humor pituitoso, aproximadamente dos, tres o cuatro días seguidos.

4 También se puede usar mejorana o romero.

Por falta de la miel rosada y del oximiel se podrá usar del mismo modo, tomando por cada vez, una o dos cucharadas de miel virgen (que es la de la abeja), con una o dos cucharadas del zumo de naranja agria o del vinagre. A falta de la miel de abeja, suplirá el melado.

Purgas para el humor pituitoso o flemático

La hoja de sen purga suavemente la flema, tomando (en los que son fáciles para obrar) el peso de un tomín, sin los palitos que suele tener, molido en polvo y cernido, revuelto con agua cocida de orégano o con otras de las hierbas mencionadas, para los jarabes, o en una taza o escudilla de caldo claro, sin sal ni manteca o en una taza de chocolate claro sin atole o harina; en personas más robustas en las que tardan en obrar los jarabes, podrá tomarse el polvo de la hoja de sen, se tomará la misma cantidad de un tomín y medio o de dos tomines o, en lugar de la hoja sen, se tomará la misma cantidad o el mismo peso de la leche del mechoacán o de la jalapa.

Purgas más suaves y seguras, para gente delicada

Se toma la hoja de sen, sin los palitos, el peso de un tomín o de un tomín y medio o, siendo necesaria más eficacia, se tomará el peso dos tomines y de hierba buena o un puñito de orégano, o unos granos de anís o una rajita de canela, todo mojado o quebrantado, se mezcla en infusión, en agua hirviendo, medio cuartillo o algo más, y se deja reposar en una vasija bien tapada por el tiempo de una noche, en un lugar templado. Por la mañana, después de un hervor, sobre fuego manso, se exprimirá por un paño y colado, se le añadirá una onza o dos de miel rosada o de abeja o un terrón de azúcar, entonces conviene con otro hervor, despumar y colar dicho cocimiento, para beberlo de una vez, en ayunas.

Se podrá añadir y revolverlo antes de beberlo, el peso de medio tomín de los polvos de jalapa; a los que son fáciles de trasbocar las purgas, se les pondrá un trapito mojado en agua fría, en el hoyo de la garganta, debajo de la nuez o hacer unas cosquillas, en las plantas de los pies.

Para evacuar las flemas de la cabeza, del estómago o de otras partes

- Se toma malva, bledo, verbena, manzanilla, ruda, trébol, orégano, hierba buena, hierba de la golondrina, de cualquiera de

estas hierbas, dos o tres puños. Solo de las malvas, de los bledos o del trébol conviene siempre tomar en más cantidad de las otras y añadir un puño de la semilla del anís o del hinojo y también, es muy buena la semilla de azafrán de los pobres, que en latín se llama *cartamus*, todo lo que se puede coger con los tres dedos primeros. También, se podrá añadir el peso de un tomín del acíbar o, a falta de él, una hoja de tabaco o un puño de *toxí*, que es el visco o liga que crece en el tronco de los encinos, cocerlos todos, en tres cuartillos de agua, hasta que se consuma un cuartillo o algo más del agua, colarlo y después añadirle miel rosada o de abejas o, a falta de ella, de las panochas o de la miel ordinaria dos o tres onzas, una cucharada de sal y una o dos onzas de aceite o de manteca.

- Se toma la cantidad necesaria del agua miel del maguey y el aceite y de la manteca, la cantidad como de un huevo, una cucharada de sal y también, un poco del polvo del hueso del zapote.
- Se toman dos onzas o media escudilla de la hiel de vaca o del carnero, mezclarlo con cocimiento de malvas, de trébol o de los bledos, una cucharada de sal y una o dos onzas de aceite o de manteca, mezclar todo.
- Se hace cociendo un puño de salvado, con las hierbas dichas en la primera ayuda y añadir orines de muchachos. En lo colado se deshace una parte de jabón y un pedazo de la panocha o panela quemada, después se añade un poco de sal y manteca.
- Cociendo, en bastante orín de muchacho, un almendrón de zapote o un buen puño de la hierba golondrina y un puño de tabaco hasta que quede del cocimiento algo más de un cuartillo, colarlo y añadirle una o dos onzas de aceite o de manteca y otra parte de la miel o de las panelas. Tal ayuda es eficaz, para evacuar las firaldados (sic) y las flemas.

Otras preparaciones

Modo de quemar el plomo y hacerlo polvo

Se toma la cantidad deseada de plomo, se derrite de modo ordinario y se le agrega, poco a poco, sal molida y se mezcla siempre con un hierro hasta que todo el plomo se haga polvo. Después se lava este polvo, en

varias aguas, hasta que no quede sabor ninguno de sal, se seca al sol para luego molerlo y cernirlo para el uso.

Preparación de acero para humores melancólicos

Se lima el acero, muy sutilmente, y se pone en un vidrio o vaso vidriado, en un lugar caliente, se echa durante quince días vinagre fuerte, y de este acero, así seco y preparado, se da en ayunas en caldo o en alguna conserva, el peso de medio real, con tal que luego, se haga algún ejercicio.

Otro modo de usar la cura del acero es beber por dos o tres meses, por bebida ordinaria, de esta manera: se toma limadura fina del acero, dos o tres onzas, se pone en infusión en dos cuartillos de vino blanco de uvas, dejarlo estar en un vidrio o vaso vidrioso, en un lugar caliente; si se seca, añadirle otra vez vino blanco, la cantidad misma que se hubiere consumido, por seis o siete días. De este vino se coge medio cuartillo y se mezcla con cuatro o seis cuartillos de agua cocida con taray. La cantidad de dicha agua se añadirá, en más o menos cantidad, según el paciente, más o menos abstemio del vino, lo beberá por bebida ordinaria. Cuando se acabe esta porción de bebida, se cogerá otro medio cuartillo vino del acero y con la misma porción de agua, prosiguiendo, con hacer nuevas infusiones de acero y lo demás, por uno, dos o tres meses, usando en el intermedio las píldoras de los tres ingredientes o las purgas de la hoja de sen u otras y mientras se usa del vino del acero, pasearse en casa o en el campo.

El mejor modo de preparar el acero y con más arte es tender unas varitas largas de acero, de grueso de un cañón de pluma o algo más, esta se calienta, por cabo⁵ en la fragua, hasta que tenga el temple tanto o más fuerte, como cuando quieren caldera y así, prontamente se sacan dos o tres varitas de la fragua y se tocan bien, con las puntas de ellas, contra un buen pedazo de azufre, el cual, se tiene sobre una cajeta o palangana de agua fría y en ella, caerá en forma de gotas, el acero derretido; lo que quedase de las varitas, se vuelve a calentar y se repite, de la misma manera, como queda dicho, hasta haberse pasado lo más del acero, en gotas caídas al agua. El acero derretido se coge y se lava en varias aguas, hasta que quede bien

5 Cuerda, cáñamo, cabuya.

limpio y entonces se seca y se muele muy sutil, sobre una piedra de pintor o en un almirez y así queda bien preparado para el uso de los enfermos, del modo siguiente: tómesese de este acero preparado, del polvo de las hojas de sen, del polvo de ruibarbo de cada uno, media onza, de la canela fina molida, el peso de un tomín y del azufre, el peso de la mitad de medio tomín; todo bien remolido, se incorporará con cuatro onzas de la conserva de rosa o de la flor de borraja, o de la carne de las manzanas o de los duraznos, y de esta manera, se tomará por quince días continuos o más, en cantidad de dos o tres tomines, el peso cada día, tres horas antes y se recomienda pasarse en aquellos días, por el campo o en la casa.

Más rico se puede hacer, con ocasión de botica. Tómesese media onza de este acero preparado y de la confección de alquermes, el peso de dos tomines del ámbar gris fina, lo que pesan quince gramos de cebada, de las pastillas finas de boca bien remolida, cuatro onzas, mezclar o incorporar todo en un almirez y volver a formar de tal masa otras pastillas, del peso de dos tomines y tomar todas las mañanas una de ellas, tres horas antes de comer y pasarse después.

Adviértase que mientras se toman estas pastillas y no hay régimen bueno del vientre, conviene en el intermedio, usar algunas purgillas, ayudas o calillas.

Figura 5. Herraduras, fotografía de Edmundo Quimbayo



Ungüento de pobres. Para heridas y llagas viejas

Se toma pez rubia, trementina y unto sin sal de la manteca y del sebo mojado. De estas cuatro cosas se toman partes iguales y se derriten sobre

fuego y aún bien calientes, se cuelan. Para tierra caliente, se añadirán dos onzas de cera y esto se usa, en forma de parche, para curar las heridas o llagas viejas.

Emplastos de traquenio

Se toma una libra de aceite rodado o de comer, se calienta a fuego lento y se añaden cuatro onzas de jabón rallado, si es de castilla mejor. Cuando esté derretido se añaden cuatro onzas de albayalde y otras cuatro de azarón (sic) y se cuece todo, a fuego muy lento, moviéndolo continuamente con espátula de palo, hasta que se haga emplasto, de color encarnado o blanco y cuando esté tibio se añade una onza de alcanfor disuelto en aguardiente. Al tiempo que se derrite o en el mismo aceite de comer o rosado, se le puede poner el alcanfor y, por último, se puede agregar el aguardiente.

Si se usa para llagas o heridas, se le puede añadir un poco de alumbre quemado. Sirve para gota, para quebraduras, así de huesos, como de ingle. Para bizmas en las mujeres, para tumores, para huesos dislocados y desconcertados.

Agua roja

A seis litros de cal viva se agregan veintiséis libras de agua buena y luego de que hierva, se revuelve bien, con una espátula, se deja hasta veinticuatro horas y se guarda el agua clara. En la cal se volverá a echar veintitrés libras de agua y a las veinticuatro horas, se guardará esta segunda agua, separada de la primera. Por tercera vez, se echará a la cal, diecinueve libras de agua y a las veinticuatro horas, se sacará el agua, como la anterior y se guardarán, separadas todas las tres aguas, bien acondicionadas. Y la cual se sacará y hecha trozos, se guardará para curar, úlceras malignas y más, si son de gálico y se aplica a la quemadura.

A cuatro y media libras del agua primera, se echarán dos onzas de mercurio sublimado corrosivo, bien picado y pasado por tamiz espeso y se pasará varias veces en mortero, hasta que haya soltado la tinta y queden, dichos polvos blancos, los que se botarán y al agua roja, se echarán seis u ocho onzas de aguardiente bueno y se guardará el agua bien tapada, en limetas dobles. Con esta agua, se mojarán unos pañitos y se pondrán sobre las úlceras.

Ungüento para curar heridas, apostemas, tumores y llagas

Se toma media libra de aceite de comer, tres onzas y media de albayalde, una onza de mirra y tres onzas de cera nueva blanca. Se pone primero el aceite en una cazuela y cuando hierve, se pone el albayalde, sin cesar de menear y cuando vuelve a hervir, se pone la mirra y luego la cera, hasta que cuaje, sin cesar de menear. Se puede sacar y guardar, pues se conserva aun por años. Se aplica con parche de piel, aunque sea de guante y si la herida pasa de parte a parte, enjuagando bien la sangre, se pone un parche a cada agujero y no se necesita de otra curación, mientras la herida no sea mortal.

CURACIÓN DE MORDEDURA DE SERPIENTE

Sin duda alguna la labor de los curadores de mordedura de serpiente o curanderos es muy importante para los habitantes de la región, no solo por las dificultades del sistema de salud para responder a estas situaciones, sino que representa también el gran conocimiento que tienen las comunidades negras sobre las serpientes, sus venenos y las plantas que son necesarias para la curación de los afectados. El profesor Edmundo Quimbayo nos relata el caso de Adriano Castro, curador de mordedura de Guapi, que en su proceso de formación tuvo la participación y la influencia de las comunidades negra e indígena de la costa pacífica caucana. Su primera experiencia de curación la vivió como paciente:

Estaba en el trabajo en San Francisco cuando lo mordió un talla x. El indio Salvador le dijo que le quitaría el miedo a las serpientes. Capturó la culebra, le quitó la cabeza y la cola, la colgó para desangrarla y luego la abrió el vientre, le saco la hiel, se la colocó en la palma de mano de Adriano, la reventó y le dijo que se la tomara y después tomara también tres sorbos de agua. Adriano lo hizo y desde ese día perdió el miedo a las serpientes y además aprendió su primera lección para curar mordedura de culebra. (60)⁶

Esta experiencia indica la principal forma en la que se pueden curar las personas atacadas. La segunda forma se deriva de la imposibilidad de capturar a la serpiente, por lo que se debe actuar a partir del uso de

6 Edmundo Quimbayo, *Pacífico región de inequidades* (Universidad del Cauca).

la “botella curada”⁷, que consiste en una botella de aguardiente a la que se le agregan plantas que son usadas para impedir los efectos del veneno. Las plantas usadas por Castro para curar las mordeduras de las serpientes eran: resucitadora, san pedro y san pablo, palillo, bejuquillo, bejuco culebrina, atajasangre, la chupachupa y lanica. Estas plantas eran usadas para contrarrestar los efectos de los venenos de todas las serpientes que atacan a la población, que son principalmente la mapaná, la veinticuatro, la birri (propia del Cauca), la talla x, la coral, la verrugosa y la guacara.

Figura 6. *Voladora (Oxybelis fulgidus)*, fotografía de Edmundo Quimbayo



La tercera forma de curación se logra al “ligar” a la culebra. Es un ritual que se realiza con una serpiente muerta, atándola alrededor del cuello por unos segundos y luego sobre el lugar en el que fue atacado el paciente. Después debe indicar en qué dirección se alejó la serpiente, en dirección del sol o de la noche. Si la serpiente se dirigió hacia el sol, volverá a ese mismo sitio a tomar agua. Pero como resultado de atarla simbólicamente, la serpiente no podrá beber agua al regresar sino que morirá en el sitio en el que atacó.

La forma en la que el médico alternativo puede saber la gravedad del atacado es intentando tomar el pulso del paciente en el siguiente orden: primero en la muñeca, si no se percibe se intenta en los codos, después en las axilas, en la sien, tobillo y finalmente en la frente, a medida que va avanzando, la gravedad del paciente aumenta. Cuando el pulso ya no se puede percibir es porque el cuerpo se encuentra en un

7 Esta botella curada se hace con el aguardiente conocido como “biche”.

altísimo estado de envenenamiento y la curación se complica, por eso es necesario que el primer procedimiento se lleve a cabo antes de que pasen veinticuatro horas. Después de que se realiza la primera parte de la curación se procede a soplar aguardiente de la botella curada sobre la corona de la cabeza, luego en los oídos y por último en los ojos, que deben arder como signo de que el veneno se ha “espantado”.

En algunas ocasiones las personas mordidas por serpientes desarrollan gangrenas o se encuentran “estancadas” por el veneno, para este caso el curandero se dirige en sentido contrario tres calles y recoge en cada una de ellas una bolita de barro, a las que le agrega un poco de aguardiente de la botella curada. Esta mezcla es aplicada en todo el cuerpo del paciente, para que este se vaya “prendiendo en fiebre”, lo que le causará escalofríos y sudoración. Luego debe ingerir un purgante elaborado de la cocción de las hierbas usadas para la mordedura de serpiente o guarapillo, mezcladas con siete sobres de sal de frutas y sal glover, para que el paciente pueda expulsar el veneno que se encuentra en su cuerpo.

Una dificultad con la que se encuentra el curandero cuando intenta expulsar el veneno de un paciente reside en que este haya tenido relaciones sexuales el día anterior a la mordida, por lo que es necesario que la mujer con la que el afectado haya estado se bañe sus genitales y recoja el agua, para luego bañar al paciente, y evitar que las plantas que se usen pierdan su fuerza de curación. Por esta circunstancia se recomienda que la persona que vaya al monte procure no tener relaciones sexuales, para evitar que en caso de mordedura las plantas no le causen efecto o, que en caso de que las tenga, realice el procedimiento del baño, pues es un protector.

Otra forma de curar botellas de acuerdo con los datos obtenidos por la Prefectura Apostólica de Guapi es a partir de la reunión de plantas como guaco, bejuco pildé⁸ y canelón (que son otra variedad del guaco), manqueté, flor de la zaragoza, guayabo y ruda de monte. Se considera que las primeras acciones que puede realizar una persona atacada si el curandero no la puede asistir inmediatamente, es tomar hojas de guaco o ayapana, se soban con la mano, luego la muerde y en seguida se las pone sobándose sobre la herida. Después debe hacerse una liga del tallo de guaco, mientras llega el curandero.

8 Bejuco alucinógeno usado por los brujos.

Figura 7. *Cascabel tropical (Crotalus durissus cumanensis)*, fotografía de Edmundo Quimbayo



Según los curanderos Emérita Hurtado y Julio Joaquín Rojas, en las veredas de Santa Rosa de Saija, el proceso de curación se realiza con el uso de guaco (la hoja se usa para el pando —emplasto— y el tallo para el baño), trompa de puerco (se pone en cruz cuando se está haciendo la cura), charde (para tapar el pie, si la mordedura proviene de una serpiente de la región), yatevide (para la cura y el baño) y clavito.

El proceso de la cura se realiza en nueve pasos:

1. El enfermo debe beber de la botella curada o llorona.
2. El curandero le sopla la corona y las sienes.
3. Debe bañar la parte afectada, masajeadando y palmoteando. Luego se hace la señal de la cruz.
4. El curandero sopla el contenido de la botella curada sobre la región afectada.
5. Se colocan dos ligas, una de guaco y otra de cocedera curada.
6. Se pone la cura sobre la herida.
7. Se cubre con hojas de charde, tapaculo o Santamaría.
8. Se asegura con un trapo.
9. Esta cura se deja por dos o tres horas, dependiendo de la situación del enfermo. Las tomas de la botella curada, emplastos y baños se hacen dos o tres veces al día, preferiblemente en la noche para impedir “la mala espalda” de personas que quieren impedir el periodo de curación.

Generalmente el periodo de curación se tarda dos o tres días.

Los mismos curanderos señalan que cuando se es mordido por una culebra y no se encuentra presente el curandero se deben macerar

tres pies de cebolla de tallo, se agrega un pie de guineo, aguardiente o agua tibia y se consume esta mezcla. Posteriormente el atacado debe hacerse un baño con la misma preparación, a la que se le agrega un pie de guápil, uno de dominico negro y limón. Cuando la herida se seca debe aplicarse yodoformo y calomé.

Para poder identificar qué tipo de serpiente mordió al paciente, se toma el pulso pedio, pues “cada veneno tiene su brinco”. Cuando la mordedura que se va a curar es de culebra podridora, se acostumbra no contarle a ninguna persona, aunque esta indicación puede aplicarse a todos los tipos de serpientes.

Figura 8. Hierbabuena, fotografía de Edmundo Quimbayo



Antes de comenzar el proceso de curación y los baños, se prepara una bebida con hojas de atajasangre, machacando la parte roja, que luego es puesta en agua o aguardiente, después de calentarse se da de beber al paciente la medida de un dedo meñique, si no detiene la hemorragia, debe dársele de beber agua con jengibre.

Para los baños se utilizan hierbas como llorona, hierba buena, chupachupa, lengua de vaca, amor seco, cordoncillo, pelucito y guaco. Se cocinan y luego de un corto periodo de reposo se realiza el baño.

Las hierbas que se usan para la preparación del pando o emplasto son:

Hojas de chirrinchao	Mora (macho)
Chupachupa	Morilla
Bejuco negro	Cintopíe

Atajasangre	Nacedera
Lengua de vaca	Sangre de gallina
Cebolla de tallo	Guandalay
Amor seco	Guayaquil
Mataplátano	Reventadora (para poner tapa)
Cordoncillo de monte	Centavito curaito
Pelucita	Yerba de pollo
Capitana	Piojito

Figura 9. *Sábila* (*Aloe barbadensis*), fotografía de Edmundo Quimbayo



Esta preparación tiene la particularidad de extraer el veneno de las picaduras de serpientes e insectos venenosos. Si no hay sangrado se hace una pequeña incisión, suficiente para que salga un poco de sangre. Con el poquito de sangre que salga la piedra se adhiere a la piel y extrae el veneno. Se cae cuando cicatriza la piel, generalmente entre las 20 y las 30 horas. La primera persona que se curó en Guapi fue en el Hospital y ya había sido desahuciada por el médico.

Modo de hacerla: se toma la pata de la vaca el mismo día que se la mata, máximo el segundo día. Se limpia bien el hueso y se parte con segueta en trozos de 2 pulgadas de largo y una de ancho. Se labran buscando que queden planas por debajo y más ovaladas por encima, rebanando las aristas para facilitar el manejo. Se meten al horno hasta que el fuego que despidan sea azul. Ya es carbón de hueso, ya es la “piedra negra”. Se usa como se ha explicado al principio.

Cuando se ha desprendido de la picadura se hierve media hora en agua y se deja en leche dos horas, se lava y se seca al sol. Ya está lista para seguir sirviendo. (65)⁹

Son los anteriores procedimientos, los que se utilizan principalmente en la costa Pacífica colombiana, específicamente del Cauca, para la extracción y curación de las mordeduras de serpiente, conocimientos y labores que por su eficacia se han constituido en prácticas importantes y reconocidas por la población de la zona.

Figura 10. *Caléndula* (*Calendula officinalis*), fotografía de Edmundo Quimbayo



LA COSTA PACÍFICA CAUCANA

De acuerdo con la investigación de Quimbayo¹⁰, *Guapi: región de inequidades*, la costa pacífica caucana puede considerarse como una *región socio-económica*, que se encuentra conformada por los municipios de Guapi y Timbiquí, del departamento del Cauca y los municipios de la Tola, Mosquera, El Charco, Iscuandé y Olaya Herrera, pertenecientes al departamento de Nariño. Allí Guapi aparece como un centro admi-

9 Prefectura Apostólica de Guapi (Cauca). *Proyecto PAG-MISEREOR*, 1985-1986.

10 Profesor e investigador invitado al Proyecto Fragmentos para la historia de la medicina popular en Colombia. Licenciado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, con Maestría en Medicina Social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México y Profesor Titular de la Universidad del Cauca en las Facultades de Ciencias Humanas y Sociales y Ciencias de la Salud.

nistrativo, comercial y cultural. De acuerdo con las cifras del DANE¹¹ consultadas por el autor, la población actual de este municipio es de 32.053 habitantes, de los cuales 18.710 habitan en áreas rurales (56,7 %). Por otro lado, la gran mayoría es de origen afrocolombiano, aunque hay presencia de asentamientos rurales de indígenas Eperara-Siapidara y, cerca del casco urbano, Bellavista y Partidero. También hay presencia de población mestiza que proviene principalmente de los departamentos de Antioquia y de la zona cafetera.

En este estudio, Quimbayo realiza un ejercicio de revisión y análisis sobre la investigación de salud en el municipio de Guapi, orientada hacia las formas en que las enfermedades son tratadas desde instituciones estatales y por la misma comunidad, en búsqueda de los determinantes del proceso salud/enfermedad a través de una mirada interdisciplinaria *que reconoce la importancia de las ciencias sociales en el análisis de la problemática en salud de los conjuntos sociales de la región*.

Un primer acercamiento a las investigaciones realizadas arroja que pese a la existencia de exploraciones sobre la medicina popular de la región, la mayoría se encuentra enfocada en la medicina negra más que hacia la indígena, en las que definitivamente no se encuentran indagaciones sobre la medicina desarrollada por la comunidad Eperara-Siapidara. Inicialmente, dichas exploraciones corresponden a trabajos antropológicos en la región, realizados principalmente por estudiantes, grupos de investigación o asociados de la Universidad del Cauca. Algunos de estos trabajos nos brindan información importante sobre la medicina negra. Es el caso de “La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico”, elaborado por Rogerio Velásquez en el año 1955. Allí recogió importante información sobre las poblaciones de los municipios de Nuquí (Chocó) y Tumaco (Nariño), la clasificación de sus enfermedades y preparación de remedios. Igualmente, menciona situaciones sociales y patologías que todavía continúan presentes en la población. Otras investigaciones han estado orientadas hacia el reconocimiento de la medicina popular o etnomedicina, definida como “el conjunto de ideas, creencias y prácticas relativas a la enfermedad y su tratamiento, que se encuentran en culturas distintas de la nuestra”, a partir de la exposición de los tratamientos y el conocimiento de las implicaciones culturales

11 Proyecciones de población por área según municipios a julio 30 1995-2000.

que traen consigo las diferentes enfermedades. Otros enfoques han sido las concepciones culturales de las enfermedades y de etapas como el embarazo, el parto y el cuidado de recién nacidos, teniendo en cuenta oficios como el de las parteras y costumbres asociadas a su labor y a la de otros tipos de médicos alternativos. Es importante mencionar que muchas de estas pesquisas han estado orientadas hacia la primera infancia y a las relaciones de las concepciones con las prácticas en la cotidianidad de las comunidades afrodescendientes con respecto a la nutrición, alimentación y enfermedades de los niños de Guapi, cuyos resultados han mostrado graves situaciones de salud de los menores, producidas principalmente por complicaciones relacionadas con déficit en el periodo de lactancia materna.

Ahora bien, con respecto a la medicina indígena, el médico Milton Guzmán Valbuena desarrolló una investigación epidemiológica en comunidades indígenas del Cauca, en el año 1998. Allí estableció la situación de salud de dichas comunidades y determinó ciertas patologías, planteadas desde el conocimiento occidental, aunque realizó un acercamiento a *las dinámicas de la medicina indígena*, a partir de la descripción de los modelos explicativos de las enfermedades según las etnias Nasa, Yanacona, Cocuyos, Totoroes e Ingas. Sin embargo, para la zona costera de la región no hay ninguna investigación.

Por otro lado, la consulta de información oficial sobre las poblaciones de los municipios de la costa pacífica del departamento del Cauca sobre acceso a la salud y epidemiologías, resulta bastante desconcertante debido a la amplia variedad de datos existentes y de fuentes, no solo de instituciones nacionales, sino de aquellas descentralizadas y otras independientes. Para el establecimiento de la población del municipio de Guapi existen fuentes como el Censo Nacional de 1993, la Proyección de población de municipios, realizada por el DANE entre 1995 y 2005, los datos de población indígena recogidos por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), entre otros. Cada una de estas fuentes contiene diferencias para el cálculo de la población. Sin embargo, a partir de las cifras del DANE, la población total de los tres municipios caucanos de la costa pacífica es de 98.497 personas, donde 74.658 viven en áreas rurales (75,8 %) y 23.839 en las cabeceras municipales (24,2 %). El 62,16 % de la población es menor de 24 años, existen enormes dificultades para el acceso a la educación superior estatal e incluso para establecerse laboralmente, por lo que la migración

a otros centros urbanos es alta, pero por la situación precaria de buena parte de los migrantes, aquellos suelen agruparse en los cinturones de miseria de las grandes ciudades a las que llegan.

Salud y estadísticas

No solo existen dificultades para el establecimiento real de la población del municipio, las estadísticas relacionadas con la salud de la población son un aspecto crítico tanto en el municipio de Guapi como a nivel nacional. El análisis de las condiciones salud-enfermedad se dificulta por la baja calidad de información recogida por los organismos de salud local, departamental e incluso nacional, el bajo registro de eventos vitales, ausencia de cobertura de las instituciones estatales de salud, centralización de los servicios de salud, entre otros. Para el caso específico de Guapi, la información oficial es dada por la Dirección Departamental de Salud del Cauca, y solo corresponde a un periodo de quince años, lo que dificulta realizar un diagnóstico de la salud de la población, pues según Menéndez (citado por Quimbayo 2012-2013) no se puede “generar un trabajo estructural e histórico, en el cual se perciba el procesamiento conjunto de la estructura socio-económica y de las estructuras de la enfermedad y de los servicios para la salud”.

La información epidemiológica oficial existente corresponde a datos que provienen, en primer lugar, de índices de morbi-mortalidad (presentadas en tasas por 100.000 habitantes) de los años de 1989 a 1993 para los municipios de Guapi, Timbiquí y López de Micay. En segundo lugar, los índices de morbi-mortalidad de los mismos tres municipios para los años de 1995 a 1999 (presentado en tasa por 1.000 habitantes) y, por último, un informe de enfermedades transmisibles presentado por el Hospital San Francisco de Asís para los años 2001-2005. Pese al objetivo de la Ley 100 de 1993 de ampliar los servicios de atención en salud al 90 % de la población colombiana antes de 2001, para el caso de Guapi dicha ampliación se vio estancada por la estructura actual de los servicios de salud estatales, dificultades en el transporte, falta de personal médico suficiente para la población, problemas para acceder a las zonas más alejadas y también por la poca credibilidad que genera la medicina alopática en los habitantes de la región. La inequidad en el acceso a la salud se ve reflejada en los niveles de afiliación de los habitantes. Para el año 2000, al régimen contributivo se encontraban afiliadas 342 personas, es decir, un 1,15 % de la población.

Al régimen subsidiado se encontraban afiliadas 10.189 personas, un 34,62 % y en calidad de *vinculadas* se encontraban 10.259 personas, un 34,62 % de la población, con servicios de atención precarios. Para este año la cobertura del sistema general de salud fue del 70,16 % del total de la población de Guapi. Sin embargo, cinco años después, la cobertura en los tres regímenes fue del 61,15 % de la población, disminuyó en casi un 10 % al período anteriormente estudiado, con atención que tiende a disminuir de acuerdo al régimen al que se pertenece. Independientemente de la calidad, los afiliados al régimen contributivo reciben atención segura, los del régimen subsidiado, por su parte, tienen menos posibilidades de recibir atención adecuada y los vinculados, desafortunadamente, se encuentran en un alto estado de vulnerabilidad.

Morbilidad

Los índices de morbilidad para la región señalan la incidencia de enfermedades como infecciones respiratorias agudas como primera causa de enfermedad por consulta externa. Usualmente, los primeros lugares en las patologías en Guapi corresponden a las precarias condiciones de vida, problemas de saneamiento ambiental y dietas no balanceadas.

Para los menores de cuatro años las patologías más recurrentes son la enfermedad diarreica aguda (EDA), infección respiratoria aguda (IRA) especialmente en áreas rurales y cinturones de miseria.

El paludismo también se ha constituido en un problema de salud pública en el municipio de Guapi, pues entre los años 1990 y 2004 aumentó considerablemente como causa de consulta, para luego decaer principalmente por la casi desaparición del servicio de salud en el hospital. Problemas como el bajo número de encargados de las tareas de fumigación y la ausencia de programas de prevención y falta de recursos humanos agravan la situación. Otras enfermedades como la fiebre tifoidea y la hipertensión esencial también presentan un alto número de pacientes en consulta externa.

A partir de los datos expuestos por el profesor Quimbayo en su investigación, obtenidos de la Sección Estadística de la Dirección Departamental de Salud del Cauca, se pueden señalar las principales causas de enfermedades entre los años de 1995 y 1999, en las siguientes tablas¹².

12 Elaborado a partir de las estadísticas presentadas en Quimbayo (2012-2013).

TABLA 1. Diez primeras causas de enfermedades, traumatismos y defunciones. Municipio de Guapi

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
1	Infecciones respiratorias agudas	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Infecciones respiratorias agudas	Otros exámenes e investigaciones especiales	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén
2	Enteritis y otras enfermedades diarreicas	Infecciones respiratorias agudas	Otros exámenes e investigaciones especiales	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Infecciones respiratorias agudas
3	Neumonías	Paludismo	Paludismo	Infecciones respiratorias agudas	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos
4	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Otras enfermedades de los órganos genitales	Otras helmintiasis	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Otras enfermedades del aparato digestivo
5	Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Paludismo	Paludismo
6	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos	Otras enfermedades de los órganos genitales	Enfermedad hipertensiva	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
7	Otras enfermedades del aparato urinario Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Otras enfermedades del aparato urinario	Otros exámenes e investigaciones especiales Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos
8	Enfermedad hipertensiva	Enfermedad hipertensiva	Enfermedad hipertensiva	Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos	Otras enfermedades de los órganos genitales
9	Paludismo Enfermedades del oído y de la apófisis mastoides	Otras enfermedades de los órganos genitales	Enteritis y otras enfermedades diarreicas Otras enfermedades del aparato urinario	Enteritis y otras enfermedades diarreicas Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Enteritis y otras enfermedades diarreicas Otras enfermedades del aparato urinario
10	Otras enfermedades de los órganos genitales	Enfermedades del oído y de la apófisis mastoides	Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos	Otras enfermedades del aparato urinario	Otras helmintiasis

Fuente: investigación propia.

Para el caso de los municipios de Timbiquí y López de Micay, los perfiles epidemiológicos son bastante similares al del municipio de Guapi, enfermedades como las IRA, el paludismo, las diarreas y la hipertensión han sido causas principales de consulta debido a los altos niveles de necesidades insatisfechas, lo que en los tres municipios afecta a un 70 % de la población, aproximadamente.

TABLA 2. Diez primeras causas de enfermedades, traumatismos y defunciones. Municipio de Timbiquí

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
1	Infecciones respiratorias agudas	Infecciones respiratorias agudas	Paludismo	Infecciones respiratorias agudas	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén
2	Paludismo	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Infecciones respiratorias agudas	Otros exámenes e investigaciones especiales	Infecciones respiratorias agudas
3	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Otras helmintiasis	Otros exámenes e investigaciones especiales	Paludismo	Neumonías
4	Enteritis y otras enfermedades diarreicas	Otras enfermedades de la piel y del tejido conjuntivo	Paludismo	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Otras enfermedades de los órganos genitales
5	Otras enfermedades de la piel y del tejido conjuntivo	Enfermedad hipertensiva	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Otras enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo
6	Otras helmintiasis	Enteritis y otras enfermedades diarreicas	Neumonías	Otras enfermedades del aparato digestivo	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias
7	Otras enfermedades del aparato digestivo	Paludismo	Otras enfermedades de la piel y del tejido conjuntivo	Otras enfermedades del aparato urinario	Otros exámenes e investigaciones especiales

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
8	Otros exámenes e investigaciones especiales	Neumonías	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Enteritis y otras enfermedades diarreicas	Enfermedad hipertensiva
9	Enfermedades del oído y de la apófisis mastoides	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias	Enfermedades del oído y de la apófisis mastoides	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias	Otras enfermedades del aparato urinario
10	Otras enfermedades de los órganos genitales	Micosis superficial	Enfermedad hipertensiva	Otras enfermedades de los órganos genitales	Enteritis y otras enfermedades diarreicas

Fuente: investigación propia.

TABLA 3. Diez primeras causas de enfermedades, traumatismos y defunciones. Municipio de López de Micay

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
1	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Infecciones respiratorias agudas	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Infecciones respiratorias agudas
2	Otras enfermedades de los órganos genitales	Infecciones respiratorias agudas	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Infecciones respiratorias agudas	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén
3	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias	Micosis superficial	Enfermedades de los dientes y sus estructuras de sostén	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Enfermedad hipertensiva
4	Enfermedad hipertensiva	Otras enfermedades del aparato urinario	Otras enfermedades del aparato urinario	Otras enfermedades de los órganos genitales	Otras enfermedades de los órganos genitales

n.º	1995	1996	1997	1998	1999
5	Enteritis y otras enfermedades diarreicas	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Reumatismos no articulares y no especificados
6	Micosis superficial	Gastritis y duodenitis	Gastritis y duodenitis	Otras helmintiasis	Otras enfermedades del aparato urinario
7	Shigelosis y amibiasis	Bronquitis, enfisema y asma	Enfermedad hipertensiva	Otras enfermedades del aparato digestivo	Otras enfermedades del aparato digestivo
8	Otras enfermedades del aparato urinario	Otras enfermedades del sistema osteomuscular	Otras enfermedades de los órganos genitales	Reumatismos no articulares y no especificados	Enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo
9	Otras helmintiasis	Anemias	Laceraciones, heridas y traumatismos de los vasos sanguíneos	Micosis superficial	Hepatitis vírica
10	Otras virosis	Shigelosis y amibiasis	Enteritis y enfermedades diarreicas	Otras enfermedades del aparato urinario	Todas las demás enfermedades infecciosas y parasitarias

Fuente: investigación propia.

Mortalidad

Los índices de mortalidad para el departamento del Cauca también presentan marcadas diferencias, algunas inconsistencias en las cifras debido a la falta de rigurosidad en la recolección de la información y a la ausencia de datos sobre hechos vitales, relacionado también con la falta de cobertura del sistema de salud, lo que ha generado, entre otras situaciones, un subregistro de la mortalidad de las poblaciones. Un claro ejemplo de

la variación de las cifras se encuentra en los indicadores demográficos de Colombia para el año 2000, señalados por Quimbayo en su investigación.

TABLA 4. Indicadores demográficos de Colombia, año 2000

	Esperanza de vida al nacer			Mortalidad infantil			Mortalidad materna
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Total
Colombia	65,90	72,84	67,31	32,01	28,04	28,04	45, 45
Cauca	65,39	72,20	68,71	65,31	58,55	58,55	21, 26

Fuente: Edmundo Quimbayo, *Guapi: una región de inequidades. 2012-2013*. Inédito

Para el análisis de la mortalidad en el municipio de Guapi se dispuso de fuentes de tres años: 1998, 1999 y 2004. En ellas se pudo encontrar la incidencia de problemas perinatales, desnutrición, enfermedades cardiovasculares y tumores. La mortalidad infantil se presenta principalmente por problemas perinatales, que se deben a la baja calidad de vida, a la reducida atención en esta etapa y a la ausencia de prestación de servicios adecuados. Otras afecciones importantes son las respiratorias, principalmente neumonía.

Las siguientes tablas señalan las principales cinco causas de defunciones en el municipio de Guapi durante los tres periodos de los que se obtuvo información.

TABLA 5. Mortalidad general, cinco primeras causas por residencia habitual. Municipio de Guapi

n.º	1998	1999	2004
1	Enfermedades cerebrovasculares	Enfermedades cerebrovasculares	Homicidios y lesiones infligidas intencionalmente por otra persona
2	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Signos, síntomas y estados morbosos mal definidos	Enfermedades cerebrovasculares
3	Infarto agudo de miocardio	Infarto agudo de miocardio	Afecciones anóxicas e hipóxicas del feto en periodo perinatal

n.º	1998	1999	2004
4	Homicidios y lesiones infligidas intencionalmente por otra persona	Afecciones anóxicas e hipóxicas del feto en periodo perinatal	Infarto agudo de miocardio
5	Accidentes causados por sumersión, sofocación y cuerpos extraños	Neumonías	Bronquitis, enfisema y asma

Fuente: investigación propia.

La dificultad en el acceso al sistema de salud en estas poblaciones, los bajos niveles de calidad en la atención hospitalaria y la poca o nula repuesta de la epidemiología científica a enfermedades “tradicionales” padecidas por los conjuntos sociales de la costa pacífica colombiana son algunos factores para el establecimiento de la medicina popular y de los conocimientos botánicos tradicionales de las comunidades como alternativa y respuesta a diversas enfermedades, epidemias y patologías que se presentan en sus territorios.

MEDICINAS ALTERNATIVAS

Existen otras propuestas médicas independientes de los enfoques positivistas si se quiere, de la medicina alopática, en donde la enfermedad se constituye más que en un fenómeno biológico, en uno socio-biológico, donde los procesos de salud, enfermedad o curación se encuentran necesariamente relacionados con las comunidades en las que ocurren, sus cosmogonías, su religión, su concepción del cuerpo y de la naturaleza. Estas propuestas teórico-prácticas constantemente se encuentran señaladas por considerarse que no están acordes con el método científico y por cuestionarse por causas y enfermedades “tradicionales” que la ciencia considera inexistentes.

Para el caso del departamento del Cauca algunas investigaciones nos permiten acercarnos al conocimiento del medio que las comunidades (principalmente afrodescendientes) han desarrollado en su cotidianidad, al establecimiento de un conocimiento botánico sistemático, no solo a partir de la utilidad de las especies, sino también de las que no representan un beneficio considerable para la comunidad. Es el caso, de nuevo,

de la investigación de Quimbayo y, por otra parte, de la información recopilada, sistematizada y analizada sobre testimonios de curanderos, levantados por la Prefectura Apostólica de Guapi a mediados de la década de 1980, durante encuentros en los municipios de la costa pacífica caucana, realizados con el objetivo de lograr un mayor conocimiento, intercambio de experiencias y mayor integración de las personas que de diversas maneras trabajaban por la salud de la comunidad.

A la luz de estas fuentes, podemos establecer ciertas tipologías relacionadas con los médicos alternativos y su quehacer, conceptos y proveniencia de las enfermedades, plantas y formas de aplicación. Asimismo, algunos procedimientos para la preparación de sustancias con propiedades curativas.

Especialidades médicas negras

Básicamente existen cuatro enfoques, que se pueden observar en las fuentes documentales mencionadas. Es preciso aclarar que estas especialidades no se constituyen como labores independientes entre sí.

- *Parteras o comadronas*. Esta labor es desarrollada generalmente por mujeres que no solo se encargan de los alumbramientos en la región, sino que desde su labor orientan y acompañan el proceso del embarazo y de la atención primaria de los neonatos. Es quizás, la especialidad más independiente.
- “*Curador general*” o *remediero*, como se denomina en la región de Santa Rosa de Saija. Las personas que se dedican a este oficio tienen un vasto conocimiento de plantas medicinales y sus acciones de curación están dirigidas a cualquier tipo de enfermedad, incluyendo aquellas que se denominan “enfermedades culturales o tradicionales”, como el mal de ojo, espanto, pujo, susto o maleficios, acciones que serán expuestas en otro apartado.
- *Curador de mordedura de serpiente o curandero*. Individuos que además de tener amplios conocimientos botánicos, también poseen conocimiento de los diversos tipos de serpientes y de los efectos que sus venenos pueden producir en los organismos.
- *Sobanderos*. Estas personas se dedican al tratamiento de afecciones musculares, de ligamentos y óseas.

Figura 11. *Riegos, baños y esencias*, fotografía de Edmundo Quimbayo



El establecimiento del número de personas dedicadas a estos oficios para Guapi y otros municipios del departamento del Cauca es una labor compleja, según Quimbayo, por aspectos como la extensión de los municipios, la lejanía de las veredas y el alto costo del transporte, lo que dificulta la obtención de la información. Otros aspectos como la desconfianza de los médicos alternativos frente a la presencia de individuos extraños a la comunidad que indagan sobre sus conocimientos, motivado en gran parte por la persecución que desde sectores oficiales de salud se ha mantenido contra las personas practicantes de estos conocimientos. De igual manera, en el encuentro con curanderos de la Prefectura Apostólica de Guapi, se señalaba que los principales curanderos y remedieros “son muy celosos de lo que saben”, razón por la cual no asistían a los encuentros. A partir del estudio de los testimonios de curanderos asistentes a los encuentros del Proyecto PAG-MISEREOR, se pudieron establecer algunos datos sobre los médicos alternativos de la región estudiada, entre los años 1985-1986. Igualmente, el profesor Quimbayo nos presenta el censo de los médicos alternativos de Guapi, tanto en la cabecera municipal como para el área rural, para el año 2003.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Departamento Nacional de Estadística (DANE). 1993. *Las estadísticas sociales en Colombia*. Bogotá: DANE.
- Departamento Nacional de Estadística (DANE). 2005. *Proyecciones de población por área según municipios a julio 30 1995-2005*. Guapi: DANE.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). 1996. *Plan nacional de alimentación y nutrición. 1996-2005*. Bogotá: DNP.
- Gómez López, Augusto J. y Hugo A. Sotomayor Tribín. 2008. *Enfermedades, epidemias y medicamentos. Fragmentos para una historia epidemiológica y sociocultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guzmán V., Milton. 1998. *Investigación epidemiológica comunidades indígenas del Cauca*. Bogotá: Ministerio de Salud.
- Menéndez, Eduardo. 1990. *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata.
- Ministerio de Salud de Colombia. 1994. *La salud en Colombia. Diez años de información*. Bogotá: Ministerio de Salud de Colombia.
- Prefectura Apostólica de Guapi. Departamento del Cauca. Proyecto PAG-MISEREOR 1980-1988. Memoria de los encuentros y entrevistas con los curanderos e integrantes de los cursos de Amigos de la Salud. Documentos originales mecanografiados y clasificados como "Proyecto n.º 226-32/4 A Z 4530".
- Quimbayo, Edmundo. *Guapi: una región de inequidades*. Informe año sabático. Departamento de Antropología Universidad del Cauca. (Inédito).
- Velásquez, Rogerio. 1958. "La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología* VI: 194-241.
- Tabares, Elizabeth, Beatriz Eugenia Alvarado y Edmundo Quimbayo. 2003. "Concepciones sobre infancia, crecimiento y desarrollo en Guapi y Ricaurte y su relación con las prácticas de lactancia, alimentación complementaria y destete". *Antropacífico* 1, n.º 2: 65-76.
- Tabares, Elizabeth y Beatriz Eugenia Alvarado. 2003. "El estado nutricional y prácticas alimentarias en los primeros 18 meses de vida en poblaciones amerindias y afrocolombianas en la costa pacífica". *Antropacífico* 1, n.º 2: 17-26.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

GLOSARIO: LÉXICO PROPIO DE LA COSTA PACÍFICA

Ayú: allá lejos.

Ayupí: adiós. Saludo campesino.

Azotea.: lugar alto para sembrar o, parte contigua a la cocina para oficios.

Bambazú: malestar, mareos de las embarazadas.

Barbacoa: lugar para ahumar el pescado o la carne.

Barrer: pescar con atarraya, arrastrándola por el agua.

Bolsa: escroto, testículos.

Botella curada: botella con biche y hierbas para curar.

Botija: vasija de barro con oro encantado.

Cabo: cuerda, cáñamo, cabuya.

Cachimba: pipa de barro o madera para fumar.

Cajeto: especie de plátano.

Cambuche: parte de las lanchas, para guardar cosas.

Canalete: remo largo, para guiar e impulsar los potrillos.

Carabín: montañero, corroncho, campesino.

Carampera: lugar para humar (sic) la carne o el pescado.

Catanga: nasa de corteza de palma.

Chigualo: velorio de los niños.

Chimbilaco: murciélago, vampiro.

Chimpa: montañero, corroncho, tímido.

Chinchorro: red larga.

Chininín: pequeñito.

Chivo: especie de plátano.

Chonta: palma cuya corteza, sirve para piso de las casas.

Choo: qué va, no, mentira, desprecio.

Choroto: plátano mal cocido.

Colino: finca o sembrado de plátano.

Cusumbí: animal mamífero de monte.

Diablazo: golpe.

Emputarse o empautarse: ponerse bravo, enojarse, estar endemoniado.

Enano: plátano pequeño.

Encanchimalarse: enojarse, ponerse bravo, empalarse.

Enemiguencia: enemistad.

Epale: grito para expresar alegría.

Guaico: hueco, chamba, abismo.

Guango: varios racimos de chontaduro.
Injí: exclamación, negación, duda, burla.
Jardinero: especie de plátano pequeño.
Jícara: palma para techos.
Jigara: estómago
Joriro: jodido, estar mal, enfermo, sin plata.
Lambidez, lambido: Caprichoso, zalamero.
Machetiza: pelea con machete.
Majagua: estera hecha del árbol de jagua.
Mamonazo: golpe.
Mandivá: bejuco grueso.
Matamba: bejuco.
Mate: totuma.
Maunífica: por magnífica, admiración.
Minguiar: comer con lentitud.
Mohino: hipócrita, que aparenta seriedad sin serlo.
Montubio: montañero.
Mula: mujer que tiene relación sexual con sacerdote, padre o hermano.
Munchillá: molusco, especie de camarón grande, de aguadulce.
Ñes / ñero: amigo, signo de aprecio.
Ñia: amigo.
Orcón: base de madera que sostiene la casa lacustre.
Paico: persona pelada sin cinco.
Pambil: palma.
Panchana: especie de loro.
Papachina: tubérculo parecido al ñame.
Pene: manguera, pipita, pajarito.
Petacona: boa, guio.
Petate: estera.
Pildé: bejuco alucinógeno, usado por los brujos.
Pingúi: ratón pequeño.
Pipa: coco tierno.
Pitico: poquito
Pito: pedazo (despectivo).
Plan: fondo del río.
Playar: buscar oro, lavar oro.
Pomposo: bonito(a), bien arreglado(a).

Potrillo: canoa pequeña.
Pusiandao: sopa espesa, con muchos ingredientes.
Quebrao: comida de pescado, coco y plátano.
Quemapata: sopa de maíz.
Recordar: estar despierto, consciente, darse cuenta.
Sambumbe: comida revuelta, con pescado, arroz y plátano.
Sobaquiña: mal olor de las axilas.
Soberao: zarzo para guardar cosas.
Taita: papá.
Talala: vaso de noche, bacinilla.
Tapao: comida parecida al “viudo”.
Tapiar: golpear, rajar, abrir.
Tatabro: animal mamífero del monte, pecarí, ponche.
Tate: forma de amenaza.
Tetera: fibra vegetal, para hacer sombreros.
Tramar: arte maléfico, para impedir un parto o curación.
Trasmayo: red parecida, al chinchorro para pescar.
Tula: madera seca, que deja el río, en las playas.
Tun-tun: saludo.
Tuno: borracho.
Turbarse: equivocarse.
Turrito: bien vestido.
Unjí: sí.
Varajo: carajo (lamentarse, admirarse).
Virar: voltear.
Zapi: deja eso.
Zoilo: bobo, manso.
Zuzunga: colador de totuma o mate.

LO RECIENTE

CÉSAR AUGUSTO SÁNCHEZ AVELLA

Hasta que el amor les dure: debates en torno a las parejas del mismo sexo en el contexto colombiano

Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. 150 páginas

“Hasta que el amor les dure”, la frase que titula este trabajo, apareció como parte de una nota de prensa en el diario colombiano *El Espacio*¹, en el año 2010. Pero la reutilización de tal frase por parte de Sánchez-Avella para titular su libro nos deja muy claro su objetivo: realizar un análisis crítico del discurso manejado por tres periódicos colombianos (*El Tiempo*, *El Espectador* y *El Espacio*) para reportar los debates jurídicos, culturales y políticos generados por la visibilización de parejas del mismo sexo en el lapso 2007-2010. Para lograr tal cometido el autor aclara el origen litigioso de la expresión “parejas del mismo sexo”, y explica la forma en que dicha categoría se ha introducido en el lenguaje que utilizan los diarios de noticias. Hablar de “parejas del mismo sexo” en vez de “parejas gay” u “homosexuales” conlleva enormes diferencias, puesto que la expresión “parejas gay” borra de tajo a las relaciones lesbianas, mientras que “parejas homosexuales” mantiene la carga médico-psiquiátrica del origen del término “homosexual”. Pero tales diferencias parecen no estar claras para los redactores de prensa. Por ello, tal tipo de precisiones

conceptuales constituyen el eje de los análisis de Sánchez-Avella, y dotan el libro de enorme fuerza crítica.

Llama la atención que César Sánchez-Avella abra su libro con un verso de un autor canónico de la literatura latinoamericana, Pablo Neruda: “En un beso sabrás todo lo que he callado”. Sin embargo, lo interesante de la reapropiación del verso nerudiano es que sirve para mostrar que la experiencia del ocultamiento afectivo que quizá puede ser una rareza en el mundo heterosexual, por el contrario, caracteriza la cotidianidad de las vidas afectivas de las personas no heterosexuales. Acostumbrados a callar y a vivir en secreto sus amoríos, las poblaciones no heterosexuales nos desafían cuando sus relaciones de pareja buscan ser comprendidas, descritas y nombradas por los medios de comunicación masivos. Y la perplejidad causada por tal desafío es lo que este libro pretende enfrentar. Subyace en esta obra una visión amplia del periódico, pues no solo es apreciado como un artefacto de lectura pasiva, sino como articulador de una comunidad de espectadores que, por ejemplo, gracias a las posibilidades de participación en foros virtuales, se involucran en las noticias insertando opiniones, cargadas de odio algunas veces, o argumentos sólidos. En consecuencia,

1 Hay que anotar que este era un periódico abiertamente sensacionalista que circulaba a nivel nacional y que salió de circulación en 2013.

Sánchez-Avella construye un estudio que involucra también la reacción de los lectores, lo cual le permite brindar una visión más amplia que la que ofrece el mero terreno textual y gráfico. Otro elemento extratextual que enriquece el debate del libro es la incorporación de entrevistas a activistas y académicos de la población LGBTI con quienes Sánchez-Avella comparte sus análisis y enriquece sus posiciones.

Además de la introducción, la obra está compuesta por cinco capítulos. En el primero, el autor se propone conocer el proceso de producción de prensa, y dialoga con un redactor de cada uno de los diarios estudiados para explorar los criterios que rigen la incorporación de información generada por los debates originados por las parejas del mismo sexo, especialmente su lucha por obtener el matrimonio civil. Al respecto, concluye Sánchez-Avella que “no hay una representación única de las parejas del mismo sexo [...] Cada uno [de los diarios] caracteriza de forma particular a estas uniones y las dota de significado de acuerdo con sus intereses y contextos específicos” (34). Sin haber criterios unificados, lo que el autor pasa a mostrar es la cantidad de contradicciones, inconsistencias e imprecisiones en las que muchas veces incurren los periódicos al abordar de este tema.

En el segundo capítulo, el autor explica por qué empieza su análisis en el año 2007, pues fue entonces cuando la Corte Constitucional profirió por primera vez una sentencia que otorgó beneficios patrimoniales a una pareja del mismo sexo (C-075-

2007). Por tal razón, uno de los miembros de una de las parejas beneficiadas con esta sentencia declaró ante los medios que “Sin la Corte no existiríamos”, frase retomada por el autor para titular este capítulo. Sánchez-Avella llega aquí a una conclusión certera: la inserción del término “parejas del mismo sexo” no significa, necesariamente, “un avance o ‘progreso’ hacia un tratamiento respetuoso de las relaciones no heterosexuales, sino una muestra del gran peso del discurso jurídico en la producción de información relacionada con estas uniones en los medios de comunicación” (48).

El tercer capítulo es probablemente el más interesante y el mejor logrado, puesto que Sánchez-Avella explica cómo empiezan a conformarse ciertas subjetividades lésbicas y gay a partir de la representación mediática de las parejas del mismo sexo. ¿Qué “tipos” de parejas gay o lesbianas empiezan a configurarse, y qué estereotipos se les adhieren? En el caso de las subjetividades lésbicas, aparece en primer lugar la lesbiana “mala”, a partir de ejemplos como el reportaje de un crimen cometido por una brasilera contra su pareja colombiana. Lo que este tipo de representaciones hace es asociar el lesbianismo con la criminalidad, fomentando la emergencia de este tipo de sujetas “malas”. En segundo lugar, encontramos la “lesbi”, que es el producto de la erotización de las relaciones entre mujeres en cuanto fantasía sexual apetecible para el público masculino. En tercer lugar, varios diarios también han contribuido a la estereotipación de la lesbiana “madre”,

sobre todo a raíz del caso de una pareja de lesbianas que, mediante un proceso de inseminación artificial permitió a una de ellas tener una hija que ahora buscan sea adoptada por la madre no progenitora. La mediatización de este caso ha dado lugar a la idea de que el objetivo de las lesbianas es ser madres. Sánchez-Avella reflexiona especialmente sobre las condiciones económicas y el estatus social de las mujeres protagonistas de este caso concreto, lo cual supondría que ser madre es una posibilidad solamente para las mujeres lesbianas que estén en la capacidad costear ese tipo de tratamientos.

Asimismo, el tercer capítulo nos presenta las subjetividades gay que han emergido de la forma en la que los diarios representan las parejas de hombres. Por un lado estaría “el enfermo” de sida, que da cuenta de la herencia cultural de la asociación sida-homosexualidad, que dominó los discursos científicos, políticos y periodísticos de los años ochenta. Pese a que este mito ya ha sido desvirtuado, y a que sabemos que el VIH es transmisible a cualquier persona sin importar su orientación sexual, todavía los diarios buscan mostrar parejas cuyo fin es llegar juntos a sus últimos días, para reproducir esta concepción. En segundo lugar, aparece el sujeto gay “superficial”, un tipo concreto de consumidor que cumple con los canones estéticos y culturales impuestos por el sistema económico neoliberal. El interés de este tipo de reportajes es generar nichos de mercado concretos e identificar a sus potenciales consumidores. Sánchez-

Avella revela en este punto una de las miopías analíticas más grandes de los medios de comunicación, pues al realizar este tipo de reportajes los medios ignoran la historia del conflicto armado colombiano y de sus exclusiones de clase, y por ende causan la impresión de que este tipo de hombres gay son la mayoría. Por último, encontramos al “gay padre”, sobre el cual generalmente se remarca la idoneidad moral y la capacidad económica que permitirían iniciar un proceso de adopción. No obstante, como bien explica el autor, las poblaciones sexualmente diversas tienen intereses muy diferentes, y factores como la raza y la clase siempre van a poner en vilo tales subjetividades.

El cuarto capítulo, “Gays corrieron a casarse” da cuenta de cómo, a partir de este tipo de titulares, los medios de comunicación asumen que las parejas del mismo sexo aspiran afanosamente al matrimonio. Pero precisamente lo que el autor consigue es mostrar que este tipo de notas obnubilan el panorama e invisibilizan otros reclamos que pueden ser tan urgentes como el matrimonio. En este punto Sánchez-Avella estudia los retos de la normalización, y en diálogo con activistas LGBTI muestra que si bien es importante la visibilización y la exposición de las parejas del mismo sexo en los medios, esto no significa que su calidad de vida y las violencias cotidianas que padecen desaparezcan. Por ello declara que “es fundamental mantenerse críticos frente a las subjetividades construidas por el mismo mercado, las cuales

no necesariamente reflejan mayor respeto ni un mejor futuro” (126). A partir de estos debates, en el quinto y último capítulo, Sánchez-Avella presenta sus conclusiones, y nos reitera que la visibilización de las parejas del mismo sexo genera amplias oportunidades para reformular las innumerables concepciones erróneas que rodean este tema. En definitiva, el libro es un llamado al uso de un lenguaje comprensivo, amplio y constantemente problematizado, ya que las violencias que afectan a las identidades de género y las orientaciones sexuales diversas no pueden reducirse a la vida matrimonial. No obstante, es previsible que los debates sobre parejas del mismo sexo continúen siendo de gran interés para la cultura de masas, por lo cual este tipo de estudios críticos plantean preguntas insoslayables para las personas involucradas en este tipo de discusiones.

Para finalizar, hay que resaltar el carácter autobiográfico del libro de Sánchez-Avella. Además de encontrar una investigación que enlaza los estudios culturales y la sexualidad, en este texto el lector encontrará que cada capítulo tiene como antesala anécdotas de la vida del autor, quien con excelente tono narrativo, nos comparte algunas experiencias de su vida que lo llevaron a incursionar en este tema. Sánchez-Avella nos cuenta la angustia que le generó haber presenciado un ataque violento hacia dos chicos jóvenes que osaron besarse en la fiesta de grado de su colegio y fueron descubiertos; la soledad que marcó el descubrimiento de su sexualidad; el despecho de su primer

amor y la “salida del clóset” ante su familia, lo cual da cuenta de una trayectoria de vida que ha soportado también las angustias que afectan a la poblaciones no heterosexuales en Colombia. En ese sentido, este texto otorga no solo una valiosa investigación, sino también un testimonio de vida que amerita ser valorado. En últimas, como el autor nos dice, su interés es aportar desde los estudios culturales a la transformación social y a la intervención política, principio que mantiene todo el tiempo y que hace el texto sumamente interesante, no solo para quienes trabajen en medios de comunicación, sino para cualquier persona interesada en realizar trabajos humanísticos con impacto social. Con su gesto autobiográfico, además, el trabajo desafía la anhelada objetividad de las ciencias sociales, y muestra la importancia de posicionar también la voz del investigador para generar perspectivas analíticas convincentes. Pese a que a que las tecnologías innoven cada vez más la forma de difundir información, *Hasta que el amor les dure* aporta una análisis vital para quienes trabajan en la intersección entre medios de comunicación, sexualidad y cultura.

MAURICIO PULECIO

University of Pittsburgh, Estados Unidos

ISADORA LINS FRANÇA.

Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo

Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012. 282 páginas

El trabajo de Isadora Lins França se une a una preocupación más o menos nueva en la región latinoamericana, y aún escasa en Colombia, por el espacio en los estudios sobre sexualidad. Un ejemplo claro de este interés por la dimensión espacial como categoría de análisis en el campo de los estudios sobre sexualidad es la tesis de Fernando Ramírez (2014), para mí pionera en este tipo de reflexión en el país. Este es un campo de estudio inspirado en las reflexiones de la geografía feminista, la geografía humana y la historia urbana crítica.

Incluir de manera más clara una dimensión material y simbólica del lugar en el análisis, por ejemplo de los consumos, ha sido clave; así como la exploración de una relación más compleja entre subjetividades y lugar. Como lo refiere Isadora Lins França:

en la década de 1990, una perspectiva espacial ganó impulso en los debates sobre el consumo en las ciencias sociales, en una producción marcada por la interdisciplinariedad y por el por el análisis de la dimensión concreta —o material— del espacio y de su dimensión simbólica, es decir, la forma como los lugares son significados y como las personas también son constituidas por medio de los lugares. (2012, 26-27)

Cuando me refiero a “un nuevo interés” no es que los lugares no existieran antes en los trabajos que se han hecho en la región y en el país en relación con sociabilidad o consumos relacionados con la sexualidad. Para el caso colombiano contamos con un acumulado no muy extenso, desde los años noventa, de trabajos sobre bares y lugares de sociabilidad gay en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín¹, los cuales se concentran casi en su totalidad en tesis de grado y posgrado y en muy pocas publicaciones. Pero a lo que me refiero es a un salto cualitativo de considerar el espacio como la delimitación de un terreno de estudio a la comprensión de este como una relación social en juego y como una categoría teórica para entender problemas concretos. En otras palabras, se trata de pasar de poner “el espacio” en el contexto y en los preliminares de un trabajo de investigación, y en un saludo a la bandera que puede decir que es fundamental el espacio “donde” acontecen los hechos sociales, a involucrar “espacio” como una categoría de análisis en relación con otras

¹ Véase: García (1993), Sevilla y Salazar (1997), Cantor (2005), Correa (2007), entre otros.

como género, sexualidad y raza, como un hilo fundamental de comprensión sin el cual no se puede llevar a cabo la interpretación de los datos de campo.

En el caso de la historia urbana, una de las mayores ganancias en términos metodológicos que podemos evidenciar es la propuesta de dejar de entender la ciudad solo como un escenario donde acontecen hechos sociales e historias, para mirarla en sí misma como una construcción social y como un problema de investigación. Este es un cambio cualitativo fundamental de la historia urbana, como lo afirma por ejemplo Alfonso Álvarez Mora en un artículo de 1996, “La necesaria componente espacial en la historia urbana”, en el libro de Carlos Sambricio, *La historia urbana*, en el que nos dice:

La historia urbana dejaría de entenderse como una disciplina que analiza la ciudad como “entidad que soporta un hecho social”, incorporándose a esa nueva manera de entender el conocimiento de los hechos urbanos en su estrecha relación con el espacio que contribuyen a producir y no, únicamente, con el espacio donde se asientan. [...] Es así como, a través del análisis del proceso de producción del “objeto ciudad”, estamos en disposición de conocer las características del sistema o sistemas sociales que han contribuido a hacerla realidad. Pero, para ello, tenemos que tomar como objeto de estudio a la ciudad entendida como “producto social” y no solo contemplarla como asiento, o localización,

de hechos sociales concretos. Este es el sentido que deberíamos darle a la historia urbana. (1996, 30, 31)

Volviendo en concreto al trabajo de Lins França, mencionaba que se suscribe a este giro cualitativo, en el sentido de entender los consumos de “la cultura gay” (si es posible identificar algo así) como acciones-espacio donde hay una construcción dialéctica entre lugares, estilos de vida y subjetividades sexuales. Como ella misma lo refiere, su trabajo busca

Comprender la forma como se articulan marcadores de diferencia —como género, sexualidad, clase, edad, y color de piel/raza— actuando en la producción de sujetos, categorías y estilos relacionados con la homosexualidad como práctica de consumo, sea *en los o de los* lugares que sirvieron de base para la observación etnográfica. (2012, 19)

Para hacer este trabajo ella hizo etnografía en tres lugares de la ciudad de São Paulo: The Week “una gran discoteca de música electrónica; la Ursound una fiesta dirigida específicamente para osos (grosso modo, pueden ser definidos como hombres gays, gordos y peludos) y sus admiradores; y el ‘Boteco do Caê’ que es un ‘samba’ GLS²” (Lins França 2012, 21). Sobre la fiesta de osos,

² En Brasil esta sigla indica: Gays, Lesbianas y Simpatizantes.

más o menos nos podríamos hacer una idea local al respecto, como la que hace en el sector de San Diego, cerca al Planetario de Bogotá, organizada por Colombia Bear Club, pero me parece más complicado buscar un lugar comparable a un “samba”, que es un lugar asociado a la cultura popular y la música de samba, que está en un local con una dinámica entre adentro y la calle, en el que se da una sociabilidad tendiente a mezclar clases sociales. El primero, The Week (algo quizá parecido a Theatron en Bogotá), corresponde a un estilo de vida más representativo de la subcultura gay hegemónica y más mediático y los segundos son, a mi modo de ver, versiones de la homosexualidad menos difundidas, quizá, y hasta cierto punto disidentes.

En The Week, jóvenes de clase media y alto poder adquisitivo —o aspirantes a serlo— vivían la posibilidad de elaborar versiones de sí a partir de la interacción con otros jóvenes gay de la misma clase social y de experimentar lo que consideraban un estilo de vida gay exitoso. El compartir códigos marcados por medio de objetos constantemente visibilizados —como la línea del bóxer (calzoncillo), en la que estaba expuesta la marca— era capaz de establecer afinidades y barreras en un ambiente en que procesos de distinción social parecían ser muy evidentes. Simbólicamente, la The Week, en un efecto intensificado por todo el aparato tecnológico de la

infraestructura y por su propia monumentalidad, era para sus frequentadores el lugar de lo moderno, de lo *up-to-date*, de lo que había de mejor y más sofisticado en el mundo gay. (Lins França 2012, 247)

Además de la detallada cualidad etnográfica que podemos ver en una cita como esta, hay un elemento interesante que quiero destacar: la ruta analítica de explorar la relación entre los lugares, ciertos estilos de vida gay y algunos valores políticos. Así, estilos de vida de subculturas sexuales podían coincidir con opiniones de sus interlocutores en relación con los derechos relacionados con el matrimonio igualitario, por ejemplo. Aquí cabe preguntarse sobre una reproducción social de la homosexualidad en la que una cierta homogamia de clase y raza es necesaria, y donde se expresa mejor el modelo gay/gay que describió Peter Fry como característica de la transición contemporánea de la homosexualidad en Brasil, que deja más o menos atrás el modelo masculino/femenino, y lo cambia por uno más igualitario. Varios trabajos han dialogado con este modelo de Fry para tratar de darle una interpretación más dinámica, en la que se considera que más que el reemplazo de uno por otro se trata de una tensión entre modelos de homosexualidad que se disputan una cierta legitimidad social y política y donde una inversión importante de masculiniza-

ción, blanqueamiento y aburguesamiento ha sido clave (Gil 2013).

En todo caso, para que ese modelo hegemónico pueda existir como tal debe contrarrestar todo el tiempo manifestaciones y fugas culturales que retan su naturalidad y evidencian que su triunfo hegemónico, aunque arrasador, es solo el espejismo de toda norma que se impone como natural y autocoherente (Butler 2002). Para esta reflexión es muy útil considerar lo que la autora dice sobre los otros dos casos analizados y la forma como retan al “canon gay” (como estilo de vida, como subcultura y como sujeto político). Habría que ver en detalle eso en el trabajo pero a modo de invitación selecciono dos citas:

Sobre Ursound (Lins França 2012, 248):

La fiesta ofrecía un lugar para que los más gordos y de mayor edad se reconocieran de forma positiva como sujetos deseables y valorizados. Como mencioné durante el texto, ser gordo, incluso más que ser mayor o peludo, es una característica que parecer convertir a los sujetos como poco deseables en el mercado erótico-afectivo de modo general.

Y sobre el Boteco do Caê (Lins França 2012, 249):

Fue el Boteco do Caê, llamado cariñosamente como ‘samba gay’ o ‘samba GLS’. El ambiente sencillo, el espacio para bailar, la relativa indefinición entre la calle y el interior del local y la cerveza helada, hacían una

atmósfera que atraía a los jóvenes identificados con la samba y la música negra, con fuerte identificación con las expresiones culturales relacionadas con la ‘negritud’, presentes tanto en el centro como en los barrios de la ciudad.

Finalmente, una reflexión para los investigadores del campo, porque efectivamente los buenos trabajos abren dudas, discusiones y no resuelven todo. Si bien el trabajo da pistas interesantes sobre la relación entre capitalismo y lugares de sociabilidad gay, es preciso explorarla con mayor detalle. La idea de Lins França de que no solo se consume en los lugares sino de que estos son consumidos es muy sugerente, porque como ella lo argumenta se consumen los lugares como estilos de vida, y dichos consumos siguen coordenadas de legitimidad. De otro lado, estos pueden corresponder con un objetivo de mercado (*target*) que absorbe el potencial emancipatorio de algunas de estas subculturas sexuales, al convertirlos en estilos de vida domesticados que se venden y se compran. En la línea de la autora, la relación entre capitalismo y producción de “subjetividades gay” y “estilos de vida gay” no funciona unilateralmente. Es decir, como ella explica, el mercado no responde a demandas de un grupo social preexistente, pero tampoco el mercado “está antes”: este contribuye a la creación de necesidades, subjetividades y estilos de vida, y, dia-

lécticamente, esas expresiones contribuyen a construirlo. Efectivamente, los lugares también son construidos como tales por quienes los consumen (Lins França 2012).

En todo caso, es necesario emprender más apuestas investigativas que exploren la relación sexualidad-sociabilidad-lugares con diferentes aproximaciones, y en ese sentido desplazar, por ejemplo, la idea de consumo, en el sentido de entender que lo que ocurre en esta sociabilidad puede ser consumo, pero también otras cosas. Es decir, “mercado” y “consumo” son categorías interesantes para explicar algo de lo que pasa en “en” estos espacios de sociabilidad pero nunca serán categorías totales que lo expliquen todo. Aquí vale la pena evocar la reciente crítica de Viveros (2015) sobre el uso de “mercado” para entender la sexualidad (o mejor sus intercambios), en el que la autora muestra sus rendimientos pero también sus límites y sobre todo ciertos abusos que hemos hecho de ella en el campo de los estudios de sexualidad. Yo agregaría, tener también cuidado con las categorías derivadas, como “consumo”, y las formas de entender conexas economicistas. Esto no para decir que reflexiones sobre el mercado, el capitalismo, la clase o el consumo no sean apropiadas, al contrario, me parecen fundamentales, pero sí para advertir sobre los riesgos de naturalizar esta utilería teórica y de convertir un recurso interpretati-

vo en una metateoría que nos daría todas las respuestas.

FRANKLIN GIL HERNÁNDEZ

Investigador Escuela de Estudios de Género

Universidad Nacional de Colombia

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Mora, Alfonso. 1996. “La necesaria componente espacial en la Historia Urbana”. En *La Historia Urbana*, editado por Carlos Sambricio, 29 – 60. Madrid: Marcial Pons.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Buenos Aires: Paidós.
- Cantor, Eric. 2005. “Modos de vida gay y su producción en videos y bares de Bogotá”. Tesis Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, Guillermo. 2007. “Del rincón y la culpa al cuarto oscuro de las pasiones: formas de habitar la ciudad desde las sexualidades por fuera del orden regular”. En *Colección Maestría en Hábitat (4)*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Escuela del Hábitat–CEHAP.
- García, Carlos Iván. 1993. “Los ‘pirobos’: Nómadas en el mercado del deseo”. En *Revista Nómadas*, No 10. Pág. 216-226.
- Gil, Franklin. 2013. “Fronteras morales y políticas sexuales: apuntes sobre ‘la política LGBT’ y el deseo del Estado”. En *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.13, abr. 2013. Pág. 43-68.
- Lins França, Isadora. 2012. *Consumindo lugares, consumiendo nos lugares:*

Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Rio de Janeiro: EDUERJ.

Ramírez, Fernando. 2014. "De cruising por Chapinero: gubernamentalidad, consumo y transgresión en tres lugares de encuentros sexuales entre hombres en Bogotá". Tesis de Maestría en Estudios Culturales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sevilla, Elías y Salazar, Alexander. 1997. "De las relaciones íntimas: el caso de

los lugares gay de la ciudad de Cali". En *Boletín socioeconómico No 30, febrero de 2007*. Pág. 35-56.

Viveros, Mara. 2015. "The sexual erotic market as an analytical framework for understanding erotic-affective exchanges in interracial sexually intimate and affective relationships". En *Culture, Health & Sexuality. Volume 17, Supplement 1*, 2015.

RUTH LÓPEZ OSEIRA Y PABLO BEDOYA MOLINA (EDS.)

Existir, habitar y resistir: memoria histórica de las personas LGBTI en Medellín

Medellín: Alcaldía de Medellín, Universidad Nacional de Colombia. 2014. 233 páginas

Por siglos, las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas han ocupado un lugar oscuro en la historia de la humanidad. Muchas de estas vidas han sido condenadas al olvido o la ignominia. Han sido estigmatizadas, perseguidas y exterminadas por su disidencia con las normas sociales y culturales en torno al género y la sexualidad. Han sido consideradas pecadoras, sodomitas, herejes, inmorales, enfermas, anormales, desviadas, pervertidas, parafilicas y criminales. Para sobrevivir, sus verdaderos afectos, deseos y emociones debieron permanecer invisibles. Para muchos, sus amores y existencias resultaban innombrables.

En Colombia los abusos y crímenes en contra de personas homosexuales, bisexuales y transgeneristas siguen siendo una realidad, pese a los notables avances jurídicos a favor de las parejas del mismo sexo y de la población trans que han tenido lugar en las últimas décadas. De acuerdo con un reciente informe de derechos humanos, entre 2013 y 2014 se reportaron 440 actos de violencia en contra de población LGBT, entre violencia policial (222), homicidios (164) y amenazas (54), aunque se estima que muchos otros casos no fueron registrados (Colombia Diversa 2015).

En momentos en los cuales las agresiones en contra de esta población persis-

ten, y a la vez empieza a ser reconocido por el Estado y la administración de justicia, el proceso de reconstruir su memoria histórica es fundamental, registrando y reivindicando su existencia pasada y visibilizando las diferentes formas de violencia que la han afectado. Una de las pocas publicaciones que han emprendido esa tarea es la titulada *Existir, habitar y resistir: Memoria histórica de las personas LGBTI en Medellín*. El libro presenta parte de los resultados de un proyecto de investigación dirigido por la profesora Ruth López Oseira y coordinado por el profesor Pablo Bedoya Molina, con el apoyo de la Alcaldía de Medellín y la Universidad Nacional de Colombia, en donde se recopilaron las historias de algunos integrantes de este sector social en la capital antioqueña.

En el desarrollo de dicha investigación el equipo acudió a expedientes judiciales, registros policiales, medios de comunicación, publicaciones especializadas, archivos fotográficos y colecciones personales, una amplia gama de documentos que representaban las experiencias vividas por estas personas, las cuales eran narradas en ocasiones como actos criminales, inmorales, escandalosos, patológicos u obscenos, o como expresiones humanas de la sexualidad, la afectividad y la resistencia política.

De igual forma, ante la ausencia de un acervo documental consistente en la materia, se produjeron documentos ora-

les resultado de entrevistas a profundidad, dirigidas a integrantes del sector social LGBTI de diferentes edades, quienes narraron sus experiencias de vida en distintas épocas de la ciudad. Allí se incluyeron las historias de personas que han hecho parte de las movilizaciones sociales por la diversidad de género y sexualidad, así como las de quienes no han participado en ellas.

El libro se encuentra organizado en dos grandes partes. La primera presenta las experiencias narradas en las entrevistas por cuenta de personas que hacen parte de la llamada población LGBTI, dividiendo tales testimonios en seis capítulos que abordan aspectos clave como la familia, la escuela y primera socialización, el trabajo, la homosociabilidad y homoerotismo, las violencias heteronormativas¹, y las memorias del movimiento por la diversidad sexual y de género en Medellín.

En su segunda parte, el texto presenta varias reflexiones temáticas sobre los hallazgos documentales, escritas por otros integrantes del equipo de investigación. En ellas se abordan temáticas tales como la invisibilidad y socialización de lesbianas y la reciente visibilización de hombres trans, la historia

¹ Las violencias heteronormativas son aquellas que se dirigen a quienes, con su comportamiento y relaciones, transgreden las normas sociales y culturales en torno a la sexualidad buscan reivindicar la heterosexualidad como la única forma válida de expresar el deseo sexual y la afectividad.

de León Zuleta —desaparecido ícono del activismo y cofundador del movimiento de liberación homosexual en Colombia—, las representaciones sobre mujeres trans en medios sensacionalistas, la complejidad de la postura ideológica de los hombres gay y las limitaciones espaciales que afectan a la población LGBT en la ciudad.

Este trabajo de reconstrucción de memoria histórica constituye un novedoso aporte empírico al estado de la investigación social en general, así como a la pesquisa histórica en géneros y sexualidades, en particular. Salvo precedentes significativos en el campo de la historia colombiana, como los trabajos de Walter Bustamante (2004) y Carolina Giraldo (2000), son escasas las investigaciones que abordan las existencias y experiencias de personas con orientaciones sexuales o identidades de género no normativas en épocas pasadas.

Es también valioso que el primer trabajo sistemático en temas de memoria para esta población surja en Medellín, recordándole tanto a la academia como a las organizaciones sociales que es preciso descentralizar el interés investigativo, y que la reflexión académica sobre las problemáticas sociales en Colombia no se puede quedar exclusivamente en Bogotá.

Otro de los grandes aportes de este libro es su pertinencia para reflexionar sobre los desafíos que nos plantea la actual coyuntura socio-política. En

el contexto de las negociaciones de paz entre las FARC y el gobierno nacional, se ha entrado en una fase sensible del proceso, que interpela profundamente a la sociedad civil: los temas de víctimas, verdad, reparación y justicia. Una tarea fundamental en este punto consiste en develar las historias de numerosos integrantes de la sociedad civil que fueron víctimas de desplazamiento, secuestro, desaparición o asesinato por parte de actores armados legales e ilegales en el marco del conflicto armado.

Visibilizar aquellas víctimas que hacen parte de los sectores LGBTI y develar sus historias y las formas de violencia a las que han sido sometidas son componentes importantes del proceso de reconciliación nacional en el marco de un eventual posconflicto. En este sentido, el más reciente informe producido por el Centro Nacional de Memoria Histórica sobre la reconstrucción de memoria de la población LGBTI en el conflicto armado es un aporte invaluable, el cual será presentado al país en el mes de agosto de este año.

No obstante, tal como se reconoce en la introducción del libro, el ejercicio de memoria histórica emprendido no pretende presentar a los sectores LGBTI simplemente como víctimas de violencia y opresión sistemática a lo largo de la historia. También desea mostrar cuáles han sido sus vivencias y experiencias cotidianas, sus relaciones con el espacio urbano, así como sus estrategias

de resistencia ante la discriminación. Asimismo, es importante comprender que tal población es heterogénea por definición, y sus experiencias vividas y obstáculos encontrados pueden variar de individuo a individuo, según factores como su orientación sexual, identidad de género y sexual, etnia/raza, clase y capacidad física, entre otros.

Este libro se caracteriza principalmente por su innovación, contribución teórica, metodológica y empírica, y por su impacto en los procesos de reivindicación y reconocimiento de un sector históricamente minorizado. Este trabajo estimula el debate actual sobre los términos en los cuales se debe recuperar la memoria histórica de individuos y grupos sociales marginados. Este precedente en la investigación social abre la puerta a procesos aún más ambiciosos —como el adelantado por el Centro Nacional de Memoria Histórica—, en donde se reconstruyan y registren las historias de quienes han sido forzados a la invisibilidad y al anonimato por sus deseos, afectos y formas de habitar el mundo.

CÉSAR SÁNCHEZ-AVELLA

The University of Sydney (Australia)

csan6785@uni.sydney.edu.au

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bustamante, Walter. 2004. *Invisibles en Antioquia (1886-1936): una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. Medellín: La Carreta.
- Colombia Diversa. 2015. *Cuando la guerra se va, la vida toma su lugar: Informe de derechos humanos de personas LGBT en Colombia 2013-2014*. Bogotá: Colombia Diversa.
- Giraldo, Carolina. 2000. “Hablando del pecado nefando. Esclavos sodomitas en Cartagena colonial”. *Historia Crítica* 20, n.º 20:171-181.

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 29, N.º 2 · 2015

MARIA FILOMENA GREGORI

Doctora en antropología de la Universidad de São Paulo (USP), profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), investigadora del Núcleo de Estudios de Género (Pagu/Unicamp). Es autora de los libros *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista* (São Paulo: Paz e Terra/Anpocs, 1993) y *Viração: a experiência de meninos nas ruas* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000).

OSMUNDO PINHO

Antropólogo, Doctor en ciencias sociales de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP). Profesor en el Centro de artes, humanidades y letras de la Universidad Federal de Recôncavo da Bahía y en el Programa de posgrado en estudios étnicos y africanos da Universidad Federal de Bahía.

MÓNICA MARITZA RAMOS GONZÁLEZ

Filósofa de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

ANDRÉS SALCEDO FIDALGO

Antropólogo de la Universidad de los Andes, Doctor en antropología de la Universidad de California (Irvine) y profesor asociado Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Su trabajo profundiza en las áreas de movilidad forzosa, migraciones internas, conflicto, y recuperación de la memoria.

DANIEL BERMÚDEZ

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de maestría en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París.

ELKIN VALLEJO

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia.

FERNANDO URREA GIRALDO

Sociólogo, profesor emérito y titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle. Miembro del grupo de investigación Cidse-Colciencias, “estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diversos componentes sociales”. Su amplia trayectoria académica e investigativa se desenvuelve en los Estudios raciales y del trabajo; clase social y etnicidad-raza; interseccionidad de género e identidades sexuales con etnicidad-raza y clase social (masculinidades y feminidades negras, indígenas y blancas-mestizas); violencia, crimen y etnicidad-raza.

ISADORA LINS FRANÇA

Licenciada en historia por la Universidad de Sao Pablo (2003), maestra en Antropología Social por la Universidad de Sao Pablo (2006), doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Estatal de Campinas (2010) y post-doctora en estudios de género del Centro de Estudios Pagu / Unicamp. Profesora del Departamento de Antropología en el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp-IFCH). Cuenta con experiencia en el campo de la antropología, con énfasis en los estudios de género y la sexualidad, la antropología del consumo y de la antropología urbana.

DIANA PATRICIA PULIDO MARTÍNEZ

Antropóloga de la Pontificia Universidad Javeriana. Estudiante de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás.

ANA LUCIA RAMÍREZ MATEUS

Magister en estudios de género y cultura mención humanidades de la Universidad de Chile y activista de la colectiva Mujeres Al Borde.

EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 29, N.º 2

Manuel Alejandro Rodríguez Rondón, Pontificia Universidad Javeriana

Franklin Gil, Universidad Nacional de Colombia

Ángela Facundo Navia, Fundação Casa de Rui Barbosa, Ministério da
Cultura, Brasil

Mauro Brigeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marco Julián Martínez Moreno, Universidade de Brasília, Brasil

Marta Cabrera, Pontificia Universidad Javeriana

Marco Alejandro Melo Moreno, Universidad Nacional de Colombia

Jorge Alberto Palomino Forero, Universidad Central, Colombia

Jorge Leite Jr., Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, Brasil

Pietro Pisano, Universidad Nacional de Colombia

Rosa Ynés Curiel Pichardo, Universidad Nacional de Colombia

Max Hering, Universidad Nacional de Colombia

Claudia Patricia Rivera Amarillo, Pontificia Universidad Javeriana

Natalia Escobar Sabogal, Universidad de los Andes

Juana Ochoa, Corporación Universitaria Minuto de Dios

Jei Alanis Bello Ramírez, Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Lelya Troncoso Pérez, Universidad de Chile y Universidad Diego Portales

ÍNDICE ACUMULATIVO DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS PUBLICADOS EN MAGUARÉ, VOLUMEN 29 (2015)

Número	Páginas	Autor o autora y título
1	113-145	Ardila Sierra, Marcia Carolina “Circulaciones, esperas y retornos: a medio camino, de colombianos y colombianas que no llegaron al destino propuesto”
1	147-178	Ávila Garzón, Samuel Asdrúbal “Una plaza. Mujeres observadoras (y observadas) en un burdel del sur de Bogotá”
2	13-19	Cabrera, Marta y Ramírez, Fernando “Presentación”
2	269-284	Cabrera, Marta y Ramírez, Fernando “Tránsitos hacia una antropología feminista: entrevista a Adriana Piscitelli”
1	181-234	Duarte, Carlos “Los macromodelos de la gobernanza indígena colombiana: un análisis socioespacial a los conflictos territoriales del multiculturalismo operativo colombiano”
1	55-73	Echeverría, Andrea “Arco y fuego: representación ritual y memoria en la poesía de Jaime Huenún y Bernardo Colipán”
2	23-46	Gregori, Maria Filomena “Las <i>performances</i> del riesgo y los límites de la sexualidad”
2	143-173	Isadora, Lins França “‘Made in brazil’: circulação, mobilidades e diferença no contexto de um mercado global voltado para gays na cidade de Barcelona”

- 1 75-101 Ortiz Rodríguez, María de las Mercedes
“Interpelando a la nación brasilera: *o banquete dos deuses* del escritor indígena Daniel Munduruku”
- 1 11-17 Ortiz Rodríguez, María de las Mercedes
“Presentación”
- 2 175-208 Pulido Martínez, Diana
“El papel del cuidado en la configuración de cuerpos gordos de mujeres jóvenes en medios de comunicación, un análisis desde Facebook y la televisión”
- 2 209-238 Pinho, Osmundo
“‘Putaria’: masculinidade, negritude e desejo no pagode bairano”
- 2 105-141 Ramírez, Ana Lucía
“Conocer desde el afecto es conocer para transformarse: metodologías feministas y perspectiva transgénero para la co-construcción de conocimientos situados con personas trans”
- 2 71-104 Ramos, Mónica
“Porno, pornógrafos, monstruos. Una aproximación pospornográfica al cuerpo bogotano”
- 1 21-53 Sánchez Martínez, Juan Guillermo
“Los esbirros no han logrado / apagar la luz de la luna’: Rayen Kvyeh”
- 2 47-69 Salcedo Fidalgo, Andrés, Bermúdez, Daniel y Vallejo, Elkin
“Sexualidades fronterizas y callejeras”
- 2 105-109 Siosi Pino, Vicenta
“Cuentos”
- 2 239-268 Urrea, Fernando y Felipe Echeverry, Daniel
“Experiencia investigativa sobre raza, etnicidad, clases sociales, géneros y sexualidades en Cali, el suroccidente colombiano y otras regiones”

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo 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 por 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 interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman la(el) un Director(a) del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un(a) 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, que 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 y se particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) informe de monografía: documento que resume los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento que recibe *Maguaré* entra en un proceso de selección que adelanta el Comité Editorial, para escoger los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez seleccionado el texto, se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Finalizado el proceso de revisión, la (el) editora(or) informará a la(el) autora(or) la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar su autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medios impreso y digital.

1 Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la totalidad de los modelos de documentos que recibe 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 de 12 puntos 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 de su 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 la financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de tablas o diagramas, fotografías e ilustraciones. En cuanto a las dos últimas, estas deben estar en formato .PNG, .JPG o .TIFF con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura o tabla que no sea de la autoría del inves-

tigador, deberá contar con la autorización escrita del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla por el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIACIÓN
BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica del sistema Autor-fecha del *Chicago Manual of Style*, 16.^a 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 mismo manual, 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 critical approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary

or partial results of a scientific research; 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.
2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-maguare@gmail.com ou ao endereço da

¹ Apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação.

- 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 qualquer número.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por Panamericana Formas e impresos
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

