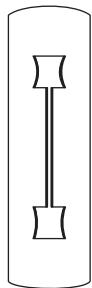


Vol.
39
Número 2
2 0 2 5

BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 39, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2025
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

maguaré



Maguaré

VOL. 39, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2025
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguaré.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, con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores y autoras son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume responsabilidad sobre las 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 BY-SA (Atribución-CompartirIgual) que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> 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 4, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

DIRECTORA Y EDITORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *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:

Philippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

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

Christian Gros, *Universidad de París, Francia*

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

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Pablo Simón Acosta

Sandra Sofía Restrepo

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

ADMINISTRACIÓN DE REDES SOCIALES:

Mariana Sierra

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

revmag_fchbog@unal.edu.co

IMÁGENES DE PORTADA Y PORTADILLAS:

PORTADA: Óleo manos

AUTOR: Ramiro Ramírez

PORTADILLAS:

ARTÍCULOS: Bi

ENTREVISTA: Jaula

AUTOR: Pablo Simón Acosta

La revista *Maguaré* está incluida en:



Dialnet



Directory of Academic and
Scientific Journals



Latindex



Public Knowledge Project



Ulrich's Web



Electronic
Journals Library

Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB
(Electronic Journals Library), Alemania



Google Scholar



Matriz de Información para el Análisis
de Revistas-MIAR



REDIB (e-Revistas)



DOAJ. Directory of Open Access Journal



SciElo

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_&pid=0120-3045&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=0120-3045&lng=en&nrm=iso)



AmeliCA

<http://amelica.org/>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**RECTOR:**

Leopoldo Alberto Múnera Ruiz

VICERRECTORA DE SEDE:

Andrea Carolina Jiménez Martín

VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN:

Nubia Janeth Ruiz Ruiz

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**DECANA:**

Nohra León Rodríguez

VICEDECANO DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

José Daniel Pabón Caicedo

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**DIRECTORA:**

Paola García

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.unallibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Dirección del Centro Editorial · Jineth Ardila Ariza

Coordinación editorial · Julián Morales

Corrección de textos en español · Francisco Díaz-Granados

Traducción en inglés · Sandra Sofía Restrepo

Corrección de estilo en inglés · Marta Zambrano

Coordinación de diseño · Michael Cárdenas

Maquetación · María Camila Torrado

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN: DE AMORES, CIUDADES Y LATITUDES EN LATINOAMÉRICA	9
PABLO SIMÓN ACOSTA	
MARTA ZAMBRANO	
TATIANA HERRERA	
SANDRA SOFÍA RESTREPO	
 ARTÍCULOS	
“AMOR LIBRE ES EXPANSIÓN DE MI SER”. SOBRE LA ÉTICA DEL AMOR LIBRE Y SU CONEXIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE.....	15
CONSTANZA FERRARIO · Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) · Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) · Argentina	
CONTROL MASCULINO SOBRE LAS RELACIONES AFECTIVAS Y AMOROSAS DE ESTUDIANTES EN INSTITUCIONES ESCOLARES.....	55
ADRIANO BARBOSA · Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México	
DANIEL SOLÍS · Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México	
LOS ARCHIVOS DEL AMOR: EXPERIENCIAS DEL AMOR ROMÁNTICO Y CAMBIO GENERACIONAL ENTRE MADRES, PADRES E HIJAS. UNA EXPLORACIÓN MICROHISTÓRICA.....	85
MANUELA QUINTERO · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
LAURA RODRÍGUEZ · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
MARA SANABRIA · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
LINA VÁSQUEZ · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
EN BÚSQUEDA DE UNA TEORÍA NATIVA SOBRE LO ÍNTIMO: LAS FRONTERAS DE LA INTIMIDAD ENTRE JÓVENES UNIVERSITARIO/AS CISHETEROSEXUALES DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES	125
MERLINA ATZIN SESSANO · Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (UNSAM) · San Martín · Argentina	

MISCELÁNEO

LOS ORÍGENES DE LA DECLARACIÓN DE BARBADOS Y LA BÚSQUEDA DE UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA	157
GUILLERMO SANABRIA · Universidad Federal de Bahía · Salvador de Bahía · Brasil	
GEORG GRÜNBERG · Universidad de Viena · Austria	
MIRADAS DE LA SOCIALIDAD QUE REVERBERAN A LAS AFUERAS DE MITÚ	181
ANA JUDITH BLANCO · Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia · Leticia · Amazonas	

ENTREVISTA

UN RECORRIDO POR LA ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN Y LA NUTRICIÓN. ENTREVISTA A DARNA L. DUFOUR	211
HORTENSIA CABALLERO-ARIAS · Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (ivic) · Miranda · Venezuela	
AUTORAS Y AUTORES <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 39, N.º 2	231
NORMAS DE PRESENTACIÓN	233

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION: ON LOVE, CITIES, AND LATITUDES IN LATIN AMERICA	9
PABLO SIMÓN ACOSTA	
MARTA ZAMBRANO	
TATIANA HERRERA	
SANDRA SOFÍA RESTREPO	
ARTICLES	
“FREE LOVE IS AN EXPANSION OF MY BEING”. ON THE ETHICS OF FREE LOVE AND ITS CONNECTION TO NEW AGE SPIRITUALITY.....	15
CONSTANZA FERRARIO · Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) · Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) · Argentina	
MASCULINE CONTROL OVER STUDENTS’ AFFECTIVE AND ROMANTIC RELATIONSHIPS IN SCHOOL INSTITUTIONS.....	55
ADRIANO BARBOSA · Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México	
DANIEL SOLÍS · Universidad Autónoma de San Luis Potosí · México	
ARCHIVES OF LOVE: A MICROHISTORICAL EXPLORATION OF AFFECTIVE EXPERIENCES OF ROMANTIC LOVE ACROSS GENERATIONAL CHANGE AMONG MOTHERS, FATHERS, AND DAUGHTERS	85
MANUELA QUINTERO · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
LAURA RODRÍGUEZ · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
MARA SANABRIA · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
LINA VÁSQUEZ · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá · Colombia	
TOWARD A NATIVE THEORY OF INTIMACY: THE BOUNDARIES OF INTIMACY AMONG CISHETEROSEXUAL UNIVERSITY STUDENTS IN THE BUENOS AIRES METROPOLITAN AREA	125
MERLINA ATZIN SESSANO · Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (UNSAM) · San Martín · Argentina	

MISCELLANEOUS

THE ORIGINS OF THE BARBADOS DECLARATION AND THE SEARCH FOR AN ENGAGED ANTHROPOLOGY	157
---	-----

GUILLERMO SANABRIA · Universidad Federal de Bahía · Salvador de Bahía · Brasil

GEORG GRÜNBERG · Universidad de Viena · Austria

PERSPECTIVES ON SOCIALITY REVERBERATING ON THE OUTSKIRTS OF MITÚ	181
--	-----

ANA JUDITH BLANCO · Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia · Leticia · Amazonas

INTERVIEW

INTERVIEW WITH DARNA L. DUFOUR	211
--------------------------------------	-----

HORTENSIA CABALLERO-ARIAS · Instituto Venezolano de
Investigaciones Científicas (ivic) · Miranda · Venezuela

AUTHORS, <i>MAGUARÉ</i> , VOL. 39, N.º 2.....	231
---	-----

SUBMISSION GUIDELINES	241
-----------------------------	-----

<https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120829>

PRESENTACIÓN DEL VOLUMEN 39-2

DE AMORES, CIUDADES Y LATITUDES EN LATINOAMÉRICA

Este número de *Maguaré* reúne un *dossier* dedicado a la *antropología del amor*, compuesto por cuatro artículos y una sección miscelánea en la que confluyen tres contribuciones: una examina la historia de la antropología en América Latina, otra revisa críticamente las perspectivas antropológicas sobre los procesos de urbanización indígena y la última, en entrevista a la destacada antropóloga Darna Dufour, versa sobre la antropología de la alimentación.

La antropología del amor usa las estrategias metodológicas de la antropología en un campo muy fructífero para la disciplina en la contemporaneidad. Las investigaciones de esta sección hacen eco de discusiones actuales que han revalorado el papel de los lazos afectivos y el amor en la configuración de las subjetividades y de los procesos culturales. En conjunto, los trabajos que aquí presentamos se aproximan analíticamente a varias aristas de las expresiones del amor de niños, niñas, padres y madres monógamos, grupos poliamorosos y jóvenes universitarios y universitarias en escenarios disímiles. En esa vía, los cuatro artículos de antropología del amor transitan por tres escenarios latinoamericanos: un grupo no monógamo de una ciudad costera de la provincia de Buenos Aires, estudiantes heterosexuales de la capital argentina, dos escuelas rurales: una en Sutamarchán, Colombia, y otra en San Luis Potosí, México, y los archivos y la memoria de cuatro familias en Tunja y Bogotá, Colombia.

Constanza Ferrario abre el *dossier* con su experiencia etnográfica magistral entre un grupo de personas poliamorosas en Argentina. El trabajo revela las intersecciones entre la ética relacional del amor libre y la espiritualidad *New Age* o de la Nueva Era. Aquí las prácticas y valores vinculados a tendencias espirituales contemporáneas, como el trabajo interior, la astrología, el discurso energético o el autoconocimiento, se entrelazan con la configuración de vínculos sexo-afectivos no jerárquicos que, paradójicamente, no escapan del todo a las asimetrías de género. Estas herramientas espirituales dialogan con la búsqueda de relaciones

más igualitarias, el rechazo a patrones patriarcales y la construcción de una red afectiva basada en la autonomía, la horizontalidad y la transformación subjetiva. Lejos de circunscribirse a lo íntimo, la práctica del amor libre aparece como parte de un proyecto de transformación social más amplio en el que el legado de la espiritualidad *New Age*, diseminado por el mercado y legitimado en la cultura popular, se convierte en un recurso activo que reconfigura las experiencias amorosas, éticas y políticas de quienes lo adoptan.

En una línea que también recurre a la etnografía crítica de las instituciones que examina, el ejercicio comparativo de José Adriano Barbosa y Daniel Solís examina la imposición de discursos sobre el amor en dos escuelas rurales, una en Boyacá y otra en San Luis Potosí. A partir de entrevistas y trabajo de campo en las escuelas, los investigadores se acercaron con una perspectiva de género a las distintas formas en que las prácticas y discursos reproducen mandatos de masculinidad y valores propios de los adultos en los afectos de niños y niñas, y cómo controlan sus corporalidades. La investigación revela que, pese al control de los adultos, los y las escolares manifiestan la afectividad y la corporalidad de maneras disidentes, como forma de resistencia a las imposiciones de las instituciones.

Por su lado, Manuela Quintero, Laura Rodríguez, Mara Sanabria y Lina Vásquez trasladan la crítica a un escenario familiar propio y desarrollan un ejercicio microhistórico en el que exploran las experiencias y las nociones sobre el amor en la memoria y los archivos de sus padres. A partir de sus relatos autobiográficos, transitan por las diferentes expresiones de la emoción según el género y la generación. Para ello, se nutren del concepto de regímenes emocionales y se detienen en las diferentes imágenes del amor de sus padres, a la vez que cuestionan las propias.

De vuelta al Cono Sur, el *dossier* cierra con el provocativo estudio etnográfico de Merlina Sessano acerca de jóvenes cisheterosexuales universitarios del Área Metropolitana de Buenos Aires. El texto se detiene en la “teoría nativa” de la intimidad y analiza cómo sus interlocutores definen, delimitan y experimentan las relaciones erótico-afectivas. Su investigación identifica tres oposiciones clave en la construcción de la intimidad: naturaleza-cultura, público-privado e individuo-sociedad. La autora sostiene que, si bien el sexo y el afecto pueden ser concebidos como esferas separadas, la corporalidad sigue siendo fundamental en la experiencia de la intimidad. Sessano argumenta que el amor, lejos de ser

una categoría universal orientada por modelos del amor establecidos desde el norte global, debe entenderse en su contexto cultural e histórico, y considera que, en cambio, las relaciones de pareja no existen en el vacío, sino que están inmersas en redes sociales, económicas y simbólicas más amplias.

A su turno, los dos textos de la sección “Participación indígena” articulan revisiones y discusiones sobre la forma en que la antropología se ha aproximado al estudio de las comunidades indígenas en Latinoamérica, con su especificidad y reivindicaciones políticas. En una recapitulación histórica, Guillermo Sanabria y Georg Grünberg rememoran y contextualizan la Declaración de Barbados de 1971 y su legado actual, 54 años después. La conversación discurre entre la influencia de corrientes como la Teología de la Liberación, la Pedagogía Crítica, la Investigación-Acción Participante y el Anticolonialismo. La declaración fue la exclamación de una postura política que denunció el genocidio de los pueblos indígenas y asumió la crítica del papel de los gobiernos implicados, las iglesias y la misma antropología, que fue llamada a cuestionar la relevancia de sus investigaciones para las comunidades y a defender la vida de sus integrantes.

Paralelamente, en una revisión narrativa cuidadosamente hilvanada, Ana Judith Blanco examina los marcos conceptuales que han orientado el estudio de la socialidad en pueblos amazónicos en la periferia urbana de Mitú, Vaupés. A partir de una combinación de fuentes etnográficas y jurídicas, argumenta que las comunidades de Mitú contemporáneo no solo reorganizan sus vínculos tradicionales, pues también desarrollan nuevas formas de convivencia influenciadas por el diálogo con el Estado, las ONG y otras agencias. Esta convergencia de miradas permite captar con mayor agudeza las complejidades de la vida colectiva en escenarios marcados por la movilidad, la interculturalidad y los cruces entre lo ancestral y lo institucional.

El número cierra con una elocuente contribución a la sección “Entrevistas”, con el diálogo entre Hortensia Caballero y Darna Dufour. En este, las antropólogas exploran la trayectoria académica de Dufour, quien ha dedicado su vida a la antropología de la alimentación y la nutrición. La entrevista pasa por la Amazonía venezolana, el norte brasileño, Vaupés y Cali, en Colombia, y se detiene en la articulación entre lo biológico y lo cultural en la alimentación, junto con las transformaciones verificadas

en esta, las diferencias entre la selva y la ciudad, y la seguridad alimentaria, y pone en el centro el papel de las mujeres.

En suma, en este número reunimos distintas miradas y enfoques que expanden y discuten las posibilidades metodológicas y teóricas de la mirada antropológica en campos clásicos y vanguardistas a lo largo de América Latina y el Caribe, de Argentina a México y de Venezuela y Colombia a Barbados. En esa línea, el *dossier* sobre antropología del amor ahonda en un tema que atraviesa y marca nuestro paso por la existencia. Esperamos que estos artículos provoquen nuevas discusiones y commuevan a quienes los lean.

PABLO SIMÓN ACOSTA
MARTA ZAMBRANO
TATIANA HERRERA
SANDRA SOFÍA RESTREPO
Equipo editorial

ARTÍCULOS



**“AMOR LIBRE ES EXPANSIÓN DE MI SER”.
SOBRE LA ÉTICA DEL AMOR LIBRE Y SU
CONEXIÓN CON LA ESPIRITUALIDAD NEW AGE**

CONSTANZA MARÍA FERRARIO*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP)



*ferrario.constanza@gmail.com ORCID:0000-0001-7013-4897

Artículo de investigación recibido: 1 de octubre de 2023. Aprobado: 15 de abril de 2024.

Cómo citar este artículo:

Ferrario, Constanza. 2025. “Amor libre es expansión de mi ser”. Sobre la ética del amor libre y su conexión con la espiritualidad New Age”. *MAGUARÉ*

39, 2: 15-53. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120830>

RESUMEN

Este trabajo analiza las conexiones entre la ética relacional del amor libre y la espiritualidad *New Age*. Me baso en una experiencia etnográfica que llevé a cabo de manera continua durante 2018 y 2019 en un grupo de amor libre en una ciudad costera de la provincia de Buenos Aires, Argentina. El análisis se centra en tres dimensiones. En primer lugar, examino cómo en el grupo de amor libre se reactualizan principios asociados a la espiritualidad *New Age*, como la autonomía, el antiauthoritarismo, el rechazo a normas institucionales y la promoción de relaciones igualitarias. En segundo lugar, exploró cómo se resignifica la experiencia amorosa a partir de una lógica dual entre sufrimiento y bienestar. Por último, analizo la posibilidad de considerar el amor libre y la *New Age* como componentes de un movimiento de cambio y transformación social más amplio.

Palabras clave: amor libre, Argentina, etnografía, *New Age*, nuevas espiritualidades, sexo-afectividad.

“FREE LOVE IS AN EXPANSION OF MY BEING”. ON THE ETHICS OF FREE LOVE AND ITS CONNECTION TO NEW AGE SPIRITUALITY

ABSTRACT

This article explores the intersections between the relational ethics of free love and New Age spirituality. My analysis is based on sustained ethnographic fieldwork conducted in 2018 and 2019 in a free-love community located in a coastal city in the province of Buenos Aires, Argentina. My discussion is organized around three central themes. First, I examine how the community articulates principles commonly associated with New Age spirituality—such as individual autonomy, anti-authoritarianism, and resistance to institutional norms—with the promotion of egalitarian relationships. Second, I analyze how the experience of love is reconfigured through a dual framework of suffering and well-being. Finally, I consider how free love and New Age spirituality converge as part of a broader movement for social change and transformation.

Keywords: Argentina, ethnography, free love, New Age, new spiritualities, sex-affectivity.

INTRODUCCIÓN¹

A partir de una experiencia etnográfica en un grupo de amor libre en una ciudad costera de la provincia de Buenos Aires, Argentina, en este artículo analizo las vinculaciones existentes entre la ética relacional del *amor libre* y la espiritualidad *New Age*. Aunque inicialmente buscaba centrarme en analizar la ética del amor libre en relación con el modelo de amor romántico, durante mi participación como etnógrafo en el grupo mencionado identifiqué la presencia de valores y prácticas asociadas a la espiritualidad *New Age*. Así, desde el inicio de mi trabajo de campo se hizo evidente que estos aspectos se integraban con los modos de comprender y reflexionar sobre el amor libre, por lo que esto se consolidó como un eje importante de mi investigación.

Me incorporé al grupo de amor libre a principios de 2018, cuando tuve la oportunidad de asistir a la presentación de un libro sobre amor libre y anarquismo, escrito por una destacada socióloga e investigadora argentina (Fernández 2017). Durante este evento, de manera fortuita, conocí a algunas personas que formaban parte de un grupo de amor libre en la ciudad, del cual desconocía su existencia hasta ese momento. Al conversar sobre mi interés en realizar una tesis sobre la temática, me extendieron una invitación para participar en uno de sus encuentros regulares, dedicados a debatir y reflexionar sobre cuestiones relacionadas con el amor libre. Fue así como desde el comienzo noté la presencia de ciertos valores y prácticas que resultaron ser fundamentales para ampliar el enfoque de mi investigación y explorar las vinculaciones entre la ética relacional del amor libre y la espiritualidad *New Age*. Como lo registré en una de mis notas de campo, el primer encuentro al que asistí se realizó en un espacio donde se dictaban clases de yoga y que giró en torno a la vinculación entre amor libre y astrología:

Llegué puntual a las 18:00 hs. Era el primer encuentro de amor libre al que asistía y no quería llegar tarde pero tampoco muy temprano. Toqué el timbre y rápidamente la puerta se abrió, revelando a quien, luego sabría, era el dueño de la casa. Él me miró sorprendido,

¹ Este artículo es resultado de la investigación realizada en el marco de mi tesis de grado en Sociología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. La misma fue defendida en 2019 y financiada por una beca de dicha universidad.

probablemente porque no me conocía, pero no tardó en darme la bienvenida con una sonrisa. Me dijo que pasara mientras me preguntaba quién del grupo me había invitado. Respondí con el nombre de la persona que me había invitado y me acompañó hacia otro sector donde ya estaban casi todos reunidos. La escena que se desplegaba frente a mí me resultaba desconocida e intrigante, aunque con el tiempo se volvería familiar. Alrededor de 20 personas formaban una ronda, algunos sentados con almohadones en el piso, otros ubicados en *puffs* color blanco, y los restantes, en lo que parecían mats de yoga color violeta. Era una sala amplia y con colores cálidos, las ventanas que daban hacia el exterior estaban tapadas, por lo que solo se podía ver un patio interno colmado de plantas. Como más tarde también sabría, allí se daban clases de yoga. Al fondo había una televisión plasma conectada a internet. La pantalla mostraba la aplicación de Spotify y se escuchaba a poco volumen una lista de reproducción llamada “entre amigos”. Debajo, había una mesa con algunos equipos de mate y alimentos para compartir como budines y galletitas caseras. Saludé a cada uno de los presentes con un beso y les dije mi nombre. La persona a la cual conocía me dijo que me sumara a la ronda, que en breve llegaría el responsable de coordinar ese encuentro y que ahí nos presentaríamos con más profundidad. Como me comentó, en esa oportunidad el encuentro sería sobre amor libre y astrología. Minutos después comenzó la ronda de presentaciones. Uno a uno fueron compartiendo su nombre, edad, el tiempo que llevaban “fuera” de la monogamia sus perspectivas sobre el amor libre, el tipo de vínculo sexo-afectivo que tenían en la actualidad, su tiempo de pertenencia en el grupo y, además, sus signos zodiacales, sus ascendentes, sus lunas y algún aspecto de sus cartas astrales que consideraban relevante. Escuche atenta cada presentación. A mí me tocó hacerlo última. A diferencia del resto, solo pude decir mi nombre, edad y signo. (Diario de campo 1)

A lo largo de su historia, la antropología ha contribuido a visibilizar las distintas formas en las que los grupos sociales han experimentado y conceptualizado las emociones, entre ellas, el amor. Así, se han destacado etnografías pioneras, como las de Margaret Mead ([1935] 2016), Jean Briggs (1970) o Robert Levy (1984), que comenzaron a mostrar el carácter

no universal de algunas emociones. Otras investigaciones, como las de Michele Rosaldo (1980; 1984) o Catherine Lutz y Geoffrey M. White (1986), sentaron las bases para el surgimiento de un campo de estudios específico dentro de la antropología. Como recupera la antropóloga Frida Erika Jacobo Herrera (2020), estas investigaciones pioneras lograron superar los dualismos mente-cuerpo y razón-emoción y afirmaron que las emociones se forman desde y en lo social, vistas como entidades que construyen conocimiento, que dan orden a los sentidos, que orientan y brindan pautas de acción y que se experimentan en el cuerpo.

En el ámbito de la antropología de las emociones, autoras como Mari Luz Esteban (2007) o Josefina Pimenta (2020) afirman que es posible hablar de una antropología del amor, si partimos de la base de pensar que las nociones, clasificaciones y vivencias referidas al amor adoptan formas múltiples en distintos grupos sociales y que ello involucra no solo un vínculo amoroso y/o sexual con otro, sino también un nutrido repertorio de valores, ideas, capacidades y actos (Esteban 2007). Así, recuperando la comprensión de Rosaldo de las emociones como pensamientos encarnados, Esteban propone comprender el amor como algo personificado, es decir, actuado, interpretado y encarnado frente y en relación con otras personas y en contextos sociales y culturales que son concretos y diversos (2007). Al mismo tiempo, como plantea Josefina Pimenta (2020), una antropología del amor requiere de una mirada distanciada y crítica de la presuposición de que todas las emociones se vinculan siempre con vivencias y manifestaciones del amor romántico. En este sentido, si bien Pimenta no niega la universalidad de cierto sentimiento amoroso, demuestra que distintos grupos perciben y otorgan sentido al amor de manera diferenciada.

En la última década, diversas etnografías, tanto en Argentina como en otras latitudes de occidente, han comenzado a visibilizar transformaciones en los modos de otorgar sentido y experimentar el amor. En efecto, algunas investigaciones en el exterior han analizado dichas transformaciones a partir del desarrollo de vínculos de no monogamia consensuada (NMC) (Klesse 2006) y de la popularización de distintas configuraciones afectivas: *poliamorosas, poliamorosas jerárquicas, en relaciones abiertas, de anarquía relacional, de monoamor, mono-poliamorosas*², entre otras (Easton y Hardy 2009; Dos Santos 2010, Cerdeira

² Señalo las categorías nativas a lo largo del escrito con el uso de cursivas.

y Goldenberg 2012; Gonçalves 2016). Estas aproximaciones etnográficas, que también se comenzaron a desarrollar en Argentina (Ferrario 2019a), han mostrado que las configuraciones no monógamas buscan romper con el modelo de amor romántico clásico (Anderson 1988; Giddens 2000; Illouz 2007; Cosse 2010), al abandonar y/o reelaborar aspectos como la exclusividad y la fidelidad (Klesse 2006; Cerdeira y Goldenberg 2012), al problematizar imperativos como el amor “solo y único” o “para toda la vida” (Cerdeira y Goldenberg 2012; Gonçalves 2016) y al relativizar la importancia que se le otorga a la pareja romántica por sobre otro tipo de relaciones (Vasallo 2018). A su vez, han visibilizado la emergencia de nuevos arreglos conyugales, convivenciales y familiares (Sheff 2011).

Estas configuraciones no monógamas parecen reflejar la profundización de las transformaciones en los modos de organizar la vida afectiva, sexual y conyugal que se vienen produciendo en Argentina desde la “revolución sexual” de los años sesenta (Cosse 2010) y con el “destape de la sexualidad” en la década de los ochenta (Milanesio 2021). Desde ese entonces, han detectado fisuras en el modelo conyugal hegemónico anclado en la figura de la familia nuclear, la monogamia y el amor romántico y han señalado la emergencia de otros modelos sexo-afectivos. Dentro de ese destape también se destacó la visibilización de homoconyugalidades frente a la orientación heterosexual que el modelo conyugal hegemónico suponía (Vespucci 2015). Los modelos sexo-afectivos que comenzaron a proliferar en este periodo han sido caracterizados a partir de los procesos de individualización y riesgo (Beck y Beck-Gernsheim 2001; Beck-Gernsheim 2003), el advenimiento del hedonismo y la liquidez (Bauman 2005), la psicologización y la autoayuda (Illouz 2010; 2012), o han sido descriptos a partir de la igualdad y la negociación y definidos como relaciones puras o de amor confluente (Giddens 2000). Estas transformaciones en la vida afectiva, sexual y conyugal también se vinculan con transformaciones en el rol social de las mujeres (Wainerman y Geldstein 1994) y con la creciente valoración de la autonomía individual y la satisfacción personal, como características de la modernidad tardía o posmodernidad (Lipovetsky 1983).

Asimismo, las no monogamias consensuadas se ubican en la vida cotidiana, contexto en el que se reflexiona sobre aspectos vinculados al amor y la sexualidad, ya sea en los vínculos interpersonales y de pareja, en los espacios de activismo y militancia o en las redes sociales

y medios de comunicación. Esta “politización cotidiana” (Blanco 2016) también fue incentivada por la masificación y las protestas públicas de los feminismos en Argentina desde 2015 (Natalucci y Rey 2018). Estos, aunque con heterogeneidades, han denunciado desigualdades de género y violencias dentro de los vínculos amorosos, han difundido modelos de pareja legítimos y “deseables” y han colaborado en construir “estándares” de vinculación sexo-afectiva que incluyan dimensiones como la honestidad, la responsabilidad y el consenso. En este escenario se ha asistido, principalmente en áreas urbanas de Argentina, a la conformación de distintos grupos que reflexionan y debaten sobre las no monogamias; que se asesoran, aconsejan y acompañan en el desarrollo de este modo de vincularse; y que, a su vez, difunden dichas configuraciones relationales a partir de charlas, talleres, movilizaciones públicas y participaciones en medios masivos de comunicación.

Si bien estos grupos visibilizan una crítica directa al imperativo de la exclusividad afectiva y sexual característico del sistema monógamo, las configuraciones englobadas en las no monogamias consensuadas no se caracterizan únicamente por la posibilidad de establecer vínculos afectivos y/o sexuales con más de una persona al mismo tiempo, pues se organizan a partir de una serie de principios que dan origen a una ética amorosa específica. Así, bajo la consigna “el amor no se gasta por amar”, la ética desplegada por estos grupos se sustenta en la afirmación general de que es posible amar a más de una persona al mismo tiempo y que es tanto válido como deseable tener más de una relación amorosa (Klesse 2011; Cerdeira 2019). A su vez, esa ética se organiza tomando en consideración las ideas del “amor libre”, que el colectivo Amor Libre Argentina (ALA) entiende como una forma de relacionarse sexo-afectivamente de manera honesta y consensuada que no presupone la propiedad de las personas con quienes se establecen vínculos, ni de sus sentimientos, acciones o pensamientos. Así, dentro de los principios que caracterizarían a la ética del amor libre, se destacan la *honestidad*, la *comunicación asertiva*, el *consenso*, el *consentimiento*, la *responsabilidad afectiva*, la *autonomía*, la búsqueda de *relaciones horizontales e igualitarias*, el rechazo a los vínculos asimétricos y/o jerárquicos, el rechazo a los celos y a la posesión, entre otros. El énfasis en estos principios que orientan sus modos de interacción hace que podamos pensar el amor libre como una “práctica responsable de la no monogamia” (Klesse 2011).

Por otra parte, en la última década, en Argentina se vienen produciendo transformaciones en los modos de otorgar sentido y experimentar el amor, al tiempo con la expansión y difusión de una amplia variedad de disciplinas y técnicas terapéuticas, psicoterapéuticas, nutricionales, del movimiento corporal, esotéricas y espirituales, como el yoga, la meditación, la astrología, la alimentación natural, la medicina china, la reflexología, la gemoterapia, la terapia floral, la visualización guiada, las constelaciones familiares, entre muchas otras. Al mismo tiempo que se expanden estas disciplinas, técnicas y prácticas, comúnmente denominadas como “alternativas” o “complementarias”, se van conformando redes internacionales con individuos que participan de manera intercambiable, como participantes, coordinadores o facilitadores (Carozzi 1995).

La conformación y la llegada a Argentina de estas disciplinas y prácticas y de las redes internacionales de individuos que se originan a partir de ellas se vinculan directamente con la aparición en los años setenta en Estados Unidos de un macro movimiento sociocultural denominado Nueva Era o *New Age*. Este movimiento, identificado en mayor medida con sectores medios, urbanos y con grandes niveles de educación formal, sienta sus bases en la década previa de la mano de los postulados del Movimiento del Potencial Humano (Stone 1976), como así también de la influencia del orientalismo y de la difusión y profesionalización de los saberes psicológicos en el medio psicoterapéutico (Semán y Viotti 2015).

Los sistemas de creencias del macro movimiento de la Nueva Era han sido analizados por la antropología destacando a grandes rasgos la centralidad de los principios de autonomía y antiautoritarismo, la promoción de relaciones horizontales e igualitarias, la reivindicación de formas de organización comunitarias, el rechazo a las jerarquías de autoridad y a las normas institucionales (Stone 1976; Albanese 1988; Carozzi 1999; Semán y Viotti 2015). Esta orientación del movimiento de la Nueva Era fue trasladada a diferentes campos de la vida social, combinando al mismo tiempo, tanto en sus discursos como en sus prácticas, una dirección de cambio orientada hacia la transformación individual, la sanación y la búsqueda de bienestar, combinados a su vez con aspectos propios del Movimiento del Potencial Humano, como la convicción de que todas las personas poseen una chispa divina en su interior y que el aumento

de la conciencia de esa existencia puede conducir a una “nueva era” para toda la humanidad (Stone 1976; Carozzi 1999).

La expansión de valores y prácticas “al estilo de la Nueva Era” se sitúa en un escenario más amplio de transformaciones vinculado al advenimiento de la modernidad tardía o posmodernidad (Lipovetsky 1983; Miguez 2000). Siguiendo la perspectiva de Lipovetsky, en la posmodernidad se produce el resurgimiento de ciertas espiritualidades influenciadas por filosofías orientales y corporales, las cuales se entrelazan con la terapia psi y promueven un neomisticismo. En este escenario, emerge una figura que Lipovetsky identifica con Narciso, un símbolo de la condición posmoderna, impulsado por una lógica hedonista individualista y una orientación terapéutica y psicológica. Como indica el autor, Narciso representa los ideales posmodernos de liberación personal, autoconocimiento y conexión con uno mismo, crecimiento emocional, bienestar y realización personal y, principalmente, autonomía individual (Lipovetsky 1983).

En esta dirección, autores como Viotti y Semán (2015) han destacado cómo la actual espiritualidad *New Age* es causa y efecto de una transformación sociocultural que desborda completamente el campo religioso en forma y contenido, donde estas espiritualidades condensan una serie de nuevas experiencias que se ven atravesadas por lenguajes sobre el flujo o el bloqueo energético, la filosofía positiva, el crecimiento y la búsqueda personal, la necesidad de transformación individual, la ecología, el vegetarianismo, entre otros (Semán y Viotti 2015). Como también analizan los autores, los principios que originalmente pertenecieron al movimiento de la Nueva Era se ligaron a la cultura masiva, al mercado y al consumo, desbordando lo estrictamente religioso y/o terapéutico. En ese sentido se expandieron y reactualizaron, hasta quedar a disposición del universo simbólico de diferentes grupos. En Latinoamérica se difundieron, principalmente, aunque no de manera exclusiva, en el mundo urbano y en sectores medios identificados de manera clásica como medicalizados o psicoanalizados (Viotti 2018).

Como adelanté al comienzo, a partir de una experiencia etnográfica en un grupo de amor libre en una ciudad costera de la provincia de Buenos Aires, Argentina, en este artículo analizo las vinculaciones entre la ética relacional del “amor libre” y la espiritualidad *New Age*. Así, identifico y caracterizo qué lugar y el peso que tienen en el grupo

analizado dimensiones como analizado a dimensiones como la autonomía, el antiautoritarismo, la promoción de relaciones horizontales e igualitarias y el rechazo a las jerarquías de autoridad y a las normas institucionales. En segundo lugar, exploró cómo se resignifica la experiencia amorosa a partir de una lógica dual entre sufrimiento y bienestar y un discurso amparado en el equilibrio energético. Por último, sopesó la posibilidad de considerar el amor libre y la *New Age* como componentes de un movimiento de cambio y transformación social más amplio. Con tal fin describió los modos a partir de los cuales el grupo de amor libre propone una dirección de cambio orientada al autoconocimiento, la reflexividad, la espiritualidad y la transformación individual. Aunque el foco principal está en exponer cómo los valores de la *New Age* se vinculan con los valores del amor libre y de qué modo se manifiestan en la organización y dinámica del grupo, a su vez describió cómo dicha espiritualidad influye en algunas de las prácticas no monógamas concretas de sus integrantes.

PRECISIONES ETNOGRÁFICAS

El material de análisis proviene de un acercamiento etnográfico que desarrollé de manera continuada durante 2018 y 2019 a un grupo de amor libre de una ciudad costera de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Ello supuso la participación en encuentros colectivos de debate y reflexión sobre amor libre, como así también la participación en actividades grupales de diversa índole y la realización de entrevistas en profundidad que complementé con registros de campo de conversaciones e intercambios verbales informales.

Los encuentros colectivos de debate sucedieron cada 15 días y duraron entre dos y tres horas cada uno, con una asistencia de 15 a 25 participantes en cada ocasión, coordinados por una o dos personas (diferentes en cada instancia) que se encargaban de buscar material y poner en discusión un tema específico que a las personas designadas les resultara relevante o bien que se hubiera elegido colectivamente en la reunión previa. Así, pusimos en discusión algunos de los valores que para los integrantes de dicho grupo eran constitutivos del amor libre y que, por tanto, debían orientar sus prácticas sexo-afectivas. En los encuentros reflexionamos sobre *responsabilidad afectiva, gestión de los celos, vínculos tóxicos, honestidad, simetría, acuerdos consensuados, consentimiento, cooperativismo en los vínculos, fidelidad, machismo, mitos del amor romántico,*

amor libre y astrología, entre otros asuntos. Estos encuentros también implementaron en algunas ocasiones “círculos de experiencias”, donde relataban situaciones y problemas sobre la puesta en práctica de esta ética vincular, y cine-debates sobre el amor libre, y/o destinaban una parte del tiempo a decidir cuestiones vinculadas a la organización como, por ejemplo, la temática del siguiente encuentro o la posible inclusión de un nuevo miembro. A su vez, en todos los encuentros se producía un momento donde se compartían alimentos y bebidas que cada participante llevaba, situación que se anunciaaba como el “polimorfi”.

Por su parte, las entrevistas y conversaciones informales me permitieron identificar los sentidos en materia de género y sexualidad que las personas que integran el grupo dan a estas formas de vincularse, como así también ahondar en sus representaciones sobre el amor, la afectividad, la familia o la espiritualidad. Los diferentes registros de campo, ya sean observaciones, entrevistas o conversaciones informales, han sido codificados en función de temáticas recurrentes que se consolidaron como emergentes de la indagación etnográfica.

Al momento de mi llegada al campo, el grupo que se había conformado a principios de 2018 estaba compuesto por alrededor de 30 personas que tenían vínculos de no monogamia consensuada y que se identificaban como *amorlibrenses*. Si bien resulta difícil precisar la cantidad exacta de integrantes, ya que algunas personas participaban de forma más flexible o periférica, considero que el núcleo más estable estaba compuesto por 30 personas. Estas se reconocían como varones y mujeres y tenían entre 18 y 40 años. Proporcionalmente había más mujeres que varones en el grupo estable y a su vez ellas eran las que participaban con mayor frecuencia de los eventos de debate. En efecto, de los encuentros de debate de los que participé solo en dos oportunidades la moderación estuvo a cargo de varones. En ocasiones también asistían a dichos eventos los vínculos afectivos de las integrantes. A su vez, las personas que formaban parte del grupo se identificaban con distintas orientaciones sexuales (heterosexual, lesbica, bisexual, entre otras) y se encontraban en diversas situaciones afectivas y/o amorosas (solteros, con un único vínculo sexo-afectivo, *monoamorosos*, en un vínculo *poliamoroso*, en una *relación abierta*, identificados como *anarquistas relacionales*, entre otras). La mayoría contaba con estudios terciarios y universitarios finalizados, en curso o inconclusos, y si bien sus actividades laborales eran diversas,

puedo afirmar que pertenecían a sectores medios y urbanos. Dado que el grupo tenía un número reducido de integrantes estables, mantenían fuertes lazos de compañerismo y amistad.

Como ya anticipé, los encuentros de debate se desarrollaron en una sala de yoga y dos personas que integraban el grupo eran profesores de dicha disciplina. A su vez, varios de los/as integrantes del grupo practicaban yoga al momento del trabajo de campo o lo habían hecho con anterioridad. Dos personas del grupo habían realizado cursos de filosofía hindú; una se identificaba como terapeuta en medicina china y otra se presentaba como budista. Varias personas integrantes practicaban biodanza y una de ellas, que tenía hijos/as en edad escolar, los llevaba a una “escuela libre”. Varios integrantes del grupo eran vegetarianos y/o veganos. Además, en las entrevistas en profundidad y en conversaciones informales hicieron referencia a filosofías como el tantra, tao o tarot; a obras literarias como *Siddhartha* de Herman Hesse, o a los libros del autor Carlos Castaneda.

Teniendo en cuenta estas características y otras que desarrollaré a continuación, y aunque el grupo en cuestión no se autodefinía como un espacio para el debate y/o práctica espiritual, durante el trabajo de campo emergió un marcado diálogo entre las sensibilidades estilo *New Age* y la ética del amor libre. Destacar que los integrantes del grupo se vinculan con prácticas asociadas a esa espiritualidad y atender la afinidad entre los valores del amor libre y la *New Age* puede permitir reconocer lógicas culturales extendidas que se sitúan más allá tanto de una identidad religiosa puntual como de una inclinación amorosa o erótica específica.

Para el desarrollo de este escrito he utilizado siete entrevistas y los registros de un diario de campo. He tomado medidas para preservar la confidencialidad y el anonimato de las personas que generosamente me permitieron entrar a sus vidas y me compartieron sus historias.

AUTONOMÍA, ANTIAUTORITARISMO Y BÚSQUEDA DE RELACIONES HORIZONTALES EN EL AMOR LIBRE

Yo seguí al pie de la letra lo que el sistema me decía, lo que tenía que hacer para tener la aceptación de mi familia, del vecino, del qué dirán, de todos... tuve mi mujer, me casé por civil... pero, ¿viste?, es como que seguí al pie de la letra todo, y después llegás a ese punto y se destruye, y vos decís: ¿pero por qué se destruye si hice todo bien?, ¿qué pasa? Pero ese es el problema, que nosotros creemos que todo lo que nos inculcan es lo que está bien y a veces hay cosas que no están bien, pero las vamos teniendo de chicos; entonces es como que decís hay una idea muy loca en el sistema.

(Entrevista 1)

Como adelanté en la introducción, la Nueva Era se caracterizó por su énfasis en la autonomía, el antiautoritarismo, la promoción de relaciones horizontales y el rechazo a las jerarquías de autoridad, como así también a normas institucionales. La autonomía es entendida de manera ideal como oposición y rechazo a las instituciones tradicionales, es decir, como autonomía frente al Estado, la familia y la religión (Carozzi 1999). En el caso de las personas que integran el grupo de amor libre, esta dimensión de la autonomía se nota en su rechazo a la *familia tradicional*, entendida como nuclear, monógama, heterosexual y patriarcal y cristalizada en la figura del casamiento legal y/o religioso. En este posicionamiento sería esa familia tradicional la que inculca, a través de sus normas institucionales, actitudes como la infidelidad, la posesión, los celos y la mentira, entre otras consideradas por los/as integrantes del grupo como indeseables.

Siguiendo conceptualizaciones como las plasmadas por un integrante del grupo en la entrevista 1, los elementos que reproduce la familia tradicional como institución serían aprehendidos desde la infancia a partir de un “sistema social” que impondría y legitimaría esa forma de vincularse por sobre otras. En un sentido similar, como plantea Carozzi, en la Nueva Era el ideal de autonomía también supondría la independencia de los individuos de todos los aspectos vinculados a su socialización previa, así como de los condicionamientos que esa socialización habría desencadenado (2001). Entonces, desde la perspectiva de las personas que integran el grupo analizado, practicar el amor

libre sería una manera de oponerse y rechazar la familia tradicional, el Estado y la iglesia, junto a sus normas de autoridad y a las presiones y condicionamientos que ejercerían sobre los individuos.

Profundizando en esta dimensión, el entrevistado 1, que había estado casado legalmente y por la iglesia, había tenido una hija en su matrimonio, se había divorciado y desde hacía cinco años tenía un vínculo poliamoroso, comentaba:

En el grupo estamos para crecer de alguna manera, para sanar cosas principalmente y a muchos les hace ruido obviamente el estilo de relaciones que te imponen, las relaciones que supuestamente son las verdaderas, las sanas para la sociedad. Uno va creciendo y te van diciendo determinadas normas a seguir: vos hacé esto, que es como decir: sos mujer, conseguite un marido, para cerrar el círculo tené un hijo, tené tu trabajo, tené tu título, sé profesional, tené tu mejor trabajo. Lo que se trata en el grupo es justamente de trabajar el apego, el ego; entonces cuando vos empezás a trabajar todos esos puntos, cuando encarás una relación, sea de monoamor o de poliamor, se encara desde otro punto, porque estás tratando a la persona como que no es de tu propiedad, ¿entendés? Está muy con la idea del casamiento, de que tenés que tener sexo conmigo y no con otra persona, nos juntamos, nos casamos y nada, te morís al lado mío, eso es lo que te dicen cuando te vas a casar y todo, te lo dice el cura, lo primero que te dice, hasta que la muerte te separe.

Este tipo de posicionamientos, a su vez, encuentra correlatos en el modo como algunas corrientes políticas, como la anarquista de fines del siglo XVII y principios del siglo XIX, pensaron y experimentaron el amor libre (Fernández 2017). Entendían el amor libre como el establecimiento de uniones basadas en la libre elección que garantizara una afinidad afectiva, sentimental y espiritual y no existiese intervención estatal, ya sea legal o religiosa. Algunas vertientes del amor libre incluyeron un cuestionamiento de la monogamia, argumentando que era posible amar a más de una persona al mismo tiempo y que era deseable mantener vínculos sexo-afectivos múltiples (Goldman s.f., 5). Sin embargo, la espiritualidad *New Age* entiende la autonomía como el rechazo a las instituciones tradicionales y de autoridad y reconocida como un método y el principio de organización fundamental. Este método estaría centrado

en la capacidad de participar de manera intercambiable y, en consecuencia, de “entrar” y “salir” de diferentes redes, disciplinas, prácticas o talleres, en la medida en que cada individuo lo deseé, sin tener ninguna condición que los obligue a permanecer (Albanese 1988). Esta característica de la autonomía se ve representada en cierta “filosofía de vida” que buena parte de las personas que integran el grupo manifiestan tener. Esta les permitiría la libre circulación, es decir, moverse en diferentes espacios y grupos de personas de acuerdo con las necesidades o deseos que identifican en cada circunstancia. A su vez, este rasgo de la autonomía se vincula con la valoración de momentos y espacios de soledad. Refiriéndose a eso, la entrevistada número 2 destacaba:

... para mí es reimportante estar en mi casa, sola, los espacios de soledad, el silencio, tener la libertad de decir, bueno, vengo para acá, voy para allá, ¿qué quiero hacer? Bueno, quiero hacer esto, lo hago... por eso también fluctúo de querer hacer cosas, por ejemplo, no sé, es parte como de mi filosofía de vida, para mí la vida es una y hay como miles de cosas para hacer y quiero hacer todas las más que pueda, después veo si hay reencarnaciones, voy al cielo, si no sé qué.

Así como la Nueva Era considera que la organización en red de su movimiento es una manifestación de la autonomía (Carozzi 1999), para los miembros del grupo de amor libre, su filosofía de vida, centrada en la capacidad de “fluctuar” entre distintos espacios, refleja su autonomía. Esta filosofía también los lleva a afirmar su voluntad de no tomar ninguna decisión ni realizar ninguna actividad por presión o influencia de alguien más. Esto incluye rechazar pedidos considerados menores, como ir a algún lugar o practicar una actividad, postergar proyectos o deseos personales, como prolongar en el tiempo vínculos sexo-afectivos que ya no son deseados o elegidos. Este aspecto también refleja una de las características generales que se originaron en la época moderna, donde el autocentramiento del individuo, la planificación personal de la biografía y la búsqueda de la autorrealización se convirtieron en una obligación socialmente determinada (Beck y Beck-Gernsheim 2001).

En el grupo de amor libre, ese sesgo autonómico individual también convive con el hecho de que, si bien por un lado afirman discursivamente la libre circulación y participación de los individuos en el grupo, por el otro buscan constantemente la conformación de una comunidad estable

e integrada, con límites y fronteras establecidas. Así, desarrollan principios de vinculación específicos, organizan actividades para la comunidad y establecen límites para el ingreso al grupo, a las reuniones de debate y a la participación en las redes sociales.

Esto puede comprenderse mediante la teorización de Lipovetsky (1983), quien señala que la condición posmoderna instaura la autonomía individual como uno de sus valores principales, pero al mismo tiempo fomenta el surgimiento de redes y grupos de personas situacionales. Esto es así, ya que surge la necesidad de encontrarse con otras personas, pero que sean *idénticas* a nosotros/as, que compartan las mismas preocupaciones circunscritas y con las que podamos *liberarnos* y solucionar problemas íntimos a partir del discurso en primera persona.

De todos modos, esto produce una tensión que se expresa en el lugar que ocupa la figura del líder en el grupo de amor libre. Para la *New Age*, la dimensión autonómica también se reflejaba en el discurso a partir de la negación de líderes, aun cuando esta negación fuera solamente pública. Esto es así porque el principio de autonomía individual impone que aquellos que quieren transmitir ciertos ideales no podrían hacerlo sin exponer su deseo de influir, lo que les sería negado por el mismo principio de autonomía que proponen (Carozzi 1999). Esto también va de la mano de que, dentro de este movimiento espiritual, el antiautoritarismo estuvo enfocado a alentar las interacciones igualitarias, al mismo tiempo que a reivindicar las organizaciones en red, en contraposición a las instituciones marcadamente jerárquicas en donde los niveles superiores controlan la información (Carozzi 1999).

Las personas que integran el grupo de amor libre, en consonancia con la espiritualidad *New Age*, buscan establecer relaciones no jerárquicas, horizontales e igualitarias con quienes se vinculan, algo que a su vez intentan trasladar a la misma organización del grupo. Los/as practicantes del amor libre consideran que, si la organización de su grupo no se amparara bajo dichos principios, se estaría contradiciendo la misma definición del amor libre. El entrevistado número 1, que había formado parte de otro grupo de amor libre con anterioridad, comentaba:

Lo que nosotros hicimos que dio muy buen resultado es que no haya un administrador. Es como que en el grupo de WhatsApp somos todos administradores. Entonces es como que cada uno se va cuidando y va cuidando ese grupo. No hay como un líder, nadie

te va a hablar como: “No, porque yo con el modo de administración, no”. El que viene nuevo siente la libertad de que no es menos que nadie y que puede exponer el tema que quiere, puede debatir, [...] y cuidar al grupo en la forma de administración, de moderación de los debates, [...] en el grupo se siente una libertad recopada. En el otro está bien amor libre y todo lo que vos quieras, pero había como ciertos liderismos, líderes, como diciendo, acá un poco si se escucha todo, pero se hace, la última palabra la tengo yo, ¿viste? Y acá no, la última palabra la tiene el grupo, de eso se trata.

Efectivamente la organización del grupo buscaba respetar el principio antijerárquico y por esa razón, por ejemplo, se brindaba la posibilidad de que cada encuentro de debate fuera coordinado por una persona diferente y que los temas a debatir fueran elegidos por dichos coordinadores eventuales o por el grupo en general. Esto generaba que constantemente circulasen los oradores y que variaran las temáticas de debate. De todos modos, en la práctica cotidiana, algunas veces se percibía que determinadas personas eran las que motorizaban los encuentros, proponían los temas a tratar, tomaban la palabra o sugerían recomendaciones para los próximos debates. Muchas veces, esa jerarquía involuntaria se establecía basándose en la antigüedad en el grupo, con los miembros más antiguos asumiendo típicamente ese rol de liderazgo, así como en la experiencia previa en otros grupos de activismo o formación. También se observó que aquellos que contaban con una mayor experiencia en la práctica del amor libre tendían a tener una influencia destacada en la toma de decisiones. Además, había otro aspecto que influía de manera directa en el establecimiento de jerarquías para la toma de decisiones. Si bien en el grupo había una mayor presencia de mujeres y eran ellas las que generalmente coordinaban los encuentros de debate, el espacio físico donde usualmente se producían los encuentros era propiedad de un integrante varón del grupo. Por esta razón, la mayoría de las decisiones referidas al día y el horario de los encuentros o quiénes podían asistir solía pasar por su revisión.

Más allá del nivel de la grupalidad, en las prácticas concretas de no monogamia consensuada, donde los integrantes del grupo también intentan desplegar la ética del amor libre, el principio de autonomía y la búsqueda de horizontalidad adquieren otras particularidades.

En cuanto al primer aspecto, la idea de autonomía individual impacta directamente en las formas en la que se inician y se terminan los vínculos, por cuanto se acepta la premisa de que estos deben permanecer en el tiempo, en la medida en que cada una de las personas involucradas esté desarrollando sus propios proyectos de vida. En efecto, si bien por un lado se acepta la premisa de que no habría que mantener relaciones que estén limitando la autonomía de los sujetos, por el otro también se apela a la posibilidad de su transformación. Así, la autonomía aplicada a la transformación de los vínculos sexo-afectivos modificaría el estatus de las “separaciones” y establecería un punto de diferenciación entre la puesta en práctica del amor libre y el modelo de amor romántico y monógamo. Para las personas que integran el grupo, las separaciones en los vínculos considerados “tradicionales” están marcadas por el sufrimiento, el engaño, la posesión, la mentira y, en algunos casos, hasta la violencia, donde los implicados no volverían a hablarse una vez terminada la relación y buscarían hacerse daño cuando no pudieran superar la ruptura amorosa. Afirmando esta postura la entrevistada número 2 comentaba:

Yo también lo veo en el resto de las parejas: las parejas siempre terminan mal, las monogámicas, las tradicionales. Se pelean porque uno engaña a tal, porque el otro le dijo no sé qué, lloran y está toda esa cosa; después que se separan al rato están con otro para hacerlo sufrir, ¿por qué? Es como superenfermo eso [...]. Eso lo aprendí también y ahora yo ya siento que las relaciones... para mí no se terminan, se transforman los vínculos. Podés tener un vínculo sexo-afectivo y después, si vos lográs transitarlos como la separación desde ese lado, se transforma, puede ser un vínculo amistoso, porque en realidad debe ser eso, la esencia es ese vínculo.

A diferencia de cómo son caracterizadas las separaciones en el modelo romántico y monógamo, los/as integrantes del grupo instalan la idea de que en el amor libre las separaciones pueden no ser drásticas y definitivas, porque un mismo vínculo se transforma de acuerdo con los deseos y necesidades de las personas implicadas. Esto quiere decir que una misma relación podría oscilar entre la conexión amorosa, el compañerismo, la amistad o la atracción sexual, en diversos lapsos de tiempo. De esta manera, se postula que mientras se respeten

los principios de la comunicación, la honestidad, la responsabilidad, entre otros, esos vínculos podrían transformarse y permitir que cada persona continúe con la planificación de su biografía y la consecución de sus proyectos personales. A su vez, esta forma de gestionar las separaciones y lo que sucede luego de ellas se presenta para los/as integrantes del grupo como una estrategia que contribuiría a disminuir los niveles de sufrimiento amoroso.

La propuesta de la ética del amor libre en torno a las separaciones también apuntaría a la desjerarquización de los afectos (Vasallo 2018). Esto supondría quitar de la cima de la pirámide afectiva el vínculo “estrictamente” amoroso y construir un esquema horizontal y móvil donde los vínculos importen más que su etiqueta. Como plantea Vasallo, está organización en red de los afectos también instala la noción de que los amores no pueden “sustituirse” y la idea de que, por ende, ello reduce el temor constante a una posible separación (Vasallo 2014). Esto hace que conviva un sesgo autonómico individual –corazón doctrinario de la *New Age*– con la propuesta de una organización en red de los afectos.

En cuanto al segundo aspecto, que se refiere a la búsqueda de relaciones horizontales, simétricas y no jerárquicas, más allá de la aspiración de mantener dinámicas grupales sin jerarquías, su aplicación en las relaciones concretas de no monogamia plantea ciertos desafíos. Esto se relaciona con un concepto fundamental que entra en conflicto directo con la idea de la no jerarquía, a saber: la noción de *jerarquía relacional* o *poliamor jerárquico*. El término *jerarquía relacional* se refiere a la existencia de un vínculo principal o central y otros vínculos que ocupan posiciones inferiores, diferenciándose en la cantidad de tiempo, energía o proyectos compartidos (ALA, 2015). La posibilidad de tener un vínculo jerárquico generaba posturas contrapuestas entre los integrantes del grupo. Por ejemplo, la entrevistada número 3 reflexionaba:

Hay jerarquía, es inevitable la jerarquía, todos jerarquizamos siempre... en nuestra vida cotidiana... em... nosotros tenemos una pareja de hace muchos años y obviamente hay más jerarquía que con alguien que conocés hace menos tiempo ponele, no porque lo decidimos, sino porque es una cuestión obvia, nos conocemos más, ya sabemos cómo piensa el otro, ya sabemos todo del otro, entonces es como inevitable.

El relato de esta entrevistada resulta interesante teniendo en cuenta que ella, al momento del trabajo de campo, llevaba 15 años en un vínculo amoroso con un varón y hacía dos años tenía un vínculo poliamoroso con él y una mujer. En tal contexto, para ella la jerarquía se volvía una dimensión inevitable considerando el tiempo compartido con cada uno de sus vínculos, así como otros aspectos, como el de vivir juntos. En su postura eso necesariamente establecía una jerarquía. Sin embargo, la integrante del grupo y entrevistada número 4, que también tenía un vínculo poliamoroso con dos personas, señalaba que para ella “los dos valían igual”: “Es distinto con cada uno, em... pero para mí valen igual, tal vez es distinta la forma de expresar nuestro amor o lo que sea, pero... para mí valen los dos por igual, como que en ese sentido... es como decir, no siento por uno más que por el otro”.

Si bien la entrevistada número 3 no hacía referencia explícita al cariño que tenía por esas dos personas, sino al tiempo compartido, su relato refleja cierta diferenciación y jerarquización entre ambos vínculos. Además, el identificarse con el poliamor jerárquico habilita entre la pareja principal la posibilidad de *veto*. Esto quiere decir que alguna de las partes podría prohibirle a la otra la posibilidad de vincularse con determinadas personas. Incluso habilitaría la posibilidad de “vetar” a alguien una vez ya iniciada la relación. Si bien no todas las personas que se identifican con el poliamor jerárquico hacen uso del veto, esta herramienta también chocaría de manera directa con el principio de autonomía en su rasgo vinculado al rechazo de los condicionamientos, presiones u obligaciones externas. Entonces, la postura de la entrevistada número 3 se contrapone también a la de otros integrantes del grupo que rechazan por completo esta categoría, por resultar contradictoria con los mismos principios del amor libre. Así, el entrevistado número 5 reflexionaba:

A mí no me copa mucho la jerarquía relacional, me parece que tiene un montón de problemas esa jerarquía relacional, no me parece que puedas establecer, así como de verdad, jerarquías; ya el nombre es espantoso: jerarquía relacional. Quiere decir que hay algunas personas que están debajo de esas otras, entonces es como que con esta otra persona nos estamos conociendo, tenemos como una relación un poco más superficial. Yo no quiero tener relaciones superficiales con nadie. Por supuesto que entiendo que hay distintos niveles de intensidad, pero no creo que tenga que pasar.

Desde otro lugar, la búsqueda de relaciones antijerárquicas e igualitarias se vincula, para los y las integrantes del grupo de amor libre, con el distanciamiento de patrones que identifican con el modelo de vinculación romántico y monógamo. Esto coincide con otro trabajo en el que hemos señalado que un grupo de personas no monogámicas se distancian de pensamientos y actitudes machistas (Martynowsky y Ferarrio 2023). En el caso del grupo de amor libre, identificaban dicho modelo como productor de desigualdades de género, afirman que es indispensable erradicar lo que consideran pensamientos y actitudes “machistas” para poder establecer vínculos horizontales e igualitarios. El intento por erradicar comportamientos machistas también se vincula con el hecho de que la mayor parte de las mujeres que integran el grupo se identifican como feministas. Históricamente han sido los diversos feminismos los que se han ocupado de cuestionar el amor romántico. En este sentido, algunas vertientes lo han concebido como una forma de subordinación social de las mujeres que, con la falsa promesa de felicidad eterna, fundamenta la reproducción de relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres. Además, los feminismos han denunciado cómo el amor romántico se ha construido como un amor feminizado que atribuye a las mujeres la mayoría de las responsabilidades relacionadas con el amor. El hecho de que varias integrantes del grupo se identifiquen como feministas y/o participen del activismo feminista, ha facilitado su familiarización con algunos de sus reclamos y demandas. De hecho, muchas reconocen que esta proximidad con los feminismos les ha permitido cuestionar dimensiones de su sexualidad o la forma como establecen sus vínculos sexo-afectivos. En el contexto de la cuarta ola feminista, se han instalado como demandas centrales de los feminismos la erradicación de la violencia contra las mujeres y diversidades sexuales, así como la abolición de varias formas de desigualdad de género, y se ha interpelado directamente las masculinidades.

Sin embargo, en algunas oportunidades, el intento por erradicar el machismo y la búsqueda de igualdad en los vínculos sexo-afectivos termina reactualizando en el grupo de amor libre ciertas representaciones preexistentes que atribuyen características diferenciales entre varones y mujeres. Como he analizado en otro artículo (Martynowskyj y Ferrario 2023), la búsqueda de igualdad aparece tensionada en algunos posicionamientos que parecieran reactualizar nociones tradicionales sobre la sexualidad

femenina y masculina. Así, por ejemplo, en algunas ocasiones, integrantes varones del grupo han manifestado que consideran que existiría una libido sexual masculina más fuerte mientras que las mujeres tendrían una tendencia mayor a cierta exclusividad afectiva y sexual.

De todos modos, dentro del grupo de amor libre esa reproducción no se ve tanto en un discurso directo e intencionado que vincule características, actividades o roles con la femineidad o la masculinidad, sino que generalmente se representa a partir de un discurso amparado en el contraste de energías. Así, por ejemplo, un integrante varón del grupo había realizado un curso de filosofía hindú en el que, según me manifestó, “se buscaba aprender, conocer y concientizar sobre las diferentes energías, femeninas y masculinas” (Diario de campo 1), lo que le había sido útil para comprender y “equilibrar” la energía con sus vínculos sexo-afectivos mujeres y de esa manera potenciarlos y mejorarlos.

Como analizan Felitti y Rohatsch (2018), las espiritualidades *New Age* también suelen contener una crítica implícita o explícita a algunas dimensiones “tradicionales”, por ser misóginas o patriarcales, e incluso fomentan el ejercicio del autoconocimiento como una vía de empoderamiento, pero esto no las exime de reproducir aquello que están criticando. Como analizan las autoras, las espiritualidades *New Age* tienden a presentar a mujeres y varones como esencialmente diferentes, lo que en parte favorece la reproducción de roles de género establecidos (Felitti y Rohatsch 2018). En este sentido, el discurso *energético* es recurrente entre los integrantes del grupo de amor libre, como pasa en la espiritualidad *New Age*. A través de él, no solo hacen referencia a sentir una “buena” o “mala” energía con alguien o a que *fluya* o *no fluya* determinada energía, sino que también utilizan este discurso para dar cuenta de las características diferenciales entre varones y mujeres.

ENTRE EL SUFRIMIENTO Y EL BIENESTAR: LA BÚSQUEDA DE FORMAS MÁS “SALUDABLES” DE AMAR

Creo que llegué al amor libre más bien por preguntarme el porqué me tiene que doler el amor. ¿Por qué tiene que doler? Yo tengo bastante en claro que el amor es una situación de fusión, de expansión de la conciencia, de liberación. ¿Y por qué esta liberación me tiene que doler? Si es positiva, amo a la otra persona. ¿Por qué esa situación

tiene que doler? Entonces me empecé a preguntar una y otra vez, por qué le tiene que doler a la otra persona que yo ame y me pueda compartir. (Entrevista 6)

El lenguaje sobre el flujo o el bloqueo energético también brinda a las espiritualidades *New Age* la capacidad de resignificar la experiencia cotidiana a partir de una lógica causal entre el sufrimiento y el bienestar (Semán y Viotti 2015). En el amor libre, esta lógica causal aparece íntimamente vinculada con los modos de relacionarse y amar. Así, a lo largo de este escrito he recuperado relatos que vinculan el amor romántico y la monogamia con formas de amar que “generan sufrimiento”, son “poco saludables”, “enfermas”, o “tóxicas” y al amor libre con formas de amar más “saludables” o que generan un mayor “bienestar”. Los dualismos entre salud/enfermedad, tóxico/no tóxico, bienestar/sufrimiento aparecen articulados y aplicados al dualismo general amor romántico/amor libre. A su vez, la contraposición entre sufrimiento y bienestar se aplica a otros dualismos, como la relación entre posesión/libertad, mentira/honestidad, restricción/autonomía o separación/transformación de los vínculos.

Si bien existen diferentes apreciaciones acerca de cuándo un vínculo es “sano” y cuando no lo es, a grandes rasgos para las personas que integran el grupo los vínculos “enfermizos” o “tóxicos” se caracterizan por la posesión, los celos, la mentira, la falta de comunicación, la ausencia de responsabilidad afectiva y las relaciones asimétricas y jerárquicas. Por lo general, estas características “tóxicas” o “enfermizas” suelen estar asociadas, como se mencionó en el primer apartado, al modelo de amor romántico y a la familia “tradicional”.

En su libro *¿Por qué duele el amor?* Eva Illouz analiza cómo a lo largo del siglo xx adquirió una gran notoriedad la idea de que el sufrimiento amoroso es autoinfligido y que considerarlo así permite que pueda resolverse. La autora postula que lo que se esconde detrás del énfasis en la industria de la autoayuda es la idea de que el sufrimiento está constituido por la historia psíquica y personal y también que la palabra y el autoconocimiento tienen propiedades curativas. De esta manera, se comienza a plantear la hipótesis de que, si se identifican las fuentes que dan origen a ese dolor y los patrones de su funcionamiento, se podría superar el sufrimiento amoroso. Esto lleva a Illouz a afirmar que, por ello, la mayoría de las personas conciben que los tormentos

del amor se inscriben en el yo, en la historia personal y en la capacidad de autoconfigurarse (2012).

En este sentido, si bien los/as practicantes del amor libre identifican la fuente de sus tormentos y sufrimientos amorosos en el modelo de vinculación romántico y monógamo, también consideran que la erradicación de ese sufrimiento puede producirse a partir de procesos de autoconocimiento curativos. Como he analizado en otro trabajo (Ferrario 2024), el autoconocimiento en el amor libre supone procesos de autorreflexividad que deberían volverlos capaces de identificar sus sentimientos, deseos y necesidades. La detección de esa información resultaría indispensable para actuar conforme a ese conocimiento de forma honesta y responsable, tanto consigo mismos como con las personas con las que se vinculan. El autoconocimiento es un factor que otros autores han destacado como central a la hora de desarrollar vínculos de este tipo (Cerdeira y Goldenberg 2012) y lo articulan con los principios de la *honestidad*, la *comunicación* y la *responsabilidad afectiva*. A su vez, el autoconocimiento que se obtiene a partir de la reflexividad que adquiere en el amor libre la figura del “trabajo con uno/a mismo/a” (Ferrario 2024). Así, el entrevistado número 6 mencionaba:

Mi objetivo de vida no es establecer un vínculo, no me interesa a mí poseer una pareja, un estatus, sino es más bien algo que yo le llamo el trabajo; para mí lo más importante es el trabajo, un trabajo interno; amo a ese trabajo por sobre todo, porque sé que ese mismo trabajo en mi interior me va a permitir abrirme hacia el amor, abrirme a aspectos de mí mismo más expansivos.

Si bien para cada integrante del grupo este trabajo interno adquiere características particulares, en términos generales implica identificar emociones, deseos, necesidades, ideas y acciones que adjudican al modelo de vinculación romántico y, por tanto, ven como fuente de su malestar. Así, ese trabajo interno suele suponer identificar cuándo sienten celos, cuándo están siendo posesivos, cuándo no se están comunicando con honestidad, cuándo están actuando movidos/as por condicionamientos externos, entre otras dimensiones. Ese trabajo tendría como finalidad el autoconocimiento, pero como una vía de transformación y para modificar actitudes y, en consecuencia, patrones de vinculación. Si bien se valen de diversas técnicas para alcanzar ese proceso de autoconocimiento –entre

las que se encuentran los espacios colectivos de debate–, la meditación, entendida como una reflexión solitaria e intimista sobre algún aspecto de la vida, se consolida como una de las opciones más elegidas por los/as integrantes del grupo.

De este modo, en el amor libre se instala la premisa de que el amor “no debe doler” y se presenta como opuesto a la idea más propia del repertorio romántico, en donde el amor “siempre duele”. Entonces, por un lado, enfatizan en que la fuente del sufrimiento y el malestar estaría en las ideas y prácticas que devienen del modelo de vinculación romántico, al mismo tiempo que el énfasis que otorgan a la reducción del sufrimiento amoroso reactualiza una lógica de sufrimiento y bienestar que pasaría a depender únicamente de los propios sujetos y de aquellas personas con las que estos se vinculan. Así, la reducción de dicho sufrimiento dependería simultáneamente de la detección de una suerte de “verdad interior” a descubrir y comunicar y de la transformación de un modelo de vinculación amoroso histórico mucho más amplio. A pesar de que la fuente de sufrimiento y malestar estaría en los principios del modelo de vinculación romántico, los/as integrantes del grupo reconocen que algunas relaciones de amor libre también pueden convertirse en “poco saludables” o “tóxicas”. Esto sucedería cuando se transgreden los principios que guían dicha ética relacional.

De todos modos, si bien defienden discursivamente la idea de que el amor no debe doler y se persigue una forma más “saludable” de amar, esto entra en tensión con lo que sucede en la práctica cotidiana de las no monogamias, donde los/as integrantes del grupo también manifiestan sentir dolor y sufrimiento. Por ejemplo, muchas veces sufren cuando sienten celos, porque uno de sus vínculos salió con otra persona y no pueden “gestionar” el malestar que eso les produce; sufren cuando experimentan sentimientos de posesión que les gustaría evitar; sufren cuando ellos/as o sus vínculos sexo-afectivos no respetan los acuerdos consensuados; en algunas ocasiones también sufren cuando sienten que alguno/a de sus vínculos desea o ama más a otra persona con la que se vincula; o sufren, por ejemplo, porque sus familias de origen y/o amigos no comprenden el tipo de vínculo que tienen. Pero, más allá de las especificidades de la práctica cotidiana de las no monogamias, tampoco están exentos de los “tormentos del amor” en un sentido amplio, y esto incluye experiencias como el dolor causado por la falta de reciprocidad

en nuestros sentimientos amorosos, así como la angustia provocada por separaciones no deseadas.

De este modo, como plantea Vir Cano (2019), pensar en amores “que no duelen” se vuelve algo del orden de lo imposible, pues los encuentros con otras personas indefectiblemente arriesgan a los sujetos al placer como así también al dolor. Por esta razón, es que se vuelve importante pensar en ficciones amorosas que rompan con el modelo de amor romántico y con el imperativo de que el dolor es una prueba de amor, pero que sin embargo les puedan dar lugar a experiencias ambivalentes. A la vez, si bien el amor muchas veces supone dolor, no es posible igualar dolor con violencia, pese a que, como analiza Palumbo (2020) y plantean los/as integrantes del grupo de amor libre, el amor romántico es muchas veces el fundamento de la violencia en las interacciones amorosas.

El análisis de algunos fenómenos que pueden asociarse con la *New Age* ha mostrado la superación de las ideas más difundidas sobre el bienestar y el sufrimiento que se sustentaban en la clásica división que circunscribía la religión al alma y la psicología a la mente, lo que ha permitido la confluencia de esas dos dimensiones (Felitti y Viotti 2016). Es por ello que trasladan este discurso energético, sustentado en una lógica dual de bienestar y sufrimiento, a la dimensión sexual, respecto de la cual los/as integrantes del grupo reconocen que esa experiencia puede darse de manera “saludable” y “no saludable”, con una doble connotación. Por un lado, un punto de preocupación, conversación y debate se refiere a la salud sexual y reproductiva. En esa área los/as integrantes del grupo manifiestan la importancia de la responsabilidad que deben ejercer frente a la posibilidad de establecer vínculos sexuales con varias personas. Pero, por otro lado, hablan de lo que es *saludable* en el ejercicio de la sexualidad, con una connotación espiritual. Es decir, la sexualidad aparece como una experiencia vital a través de la cual se comparten energías de diferente tipo y como una experiencia que puede contribuir también al autoconocimiento. En relación con esto, la entrevistada número 2 comentaba:

Yo digo eso de conocer a una persona: para mí compartir una experiencia sexual con alguien es compartir la energía, y también eso a veces se percibe o no, yo creo que eso es más desde otro lado espiritual. La unión de dos cuerpos, que para mí lo otro es gimnasio, yo lo llamo así, al sexo que por ahí podés tener con un desconocido

o con alguien que, y eso es más gimnástico que es completamente válido para el que le gusta eso, pero para mí me interesa más la conexión personal y espiritual y energética.

En esta segunda connotación, el ejercicio de la sexualidad aparece como un potencial espacio de encuentro. Su carácter espiritual estaría dado por la capacidad de “conectar” a las personas involucradas y compartir “energéticamente”, lo que a su vez lo diferenciaría de la actividad sexual que en apariencia no implica ningún tipo de conexión o profundidad. La distinción que establece la entrevistada número 2 entre una actividad sexual de “conexión” y otra más de tipo “gimnástica” pone énfasis en la valoración que los integrantes del grupo hacen del sexo, que consideran mediado por una conexión de orden amorosa, espiritual o energética, y del distanciamiento del sexo, entendido como mera recreación o deporte. La valoración del amor por encima del sexo también la hemos trabajado en clave comparativa con un grupo de varones que pagan por sexo (Martynowskyj y Ferrario 2023).

Al mismo tiempo, el principio de autonomía de la Nueva Era analizado con anterioridad se orienta a reconocer que no son los/as otros/as quienes producen la sanación o la sensación de bienestar, pues esas características son concebidas y expresadas como emergiendo del interior del sujeto. Si bien esto también es así para los practicantes del amor libre, en lo que respecta a la dimensión de la sexualidad, el bienestar no se alcanzaría completamente de manera individual, sino a partir de esa conexión y profundidad que debe generarse con las personas con las que se comparte dicha experiencia. También hay que destacar que el sexo no solo lo vivencian como fuente de bienestar, ya que también lo ven como experiencia que permite visualizar inseguridades, incomodidades y presiones que podrían afectar a las personas que participan de esa experiencia y a sus energías. Nuevamente aparece el autoconocimiento como herramienta para saber lo que la persona está sintiendo en ese momento y así evitar exponer a los demás a una situación de malestar a partir de una “contaminación energética negativa”. Como ya mencioné antes, ese autoconocimiento que se produciría a partir de la vivencia de la sexualidad permitiría transformar patrones y conductas consideradas como indeseables. En relación con esta segunda dimensión, el entrevistado número 6 comentaba:

Yo sé que a través del sexo hay también una llave, una llave de expansión, hay ciertas prácticas de respiración y de retención y de observación, pequeños rituales chiquitos que hacen que esa vivencia sea amplificadora; por eso le digo a mi compañera que “sea salud”, que ese encuentro sea salud. Y a veces lo sexual no se vivencia saludable, porque hay un montón de insatisfacciones, un montón de apuros, de copias, de repetición, eso también forma parte de un trabajo; cada ámbito de lo humano es un ámbito de exploración, de profundidad, de encontrarnos. Por eso, amor libre es fuaaaa... Ahí se expande, el amor como vía de liberación es paaaa... va para todos lados.

En esta vía, las causas de malestar o bienestar en la experiencia sexual exceden las definiciones biológicas y sociopsicológicas que forman parte del discurso público, ya que incorporan una dimensión no humana en la figura de la energía. Como analiza Viotti, para el ejercicio de la meditación, la energía se vuelve una fuerza vital transformadora que puede producir bienestar, cuando se logra equilibrar, o malestar, cuando no circula correctamente (Viotti 2018).

DESPERTAR LA CHISPA DIVINA. SER PARTE DE UN MOVIMIENTO

El amor libre entendido como lo estamos trabajando

lleva también e incluso va de la mano para mí de un recambio social, [...] no sé porque yo a veces veo que, si toda la gente se empezara a cuestionar, o empezara a modificar todo esto... y va acompañado de un montón de movimientos, que sé yo, del vegetarianismo, el veganismo, un montón de movimientos de vidas más naturales, más sanas, un montón de cosas que siento que sí, que pueden cambiar el mundo. (Entrevista 2)

En el discurso de la Nueva Era, la afirmación de la autonomía individual absoluta se ve posibilitada por la creación de un interior ahistorical, sabio y sano, que se torna responsable de las elecciones y las transformaciones individuales. Si bien las personas se consideran y expresan como absolutamente autónomas, en realidad no se conciben separadas, sino unidas a un todo abstracto que las comprende (Carozzi 1999). Como he planteado hasta el momento, tanto la *New Age* como en el grupo de amor libre destacan

la importancia de la autonomía y el autoconocimiento para la transformación individual, pero lo que está detrás de esa búsqueda es una utopía colectiva de transformación que incluya a toda la sociedad. Es decir, el autoconocimiento y la ampliación de la conciencia no solo persiguen el desarrollo de potencialidades individuales, sino el descubrimiento de una chispa divina en el interior de cada persona. Esa chispa divina sería la que uniría a las personas energéticamente con un todo divino. Como he propuesto previamente, la Nueva Era postulaba que el aumento de la conciencia de esa chispa divina, su estímulo y su desarrollo podrían conducir a una nueva era a toda la humanidad (Carozzi 1999; De la Torre 2013). De esta manera, quienes participaran de las actividades que proponía el movimiento o que adhirieran a sus principios estarían, de alguna forma, contribuyendo de manera individual a dichas transformaciones y, por tanto, al advenimiento de una nueva etapa superadora para todos (Carozzi 1996).

Las personas que integran el grupo de amor libre también se reconocen autónomas, pero unidas a un todo social que las incluye y las supera, al mismo tiempo que afirman que la ética vincular que proponen formaría parte de todo un movimiento de transformación social y cultural. Esto es así, dado que el grupo promueve lo que he denominado una “concepción ampliada” del amor libre. Esto quiere decir que dicha ética relacional debería ser aplicada a cualquier tipo de vínculo humano (familiar, amistoso, laboral, de militancia, de estudio, etc.) y no solo limitar su ejercicio a los vínculos considerados como amorosos o sexo-afectivos³. Sobre esta dimensión del amor libre, un integrante del grupo reflexionaba:

Si construís una ética en cuanto a las relaciones humanas, esa es la base, estas cuestionando cómo se relacionan las personas, y esa ética no puede aplicarse solamente a las relaciones sexo-afectivas; si tenés una ética, esa ética se aplica a todas las relaciones humanas; no podés tener una ética para relacionarte con tu pareja o una ética para relacionarte con tus amigos, o una para relacionarte con tus familiares y otra para tus relaciones laborales o comerciales.

(Entrevista 5)

³ La dimensión vinculada a la concepción ampliada del amor libre fue detectada y presentada sucintamente en unas jornadas académicas en Ferrario (2019b).

Incluso algunas de las personas que participan del grupo manifiestan que los principios del amor libre deben ser aplicados a los vínculos que se establecen con los no humanos, principalmente con animales y con la naturaleza, y sostienen que no solo con otros humanos pueden producirse relaciones de posesión, control, asimetría y violencia. Así, el amor libre encuentra correlatos en las ideas promulgadas por otros movimientos, como el antiespecista. Como plantea la antropóloga María Carman (2017), la ética que propone el movimiento antiespecista busca, del mismo modo que el amor libre, brindar un trato igualitario, más allá de la especie, y minimizar el sufrimiento y dolor de cada humano o animal existente. De esta manera, la propuesta de establecer vínculos basados en el amor libre con los animales también implicó para algunas de las personas que integran el grupo la adopción de prácticas específicas, como la de no consumir productos alimenticios ni de otro orden que sean de origen animal. Defendiendo esta postura, el entrevistado número 5 comentaba:

... [lo] que pasa es que, basado en esos principios, el consenso, la no posesión, no asimetría, bueno honestad, qué sé yo, y responsabilidad afectiva o compromiso afectivo, que sería el otro principio, que creo que esos son todos, los podés aplicar a cualquier relación humana e incluso, después hablamos que no solo a las relaciones humanas, hay un montón de veganos que están dentro del grupo de amor libre; entonces muchas de esas personas planteaban que la relación de los seres humanos con la naturaleza también, o con las otras especies tendría que estar inspirada en esta relación amorlibrense o en los mismos principios, y bueno, no tiene límites.

Entonces, el amor libre, entendido como una forma de vincularse que se pretende honesta, responsable, consensuada y simétrica, comparte esos principios con otros movimientos y cosmovisiones, como la del antiespecismo, el vegetarianismo, el veganismo o las educaciones de tipo libre. A su vez, retoma y comparte algunas consignas de los movimientos feministas, como aquellas vinculadas a la erradicación del machismo y la búsqueda de igualdad. Para los/as integrantes del grupo esta unión de movimientos y principios empujaría una transformación que abarca a la sociedad en su totalidad. Esta transformación tendría como objetivo el advenimiento de una “nueva era” donde se desarrolle relaciones más “saludables”, “armoniosas”, “igualitarias”, “honestas” y “naturales”

con las personas, pero también con todo el entorno. En este sentido, la entrevistada número 2 afirmaba:

Creo que eso hace que vayan cambiando las relaciones en general, y se va como ampliando y puede llegar a eso; falta igual, pero es uno de los movimientos que va a generar un movimiento de gente un poco más sana, no sé, tolerante. Desde otros movimientos más naturales, no sé, bioconstrucción, alimentaciones más saludables, todos están como en ese proceso de cuestionarse más cosas... más de la comunidad del respeto y que no se hacen llamar amorlibres o que todavía no lo pueden aplicar a sus vínculos sexo-afectivos, pero empiezan a cuestionarse desde ese lado, no desde la apertura sexual, desde el lado de tener relaciones más sanas y menos toxicas.

Al mismo tiempo, reconocen que los resultados de esas transformaciones no podrían verse a corto plazo, y todos parecen creer y afirman que sus acciones individuales estarían colaborando a ese objetivo común. Esta pertenencia a un movimiento más amplio con principios compartidos también se refleja en sus prácticas individuales. Como mencioné anteriormente, las reuniones de debate grupales tuvieron lugar en una sala de yoga y en algunos de los encuentros trabajamos temas vinculados al amor libre y la astrología. Como expresa la nota de campo que comienza este escrito, todos los presentes tenían un conocimiento detallado de las características de su signo zodiacal, ascendente y luna. Además, en otras instancias del trabajo de campo asistí a sesiones colectivas organizadas para compartir técnicas destinadas a identificar y abordar relaciones poco saludables y “tóxicas”. Varias personas del grupo practican yoga, medicina china y biodanza, ya sea como facilitadores de la disciplina o como practicantes. También, durante los encuentros colectivos de debate o en las entrevistas individuales hubo referencia a disciplinas y conocimientos vinculados a la filosofía hindú, el budismo, la educación libre, el tantra, el taoísmo y a obras literarias que también podrían incluirse dentro de los productos culturales de la *New Age*, como los escritos de Carlos Castaneda. Además, algunas de las personas son vegetarianas y/o veganas, algo que se convirtió en un tema de conversación recurrente, dado que una parte de los encuentros grupales estaba destinada a compartir alimentos que cada uno/a llevaba.

Estas características son relevantes para pensar de qué modo la ética y práctica del amor libre se pone en contacto con el ejercicio de técnicas,

disciplinas y terapias que están vinculadas con la espiritualidad *New Age*. A su vez, en los relatos de los/as integrantes del grupo muchas veces el amor libre aparece como una de las maneras que tienen para encontrar y trabajar en esa “chispa divina” que, junto con el desarrollo de una variedad de otras técnicas, podría llevar al advenimiento de una nueva etapa superadora. En esa dirección, el entrevistado número 6 comentaba:

Yo lo percibo como que el ser humano es una entidad que se nos escapa a nosotros mismos. La amplitud que implica ser un ser humano. Tenemos un potencial zarpado, inexplicado, desconocido, es como si tuviéramos el tesoro adentro, pero no lo podemos abrir, porque estamos tratando de alcanzar algo que está afuera. [...] entonces el amor libre más bien vendría a ser... el amor como vía de liberación es una expansión de mi ser.

Esa concepción ampliada del amor libre y el análisis de cada una de las vinculaciones entre el amor libre y la *New Age* permiten visibilizar de qué manera esta ética relacional contiene aspectos que no podrían circunscribirse solo a una dimensión puramente afectiva o sexual y que suponen una revisión constante y radical de una variada cantidad de sentimientos, pensamientos y prácticas. A su vez, muestra de qué manera el amor aparece articulado a una noción de espiritualidad que, como plantea Viotti, no refiere a una cosmología específica o a una experiencia netamente individual, sino a una variedad de espacios y técnicas que se negocian y complementan entre sí (Viotti 2018).

CONCLUSIONES

En este artículo analicé las conexiones entre la ética del amor libre y la espiritualidad *New Age* y expuse los principios originarios de la Nueva Era, como la autonomía, el antiautoritarismo y las relaciones horizontales, para describir cómo se reactualizan en el amor libre. En este contexto, surgieron las dos interpretaciones que asume la autonomía: como rechazo a las instituciones tradicionales (Estado, familia, religión) y como filosofía de vida que fomenta la participación flexible en diversos espacios y actividades. También propuse que el antiautoritarismo en la Nueva Era busca promover interacciones igualitarias y la ausencia de líderes, aunque esto convive con la necesidad de mantener una comunidad estable y organizada y con la aparición de liderazgos

no intencionados, lo que crea una tensión entre la aspiración a la autonomía, la horizontalidad y la antijerarquía y la realidad práctica.

Más allá del ámbito grupal, queda claro que la ética del amor libre influye en las experiencias concretas de no monogamia y transforma el modo como se comprenden las separaciones amorosas y promueve la desjerarquización de los afectos. Esta perspectiva busca quitar el énfasis del vínculo “estrictamente” amoroso y construir un esquema horizontal donde los vínculos importen más allá de las etiquetas, por lo que la propuesta de organización en red de los afectos termina adquiriendo un sesgo autonómico individual. En el plano de la búsqueda de horizontalidad, también surgen tensiones cuando se establecen vínculos de poliamor jerárquico o de jerarquía relacional. Además, para los/as integrantes del grupo de amor libre, la búsqueda de relaciones igualitarias se relaciona con la superación de patrones que perpetúan desigualdades de género y, de manera destacada, con la importancia de erradicar actitudes machistas. De todos modos, aunque las espiritualidades *New Age* y la ética del amor libre ven con ojo crítico las dimensiones “tradicionales”, por ser misóginas o patriarcales, no están exentas de reproducirlas.

En segundo lugar, a la luz de lo expuesto, el amor libre redefine la experiencia amorosa a través de una lógica amparada en el discurso energético y en el dualismo entre sufrimiento y bienestar. Así, los y las integrantes del grupo de amor libre, perciben el amor romántico como generador de sufrimiento constante y contrapuesto al amor libre, que ven como una forma más saludable de amar. A su vez, existe la idea de que el sufrimiento amoroso puede sanarse a partir de un proceso dual que incluye tanto la puesta en acto de distintas herramientas de autoconocimiento curativas que se organizan en la idea del “trabajo interior”, como la transformación de un modelo de vinculación que se reconoce independiente de los propios sujetos. Asimismo, este discurso entra en tensión con las prácticas cotidianas donde los/as amorlibrenses también pueden sufrir por amor. Este discurso energético se aplica a la dimensión sexual y considera la salud sexual y reproductiva y la sexualidad en términos de espiritualidad, conexión energética y autoconocimiento. Ligado con ello, en el amor libre el discurso energético visibiliza la valoración las conexiones amorosas, espirituales o energéticas por encima del sexo, entendido algunas veces como mera recreación.

En tercer lugar, la afirmación de la autonomía y la transformación individual en el amor libre en realidad están sugiriendo una búsqueda de transformación colectiva que abarque a toda la sociedad. Así, las personas que integran el grupo de amor libre buscan transformar pensamientos, sentimientos y prácticas en su vida cotidiana y creen que esto contribuye a una transformación más amplia en el ámbito de los afectos y la sexualidad, y, al tiempo que se reconoce que los resultados de estas transformaciones pueden no ser inmediatos, se percibe un compromiso con un objetivo común. El grupo construye una concepción ampliada del amor libre que no restringe dicha ética a los vínculos meramente sexo-afectivos y habilita su aplicación en una variedad de relaciones humanas e incluso no humanas, lo que refuerza la hipótesis de que lo que se busca en el amor libre es una transformación social y cultural más amplia. En esta dirección, el amor libre se pone en contacto con otros movimientos, filosofías, disciplinas y prácticas con las que comparte *a priori* sus principios éticos fundamentales con el objetivo de establecer una *nueva era* para toda la humanidad que traería consigo relaciones más *saludables, armoniosas e igualitarias* con las personas y también con el entorno.

En estas páginas, he mostrado que los principios y prácticas promovidas inicialmente por el movimiento de la Nueva Era trascendieron su origen estrictamente religioso o terapéutico y se expandieron, hasta escapar del control de las redes que las originaron. Al mismo tiempo, el escenario de la posmodernidad colaboró en difundir y legitimar dichos valores y prácticas y logró que se integren tanto en la cultura masiva como en el ámbito del mercado y el consumo. De este modo, la espiritualidad *New Age* o *al estilo de la Nueva Era* quedó disponible como marco interpretativo y de acción para diferentes sectores y grupos sociales, entre los que se encuentran las disidencias amorosas y/o eróticas, como es el caso del grupo de amor libre analizado.

Como mencioné en la introducción, dicho grupo no tenía como objetivo principal la construcción deliberada de un espacio para la discusión o la práctica espiritual, pues su enfoque se centraba en la reflexión y el intercambio de ideas y experiencias relacionadas con el amor libre. No obstante, la etnografía me permitió entender cómo se construye una concepción de amor vinculada a una noción de espiritualidad que, si bien no se refiere a una cosmología específica ni se limita a una

práctica puramente individual, involucra una variedad de principios, disciplinas, técnicas y estrategias que se entrecruzan, se ponen en tensión, se negocian y se complementan para dar lugar a nuevas experiencias y sentidos sobre el amor. Es precisamente esa conexión entre amor y espiritualidad la que permite creer a aquellas personas que hablan a través de estas páginas que el amor libre es una vía para su liberación y que, amando de ese modo, expanden su propio ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amor Libre Argentina (ALA). s.f. “¿Qué es el amor libre?”. Fuente no disponible al 13/5/2025.
- Amor Libre Argentina (ALA). 2015. “El glosario de ALA”. *Fanzine número 1*. Fuente no disponible al 13/5/2025.
- Albanese, Catherine. 1988. *Spirituality of American Transcendentalists: Selected Writings*. Georgia: Mercer University Press.
- Anderson, Michael. 1988. *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. 2001. *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth. 2003. *La reinvenCIÓN de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona: Paidós.
- Blanco, Rafael. 2016. *Escenas militantes. Lenguajes, identidades políticas y nuevas agendas del activismo estudiantil universitario*. Buenos Aires: CLACSO/ Grupo Editor Universitario.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cano, Virginia. 2019. “¿Si duele no es amor?”. *El deseo de Pandora*, temporada 2, episodio 7. https://www.facebook.com/RevistaAnfibía/videos/pandora-episodio-7/1324557117729530/?locale=es_LA
- Carman, María. 2017. *Las fronteras de lo humano: Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carozzi, María Julia. 1995. “Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 2, 5: 19-24.
- Carozzi, María Julia. 1996. “Las disciplinas de la ‘New Age’ en Buenos Aires”. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 9, 3: 24-32.

- Carozzi, María Julia. 1999. “La autonomía como religión: la Nueva Era”. *Alteridades* 9, 18: 19-38.
- Carozzi, María Julia. 2000. *Nueva era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción*. Buenos Aires: Educa.
- Carozzi, María Julia. 2001. “Cultura social en movimiento: la Nueva Era en Buenos Aires”. *Cuadernos de Antropología Social* 12: 207- 232.
- Cerdeira, Antonio y Mirian Goldenberg. 2012. “Poliamor e monogamia: Construindo diferenças e hierarquias”. *Ártemis* v, 13: 62-73.
- Cerdeira, Antonio. 2019. “Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate”. *Revista Estudos Feministas* 27, 3: 1-14. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n355097>
- Cosse, Isabella. 2010. *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- De la Torre, Renée. 2013. “Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad New Age”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, coordinado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez, 27-46. México: Casa Chata.
- Dos Santos, Daniel. 2010. “Amando vári@s. Individualização, redes, ética e poliamor”. Tesis de maestría en Ciencias de la Comunicación, Universidad Nueva de Lisboa, Portugal. <https://run.unl.pt/handle/10362/5704>
- Easton, Dossie y Janet Hardy. 2009. *Ética promiscua: una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras*. Melusins. EPub.
- Esteban, Mari Luz. 2007. “Algunas ideas para una antropología del amor”. *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 11: 71-85.
- Felitti, Karina y Nicolas Viotti. 2016. “El cielo las hará libres”. *Anfibio*. <http://www.revistaanfibio.com/ensayo/el-cielo-las-hara-libres/>
- Felitti, Karina y Magdalena Rohatsch. 2018. “Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder”. *Sociedad y Religión* 28, 50: 135-160.
- Fernández, Laura. 2017. *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Ferrario, Constanza. 2019a. “La ética del amor libre los legados del amor romántico y las nuevas espiritualidades. Una etnografía sobre las transformaciones en los códigos sexo-afectivos en un colectivo de amor libre de la ciudad de Mar del Plata”. Tesis de grado en Sociología, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
- Ferrario, Constanza. 2019b. “‘Ni juntos para toda la vida, ni sexo de una sola noche’. Apuntes para construir una concepción ampliada del amor libre”.

IV Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales. Buenos Aires: EIDAES-UNSAM.

- Ferrario, Constanza. 2024. “Amor libre no es tenedor libre”. Un análisis de las transformaciones en el modelo conyugal hegemónico desde las no monogamias consensuadas”. En *En la encrucijada de los derechos. Sexualidades, afectos y familias en la Argentina contemporánea*, compilado por Guido Vespucci y Estefanía Martynowskyj, 170-210. Mar del Plata: EUDEM. En prensa.
- Giddens, Anthony. 2000. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Goldman, Emma. (s.f.). Celos: Causas y una posible cura. <https://n9.cl/3k1hj>
- Gonçalves França, Matheus. 2016. “Além de dois existem mais: estudo antropológico sobre poliamor em Brasília/DF”. Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil.
- Illouz, Eva. 2007. *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2010. *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2012. *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Jacobo, Frida. 2020. “Antropología de las emociones”. *Ruta Antropológica* 10: 1-4.
- Klesse, Christian. 2006. “Polyamory and its ‘Others’: Contesting the Terms of Non-Monogamy”. *Sexualities* 9, 5: 565-583.
- Klesse, Christian. 2011. “Notions of Love in Polyamory. Elements in a Discourse on Multiple Loving”. *Laboratorium: Russian Review of Social Research* 3, 2: 4-25.
- Levy, Robert Isaac. 1984 “Emotion, Knowing, and Culture”. En *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, editado por Richard Shweder y Robert A. LeVine, 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lipovetsky, Gilles. 1983. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lutz, Catherine y Geoffrey M. White. 1986. “The Anthropology of Emotions”. *Annual Review of Anthropology* 15, 1: 405-436.
- Martynowskyj, Estefanía y Constanza Ferrario. 2023.”Nadie puede y nadie quiere vivir sin amor: disputas de sentidos en torno a la configuración de relaciones sexo-afectivas en relatos de gateros y amorlibrenses”. *Revista Mora* 1, 29: 95-113. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-001X2023000100007&script=sci_abstract

- Mead, Margaret. 2016 [1935]. *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Traducción de Inés Malinow. Mandius. Edición digital.
- Miguez, Daniel. 2000. Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales* 10: 56-68.
- Milanesio, Natalia. 2021. *El destape. La cultura sexual en la Argentina después de la dictadura*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Natalucci, Ana Laura y Julieta Rey. 2018. “¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018)”. *Revista de Estudios Políticos y Estratégicos*, 6, 2: 14-34.
- Palumbo, Mariana. 2020. “Hacia una reinterpretación de la noción de víctima en los estudios de la violencia contra las mujeres”. *Estudios Sociales* 59, 2. <https://doi.org/10.14409/es.v59i2.8622>
- Pimenta, Josefina. 2020. *Una antropología del amor. De Oriente a Occidente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion: Il longot Notions of Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Michelle. 1984. “Toward an Anthropology of Self and Feeling”. En *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, editado por Richard A. Shweder y Robert A. Levine, 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Semán, Pablo y Nicolas Viotti. 2015. “El paraíso está dentro de nosotros: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”. *Nueva Sociedad* 260: 81-94.
- Sheff, Elisabeth. 2011. “Polyamorous Families, Same-sex Marriage, and the Slippery Slope”. *Journal of Contemporary Ethnography* 40, 5: 487-520.
- Stone, Donald. 1976. “The Human Potential Movement”. En *The New Religious Consciousness*, editado por Charles Y. Glock y Robert N. Bellah, 93-115. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Vasallo, Brigitte. 2014. “#OccupyLove: por una revolución de los afectos”. *Diagonal*, 5 de febrero. <https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/21548-occupylove-por-revolucion-afectos.html>
- Vasallo, Brigitte. 2018. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid: La Oveja Roja.
- Vespucci, Guido. 2015. “Del armario a la pareja: la promoción de un ethos proto-familiar para la homosexualidad en la revista Diferentes”. *Contemporánea* 6, 6: 103-128
- Viotti, Nicolás. 2018. “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud Colectiva* 14: 241-256.

Wainerman, Catalina y Rosa Geldstein. 1994. "Viviendo en familia: ayer y hoy". En *Vivir en familia*, compilado por Catalina Wainerman, 202-252. Buenos Aires: Losada.

Entrevistas

Entrevista 1: Entrevista realizada a Sebastián. Residencia personal, 24 de octubre de 2018, 90 min. Grabadora de voz.

Entrevista 2: Entrevista realizada a Gabriela. Cafetería, 22 de enero de 2019, 100 min. Grabadora de voz.

Entrevista 3: Entrevista realizada a Helena. Cafetería, 11 de enero de 2019, 110 min. Grabadora de voz.

Entrevista 4: Entrevista realizada a Amanda. Cafetería, 6 de diciembre de 2018, 119 min. Grabadora de voz.

Entrevista 5: Entrevista realizada a Nicolás. Cafetería, 27 de mayo de 2018, 125 min. Grabadora de voz.

Entrevista 6: Entrevista realizada a Pablo. Residencia personal, 11 de septiembre de 2018, 177 min. Grabadora de voz.

Entrevista 7: Entrevista realizada a Maite. Residencia personal, 30 de mayo de 2018, 90 min. Grabadora de voz.

Diarios de campo

Diario de campo 1: marzo a diciembre de 2018. Notas de observaciones participantes y charlas informales.

CONTROL MASCULINO SOBRE LAS RELACIONES AFECTIVAS Y AMOROSAS DE ESTUDIANTES EN INSTITUCIONES ESCOLARES

JOSÉ ADRIANO BARBOSA*

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

DANIEL SOLÍS**

Universidad Autónoma de San Luis Potosí



*adrianobc90@gmail.com ORCID: 0009-0000-5981-3303

**daniel.solis@uaslp.mx ORCID: 0000-0003-2215-4417

Artículo de investigación recibido: 11 de septiembre de 2022. Aprobado: 7 de septiembre de 2023.

Cómo citar este artículo:

Barbosa, José y Daniel Solís. 2025. “Control masculino sobre las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes en instituciones escolares”. *Maguaré*

39, 2: 55-84. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120831>

RESUMEN

En este artículo presentamos un análisis de prácticas y discursos de control masculino sobre las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes de primaria en dos instituciones escolares rurales multigrado, en Colombia y México. Metodológicamente implementamos, con perspectiva de género, una estrategia etnográfica en la escuela que privilegió la observación participante, y entrevistas grupales e individuales con miembros de cada comunidad educativa. Encontramos prácticas y formas de control constitutivas de una organización masculina imbricada en la organización escolar, que excluye las relaciones y experiencias afectivas y amorosas entre estudiantes, así como la validez de sus sensaciones, emociones y deseos, e impone una idea del deber ser para niños y niñas. Dicha organización instituye una mirada patriarcal-adultocéntrica y desconoce las experiencias afectivas, amorosas, corporales y sexuales que las y los estudiantes manifiestan en su cotidianidad y en los espacios escolares.

Palabras clave: control masculino, educación, género, institución escolar, relación afectiva.

MASCULINE CONTROL OVER STUDENTS' AFFECTIVE AND ROMANTIC RELATIONSHIPS IN SCHOOL INSTITUTIONS

ABSTRACT

This article analyzes practices and discourses of masculine control over the affective and romantic relationships of primary school students in two multigrade rural schools in Colombia and Mexico. Methodologically, we adopted a school-based ethnographic approach informed by a gender perspective, prioritizing participant observation alongside group and individual interviews with members of each educational community. Our findings reveal forms of control that constitute a masculinized order embedded within the school structure—an order that excludes students' affective and romantic experiences, delegitimizes their emotions, sensitivity, and desires, and imposes normative ideals of gendered behavior on both girls and boys. This institutionalized order reinforces a patriarchal and adult-centric gaze that systematically overlooks the affective, bodily, and sexual experiences expressed by students in their everyday lives and within school spaces.

Keywords: affective relationship, education, gender, masculine control, school institution.

INTRODUCCIÓN¹

En este artículo analizamos prácticas y discursos masculinos de control de las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes en dos escuelas rurales multigrado, una localizada en Boyacá, Colombia, y otra en San Luis Potosí, México. Dichas prácticas se fundamentan en una división jerárquica escolar en donde la figura adultocéntrica docente, apoyada por los estudiantes varones, censura alusiones a las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes, mientras, por otro lado, los espacios escolares sirven para socializar un modelo corporal de las niñas que les impone estereotipos sobre su sexualidad. Metodológicamente, para llevar a cabo la investigación usamos estrategias de trabajo de campo de perfil etnográfico.

Entendemos la escuela como un espacio social, cuya dinámica está orientada no solo por la norma institucional, sino también por condicionamientos simbólicos de poder elaborados históricamente. En nuestra exposición presentamos un marco teórico que se centra en el enfoque de género y enfatiza la perspectiva de las masculinidades y su entronque con educación y escuela; luego exponemos sucintamente el diseño metodológico, cuya categoría de análisis principal es la corporalidad, expresada en la afectividad y en el amor, que, a su vez, se hacen patentes en procesos y espacios de la escuela; posteriormente avanzamos en el análisis y discusión de las formas de control masculino de las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes en los dos contextos mencionados; en un título final consignamos las conclusiones relacionadas.

MASCULINIDADES Y ESCUELA

En este breve apartado teórico abordamos elementos de las masculinidades, teoría constitutiva de nuestra comprensión de la escuela, y la relación que se establece entre las masculinidades y el campo de la educación. En cada eje, un factor de contraste es el desarrollo de dinámicas escolares cotidianas propias de los contextos específicos. Las dinámicas cotidianas

¹ Este artículo se deriva de la investigación “Masculinidades y educación rural multigrado en Boyacá, Colombia, y San Luis Potosí, México”, doctorado en Estudios Latinoamericanos, área de Territorio, Sociedad y Cultura de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, con el apoyo del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (Conahcyt).

de las instituciones educativas incluyen relaciones pedagógicas de género que orientan, explícita e implícitamente, los contenidos escolares y las formas de actuar y pensar los direccionamientos de las masculinidades (Solís y Martínez 2018). De tal manera, en el espacio educativo los agentes escolares tejen interpretaciones sobre las masculinidades y, de acuerdo con esto, interactúan entre sí.

En consecuencia, los varones se relacionan a través de procesos de jerarquización mutua y con respecto a las estudiantes mujeres, de modo que intercalan atributos de sexo, edad, desempeño académico, desempeño deportivo, clase y estatus social. De esta forma, se extiende una organización masculina que socializa, de manera hegemónica, interpretaciones y conductas éticas sobre el deber ser de niñas, niños y jóvenes y, al mismo tiempo, exige a los estudiantes hombres pruebas constantes mediante las cuales demuestren a la comunidad educativa su masculinidad. Apoyados en la propuesta teórica de Rita Segato (2016), entendemos las masculinidades como formas de ser hombre, desarrollar y desarrollarse en marcos performativos de prueba constante por sus pares.

Esta prueba se enmarca en un modelo de masculinidad hegemónica (Connell 1995; 2001) y, en contraste con el accionar performativo de los varones, propicia una organización jerárquica dinámica y diversa que busca consolidar formas de capital a favor de los hombres. La muestra de tipos de masculinidad también implica un ejercicio de poder, por cuanto estructura relaciones de dominación y subordinación (Menjívar 2001) en las cuales los vínculos afectivos y amorosos son nulos. El elemento de poder en las relaciones implica una masculinidad hegemónica en el horizonte. Según Michael Kimmel (1997), la imagen de masculinidad es aquella de los hombres que detentan el poder.

Para los hombres es un deber alcanzar la masculinidad y, para lograrlo, asumen el mandato de masculinidad. Segato (2003) indica, en esta dirección, que este mandato reclama la generación de las condiciones necesarias para levantar una estructura de género jerárquica. Los mandatos de masculinidad van a constituir e instituir el patriarcado, entendido como la norma que mantiene un orden político de relaciones entre posiciones jerárquicas de género (Segato 2003). Dicho orden opera en niveles simbólicos y prácticos que activan mecanismos de control, debido a que las masculinidades se configuran en y mediante la norma patriarcal y promueven no solo la subordinación y violencia sobre los cuerpos de las mujeres o de lo que

se considera femenino, sino también sobre la corporalidad de los hombres o de lo considerado masculino.

El patriarcado es un orden que domina y violenta a los hombres para que estos dominen y violenten a las mujeres. Es decir, las relaciones de género se mantienen porque existe un orden político que domina en un eje vertical, de los hombres sobre las mujeres, y en un eje horizontal, con jerarquización y dominación entre hombres (Segato 2003). El cruce entre la jerarquía vertical y la horizontal produce el orden patriarcal. La masculinidad, entonces, se conforma cotidianamente en actos comunes, como los del amor y la afectividad. Apelando a Judith Butler (2002), estos actos equivalen a performances que materializan en el cuerpo el binomio de dominio-subordinación.

Butler (2002) ilustra la performatividad como interpretaciones paródicas del género dominante en el espacio público y construcciones que se imponen a los cuerpos. Esta operatividad del patriarcado sustenta estereotipos, entendidos como patrones asignados a colectivos sociales específicos (Vallejo y Miranda 2021). De acuerdo con esto, y con lo que formula la teoría feminista y de género, el patriarcado, como orden político, opera en todo el espacio social amplio y, por tanto, también en espacios particulares, como los de las escuelas. El patriarcado ordena y condiciona el espacio escolar, así como su dinámica, sus relaciones y las prácticas de los agentes escolares.

Ahora bien, el patriarcado, y su correspondiente masculinidad hegemónica, al tiempo que instituye un orden de poder que jerarquiza las relaciones de género, es también un sistema de comunicación (Segato 2003). Al respecto, circunscrito al espacio educativo, Basil Bernstein (1998) propone entender el control escolar como un mecanismo para establecer las formas legítimas de comunicación basadas en categorías que denotan formas de poder. Si bien poder y control tienen niveles y distinciones analíticas diferentes, se imbrican en el plano empírico de la práctica pedagógica escolar. Lo que detallamos en este artículo explora un nivel de poder que relaciona las formas de interacción entre masculinidades y currículo escolar, con especial atención a las maneras de comunicar y presentar las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes.

De esta forma, en el contexto educativo, la masculinidad se elabora como mecanismo de control que comunica a los agentes escolares el deber ser de las relaciones de género patriarcales. Así, el control patriarcal adquiere eficacia y se ejecuta como una forma de comunicación pedagógica

que legítima la anulación de las relaciones afectivas y amorosas de las y los estudiantes. Relacionado con lo anterior, entendemos el amor como una experiencia emocional y corporal de matices, de acuerdo con los contextos socioculturales (Rodríguez y Rodríguez 2013). Por su lado, bell hooks (2021) redefine el amor –y podemos extender su sentido a las afectividades– dentro del patriarcado capitalista como de carácter imperial y supremacista blanco. La autora cuestiona las bases cognitivas binarias en las que se gesta históricamente el patriarcado, es decir, una forma epistemológica que segmenta discretamente la razón del cuerpo y la racionalidad de las emociones, dimensiones todas que son vertebrales en el conocimiento académico y escolar (Connell 1995; Seidler 2006).

Los hombres, al obedecer y asumir los mandatos de masculinidad, rechazan y anulan emociones, entre ellas, el amor. El mandato de masculinidad se orienta a la anulación de toda posibilidad de vinculación, cohesión y solidaridad entre ellos y con su entorno, con el resto de las personas, principalmente con las mujeres. En oposición, para hooks (2001) el amor es una práctica que articula a la persona con ella misma y con su alrededor, con otras personas, a la vez que integra el respeto, el cuidado y la confianza. Es decir, a diferencia de la responsabilidad en actividades de cuidado que a veces procuran los hombres –que resulta instrumental para instaurar su dominio–, el amor vincula, asocia y conecta.

El vínculo afectivo y amoroso completa a las personas y las conecta con el mundo, con el resto de las criaturas (humanas y no humanas). Al respecto, hooks (2001) recupera una política feminista en la que se integran los cuidados que procuran las mujeres: la madre a los hijos, es decir, el amor como posibilidad para los hombres de reconfigurarse y erigir otras masculinidades no patriarcales. De acuerdo con lo que hemos expuesto, la escuela es el espacio especializado en producir, reproducir, transmitir e inculcar en las nuevas generaciones de manera sistemática, por un largo periodo de tiempo, conocimientos científicos y un marco ético político fincado en la democracia liberal, aunque también imbrica otros conocimientos y prácticas éticas.

Esto significa que la escuela no es un espacio desarticulado de su contexto sociohistórico, pues está condicionada por procesos amplios que la rodean. Sin embargo, mantiene cierta autonomía relativa. En otras palabras, en el desenvolvimiento formal institucional de la escuela se integran lineamientos normativos socioculturales y éticos no formales

o, al menos, no contemplados por el currículo formal. De tal suerte, las prácticas y relaciones de género que predominan en la sociedad se asientan en las inmediaciones de los espacios escolares.

Siguiendo nuestro argumento teórico, las relaciones de género y su imbricación con las prácticas educativas cobran materialidad en los cuerpos. Las prácticas corporales, o la corporalidad, son la materialidad de las normas sociales. Esto, en la escuela, se refiere a los procesos y relaciones que implican la incorporación del currículo, pero también de los mandatos de género. Los mandatos de masculinidad obligan a los hombres a apropiarse de los cuerpos de las mujeres o de lo que se define femenino, mientras que simultáneamente la normativa formal escolar manda disciplinar los cuerpos según lineamientos que empatan con los de género. En todo ello, la escuela opera como un espacio saturado e intrincado de procesos, relaciones y prácticas especializadas que se tejen en líneas diversas.

La escuela inculca conocimientos científicos y una ética liberal y al mismo tiempo es un espacio de interfaces e imbricaciones estructurales, en y con las cuales los diferentes agentes escolares, colectivos e individuales, entran en interacción. La práctica de la comunidad educativa socializa y ejecuta diversos mecanismos de control que buscan imponer una manera legítima y legitimada de su proceder. Así, de manera sucinta, podemos decir que la escuela se hace corporalidad y, simultáneamente, la corporalidad hace la escuela. En estas interacciones, la dimensión sensitiva, en particular los afectos y el amor, es fundamental para decidir la orientación de una dinámica escolar de exclusión o de inclusión. Con este posicionamiento teórico, presentamos a continuación detalles relacionados con el procedimiento metodológico surtido en el proceso investigativo, que nos permitió generar un análisis del control masculino sobre las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes en dos escuelas rurales multigrado.

METODOLOGÍA

En este apartado, que presenta la metodología utilizada, incluimos criterios investigativos y de procedimiento, así como una contextualización de las comunidades educativas a las que nos acercamos. Fundamentamos el proceso de investigación en una perspectiva etnográfica (Guber 2001; Goetz y LeCompte 1984; Rockwell 2009), con un enfoque histórico de los procesos escolares (Connell 1997). La etnografía es un método cuya principal mediación para registrar la realidad social es el cuerpo.

Escuchar y observar, conversar y mirar, incluso escribir, son prácticas corporales que el investigador o la investigadora implementan en campo para registrar su entorno en su diario de campo.

Este proceso es parte de una experiencia individual situada, es decir, generada en interacción y acompañada por las personas con quienes el investigador o investigadora se vincula en campo. La etnografía conforma una práctica encarnada de investigación (Wacquant 2005) que permite a la persona investigadora percibir y percibirse reflexivamente, tanto respecto a los condicionamientos que le impone el campo científico como en su práctica de investigación en el territorio de indagación (Bourdieu y Wacquant 2005; Guber 2001). Aunado a esto, investigar en y con la escuela en su trayectoria histórica aumenta las posibilidades de registrar mediante la mirada y escucha las transformaciones y los condicionamientos que han permitido que la escuela opere de determinada forma.

Así, la escuela no solo produce conocimientos, sino que los reproduce y los transforma. Atendiendo al interés por las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes desde una perspectiva de género, optamos por la observación sistemática del contexto educativo cotidiano. De esta manera, siguiendo a Rosana Guber (2001), la principal unidad de estudio fue el centro escolar, como espacio físico que propicia encuentros en y de la comunidad educativa. En el centro escolar, considerado a manera de heterotopía (Foucault 2010), identificamos como unidades específicas de estudio el cuerpo y la simbología de lo que se plasma o escribe en los muros de la escuela, ambas circunscritas a las relaciones e interacciones entre estudiantes, y entre estudiantes y docentes.

Estas relaciones e interacciones están mediadas por la corporalidad; es decir, por la cualidad de los cuerpos para articular estructuras sociales y cognitivas (Bourdieu y Wacquant 2005). También respecto de los cuerpos, la comunidad educativa se relaciona con el espacio escolar; por esto consideramos la simbólica de los muros escolares que incluye mensajes escritos por estudiantes y carteleras que se muestran en paredes, puertas y otras superficies de la infraestructura de la escuela. Junto con la estrategia metodológica etnográfica, implementamos un enfoque comparativo de las escuelas situadas en geopolíticas nacionales diferentes que, sin embargo, comparten procesos y estructuras educativas.

La opción de dos escuelas rurales multigrado surge de nuestro interés por buscar comprensiones más generales de los procesos educativos desde

una perspectiva de género y, en particular, atendiendo a las masculinidades (Connell 1997), un campo de investigación que no se ha consolidado y, sin embargo, es relevante en la vida cotidiana escolar. Surge también, en nuestro posicionamiento desde Latinoamérica, un cuestionamiento por posibilidades de diálogo y contraste entre las definiciones de masculinidad de diferentes instituciones educativas. Para esto, consideramos que los sistemas educativos de los Estados obedecen a criterios de política educativa globales, como la atención a los derechos humanos y a la construcción de ciudadanía, pero que, llevados a prácticas educativas contextualizadas, enuncian particularidades y novedades.

Los contextos, a su vez, son resultado de procesos históricos locales e institucionales. La investigación comparativa con perspectiva latinoamericana permite indicar tránsitos, relaciones e instituciones, en un contexto amplio de alcance geopolítico que rebasa las fronteras interiores de los Estados latinoamericanos. Consecuentemente, el presente estudio comparativo pone en diálogo definición y prácticas de masculinidad en instituciones educativas que ejecutan un patriarcado transnacional, residente en América Latina. Los sistemas educativos, particularmente las escuelas dirigidas por el Estado, están condicionados por políticas públicas globales, como los estándares de calidad y cobertura, y por rasgos locales específicos, como la cultura y el territorio.

En esta línea de pensamiento, las definiciones institucionales de masculinidad de dos escuelas ofrecen contrastes, puntos de encuentro y otro número de indicios para la comprensión de la operatividad de un mandato de masculinidad en diferentes contextos educativos. Como resultado, el enfoque en las masculinidades orientó el proceso investigativo hacia las dinámicas escolares cotidianas, los regímenes de género y las adaptaciones o interpelaciones de instituciones educativas rurales de distintos países a un modelo de masculinidad hegemónica.

Sobre la delimitación de los contextos, Juárez (2016; 2019) perfila el estado de San Luis Potosí, México, como uno de los estados con mayores índices de escuelas primarias rurales con la particularidad de que implementan un sistema multigrado, y el departamento de Boyacá, Colombia, que Cataño (2015) cataloga como el más rural del país. Adicionalmente, sobre ruralidad, Rivera-González (2019) y Sánchez (2016) indican que las configuraciones rurales que se relacionan de formas diversas con centros urbanos dan paso a nuevas ruralidades con movilidades intensas y la

estructuración de dinámicas de permanencia en el sector rural, mientras se sostienen vínculos con formas de economía neoliberales e industriales.

Con estos parámetros, surgieron como lugares de interés la zona centro de San Luis Potosí, principalmente aquellos municipios que tienen dinámicas de contacto e intercambio con la ciudad capital del estado, y el departamento de Boyacá, en el centro-oriente colombiano, especialmente provincias rurales con estrechas relaciones sociales y económicas con la provincia centro, en donde se ubica Tunja, la capital del departamento, como lo señalan los estudios de Arias y Antosová (2015) y Reina-Aranza y Rubio (2016). Dirigimos la atención al municipio de Zaragoza, en la zona centro de San Luis Potosí, y al municipio de Sutamarchán, en la provincia Ricaurte en Boyacá, porque son territorios con una tradición rural significativa, como lo constatan los trabajos de Schmelkes y Águila (2019) y de Cáceres, Agudelo y Tejedor (2018). Son unidades territoriales reconocidas, además, por procesos de vinculación socioeconómica con centros urbanos, localizadas en zonas con índices relevantes de instituciones educativas rurales multigrado.

El sistema multigrado, en términos de estrategia y metodología, tiene entre sus rasgos más relevantes la configuración de aulas de educación formal oficial en donde en un solo salón de clase asisten simultáneamente estudiantes de diferentes grados. Generalmente, tanto en Colombia como en México, la opción multigrado da preponderancia al nivel formativo de básica primaria, en contextos distantes de centros urbanos. De esta forma, la población mayoritaria de estudiantes que pertenece a escuelas rurales de este tipo tiene edades entre los 5 y 13 años, como pasa con las y los estudiantes cuya información se relaciona en este documento. Para acceder a la información en los contextos y con las personas participantes, diseñamos y aplicamos guías abiertas de observación de interacciones entre los y las estudiantes en las unidades mencionadas. Dichas guías las implementamos durante el contacto sostenido por diez meses en cada escuela rural seleccionada en Colombia y México, de 2021 y 2023.

Este proceso nos permitió hacer una lectura de las dinámicas cotidianas de los contextos y de la simbólica espacial, en particular aquella que se escribe en los muros que hacen parte de la infraestructura de la escuela. Nuestra mirada y escucha se enfocó en aspectos de control sobre los cuerpos en las unidades de estudio y de análisis, que emanaban del mandato de masculinidad y de la organización escolar formal. Esto

implicó, también, obtener información respecto a las maneras en que los y las estudiantes se relacionan en términos afectivos. Especialmente, buscamos incursionar en espacios en los cuales estudiantes llevaban a cabo interacciones menos vigiladas o estructuradas por la institución que presentaban mayor relación con la normativa patriarcal, como en el patio escolar y el uso de los muros escolares.

Diseñamos guías de entrevistas tanto individuales como colectivas con estudiantes, miembros de su familia, maestras y maestros para recuperar discursos respecto a las formas de masculinidad. De las dos escuelas rurales participaron cuatro maestras y dos maestros a cargo de aulas multigrado que abarcan formación básica primaria. Su edad está entre 35 y 55 años. Para la selección de testimonios y registro de observaciones incluidos en el análisis, nos guiamos por el criterio de abundancia semántica, es decir, consolidamos un marco de información y análisis de acuerdo con los temas más recurrentes obtenidos de las guías de observación y de las entrevistas.

Cabe señalar que mantenemos anónimos los nombres de las instituciones y los participantes de acuerdo con lineamientos de ética investigativa y con el consentimiento informado otorgado por integrantes de las comunidades educativas vinculadas. El desarrollo sistemático del procedimiento mencionado, antecedido por criterios de corte teórico y metodológico, nos permitió consolidar un cuerpo de análisis que señala información sobre prácticas y discursos de control masculino sobre las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes en dos instituciones primarias rurales seleccionadas en Boyacá y San Luis Potosí. Dicha información se presenta en el título siguiente.

DOCENTES, ESTUDIANTES, HETEROTOPÍA Y MASCULINIDAD.

AMOR, AFECTIVIDAD Y CORPORALIDAD

Presentamos enseguida un análisis de las formas en que las y los docentes socializan un orden masculino eminentemente adultocéntrico, patriarcal y heterosexual y registramos las maneras en que maestras, maestros y estudiantes varones buscan controlar las relaciones afectivas y amorosas de y entre estudiantes y sus experiencias corporales, derivadas de un mandato de masculinidad operativo en las instituciones educativas. También abordamos las formas de utilizar los espacios escolares para socializar ideas sobre el cuerpo de las niñas y su experiencia sexual

derivada. La heterotopía escolar también muestra configuraciones de otros espacios, en los que se manifiesta la experiencia afectiva y amorosa de estudiantes.

Las dinámicas e interacciones cotidianas en el contexto educativo de la escuela rural multigrado, en la zona centro de San Luis Potosí, se tejen guiadas por una jerarquía docente reconocida por personas participantes de la comunidad educativa. Al respecto dice una madre de familia de este contexto, con una hija y un hijo que están cursando dos grados diferentes y comparten el aula multigrado:

Son maestros que nosotros vemos como por encima... ¿Por qué?

Porque tiene más educación, está más estudiado que uno. Uno aquí en el rancho pues, ¡ay! así se rebana, pero ya con un maestro es diferente, porque la educación es más, más arriba que uno. Entonces dices: lo primero es saludar. Y ella no saluda. Ahí como que topamos con ella y decimos “bueno, ¿qué pasó?”. (Entrevista 7)

Así, esta madre, percibe y ubica la figura docente en un nivel superior de la jerarquía escolar, dado que ostenta un capital cultural mayor otorgado por el nivel educativo. Al mismo tiempo, la madre de familia encomia la figura del maestro varón, mientras problematiza la actitud de la docente mujer. La maestra no tiene, en su percepción, comportamientos que den cuenta del capital cultural que se ostenta al ser docente y que se manifiesta en la muestra de modales. Esta misma madre, ante una licencia de maternidad dada a la maestra, expresa lo siguiente:

Nosotros malamente no queremos que regrese. Sentimos –bueno, yo siento–, desde que llegó el maestro. A mí me gustó mucho su forma de ser, su forma de tratar a los niños, yo le preguntaba a mi niña cómo las trata, cómo les habla, ¿les habla mal?... le digo, ¿cómo te trata el maestro? Y nos enseña, que no nos anda regañando. (Entrevista 7)

La preferencia por el maestro varón proviene de situaciones derivadas de la maternidad de la maestra. La interrupción de las clases por sus licencias de maternidad y el contraste con el maestro varón –quien, además de asistir sostenidamente a la escuela, trata a las y los estudiantes sin regaños– hacen que la figura docente masculina tenga mayor prestigio y estatus que la de la docente mujer, que tiene a su cargo el cuidado propio durante el estado de embarazo y el cuidado de otras hijas e hijos. Otra madre de familia

en zona rural de San Luis Potosí, con una hija en grado segundo, resume este posicionamiento diciendo: “que ya no vengan maestras, que vengan maestros y a ver si no viene embarazado” (Entrevista 8).

La jerarquización y aprobación de la figura del maestro varón se produce también con el reconocimiento de que la diferencia se sustenta en el hecho de ser mujer. En este sentido, dice una madre de familia de zona rural de San Luis Potosí: “nosotros queremos maestro porque sabemos que no se va a ir de incapacidad de nada. Yo soy mujer y soy mamá y comprendo la maestra en su situación que se tiene que ir” (Entrevista 7). Por su parte, las y los estudiantes asumen también su posición en una jerarquía masculina en la que el maestro varón ostenta un estatus y un nivel privilegio. Dicho estatus se basa no solo en el capital cultural, en su condición de género, sino también en su posición generacional que lo equipara con otras figuras de autoridad, como la de los padres.

Sobre esto, revela un estudiante varón la subordinación a las figuras adultas, al decir que “las reglas son importantes para hacerle caso a lo que diga la mamá, lo que diga el maestro. A los padres, a los abuelos” (Diario de campo 6). Este enunciado lo produce el estudiante en medio de una sesión de clase en donde hablan sobre las reglas, las normas y sus funciones en la sociedad. El estudiante asume así la subordinación ante figuras de autoridad adulta, entre las cuales sobresale la madre y el maestro. Con interpretaciones de este tipo, la jerarquización que se construye sobre atributos de masculinidad en la escuela simboliza la autoridad docente. El ser docente y varón incrementan dicha autoridad y aceptación ante la comunidad educativa de la escuela rural multigrado de la zona centro de San Luis Potosí.

En la escuela rural de la provincia Ricaurte, la interpretación de la figura de autoridad docente, adulta y masculina asume que el maestro controla e impone orden a través de diferentes estrategias, incluida la del regaño. Los mismos estudiantes reconocen la sanción del docente. Uno alude a las palabras del docente: “yo los regaño a todos, porque soy el maestro” (Diario de campo 5). Las formas en que los docentes implícitamente imponen una visión masculina son múltiples. Por ejemplo, el 5 de abril de 2022, el maestro de aula organiza su clase para ver un video de un episodio de la serie de televisión *El Chavo del Ocho*. El video es un episodio en el aula de clase en donde el papel del maestro Jirafales y sus estudiantes representa una clase cotidiana. El episodio produce

risas en los estudiantes, especialmente cuando el maestro Jirafales recibe a las estudiantes diciéndoles “buenos días linda”, y hace lo mismo con don Ramón, cuando ingresa al salón (Diario de campo 5). Decirle linda o implicar el femenino para un varón es un motivo de burla y risa para las y los estudiantes. También produjo risas, en la escuela de San Luis Potosí, cuando alguien llamó maestra al maestro (Diario de campo 6). En otra clase, la pregunta de un estudiante al docente propicia el siguiente diálogo:

Estudiante A: Maestra, ¿qué es trana?
Estudiante B: ¡Dijiste maestra!
Estudiante A: No es cierto, dije maestro.
Estudiante B: ¡Dijiste maestral! (Diario de campo 6)

Esta comunicación produce risas y silbidos de las y los estudiantes. Lo que subyace en la hilaridad al usar femeninos cuando se refiere a un varón es un constructo de género en el que un modelo de masculinidad hegemónica implica ruptura con lo femenino. En esta dirección, dice un estudiante de la escuela rural de Boyacá: “de verdad que no hay nada más feo que le digan a uno nena o niña” (Entrevista 2). Delinear este mapa en las relaciones sociales cotidianas de la escuela se traduce en una interpretación de las y los estudiantes, en donde sostener y mostrar atributos de masculinidad les permite a los niños ocupar un lugar en la jerarquía social de la escuela y apartarse de lo femenino. El modelo de los estudiantes es de autoridad masculina, representada por el docente que tiene a su cargo el control de las normas.

Así lo ilustra el estudiante de la escuela rural de Boyacá que imita al maestro y, por ende, su personaje tiene la potestad de regañar a todos. En el momento en el que lo dice, se pone de pie, señala a sus compañeras y compañeros con el dedo y frunce el ceño (Diario de campo 5). Por su parte, la interpretación de maestras y maestros que hacen las y los estudiantes los ubica en una posición de subordinación, en donde deben acatar normas escolares y desarrollar actividades laborales. Una maestra describe a sus estudiantes con las siguientes palabras:

Los chicos se encuentran entre los 5 y 11 años. Hijos de familias campesinas dedicadas a las labores del campo. Agricultura y ganadería. De estratos económicos uno y dos. Son niños respetuosos, amables y colaboradores que desde muy corta edad aprenden

los oficios del campo. Además, son curiosos, les gusta participar de actividades deportivas y recreativas, les llama la atención el uso de la tecnología. (Entrevista 1)

La intervención de la maestra remite a la funcionalidad de los niños en el desarrollo de actividades laborales y actividades de la escuela y adicionalmente delata una censura del lenguaje, ya que omite el uso del femenino. La maestra engloba al grupo estudiantil con la palabra niños y, luego de esto, opta por el uso masculino de adjetivos. Los niños son respetuosos, amables y colaboradores, características que señalan un acuerdo en las normas sociales y de los contextos que los niños cumplen. En términos socioeconómicos, los niños se encuentran ubicados en estratos de niveles iniciales y en un sector rural.

La imagen estudiantil que tiene la maestra, de acuerdo con lo señalado en la entrevista 1, incluye atributos masculinos aceptados en el contexto educativo, como lo es el protagonizar actividades deportivas y recreativas. Estas actividades expresan el dominio masculino, al ser visibilizadas en el patio de juego por agrupaciones conformadas exclusivamente por varones, tanto en la escuela rural multigrado de San Luis Potosí como en la de Boyacá. La segregación de la niña en el territorio escolar coincide con su ausencia en el lenguaje docente y con la anulación de características asociadas a la afectividad, la sexualidad y el amor. Cuando estos temas surgen en el contexto escolar, reciben una reacción de maestras y maestros que busca la censura, la anulación y la atomización de los vínculos.

Adicionalmente, lo que se explica en la normatividad de la escuela de Boyacá habla de los cuerpos de las y los estudiantes y de lo que se espera observar en su propuesta estética. Su manual de convivencia dicta que los varones asistir con uniforme completo, cabello corto y pantalón de corte clásico, mientras las niñas deben llevar el cabello limpio y bien peinado, sin colorantes ni cortes inusuales. La falda que usan las niñas debe ir a la altura de la rodilla. En ambos casos deben tener las uñas limpias y bien arregladas, con la adición para las niñas que deben tenerlas pintadas de color natural.

El uso de uniformes y su manera de visibilizar una estética corporal es una forma de control sobre el cuerpo de las y los estudiantes en el espacio escolar. El modelo que promueve la propuesta estética del uniforme

es binario y asigna a niñas y niños, según una posibilidad corporal limitada, su condición de sexo y género. El cabello largo, el uso de falda y las uñas pintadas son indicativos de la asignación a lo femenino. El mandato de masculinidad debe llevar al niño a una ruptura con esta estética. Una conversación entre un estudiante y una vecina de su vereda ilustra cómo el acercarse a una estética que se cataloga femenina implica para el varón un juicio estereotipado sobre su configuración de género:

Vecina de la vereda: los hombres no usan zarcillos.

Estudiante: ¡Claro que sí! Negros y con cruces.

Vecina de la vereda: Pero se vuelven maricas, como el hijo de doña

x. El hijo de doña x es marica. (Diario de campo 4)

A manera de contraste, en la práctica pedagógica en la escuela rural multigrado de San Luis Potosí, las respuestas de un estudiante varón exteriorizan su visión instrumental de lo que implica el cuerpo y su cuidado:

Maestro: ¿Cómo cuido mi cuerpo?

Estudiante: Pues cuidándolo, maestro.

Maestro: ¿Cuál es el cuerpo?

Estudiante: Pues en donde me vacunaron. (Diario de campo 6)

La relación que manifiesta el estudiante vincula su cuerpo con la experiencia física reciente del proceso de vacunación contra el Covid-19. Las respuestas del estudiante detonan otras intervenciones de estudiantes que dicen qué día los vacunaron o cuándo van a tener su vacuna. En sus respuestas el maestro afirma que para cuidar el cuerpo hay que vacunarse y bañarse todos los días. De esta forma, lo que se presenta en el aula de clase de esta escuela rural de San Luis Potosí socializa prácticas de higiene con los deberes de cuidado del cuerpo sin aludir a otras posibilidades de cuidado o experiencias corporales.

La limitación de una propuesta estética para niños y niñas afina visiones estereotipadas sobre el cuerpo y la sexualidad. Acompañando esta mirada, la elección y uso de ciertas prendas de vestir que no se acoplen con lo que se resume en los uniformes escolares propicia discursos de control sobre las y los estudiantes. Una ocasión en la que las y los estudiantes tenían permitido llevar ropa diferente a su habitual uniforme, una maestra dice, al ver a una niña usar su opción de vestuario: “es lo que

está buscando y a ella le gusta” (Diario de campo 2). Esta expresión surge como sentencia sobre la ropa que usaba una estudiante y justificación de la reacción en sus compañeros varones. La maestra justifica las miradas y carga la responsabilidad de estas sobre la estudiante.

Según la maestra, es la estudiante quien se pone en situaciones de agresión. El extremo es tal que indica un gusto de la estudiante por verse en situaciones de acoso. Esta sentencia emitida por la maestra arroja a la estudiante a puntos tan extremos que valida las violencias y acoso de los hombres sobre las niñas y las mujeres. El enunciado fue pronunciado por la maestra frente a sus colegas y no hubo ningún tipo de respuesta de su parte. La propuesta corporal y estética de la estudiante representó una afrenta a los controles que, en este acápite, se satisfacen cuando las y los estudiantes llevan un uniforme escolar. Así, sobre el cuerpo, y de acuerdo con las percepciones de maestras y maestros, hay una forma correcta de verse y presentarse físicamente en la institución educativa. Como contraste, también hay formas incorrectas del cuerpo y su propuesta estética en la escuela.

Un maestro de la escuela de Boyacá expresa su percepción de la propuesta estética alternativa de un estudiante varón: “siempre lo confundo. Es que los papás son iguales, son raros. Además, todavía no tiene uniforme. Así peor, se pierde, se confunde con las niñas” (Entrevista 4). El propósito de diferenciación sexual que se visibiliza con el uso de uniformes de niñas y varones entra en conflicto con un estudiante varón de primero de primaria que tiene el cabello largo y no usa uniforme. El maestro lo cataloga de raro, igual que sus padres. Para el maestro, el llevar el cabello largo es un rasgo físico de las niñas. El estudiante irrumpió en un contexto en donde los modelos corporales están delimitados y asignados a niñas y niños.

Incorporada como base epistemológica en el docente, la organización masculina vigila que la mirada adulta se aplique. Esta vigilancia se traslada también a la sucursal, al corporativo, de acuerdo con Segato, de grupos masculinos de estudiantes. De manera reiterada, con un tono de voz elevado, un estudiante varón, de 7 años de edad, dice: “¡Las niñas están mandando cartas de amor!” (Diario de campo 7). Esta denuncia se dirige al maestro y, por la presencia y alcance de la voz, a las y los demás estudiantes. La denuncia recuerda que esto contraviene una norma tácita. También el manual de convivencia de la escuela rural de Boyacá anuncia

que los estudiantes deben actuar respetando siempre la moral y las buenas costumbres. En todo el texto del manual de convivencia se repiten palabras como moral, valores y decoro. La censura de las relaciones afectivas obedece la interpretación del maestro, ya que estas no encajan en la moral, las buenas costumbres, el decoro y los valores institucionales.

La experiencia afectiva y amorosa, según el control masculino de estudiantes varones y maestros, pertenece al ámbito privado y es privilegio de hombres en edades más adelantadas. Denunciar a las niñas que envían cartas de amor y hacerlo en voz alta y ante toda el aula multigrado censura la irrupción de una niña en espacios de dominio masculino, como lo son el aula de clase o el patio de juegos. Las relaciones afectivas y amorosas en la escuela rural multigrado se construyen al margen de mandatos de silencio, complicidades masculinas y estereotipos sobre las niñas y niños. Mediante la figura de autoridad docente se profieren sentencias como: “usted está demasiado chico para tener novia” (Diario de campo 5).

Sin embargo, en el panorama ecológico y heterotópico de la escuela (Azamar 2011), la relación amorosa-afectiva de noviazgo entre estudiantes está presente en sus dinámicas sociales. Por ende, recibe regulación insistente: “a la escuela se viene a aprender, no a jugar a los novios o a los enamorados. Eso se deja para los estudiantes mayores” (Entrevista 4). Esta afirmación de un maestro contiene elementos de una masculinidad hegemónica adultocéntrica. En un primer momento, la institucionalización y defensa de la escuela como un espacio de regulación y dominación adulta. Una de las funciones de la escuela es desconocer la experiencia afectiva y amorosa de los estudiantes. A la escuela solo se va a aprender un determinado número de contenidos académicos.

En un segundo momento, la práctica pedagógica de la maestra o el maestro acentúa el atributo generacional y de edad como un elemento para organizar la corporación masculina y sus beneficios. En la jerarquía masculina escolar, el maestro o maestra representa el modelo hegemónico de masculinidad. En otros niveles y competencias, los estudiantes varones mayores también ocuparán posiciones de autoridad respecto a los menores. Los estudiantes de los grados inferiores en la escuela rural multigrado van a recibir un control que busca regular sus emociones, sensaciones y experiencias corporales. En lo que se verbaliza por parte de niños y niñas se emiten denuncias insistentes: x es novio de y, a x le gusta y, y le está mandando cartas a un niño de otro curso (Diario de campo 6).

Las denuncias evidencian performatividades relacionadas con los noviazgos y las relaciones afectivas y amorosas entre estudiantes. Cuando quien surge como protagonista de una de estas situaciones es una niña recibe valoraciones por parte de una organización masculina escolar que se orientan a representar estereotipos sobre ser hombre y ser mujer en la escuela. Por ejemplo, una estudiante señala categóricamente sobre una de sus compañeras: “Es una noviera” (Entrevista 6). La carga de esta calificación es negativa. Así, la niña que le envía cartas a otro niño o que manifiesta que le gusta es una noviera. No va a la escuela a aprender, sino a hacer cosas no debidas. A pesar de los estereotipos de esta índole, la cotidianidad de la escuela está poblada de experiencias de tipo afectivo y amoroso que marcan las performatividades de niñas y niños.

Muestra de esto son los posicionamientos que escuchamos de dos estudiantes de 8 años en la escuela rural de la zona centro de San Luis Potosí. Dice una de ellas, mientras su amiga asiente: “a mi amiga le gusta el mismo niño. Es que está guapo. Y yo también voy a ser su novia. Hoy no vino, pero cuando viene se ve bien. Las dos vamos a ser sus novias” (Entrevista 5). Las dos comparten el gusto por el mismo estudiante y han llegado a un acuerdo para ser sus novias. Como tema de conversación cotidiana, el amor y el gusto por otra persona une a dos niñas que incluso coinciden al decir: “se ve más guapo con la sudadera roja, esa es la que nos gusta” (Entrevista 6).

Estas experiencias narradas con el calor de la emoción contrastan con lo que dice el maestro en el aula sobre las relaciones afectivas y amorosas. En el juego y en la experiencia escolar diaria, la relación sentimental de los estudiantes orienta sus performatividades. Además, las relaciones afectivas vinculantes mantienen una presencia innegable; por ejemplo, ante la pregunta sobre qué es un sentimiento, un estudiante dice: “cuando tu novia te corta te rompen el corazón” (Entrevista 4). El término sentimiento se vincula de manera directa con una relación con alguien más, con una pareja.

Expresiones de los vínculos afectivos aparecen en lugares de la escuela que son visitados principalmente por estudiantes. En el baño de mujeres se pueden ver en puertas y paredes nombres de estudiantes encerrados por un corazón, como se puede observar en la figura 1.

Figura 1. Corazón en baños



Fuente: fotografía tomada por José Adriano Barbosa. Baño de niñas en escuela rural de Boyacá, 2022.

En la figura 1, los nombres adentro del corazón fueron repasados por lo menos tres veces para lograr mayor visibilidad. La representación hecha por estudiantes incluye también el grado en el que están y se alcanzan a discernir los dígitos del año 2022. Estas composiciones textuales ocupan un espacio privado, exclusivo para las estudiantes. Ilustraciones como estas permanecen sin tacha y son formas de ocupar otros espacios del territorio escolar y presentar las relaciones afectivas y emocionales como parte de la experiencia cotidiana de niñas y niños. Otros espacios de escritura de las relaciones afectivas y amorosas entre estudiantes son los muros externos de la institución educativa de la zona centro de San Luis Potosí, principalmente aquel que colinda con un camino veredal y es transitado, principalmente, por los habitantes del sector y no por maestras o maestros. Sobre los renglones de los ladrillos, podemos

ver también nombres de parejas de estudiantes (Diario de campo 7), solo que han sido tachados o rayados para que no se puedan leer, como se puede observar en la esquina inferior izquierda de la figura 2.

Figura 2. Pared externa escuela rural San Luis Potosí

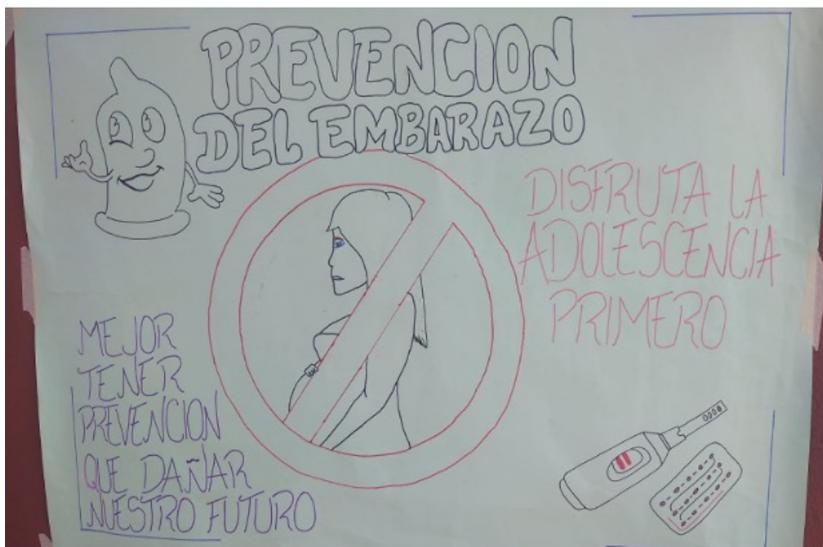


Fuente: fotografía tomada por José Adriano Barbosa, 2022.

De manera particular, en esta misma figura se escribe el nombre de una agrupación llamada *Las divas*. Plasmar este tipo de mensajes y escrituras se diferencia de la socialización de contenidos en la escuela sobre sexualidad y temas diversos en la que se utilizan muros y paredes para dar un mensaje que busca tener mayor legitimidad que aquellas escrituras espontáneas y directas de las estudiantes que hablan de una experiencia afectiva, amorosa y vinculante. El contraste de la práctica educativa en la escuela ofrece estereotipos asociados a las mujeres y a los varones. Cuando se trata el tema de educación sexual, la escuela, esta proyecta una visión de los roles de varones y mujeres, así como estereotipos asociados a sus cuerpos y a la experiencia sexual.

De manera ejemplarizante la escuela socializa experiencia corporal es marcada por la prohibición institucional reforzada mediante carteles puestos en paredes de gran visibilidad en la institución educativa que representan se ilustra una joven embarazada acompañada de símbolos de prohibido, como se puede observar en la figura 3. Este cartel fue una tarea encargada por la maestra para que fuera elaborada por las niñas (Diario de campo 3). El mensaje recae principalmente sobre la niña, joven o adolescente para presentar la experiencia sexual como objeto de restricción, que señala el embarazo como un castigo que no corresponde con la posición generacional en la que están las niñas y adolescentes.

Figura 3. Cartelera en escuela rural de Boyacá, Colombia



Fuente: fotografía tomada por José Adriano Barbosa, 2021. Archivo personal.

Estar en embarazo implica, según el cartel de la figura 3, no disfrutar la adolescencia y dañar el futuro para las niñas. Las ilustraciones que ocupan las paredes de la institución escolar señalan que la responsabilidad del uso de métodos anticonceptivos recae en la mujer. Los carteles y otros materiales visuales sobre los muros escolares muestran figuras femeninas de niñas, condones, pastillas y señales de prohibido de manera repetitiva. En la mirada adulta, el embarazo de la

joven o adolescente es un suceso objeto de reprobación. La repetición de imágenes de métodos anticonceptivos contrasta con la ausencia de la ilustración de figuras masculinas. Esta omisión confirma un mensaje en donde la responsabilidad y el uso de los métodos anticonceptivos recae exclusivamente sobre la mujer.

Esta mirada invisibiliza la responsabilidad y participación de los varones en las situaciones de embarazo. No hay socialización ni mensajes que indiquen reproche del papel del hombre en situaciones de embarazo adolescente. En cambio, la idea que se sostiene sobre los muros de la escuela es de responsabilidad femenina, de transgresión del deber ser de la niña, según una mirada adultocéntrica. De esta forma, se tejen dos líneas: una en la que la mujer recibe el reproche y la amenaza y otra en la que el hombre encuentra permisividad y complicidad en el desarrollo curricular de la institución educativa. Esto configura la participación de un privilegio que hace parte de una masculinidad funcional, construida y comprobada (Segato 2013).

El silencio de maestros, maestras y estudiantes sobre la responsabilidad de los varones en sus prácticas sexuales extiende la complicidad con formas de masculinidad hegemónicas en donde la potencia sexual es un atributo que otorga estatus al varón dentro de la organización masculina. La respuesta y ejercicio de un mandato de masculinidad en la escuela rural multigrado motiva que las interpretaciones sobre la sexualidad se orienten de manera exclusiva a presentar elementos y métodos anticonceptivos para las mujeres. La prevención de embarazo en jóvenes y adolescentes es parte de un programa educativo que reafirma la posición generacional en la que se encuentran las y los estudiantes y se corresponde con el andamiaje de controles de la corporación masculina escolar sobre los cuerpos de niñas y mujeres.

Este abordaje de la educación sexual visualiza una práctica pedagógica de control sobre las prácticas corporales de niñas y adolescentes. La institución educativa también socializa normas cuando decide callar. Cuando se trata de relaciones afectivas o amorosas de estudiantes, se buscan más los silencios que las manifestaciones verbales abiertas. El silencio también educa, corrige y promueve la perpetuidad de los roles que el patriarcado asigna de acuerdo con estructuras de género. El control sobre las relaciones afectivas y amorosas hace parte de la prueba que debe surtir la organización masculina en la escuela para legitimar el dominio masculino sobre las relaciones sociales.

Las escrituras, es decir, las marcas significativas que los hombres y la organización masculina escolar inscriben en los cuerpos de las estudiantes y, en general, en la escuela, dan cuenta de la aplicación de una mirada patriarcal, adulta y heterosexual que genera estatus y privilegios. De esta manera, niñas y niños en la escuela son cuerpos en movimiento que recorren territorios de prueba constante sobre su masculinidad. Las y los estudiantes son sujetos que se mueven entre fronteras y “deambulan entre los límites fisiológicos de la infancia y la edad adulta, entre la ingenuidad y la madurez, el arrebato y la congruencia, siendo y dejando de ser casi simultáneamente” (Azamar 2011, 65). De esta forma, las sensaciones y las emociones son rechazadas en la institución educativa que niega lo que inevitablemente permanece: el cuerpo y su cualidad afectiva y amorosa.

En cuanto a los estereotipos socializados en la práctica pedagógica escolar en Boyacá, los estudiantes varones perciben la niña y la mujer en su utilidad para los hombres. Así, un estudiante de siete años dice que las mujeres son *luchadoras* que, “sin importar el esfuerzo, cumplen siendo las mejores madres, esposas, hijas” (Entrevista 3). La mujer, en su desempeño de roles adscritos a la familia, cumple con un papel asignado por hegemonías masculinas que no incluyen aspectos afectivos, amorosos o sexuales. En esta misma dirección, un estudiante dice que las mujeres son “dadoras de vida, fuertes mentalmente” (Entrevista 3). Así, el ocultamiento de la sexualidad de las mujeres en la escuela rural multigrado contrasta con la exaltación de sus capacidades como madre, esposa o hija. El elemento reproductivo, que en ciertos mensajes es censurado, se resalta como un éxito si la mujer que se incorpora a una organización familiar.

Victor Seidler (2006) afirma que los silencios sobre la sexualidad y el placer son parte de una herencia colonial y de la cultura católica. En esta dirección, los estudiantes varones asocian la subordinación de la mujer con el mito católico de la creación del mundo. Dicha asociación se hace evidente cuando el niño de la escuela rural de Boyacá, de manera espontánea, señala una relación de subordinación tomada de la religión católica cuando dice que las mujeres son “creadas de la costilla del hombre para ser su apoyo [...] necesitamos de las mujeres, así como las mujeres necesitan de nosotros, son nuestro complemento, son nuestra responsabilidad” (Entrevista 3). El modelo de familia socializado en los

entornos domésticos y en la escuela determinan la percepción de los roles que deben cumplir los varones y las mujeres.

En elemento relevante de la información que presentamos es que, a contracorriente del ocultamiento de la sexualidad y la afectividad de la institucionalidad educativa, las y los estudiantes establecen relaciones de noviazgo como propuesta de experiencia corporal y emocional que configura la elaboración de un régimen erótico (Rodríguez 2019). Dicho régimen lo construyen y adaptan las y los estudiantes de acuerdo con “imaginarios, instituciones, discursos, productos culturales y prácticas sociales que producen una determinada subjetividad afectiva” (340). Así, las dinámicas cotidianas de la escuela ofrecen la socialización de un modelo de masculinidad que encuentra problemático el vínculo en relaciones afectivas y amorosas, al que interpretan, no obstante, las y los estudiantes que asumen performatividades diversas.

CONCLUSIONES

Si bien las escuelas rurales mencionadas en este texto están situadas en distintas esferas geopolíticas de América Latina, comparten aspectos sociohistóricos y de organización escolar formal. Los contenidos escolares fincados en la ciencia positiva y en una ideología económica y política liberal, que promueve valores de participación ciudadana individual, están presentes en cada una de las escuelas. Asimismo, tienen en común un contexto que se caracteriza por rasgos de ruralidad. No obstante, nos centramos en los procesos internos de la escuela, de los que, de acuerdo con nuestros objetivos, desprendemos las siguientes conclusiones.

El hallazgo más importante es que estas escuelas multigrado en gran parte operan mediante un orden que imbrica y articula diferentes estructuras prácticas de poder: mandatos de género, específicamente de masculinidad, una práctica adultocéntrica, disposiciones normativas propias de la lógica pedagógica formal, que delimitan las relaciones afectivas y amorosas de estudiantes y controlan las corporalidades. En su conjunto, es un orden inclinado a la desincorporación de la dimensión afectiva y amorosa de los agentes escolares, particularmente de las y los estudiantes. La insensibilidad dispone condiciones para mantener interacciones de exclusión, dominación y altas posibilidades de episodios de violencia.

Bourdieu y Wacquant (2005) entienden que el cuerpo está constituido por y constituye un esquema de pensamiento, percepción y acción que se incorpora. Así, en la escuela hay elaboraciones de una práctica corporal. Es decir, en la vida cotidiana de la institución educativa, la escuela se hace cuerpo y, también, el cuerpo hace la escuela (Milstein y Mendes 2013). No obstante, para nuestro caso, develar que el orden patriarcal modela el marco formal escolar, ya en sí mismo jerárquico, nos permitió obtener otro perfil de la relevancia de la corporalidad y sus relaciones con el amor y la afectividad. El mandato de masculinidad, asumido por los estudiantes hombres, exige obnubilar la dimensión afectiva y amorosa, dado que aceptarla implica ser objeto que se domina. Implicación reservada solo para lo femenino.

Así, un orden escolar complejo que imbrica normativa educativa y orden de género reconfigura constantemente el cuerpo de manera binaria. Los estudiantes hombres requieren para lograr el estatus de tales el reconocimiento de sus pares hombres y, para lograrlo y demostrarles que sí son hombres y sean aceptados por estos, dominan y controlan una dimensión sumamente relevante para la crítica, la subversión y transformación de las diferentes formas de violencia patriarcal: la subjetividad emanada de los afectos y del amor. En la escuela identificamos un mecanismo subyacente que opera a través de la apropiación de los cuerpos de las estudiantes mujeres o de lo que se percibe como femenino. Los estudiantes hombres elaboran su corporalidad obedeciendo tanto el mandato de masculinidad como la normativa de la escuela.

Pero no debemos olvidar que, si bien los procesos mencionados corresponden a dos escuelas, cuyas condiciones estructurales históricas y socioeconómicas las asemejan en la región de América Latina, precisamente su situación histórica particular las singulariza una respecto de la otra. Aquí caben exploraciones que consideren la situación de cada escuela y de las trayectorias de cada agente escolar. De tal manera, profundizar en procesos situados respecto a las relaciones afectivas contribuiría a un mejor y mayor conocimiento para formular proyectos escolares que integren estas relaciones que promueven los vínculos. En las relaciones afectivas de las mujeres estudiantes, podría haber un cúmulo de conocimientos situados que pueden apuntalar propuestas escolares menos excluyentes.

Las estudiantes, de manera singular y teniendo una situación adversa, llevan a cabo relaciones afectivas y amorosas incorporadas que podrían interpelar el orden masculino y propender por la inclusión. Así, tal orden de control masculino no es total. Por tanto, considerar las relaciones afectivas y amorosas femeninas como un eje pedagógico dentro de las escuelas podría aumentar y permitir mejores condiciones vinculantes y el entretejimiento de relaciones no excluyentes. De ahí que entendamos las relaciones afectivas y amorosas, principalmente las que manifiestan las estudiantes, como proclives a entretejer los vínculos y conseguir la inclusión.

De esta forma, el terreno de las relaciones afectivas se configura como resistencia y propuesta de exploración de lo emocional y lo corporal. El amor es la posibilidad de reconfiguración de masculinidades no patriarciales. El amor y la afectividad femenina es práctica e integradora y procura el cuidado. Sin embargo, a su vez, la escuela es una instancia que tiende a diseccionar a las personas y prohíbe emociones, sensaciones, es decir, que desincorpora. La escuela exige anular, rechazar el amor, no solo porque perturba la adquisición del conocimiento objetivo, sino porque atenta contra el propio orden escolar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias, Helmuth Yesid y Gabriela Antosová. 2015. “Perfil espacial de la economía boyacense”. *Apuntes del Cenes* 34, 59: 93-124. <https://doi.org/10.19053/22565779.3538>
- Azamar, César Ricardo. 2011. “La construcción de las masculinidades y feminidades emergentes en el espacio heterotópico del aula”. Tesis de maestría en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. <http://132.248.9.195/ptb2011/junio/o670647/Index.html>
- Bernstein, Basil. 1998. *Pedagogía, control simbólico e identidad. Teoría, investigación y crítica*. Madrid: Morata.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Cáceres-Rodríguez, Willyam, Omaira Inés Agudelo-Cely y Ricardo Alonso Tejedor-Estupiñán. 2018. “Las exportaciones y el crecimiento económico en Boyacá Colombia 1980- 2015”. *Apuntes del Cenes* 37, 65: 175-211. <https://doi.org/10.19053/01203053.v37.n65.2018.7122>

- Cataño, Gonzalo. 2015. *Educación y mundo rural: el caso de Boyacá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Connell, Raewyn. 1995. *Masculinities: Knowledge, Power and Social Change*. Los Angeles: University of California Press.
- Connell, Raewyn. 1997. *Escuelas y justicia social*. Madrid: Morata.
- Connell, Raewyn. 2001. "Educando a los muchachos: nuevas investigaciones sobre masculinidad y estrategias de género para las escuelas". *Nómadas* 14: 156-171. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115268013.pdf>
- Foucault, Michel. 2010. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Goetz, Judith y Margaret LeCompte. 1984. *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- hooks, bell. 2021. *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Barcelona: Bellaterra.
- Juárez, Diego, coord. 2016. *Educación rural: experiencias y propuestas de mejora*. Ciudad de México: Colofón.
- Juárez, Diego. 2019. "Contexto de la educación rural en México". En *Estado de arte de la educación rural en México*, coordinado por Valeria Rebolledo y Rosa María Torres 15-24. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Kimmel, Michael. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En *Masculinidad/es, poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarriá, 49-62. Santiago: Ediciones de las Mujeres.
- Menjívar, Mauricio. 2001. "Masculinidad y poder". *Espiga* 2, 4: 1-8. <https://doi.org/10.22458/re.v2i4.735>
- Milstein, Diana y Héctor Mendes. 2013. "Cuerpo y escuela. Dimensiones de la política". *Revista Iberoamericana de Educación* 62: 143-161. <https://doi.org/10.35362/rie620587>
- Reina-Aranza, Yuri y Karen Rubio. 2016. *Boyacá. Entre competitividad, desempeño económico y pobreza*. Cartagena: Banco de la República, Centro de Estudios Económicos Regionales.
- Rivera-González, José Guadalupe, coord. 2019. *La condición de las juventudes en escenarios de la Nueva Ruralidad en San Luis Potosí, México. Un acercamiento desde la antropología*. San Luis Potosí: ECORFAN.
- Rockwell, Elsie. 2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. México: Paidós.

- Rodríguez, Zeyda y Tania Rodríguez, coords. 2013. *Socialidades y afectos: vida cotidiana, nuevas tecnologías, y producciones mediáticas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez, Zeyda. 2019. “Imaginarios amorosos, reglas del sentimiento y emociones entre jóvenes de Guadalajara”. *Estudios Sociológicos* 37, 110: 339-367. <https://doi.org/10.24201/es.2019v37n110.1683>
- Sánchez, Armando. 2016. “Sociología rural y nueva ruralidad sur-sur”. *Espacio Abierto* 25, 3: 49-63. <https://www.redalyc.org/pdf/122/12249678003.pdf>
- Schmelkes, Sylvia y Guadalupe Águila, coords. 2019. *La educación multigrado en México*. Ciudad de México: Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación.
- Segato, Rita Laura. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Seidler, Victor. 2006. *Young Men And Masculinities. Global Cultures and Intimate Lives*. Londres: Zed Books.
- Solís, Daniel y Consuelo Patricia Martínez. 2018. “La masculinidad en escuelas secundarias públicas de San Luis Potosí, México”. *Masculinities and Social Change* 7, 2: 124-152. <https://hipatiapress.com/hpjournals/index.php/mcs/article/view/3329>
- Vallejo, Gustavo y Marisa Miranda. 2021. “Masculinidades y feminidades: estereotipos, estigmas e identidades colectivas (Latinoamérica en el siglo XX). Del arquetipo al estereotipo. Modelos generalizados para normalizar sociedades modernas”. *Historia y Sociedad* 41: 8-14. <https://doi.org/10.15446/hys.n41.96348>
- Wacquant, Loïc. 2005. “Protección, disciplina y honor. Una sala de boxeo en el gusto americano”. En *Jóvenes sin tregua. Culturas políticas de la violencia*, editado por Francisco Ferrandiz y Carles Feixa, 113-128. Barcelona: Anthropos.

DIARIOS DE CAMPO

Diario de campo 1: Institución educativa rural de la Provincia Ricaurte en Boyacá, Colombia, junio de 2021.

Diario de campo 2: Institución educativa rural de la Provincia Ricaurte en Boyacá, Colombia, agosto de 2021.

Diario de campo 3: Institución educativa rural de la Provincia Ricaurte en Boyacá,
Colombia, octubre de 2021.

Diario de campo 4: Comunidad educativa rural de la Provincia Ricaurte en Boyacá,
Colombia, febrero de 2022.

Diario de campo 5: Institución educativa rural de la Provincia Ricaurte en Boyacá,
Colombia, abril de 2022.

Diario de campo 6: Escuela primaria rural de la zona centro en San Luis Potosí,
México, septiembre de 2022.

Diario de campo 7: Escuela primaria rural de la zona centro en San Luis Potosí,
México, noviembre de 2022.

ENTREVISTAS

Entrevista 1: Maestra de institución educativa rural de la provincia Ricaurte
en Boyacá, Colombia, 29 de septiembre de 2021. Grabadora de voz.

Entrevista 2: Estudiante varón, doce años, de institución educativa rural de la pro-
vincia Ricaurte en Boyacá, Colombia, 10 de marzo de 2022. Grabadora de voz.

Entrevista 3: Estudiante varón, ocho años, de institución educativa rural de la pro-
vincia Ricaurte en Boyacá, Colombia, 11 de marzo de 2022. Grabadora de voz.

Entrevista 4: Maestro varón, 44 años. de institución educativa rural de la provincia
Ricaurte en Boyacá, Colombia, 31 de mayo de 2022. Grabadora de voz.

Entrevista 5: Estudiante mujer, 8 años, de escuela primaria rural educativa rural
de la zona centro en San Luis Potosí, México, 30 de septiembre de 2022.
Grabadora de voz.

Entrevista 6: Estudiante mujer, 7 años, de escuela primaria rural educativa rural
de la zona centro en San Luis Potosí, México, 5 de octubre de 2022.
Grabadora de voz.

Entrevista 7: Madre de familia mujer, 43 años, de escuela primaria rural educa-
tiva rural de la zona centro en San Luis Potosí, México, 28 de octubre
de 2022. Grabadora de voz.

Entrevista 8: Madre de familia mujer, 36 años, de escuela primaria rural educa-
tiva rural de la zona centro en San Luis Potosí, México, 29 de octubre
de 2022. Grabadora de voz.

LOS ARCHIVOS DEL AMOR: EXPERIENCIAS DEL AMOR ROMÁNTICO Y CAMBIO GENERACIONAL ENTRE MADRES, PADRES E HIJAS. UNA EXPLORACIÓN MICROHISTÓRICA

MANUELA QUINTERO*

Universidad Nacional de Colombia

LAURA MARÍA RODRÍGUEZ***

Universidad Nacional de Colombia

MARA LUNA SANABRIA****

Universidad Nacional de Colombia

LINA MARÍA FERNANDA VÁSQUEZ*****

Universidad Nacional de Colombia



*manquinteroca@unal.edu.co ORCID: 0009-0001-6147-3296

**larodriguezta@unal.edu.co ORCID: 0009-0005-7921-4099

***masanabriab@unal.edu.co ORCID: 0009-0007-3430-9339

****livasquezm@unal.edu.co ORCID: 0009-0001-7895-7174

Artículo de investigación recibido: 4 de diciembre de 2023. Aprobado: 11 de marzo de 2025.

Cómo citar este artículo:

Quintero, Manuela, Laura Rodríguez, Mara Sanabria y Lina Vásquez. 2025. “Los archivos del amor: experiencias del amor romántico y cambio generacional entre madres, padres e hijas. Una exploración microhistórica”. *Maguaré* 39, 2: 85-123. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120832>

RESUMEN

En este artículo abordamos el amor romántico desde una perspectiva antropológica y feminista, explorando cómo las experiencias afectivas se transmiten entre generaciones. Mediante relatos autobiográficos, entrevistas a nuestras madres y padres y análisis de archivos personales, examinamos las concepciones del amor en dos generaciones y su evolución en el tiempo. Asimismo, nos acercamos a los archivos mediante el concepto de resistencias emocionales propuesto por María Rosón y Rosa Medina (2017), lo que nos permitió detectar cambios en las perspectivas de amor romántico y mostrar la influencia de factores como género y edad. Finalmente, concluimos que las experiencias afectivas del amor romántico se interiorizan en la conciencia y reconocimiento del dolor en el entorno familiar y que estas se inscriben en el archivo, en la medida en que el amor se expresa y se entiende como un acto encarnado.

Palabras clave: amor romántico, archivos privados, cambios generacionales, Colombia.

ARCHIVES OF LOVE: A MICROHISTORICAL EXPLORATION OF AFFECTIVE EXPERIENCES OF ROMANTIC LOVE ACROSS GENERATIONAL CHANGE AMONG MOTHERS, FATHERS, AND DAUGHTERS

ABSTRACT

This article examines romantic love from anthropological and feminist perspectives, focusing on how affective experiences are transmitted across generations. Drawing on autobiographical narratives, interviews with our parents, and their personal archives, we explore evolving conceptions of love across two generations. We engage with the archive through the lens of *emotional resistances*, a concept developed by María Rosón and Rosa Medina (2017), which illuminates how understandings of romantic love shift over time and are shaped by gender and age. We argue that affective experiences of romantic love are internalized through experiences of pain within the family sphere. Furthermore, we demonstrate how these experiences are inscribed in the archive, revealing that love is both expressed and understood as an embodied act.

Keywords: Colombia, generational change, private archive, romantic love.

INTRODUCCIÓN

El amor ha sido un tema recurrente en nuestras conversaciones como amigas. En medio de estas tertulias, nos dimos cuenta de que crecimos esperanzadas por la promesa de que el amor romántico que veíamos en la televisión en algún momento tocaría nuestra puerta. La fórmula parecía sencilla: princesas en apuros esperando a ser rescatadas, valientes príncipes dispuestos a morir por la mujer amada, uniones eternas y familias destinadas a vivir felices por siempre por obra y gracia del amor verdadero. Con el pasar de los años, esta promesa se hizo cada vez más lejana y la espera cada vez más tortuosa. Al ver este panorama, revisar los escenarios familiares e incluso nuestras experiencias personales y darnos cuenta de que ese amor aspiracional de las novelas clásicas o de las películas de Hollywood no estaba en el horizonte, empezamos a sospechar que las vivencias amorosas podrían estar mediadas por otros factores que, tal vez, no estaban en nuestras manos.

Con frustración y desilusión, percibimos que nuestras historias y las de nuestros padres, madres o cuidadores, pese a estar guiadas por las expectativas del modelo hegemónico de amor, tenían muchos matices, quiebres y disensos. De esta ambivalencia y de la preocupación ante la abrupta diferencia entre la experiencia afectiva esperada y la vivida surge la idea de escribir este artículo, que pretende entender la manera en que las experiencias afectivas del entorno familiar codifican las perspectivas generacionales sobre el amor romántico según el régimen emocional donde se enmarcan.

Evidentemente, no es novedosa la sospecha inicial sobre los diversos factores que influencian, más allá del componente psicológico, la forma en la que las personas experimentan el amor. Por ejemplo, la tuvieron los y las investigadoras sociales desde finales del siglo XX, cuando, gracias al llamado *giro afectivo*, los sentimientos, pasiones y afectos empezaron a tener un lugar privilegiado en la teorización social. Esto llevó a densificar el análisis dentro de las reflexiones teóricas y propuestas metodológicas de diferentes disciplinas, como la sociología, la historia o la antropología (Garzón y López 2023). De igual forma, según lo proponen Lara y Enciso (2013) en su lectura del giro afectivo como “la emocionalización de la esfera académica”, en la cual nosotras nos posicionamos y a partir de la cual nos permitimos preguntarnos sobre el amor, sin querer dejar de lado la importancia de lo personal y lo íntimo.

Especialmente, nos proponemos acercarnos al problema del amor romántico valiéndonos de los aportes de la antropología del amor y la microhistoria, escarbando en nuestros archivos personales y recurriendo a los relatos orales de quienes fueron sus primeros referentes: nuestras madres y padres. Todo esto, con el propósito de encontrar respuestas sobre cómo se inscriben las experiencias afectivas del amor romántico en los archivos personales y encontrar las continuidades o discontinuidades a través de las generaciones.

Amor: una experiencia afectiva diversa

Ya hemos mencionado la acogida que han tenido las investigaciones sociales de las emociones a partir del *giro afectivo*. Cabe agregar que a lo largo de la historia han sido varios los puntos de vista sobre el amor. Así, por ejemplo, el periodista francés Dominique Simonnet ha reunido una serie de entrevistas con diferentes historiadores y ensayistas que reconstruyen la experiencia amorosa en Europa desde el Antiguo Régimen hasta los tiempos actuales. El autor hace hincapié en que no solo existen historias de amor, sino que también existe una Historia (con mayúscula) del amor, que es urgente contar para poder descifrar las mentalidades de sujetos históricamente situados y, con ellas, “el inconsciente de nuestras sociedades” (2004, 7). Sin embargo, es importante reconocer que muchas veces estas investigaciones han privilegiado las voces masculinas, blancas, heterosexuales y occidentalizadas. Por lo tanto, nos permitimos mencionar algunos estudios que han tensionado estas perspectivas, en pleno reconocimiento de que los estudios del afecto y la emoción en las ciencias sociales se deben a los aportes de las mujeres. Bien lo reconocen Solana y Vacarezza: “la crítica al amor romántico, la defensa de una ética del cuidado, la reivindicación de la experiencia corporal, ponen en evidencia que la cuestión afectiva atraviesa la historia de los feminismos hasta el presente” (2020). Por lo tanto, nos acercamos con prudencia a las conceptualizaciones del giro afectivo, pues su uso descontextualizado implicaría asumir que “hay algo nuevo en relación con el estudio de los afectos cuando”, cuando, en efecto, “este trabajo se estuvo desarrollando por bastante tiempo por la teoría feminista” (Cvetkovich, 2012).

En este orden de ideas, guiadas también por la propuesta de Mari Luz Esteban (2007), la definición de amor que usamos en este artículo tiene un componente antropológico y feminista. Nos proponemos

entenderlo como un modelo de pensamiento que oscila entre acción y emoción, que trasciende las relaciones amoroso-sexuales entre hombres y mujeres y que se nutre de ideas, juicios de valor, capacidades y actos encarnados. En ese sentido, las percepciones y vivencias sobre el amor adoptan múltiples formas, dependiendo del entorno cultural.

Siguiendo este razonamiento, es importante aterrizar el amor romántico como una experiencia afectiva diversa, ya que, como propone David Le Breton (2012), siempre está marcada por la ambivalencia, pues sigue lógicas personales y sociales. Esta forma de concebir el amor resulta provechosa para la investigación, ya que otorga una posición privilegiada a los sujetos en sus prácticas, como modos de afiliación a una comunidad social y como forma de reconocerse y de poder comunicarse, con un fondo emocional próximo que, en el contexto de este artículo, se puede ver materializado en la escritura de cartas o de diarios autobiográficos, entre otros textos.

El acercamiento al archivo

Siendo conscientes de la dimensión histórica que atraviesa esta discusión, podemos traer a colación textos como *Amor e historia*, en el cual Pilar Gonzalbo (2013) ofrece una investigación que difiere de las aproximaciones del norte global y, en cambio, hace un recorrido bastante meticuloso sobre el amor “como realidad única, contemplada en sus diversas dimensiones”, a partir del análisis microhistórico de archivos eclesiásticos y de diferentes tipos de correspondencia en México. En este texto, Gonzalbo reconoce que “el amor, la forma de percibirlo, de expresarlo y de vivirlo es cultural y, por lo tanto, histórica”. Esto nos permite entender que la microhistoria, al igual que las conceptualizaciones de la antropología de los afectos que nos influencian, se interesa por las acciones y producciones diarias de los individuos como elementos clave de los procesos históricos.

De esta forma, seleccionamos de nuestros archivos personales algunas cartas, escritos viejos, dedicatorias de regalos, pinturas y fotografías, entre otros, intentando encontrar “la estructura en las miniaturas” (Hering 2015), conscientes de que esta relación es un proceso dinámico en el cual los *regímenes emocionales*, es decir, “el conjunto de normas emocionales, rituales y prácticas oficiales [...] constituyen el sustento de cualquier régimen político estable” (Reddy 2001) y se ven tensionados

por los actos de la gente, en este caso, mediante la producción activa de un archivo amoroso. Por lo tanto, identificamos la idea del amor romántico como régimen emocional en cuanto delimita normas y leyes por las que se deben regir los comportamientos subjetivos y sociales en relación con lo afectivo. Aquí, el control afectivo es el epicentro del verdadero poder, puesto que las emociones que se expresan en un régimen emocional determinado modelan nuestra subjetividad y la forma en que nos definimos a nosotros mismos y percibimos el mundo que nos rodea (Barrera y Sierra 2020).

En suma, al igual que Nina Estrella (2018), pensamos que las personas son “un cúmulo de historias contadas por alguien y para alguien, con un sentido de diferentes maneras de ser y actuar en el mundo. Por ello, construyen sus identidades al contar historias”. Buscamos, entonces, esas formas de ser y actuar que se materializan en la cotidianidad de las personas, para entender el fenómeno social del amor con referencia a la multiplicidad de representaciones sociales que genera (Levi 2003), por lo que nuestros archivos personales aparecen como representaciones del fenómeno amoroso.

Ahora bien, somos conscientes de que acercarnos a estas representaciones múltiples e intentar encontrar en ellas los rastros de las experiencias afectivas implica un cambio de orientación respecto del archivo mismo y de las formas como nos aproximamos a él, pues de eso depende lo que encontramos. En vías de realizar este cambio, preocupándonos por lo que podríamos llamar el “otro archivo”, pensamos que en él podemos hallar materialidades cotidianas que problematizan las diferentes nociones del amor romántico. Así pues, nos acogemos a lo propuesto por María Rosón y Rosa Medina (2017) y decidimos analizar este material como *resistencias emocionales*. Este concepto, elaborado por las autoras con el fin de ampliar el lenguaje historiográfico, refiere a “procedimientos delicados que elabora la gente tales como comportamientos, ideas, acciones, gestos, rumores, materiales, fotografías, canciones [...] que, provistas de afectividad, desafían potencialmente las diferentes formas de poder, estructural o normativo, y los regímenes emocionales que los sustentan”. En este orden de ideas, entender nuestro archivo de esta manera nos permite entablar una relación íntima con las fuentes del pasado, encontrar en ellas saberes emancipadores y, finalmente, hacer evidente la constante negociación entre lo diminuto y las estructuras que condicionan los afectos.

Perspectivas sobre el amor romántico

El amor romántico, la experiencia afectiva que nos proponemos rastrear, ha sido fundamental para Occidente, un elemento esencial en los cambios sociales y culturales, así como también en la configuración de la sociedad moderna (Esteban 2007). Así mismo, podemos afirmar que en algunas capas sociales de la sociedad colombiana, particularmente en clases medias y altas, permeadas indiscutiblemente por la cultura occidental, la experiencia general del amor está influenciada por el ideal del amor romántico, puesto que esta es “prácticamente universal [y], por lo tanto, no exclusiva de Occidente”. En este sentido, es esencial describirlo en su dimensión social desde una posición crítica.

Como lo afirma Mari Luz Esteban, es importante posicionar el amor romántico como un modelo emocional hegemónico que realiza “una configuración simbólica y práctica que influye directamente en la producción de símbolos, representaciones, normas y leyes, y orienta la conformación de las identidades sociales y genéricas, los procesos de socialización y las acciones individuales, sociales e institucionalistas” (2011, 47). En esta medida, también resulta necesario mencionar que esta construcción simbólica del amor está, además, sustentada políticamente por el pensamiento heterosexual basado en la idea de la diferencia sexual. Según lo propone la feminista materialista Monique Wittig (2006), el sexo es una categoría que existe en la sociedad en la medida en que es heterosexual y heterosexualiza a las mujeres en ella. Así, se les imponen las labores de la reproducción y son apropiadas por medio del contrato fundamental del matrimonio. Situando esta discusión en el contexto colombiano, Ochy Curiel (2010) afirma que el pacto heterosexual ha sido crucial en la construcción de la nación, particularmente durante el proceso constituyente de 1991, donde el pacto heterosexual se evidencia tanto en la dimensión de la representación como en la participación política y la apropiación de la fuerza de trabajo de las mujeres.

Relacionado con esto, resulta interesante constatar que en las perfectivas donde el amor y el matrimonio van de la mano las relaciones afectivas quedan marcadas por el mandato de la monogamia y la heterosexualidad. Marcela Lagarde (2001) sitúa históricamente este fenómeno en el surgimiento del amor burgués, que va de la mano con el desarrollo de la cultura burguesa y representa un cambio en la forma de pensar al amor en Europa en los siglos XIV a XVI.

De esta manera, entendemos que el amor romántico produce un orden desigual de género que influye en la organización social, familiar y económica.

Innumerables libros de literatura, películas, canciones y medios de comunicación, generalmente catalogados como géneros del entretenimiento feminizados o naturalmente femeninos, han guiado esta ideología, y aunque varían las formas de aproximarse y enunciar el tema, en la mayoría de los casos idealizan y enaltecen el amor romántico. Esta ideología cultural (el romanticismo) tiende a enfatizar el amor-pasión por encima de otras facetas humanas (Esteban 2011). En ese orden de ideas, el amor se percibe como la parte más importante de nuestras vidas, como algo sublime e inexplicable, aquella respuesta a la realización personal. Al mismo tiempo, se relaciona su pérdida con sentimientos de profunda desgracia y sufrimiento, tanto así que representa la pérdida de todo sentido de vida y razón de ser.

Esta concepción del amor romántico se manifiesta con particular intensidad a través de expresiones musicales que trascienden fronteras culturales y nacionales. Sin embargo, como señala Wade (2000), la relación entre la identidad de una nación y las manifestaciones musicales, con su profunda influencia cultural, no puede reducirse a vínculos sencillos o directos y es necesario analizar cómo interactúan recíprocamente. En este contexto, las costumbres y prácticas culturales asociadas con la música moldean y reflejan nuestras concepciones sobre las emociones, en este caso, sobre el amor romántico.

Gracias al trabajo desarrollado por algunas feministas, se han problematizado estas representaciones del amor romántico en nuestra sociedad. Principalmente, las críticas aseguran que este está directamente relacionado con la reproducción del poder patriarcal. De tal manera, se justifica la persecución y subyugación femenina, se determinan las identidades y roles de género y se normaliza el sufrimiento y las relaciones desiguales y violentas. En palabras de Eva Illouz, “el amor romántico no es la fuente de la trascendencia, la felicidad y la autorrealización. Más bien, es una de las principales causas de la división entre hombres y mujeres, así como una de las prácticas culturales a través del cual se hace que las mujeres acepten (y ‘amen’) su sumisión a los hombres” (2012, 5).

Como propone la escritora Coral Herrera (2018), si bien el feminismo ha logrado cambios importantes a nivel legislativo y político, así como un progreso en la autonomía económica de las mujeres, es necesario seguir

trabajando en la autonomía emocional, y con este propósito la autora propone buscar herramientas para una *revolución de los afectos*, en donde se hable en términos políticos tanto de nuestras emociones como de nuestras relaciones. De acuerdo con la autora, el amor es un arma revolucionaria que tiene el poder de cambiar el mundo, liberarlo de su carga patriarcal y construir relaciones basadas en la ternura, la empatía y la generosidad: “lo romántico es político, pero también es social, económico, sexual y cultural. Queremos que el amor deje de ser un instrumento de opresión para utilizarlo como el motor de la revolución sexual, afectiva y de cuidados en la que estamos trabajando desde los feminismos” (Herrera 2018, 11).

Las aproximaciones al amor en Colombia

En el contexto historiográfico colombiano, se ha estudiado el amor en sus dimensiones cotidiana, corpórea y mística. A pesar de que las aproximaciones temáticas varían significativamente, y hay diferentes puntos de vista, espacios geográficos y temporales, en conjunto nos brindan elementos metodológicos y conceptuales bastante interesantes.

Según Alicia Londoño (1997), “lo cotidiano, lo imaginario, el cuerpo mismo, definen nuevos territorios donde la antropología es llamada a develar significaciones culturales”. Esta primera cita muestra el interés por lo habitual, lo cercano, lo íntimo, lo que, en nuestro caso, remite a las emociones y el amor. Pablo Rodríguez (2002) profundiza en el tema diciendo que “el estudio de lo cotidiano y sus prácticas son un lente a través del cual podemos descubrir las redes del entramado social; donde lo ‘obvio’, lo ‘natural’, encubren las reglas que rigen los comportamientos y las relaciones sociales”. Así, al igual que la antropología social, la historia de lo cotidiano ha brindado visibilidad a temas que pasan inadvertidos para las grandes escalas que comúnmente estudia la historia. Por ello planteamos este trabajo desde la perspectiva de lo cotidiano, en un intento de conceptualizar el amor en lo íntimo y lo privado, dándole un sentido más allá de lo personal, para comprender en este caso cómo se estructuran las experiencias afectivas dentro del entorno familiar.

Para tener un panorama más amplio de la antropología de las emociones, decidimos acercarnos al texto de Myriam Jimeno (2004), que ofrece una perspectiva esencial para el entendimiento de nuestro propio trabajo, puesto que expone la emoción como “una verbalización de patrones culturales que existen para el intercambio de mensajes,

donde la emoción no es lo opuesto a la razón y al pensamiento”(31). Así, como las emociones estarían enmarcadas en una serie de esquemas aprendidos en la vida cotidiana, intentar explicarlas es fundamental para la construcción de nuestra identidad y los vínculos con los otros. Por lo tanto, rescatamos el potencial investigativo de la antropología de la vida privada y de los afectos, ya que ambos paradigmas visualizan patrones sociales y culturales a partir del estudio de lo cotidiano.

METODOLOGÍA

Realizamos esta investigación con un enfoque cualitativo, utilizando una triangulación metodológica que combina relatos autobiográficos, entrevistas semiestructuradas, archivo personal y la microhistoria, como perspectiva analítica, y analizando dos variables: “madres y padres” e “hijas”. Los y las participantes que conformaron la variable “madres y padres” fueron ocho sujetos (cuatro madres y cuatro padres) con los siguientes perfiles: Diana Tarazona, mujer de 59 años, nacida y criada en Bogotá, de familia santandereana acomodada; bachiller de un colegio privado católico, con pregrado en diseño de una universidad privada: la Jorge Tadeo Lozano, y posgrado en diseño textil en la Universidad de los Andes; nunca ejerció y se dedicó la vida de oficinista, en donde escaló y consiguió un buen puesto. Fernando Rodríguez, hombre de 59 años, nacido y criado en Bogotá, de una familia bogotana de clase media; bachiller de un colegio privado; empezó la universidad estudiando ingeniería mecánica, pero, por cuestiones económicas, no la terminó. Juana Marcela Carrillo, mujer de 50 años, nacida y criada en Bogotá, en una familia bogotana de clase media; bachiller de un colegio católico de religiosas femenino de carácter privado y con un pregrado en medicina de la Universidad del Rosario y una maestría en política social en la Universidad Javeriana; trabajó ocho años en temas de aseguramiento en salud y posteriormente en temas de políticas públicas de salud e infancia, principalmente. Orlando Quintero, hombre de 51 años, nacido y criado en Bogotá, en una familia manizaleña de clase baja; bachiller de un colegio distrital, con pregrado en ingeniería química de la Universidad Nacional de Colombia y maestría en economía en la Universidad de los Andes; tiene una empresa de consultoría de los proyectos sociales y ambientales. Mónica Andrea Montejo, mujer de 41 años, nacida y criada en Ciudad Bolívar, Bogotá, en una familia de clase baja; bachiller de colegio distrital femenino, con pregrado

en administración de empresas. Jimmy Alexander Vásquez, hombre de 41 años, nacido y criado en Bogotá, en una familia de clase baja; bachiller de colegio distrital, con pregrado en ingeniería en telecomunicaciones y maestría en telecomunicaciones. Emilse Borda Duitama, mujer de 46 años, nacida en Ramiriquí, Boyacá, de origen y tradición campesina y clase baja; se gradúa como psicóloga en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, magíster en derechos humanos con enfoque crítico; consultora de género, actualmente trabaja en Naciones Unidas. José Leonardo Sanabria Ferrucho, hombre de 54 años, nacido en Tunja, Boyacá, de clase baja, artista plástico, licenciado en educación de las artes plásticas y visuales; gestor cultural, fundador y director de la casa cultural Apparte.

Las autoras que conforman la variable “hijas” son estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, con los siguientes perfiles: Laura María Rodríguez Tarazona, mujer de 19 años, nacida y criada en Bogotá, en una familia de clase media; bachiller de colegio privado laico. Manuela Quintero Carrillo, mujer de 19 años, nacida en Bogotá y criada en Medellín, en una familia de clase media, bachiller de un colegio privado laico. Lina María Fernanda Vásquez, mujer de 20 años, nacida y criada en Bogotá en una familia de clase media baja; bachiller de un colegio oficial. Mara Luna Sanabria Borda, mujer, 19 años, nacida y criada en Tunja, en una familia de clase media; bachiller de un colegio público.

El análisis de la variable “madres y padres” y de la variable “hijas” permite explorar cómo se transmiten las concepciones y patrones de amor de una generación a otra. Sus relatos y experiencias pueden arrojar luz sobre las raíces y la evolución de las nociones de amor en una comunidad emocional o un contexto cultural específico.

Cada una de nosotras narró la experiencia personal propia en torno al amor, relatos autobiográficos que constituyen el eje central de la narración. La yuxtaposición de dichos relatos con las entrevistas a nuestras madres y padres y con sus archivos personales nos ayudó a situarnos mejor en un tiempo y un lugar específicos. Nuestras voces dan así claves para comprender los sistemas sociales más amplios de la clase media del centro del país, en los que se insertan nuestras vidas.

Cabe aclarar que esta metodología no pretende generalizar la información. Partimos de un abordaje enfocado en experiencias situadas y contextos específicos, sin pretensiones de extrapolación estadística. Como

lo plantea Alicia Londoño (2019), es urgente escuchar nuestras historias y silencios también en los espacios cotidianos. Allí podríamos encontrar respuestas a los dolores a los que nos enfrentamos y también a las formas de resistencia que nos encarnan. Buscamos rescatar también el valor de la historia oral y, acogiéndonos a Ronald Fraser (1988), sostenemos que las fuentes orales revelan las complejidades y deseos humanos detrás de los eventos históricos narrados. El hecho de usar este tipo de testimonios también significa hacer una apuesta política por la gente y sus vivencias.

Para desarrollar la investigación primero hicimos entrevistas semiestructuradas grabadas en audio a nuestras madres y padres para conocer su modelo de amor y las circunstancias y contextos en los que aprendieron a sentir el amor y para, de esta manera, entender también qué tipo de percepciones nos legaron, al enseñarnos a nosotras a amar. Partimos de tres preguntas base: ¿qué es el amor para ustedes?, ¿cómo entienden el amor? y ¿cómo lo vivieron? La entrevista semiestructurada posibilitó que las personas entrevistadas (nuestras madres y padres) respondieran libremente, con mayor flexibilidad, dinamismo y apertura en la exploración de los modelos amorosos transmitidos en el contexto familiar.

Es importante mencionar las consideraciones éticas seguidas en la investigación, especialmente en el manejo de datos de nuestras madres y padres. Obtuvimos su consentimiento expreso e informado, se les informó acerca de los objetivos del estudio y tuvieron total libertad para decidir su participación. A pesar de existir algunas convergencias, se respetaron todas las creencias y valores y contextos culturales de las personas involucradas. Fuimos conscientes de que narrar historias de vida puede revivir experiencias sensibles o traumáticas, por lo que las entrevistas se llevaron a cabo como diálogos en ambientes seguros y de confianza, donde se respetaron los límites, lo que permitió a nuestros padres omitir detalles que no quisieran compartir o tomar pausas cuando lo necesitaran durante las narraciones.

A la par, las acompañamos de un análisis de los archivos personales, consistentes en dedicatorias en redes sociales, libros, prensa, regalos, atendiendo a la manera en que se inscribían estas experiencias afectivas y qué continuidades o discontinuidades surgían al contrastar esos archivos con los relatos testimoniales. Esto implicó no solo pensar en el potencial teórico de lo íntimo, sino también establecer una relación íntima con los archivos personales, ya que allí, desde la intimidad, podemos hablar del amor. Como plantean Rosón y Medina, “tratamos de recoger

la sabiduría de estas prácticas íntimas para comprender el mundo subjetivo y emocional como un territorio de memoria disidente” (2017).

Después elaboramos relatos autobiográficos sobre nuestros acercamientos al amor desde las más tempranas edades hasta el presente, incluyendo descripciones de nuestras familias e infancias. El objetivo de esta estrategia metodológica fue acercarnos a nuestras experiencias afectivas desde una perspectiva íntima con sus matices, como la memoria y la confusión. Para guiar esta autorreflexión utilizamos dos preguntas: ¿cómo definimos el amor romántico? y ¿cómo percibimos el amor de nuestros padres? Estos relatos autobiográficos o historias de vida funcionaron como documentos personales y fuentes primarias que permitieron acceder a los conceptos personales del amor y los conflictos asociados a este fenómeno. Como lo menciona Carles Feixa (2018), la imaginación autobiográfica permite construir relatos biográficos reveladores que ayudan a comprender un contexto histórico y social a través de una vida individual.

Posteriormente, identificamos los modelos culturales, expectativas y normas en torno al amor que se reflejan en las narraciones y en la interpretación de los materiales, como los regalos y las dedicatorias. Luego examinamos, en un análisis interseccional, factores como género, clase social y edad, viendo cómo influyen en las concepciones y vivencias del amor expresadas, al contrastar los datos recolectados de nuestros relatos y las entrevistas de nuestros padres. Por último, codificamos y categorizamos los temas recurrentes relacionados con el amor en los relatos y entrevistas.

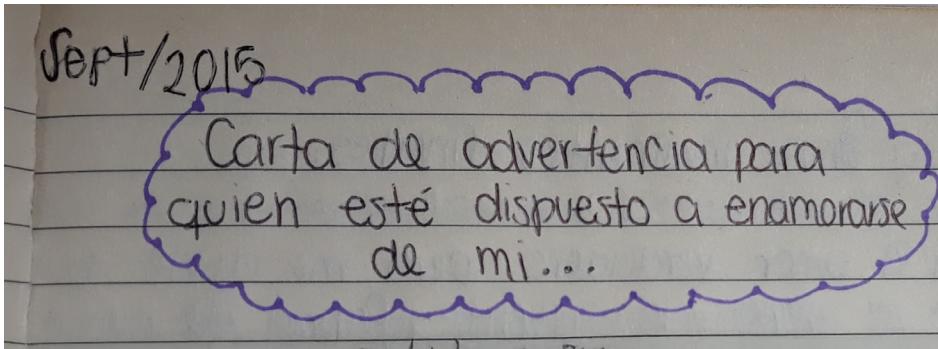
Como participantes activas en nuestra propia investigación, hicimos lo posible por respetar la autonomía y el cuidado emocional tanto de nuestras madres y padres como de nosotras mismas, como investigadoras inmersas en el proceso. A continuación, se presentan todas nuestras historias, a partir de las convergencias que encontramos en las historias, entrevistas y archivos. Luego exponemos las consideraciones finales.

EL AMOR VERDADERO: LAURA MARÍA RODRÍGUEZ, HIJA DE DIANA TARAZONA Y FERNANDO RODRÍGUEZ

Desde que tengo aproximadamente 10 años, el amor ha sido un tema recurrente en mis diarios. Mis expectativas, miedos, deseos y dudas sobre ese extraño sentimiento –que en las películas de princesas prometía la eternidad, de ser verdadero– me consumían constantemente y, como resultado, llenaban las páginas de mis cuadernos, sin realmente entender aquello que tanto

anhelaba. Este es uno de los escritos que encontré, fechado en 2015 y titulado “Carta de advertencia para quien esté dispuesto a enamorarse de mí”.

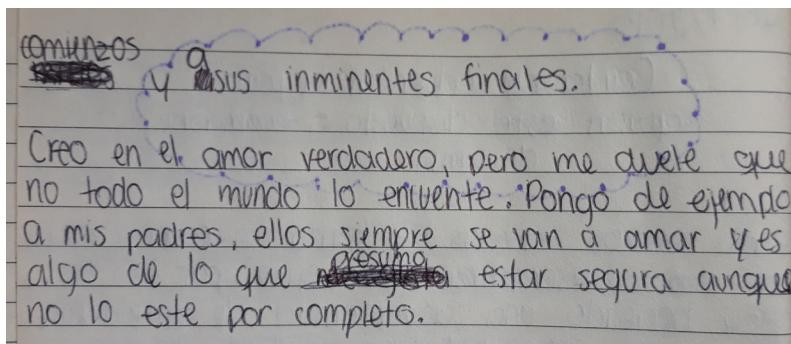
Figura 1. “Carta de advertencia a quien esté dispuesto a enamorarse de mí”, parte I



Fuente: archivo personal de Laura Rodríguez.

Allí describía punto por punto y con lujo de detalles las tres razones por las que sentía que era una persona extremadamente complicada y difícil de querer. La primera razón era que vivía llena de miedo; la segunda, que era muy soñadora; y la tercera, que creía en el amor verdadero.

Figura 2. “Carta de advertencia a quien esté dispuesto a enamorarse de mí”, parte II



Fuente: archivo personal de Laura Rodríguez.

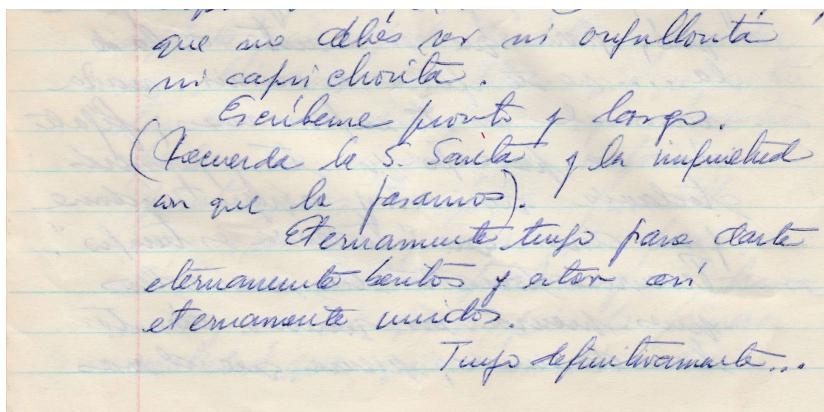
Estas premisas se mantuvieron en mi cabeza por mucho tiempo, pues, en un entorno en donde la mayoría de los progenitores de mis amigos y amigas estaban divorciados, el matrimonio de mi madre y padre se revelaba ante mis ojos como todo lo que estaba bien, lo deseable, aunque para muchas personas resultaba inalcanzable. A pesar de que nunca hubieran hablado explícitamente del amor, sin duda alguna la relación que mis padres me mostraron fue el referente más grande que tuve sobre el *deber ser* del amor, pues eran la prueba fehaciente de que el amor verdadero y eterno que veía en las películas era posible.

Sin embargo, los años pasaron, la pandemia del Covid-19 trastornó todo en mi familia y esa eternidad se puso en peligro. Los problemas que antes podía ignorar, simplemente saliendo de mi casa, se volvieron evidentes las 24 horas del día, y el amor que había admirado y con el que había soñado miles de veces en mi habitación se vio desafiado por un deterioro considerable de la salud mental en el entorno familiar. Esa relación idílica que se había mostrado ante mis ojos en la niñez se convirtió en una mentira y un instrumento que había encubierto muchas situaciones dolorosas en mi familia. Me llené de rabia y tristeza. ¿Cómo algo tan bello podía coexistir entre tanto dolor? Así pues, el amor romántico que había admirado, por ser posible, se convirtió en otro sueño inalcanzable, y me castigué una vez más, por delirar con situaciones imposibles.

Ahora bien, para hacerle entender a esa niña desilusionada que ninguna de las decisiones tomadas por sus progenitores había sido motivada por la indiferencia, decidí preguntarles qué era el amor y cómo pensaban que lo aprendieron. Por un lado, mi madre se tomó la conversación con calma e ilusión, como si hubiera querido hablar sobre eso hacía mucho tiempo. Si bien me contó algunas anécdotas de antiguos novios y amistades, aquello en lo que más se extendió fue en su historia familiar. Me contó que la situación más difícil por la que había pasado en su adolescencia fue la separación de sus padres, cuando ella tenía 15 años. “Mi mamá nos había dicho que se iba de viaje con algunas amigas y compañeras del trabajo, pero un día solo se llevó sus maletas y nunca volvió”, me dijo (entrevista 1). Así fue como desde esa edad sintió que debía asumir todas las labores de cuidado en su casa, tanto de mi tío como de mi abuelo, quien había entrado en una fuerte depresión, por el abandono de la mujer con quien quiso estar eternamente, como

bien lo decía en las despedidas de la mayoría de sus cartas: “Eternamente tuyo, para darte eternamente besitos y estar así eternamente unidos”.

Figura 3. Carta de Pedro Tarazona a Clara Bernal, agosto de 1962 (fragmento)



Fuente: archivo personal de Diana Tarazona.

El único recuerdo de mi mamá sobre ella, aparte de la confusión y el resentimiento por una promesa incumplida, fue el archivo personal de mi abuelo, con más de 60 cartas fechadas entre 1962 y 1963, algunos telegramas y el anuncio del matrimonio en el periódico. En ellas, mi abuelo narra las dificultades de la relación entre un profesor de colegio que a los 27 años había caído profundamente enamorado de su alumna de 15. Así mismo, declara su amor desaforado, su deseo y disposición para proveerla y cuidarla, así como la preocupación por contraer matrimonio lo más rápido posible. Así pues, después de este abrupto cambio, mi mamá decidió tomar el rol de la mujer maravilla y se dedicó de lleno a que en su hogar no faltara nada. En ese momento, la considerable diferencia de edad y los sueños insatisfechos de una mujer que a los 19 años ya había parido dos hijos no parecían ser una excusa válida. Entonces mi madre se preocupó por suplir su papel y se encargó de ser la “señora de la casa”, se convirtió en una preocupación por ser la madre, esposa y empresaria perfecta, que era capaz de resolver todos los problemas sin ayuda.

Figura 4. Telegramas de Pedro Tarazona a Clara Bernal, agosto de 1962



Fuente: archivo personal de Diana Tarazona.

Figura 5. Anuncio del matrimonio de Pedro Tarazona y Clara Bernal



Fuente: archivo personal de Diana Tarazona.

Por otro lado, la conversación con mi papá fue completamente diferente. Hablar sobre el amor representó un verdadero reto para él, pues en los 20 minutos que decidió dedicar a mis preguntas se notaba bastante nervioso. Así mismo, fue lo más reservado posible a la hora de hablar de las dinámicas que había vivido en su entorno familiar. Afortunadamente, mis tíos me ayudaron a llenar los vacíos de su relato. Al igual que en la historia de mi mamá, él también fue abandonado, pero esta vez por

su padre, quien realmente nunca había sido muy amoroso. “Ellos, en todos los años que estuvieron juntos, nunca durmieron en la misma cama, porque mi papá no quería que mi mamá se diera cuenta de todas las veces que llegaba oliendo a otra”, me decía (entrevista 2). Sin embargo, toda esta indiferencia acabó cuando un día, después de que su madre se había ido a trabajar, llegó con un camión para llevarse todas sus pertenencias. No quiso dejar rastro ni dar explicaciones. De tal forma, mi papá y mis tíos se vieron obligados a cuidar de mi abuela, quien había quedado completamente devastada y enferma, por el abandono de quien había prometido estar con ella hasta que la muerte los separara. “En realidad, todavía pienso que fue lo mejor” (entrevista 2), dijo mi papá, cuando le pregunté cómo se lo había tomado. Para mi papá, de nada servía que mi abuelo estuviera en la casa, porque, cuando estaba allí, el ambiente solo se tornaba hostil e insopportable. “Por eso no me gustaba estar en mi casa, porque siempre ganaba el que gritara o golpeara más duro”. Así creció mi papá, en un entorno disfuncional y de constante maltrato físico y psicológico ejercido por mi abuelo, viendo un amor que era tolerante con la violencia y el malestar, cosa que él, en sus propias palabras, no quiso replicar nunca.

Algo en lo que ambos coincidieron fue en lo difícil que había sido perdonar a sus padres cuando, ya casados y con hijos, quisieron volver a sus vidas. Mi mamá, a pesar de entender la situación de mi abuela, nunca supo cómo había sido capaz de simplemente desaparecer un día, y mi papá, a pesar de no haber llorado a mi abuelo, nunca perdonó que él pudiera decir que los amaba, al mismo tiempo que los golpeaba y despreciaba. Después de unir estas dos historias, pude ver a mis padres cuidándose mutuamente, igual como tuvieron que hacerlo con sus propios padres muchos años antes. Entendí el desprecio de mi padre por aquellas palabras que no vienen acompañadas de acciones y la preocupación desbordada de mi mamá por la perfección en el hogar. Igualmente, encontré respuestas a su paciencia y tranquilidad ante situaciones que para mí eran gravísimas, así como también pude entender por qué, a pesar de todo y teniendo la posibilidad de separarse, decidieron permanecer juntos. Supongo que no solo por mí y mi hermano, sino por cumplir la promesa de no repetirnos la experiencia de ser niños devastados por una familia que ya no cree en el amor. Sus formas de expresarlo, permeadas en ambos casos por un trauma relacionado con el abandono repentino de su padre y madre, se tradujo en el cuidado y el entendimiento.

Mi padre –que no suele decir “te amo”– aprendió a expresarse con las pequeñas acciones diarias que, para él, son aquello que hace la diferencia, y mi madre, a pesar de estar afectada por el abandono, siempre intentó mostrarse fuerte, para darnos la tranquilidad de que ella siempre estaría ahí. En medio de todo, a pesar de que ya no deseé un amor como el de ellos, como lo hizo muy profundamente esa niña que a los 10 años escribió una carta de advertencia para quien estuviese dispuesto a enamorarse de ella, entendí que no soy quién para decirles que aquello por lo que siguen aferrados a la vida es mentira, incorrecto o que está mal hecho. Ahora, cuando vuelvo a leer las entradas de mis diarios, a la luz de las historias de mis papás, vuelvo a creer que lo que existe entre ellos, incluso después de 29 años casados, sigue siendo amor verdadero.

**SENDEROS DISTINTOS DEL AMOR: MANUELA QUINTERO CARRILLO,
HIJA DE JUANA MARCELA CARRILLO Y ORLANDO QUINTERO**

Desde muy pequeña, a los 6 años, el amor romántico estuvo en mi mente. Lo definía como una conexión intensa y apasionada, que resonaba en las letras de algunas canciones de jazz o se manifestaba en las novelas. Sin embargo, parecía inalcanzable, debido a los estereotipos de belleza arraigados en Medellín. En este entorno, la validación y aceptación masculina son fundamentales, casi como el motor que impulsa a las mujeres paisas. Al no cumplir la lista de características que nos harían “dignas” del amor de un hombre, entré en una etapa de frustración. Mi vida giraba en torno a la búsqueda de aprobación y cada esfuerzo parecía insuficiente. Incluso cuando lograba la aceptación, solo obtenía desilusiones, al ser vista únicamente como un objeto sexualizado.

A mis 18 años, por primera vez me enfrenté a esa idea del amor romántico. Me di cuenta de que, aunque resonaba constantemente en lo que escuchaba o veía, no lo conocía y debía aprender de él, ya que, pese a que no era ideal como lo imaginaba, no era un vínculo menos poderoso de aquel al que se referían algunas canciones. Tal vez no pueda definirlo con palabras exactas, pero sí contarla a partir de la vivencia y de cómo lo he sentido. Si bien el romance surge de una atracción inicial, creo que uno de los factores principales es el tiempo. Tiempo para darnos a conocer y conocer a la otra persona, contrario a lo que escuchaba en algunas canciones, que hablan del amor a primera vista o con el pri-

mer baile. Se requiere tiempo para que el tacto no se sienta ajeno. Está en desmantelarnos y permitir que el otro nos mire, así como miramos al otro. Entender su condición humana, sin idealizar o sobrevalorar a la persona, y amarla, sin privilegiar solo la idea de amar.

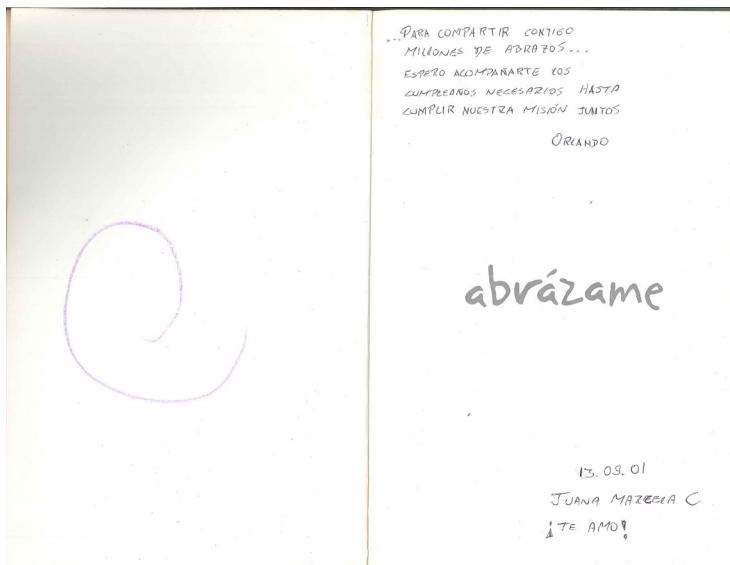
No sé cómo explicar quién es el sujeto del amor romántico, ni cuánto tiempo debe durar. Solo sé que, en mi experiencia, ha sido dejar caer lentamente las barreras para ver y dejarse ver en la esencia más profunda. Un vínculo que va más allá de la pasión inicial y se nutre de la complicidad, el respeto y la ternura que crece con el tiempo compartido. Este vínculo que describo no lo concibo únicamente como heterosexual, y esto se ha presentado como un silencio en mi hogar, ya que, a pesar de que, mientras crecía, mi mamá inició conversaciones sobre el amor, no incluían las diversidades sexuales. A pesar de que yo escuchaba frecuentemente las canciones más románticas, las contrastaba con la relación entre mi padre y mi madre, que no expresaba la ternura o pasión que mostraban, pues era menos intensa y muchas veces agresiva. Entonces, con la intención de acercarme a su historia y su contexto e intentar entender su experiencia afectiva, inicié un diálogo con ambos sobre el amor romántico.

Mi mamá fue muy abierta y me compartió minuciosamente detalles sobre su infancia, la importancia de la religión católica en su hogar, sus acercamientos al romance en el colegio de monjas y, especialmente, a la caótica relación entre mis abuelos. Me contó la lucha de mi abuelo contra el alcoholismo, sus períodos de ausencia, las infidelidades y, paradójicamente, su melosidad, haciendo énfasis en que no confía en las muestras de afecto excesivas. En contraste, mi abuela era fría, no demostraba afecto ni en palabras ni en gestos, lo que resultó en una relación de pareja peculiar, una que se basaba en permisividad, dolor y maltrato físico y emocional. En su familia de formación, mi mamá sufrió abuso verbal y básicamente nunca experimentó el calor ni el amor familiar, por lo que la manera en la que conoció el amor fue a través de boleros, como “La gloria eres tú”, “Esta tarde vi llover” y “Solamente una vez”. Y aunque estas canciones representan un amor pasional de alta intensidad y tormentoso, según recuerda, le costó soñar una relación romántica, ya que le “repetían constantemente que era inteligente pero no bonita” (entrevista 3), también en las mujeres de su hogar estaba naturalizado el discurso del hombre como abusivo y mala persona.

Mi papá, sorprendentemente, también estuvo abierto a compartir su infancia. Al igual que mi mamá, tampoco tuvo la fortuna de experimentar un hogar donde el amor entre sus padres se manifestaría claramente, e igualmente vivió en un hogar donde la religión y la iglesia eran importantes. Mi abuelo no solía expresar afecto. Era alcohólico, por lo que sus comportamientos y agresiones en ese estado marcaron de manera irreversible a mi papá. “Cuando mi papá tomaba, mis hermanos y yo nos íbamos corriendo a dormir, porque, si nos veía despiertos, gritaba y no solo nos pegaba a nosotros, también a mi mamá. Mis papás solo se querían cuando estaban tomados y bailando” (entrevista 4). El amor de mis abuelos, quienes lo acercaron por primera vez al amor, al desamor y a las historias de pareja, giraba en torno a la música, el alcohol y el baile, lo que era una realidad dramática, parecida a lo que mi papá escuchaba en las canciones de Pimpinela. No obstante, a diferencia de mi mamá, conoció el afecto y el amor en su hogar a través del cuidado de mi abuela, quien usaba palabras afectuosas y gestos cariñosos. Ella se encargó de mantener la paz en su hogar.

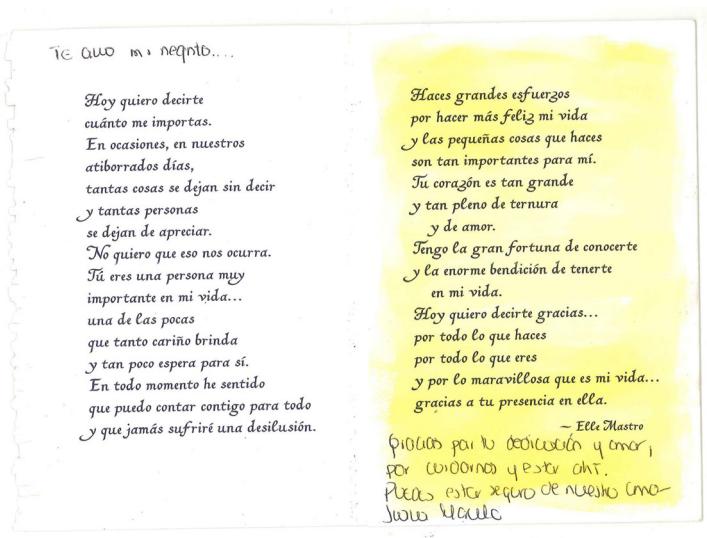
Durante mi infancia, la relación entre mis padres me resultaba difícil de comprender y, en ocasiones, rechazaba su dinámica, que percibía más como compañerismo o amistad que como vínculo romántico. Además, en algunos momentos, este vínculo se veía empañado por episodios de agresividad. No obstante, recuerdo haber presenciado muestras de cariño y compromiso mutuo: el intercambio de libros con dedicatorias cariñosas, mensajes afectuosos compartidos en redes sociales, el disfrute de actividades y el apoyo intelectual que se brindaban. A pesar de las complejidades, estos detalles eran pequeños reflejos del amor que, aunque a veces opacado, persistía en su relación.

Figura 6. Dedicatoria: “Abrázame”



Fuente: archivo personal de Juana Marcela Carrillo, 13 de septiembre del 2001.

Figura 7. Carta de regalo



Fuente: archivo personal de Orlando Quintero.

Figura 8. Mensaje de aniversario dirigido a Orlando Quintero, 28 de septiembre de 2017



Fuente: cuenta en Facebook Juana Marcela Ramos.

Estas semillas de compromiso y compañerismo influyeron en mi propia capacidad de amar y relacionarme, ya que la idea de amor romántico que me enseñaron, si bien involucraba tiempo, se basó más en encontrar a alguien con quien compartiera metas y proyectos en el futuro.

Escuchando sus experiencias, entendí que no podían amar de una forma que desconocían. Aman a su manera, con sus miedos, sus sueños y sus recursos (Juana Marcela Carrillo, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023; Orlando Quintero, comunicación personal, 6 de noviembre de 2023). Decidieron abrir sus corazones de otras maneras, eligiendo un camino centrado en la voluntad de crear un hogar, más que en una pasión perfecta. En otras palabras, un amor que colmaría las necesidades, deseos, aspiraciones y carencias que experimentaron durante su crianza. También comprendí que puede pasar que mis progenitores, al concebir que el fin del amor es la construcción de una familia, y debido al contexto religioso en el que crecieron, nunca entiendan un amor que no sea heterosexual.

SOBRE EL AMOR: LINA MARÍA VÁSQUEZ MONTEJO, HIJA DE MÓNICA MONTEJO Y JIMMY VÁSQUEZ

A lo largo de mi vida he sentido una incesante incertidumbre acerca de lo que es el amor; por un lado, siempre me sentía amada, pero, por otro, también me sentía abandonada. Tal vez la mejor manera de entender esto era escarbar entre mis memorias, para identificar cuál fue mi primer acercamiento al *Amor*. Como es natural, fue la idea del amor entre mis padres, quienes me enseñaron un amor ideal, o fue lo que creí, hasta que viví el final de esa historia, que me despertó de golpe y me hizo ver que la vida no es como en las películas románticas ni se siente como mostraban las canciones que escuchaba. Sentí que el mundo se me derrumbaba encima y, básicamente, ahí crecí y renací.

Conforme fue pasando el tiempo, entendí que el amor no es blanco o negro, que el destino simplemente a veces tiene planes diferentes y separa a las personas, y que la vida no es como en las novelas. En una conversación con mi mamá, me dijo que el amor no existe, que ella jamás se enamoró, vivió solo relaciones donde se correspondían afectivamente y se cuidaban, y afirmó que una persona que ama no engaña y no lastima. Inmediatamente mi corazón se arrugó. Me contó también que ella siempre sintió que la relación con mi papá funcionaba, porque ella la hacía funcionar, porque ella daba todo, pero sentía que no era correspondida. Viéndolo desde mi perspectiva, es algo que incluso yo misma he sentido en mis propias relaciones, y esta sensación de apatía y desinterés se vuelve un común denominador en las relaciones de las mujeres con las que he compartido. La charla con mi mamá se tornó algo doloroso de mencionar. Mi mamá cree que el amor se debe sentir como cuidado, afecto, confianza y comunicación, y eso se encuentra en la amistad.

La respuesta de mi papá al preguntarle cómo ha entendido el amor a lo largo de su vida fue mucho más concreta. Me comentaba que el amor se vive de cuatro formas distintas: la primera es en la infancia, con el amor a la familia y a los padres, un amor incondicional; la segunda en la adolescencia, cuando es mucho más inocente, idealizado e intenso; la tercera, un amor de una adultez joven, de personas que han madurado, pero quizás no lo suficiente, al que llamó “amor de crecimiento”, que se vive estable y que realmente no tiene futuro; y, por último, está el amor de la comprensión, que se basa en la aceptación del otro y la comunicación (Entrevista 5). Otro aporte muy valioso lo hizo su actual pareja, para

quién, además de estas formas de amar, en el amor se pasa por etapas: de enamoramiento, conocimiento, aceptación y consolidación, entendiendo así el *Amor* como algo fluido y fluctuante, que no se da únicamente en blanco o negro, pues tiene matices y es diverso (entrevista 5).

Estas concepciones del amor forjaron la idea que yo misma me he creado al respecto y esto me llevó a preguntarles cómo se vieron influenciados por la relación de sus padres durante su infancia. Mi mamá mencionó que ella nunca vio a sus papás enamorados, únicamente estaban juntos por compromiso; por otro lado, mi papá creía que sus padres en algún momento sí se amaron, pero, al ser tan jóvenes, “se maduraron biches” y asumieron sus roles en función de suplir una necesidad: mantener una familia (entrevista 6). A veces me pregunto si mis papás estuvieron juntos y si realmente ese amor que sintieron era correspondencia, por la necesidad de sacarme adelante.

No obstante, de niña genuinamente creía en su amor, lo veía en sus miradas, tal vez ignoraba que mi mamá soportó mucho y que mi papá sacrificó mucho también; quizás de mi mamá aprendí que, para amar, tengo que dar, dar y dar, hasta que funcione, y de mi papá, que la vida es de etapas y a veces las personas no son para ti. Sin embargo, tengo la certeza de que, por amor, todo lo vale; posiblemente yo sea una romántica empedernida, pero veo el amor en todas partes y de diferentes maneras, lo veo en mis amigas cuando encuentro comprensión, lo veo en mis papás y su forma de amarme, cuidarme y protegerme; lo veo en mí misma, tratando de aceptarme cada día y cuidar a quienes amo; lo veo en mi pareja, que me inspira a ser mejor persona y a brindarle mi mejor versión. Probablemente no sea el romanticismo que nos muestran en las películas, con un príncipe azul que nos declare que somos su nuevo sueño y un “felices para siempre”. Quizás sea aceptando que a tu pareja no le gustas tanto o que un día, después de una ruptura, vas a amar, incluso más que antes. Tal vez solo nos damos cuenta de que elegir a las personas con las que queremos compartir el resto de nuestras vidas es una de las decisiones más importantes que tomaremos.

ENTRE AMORES Y RESISTENCIAS: MARA LUNA SANABRIA, HIJA DE EMILSE BORDA Y LEONARDO SANABRIA

Cuando amamos a alguien, por más optimistas que seamos, es casi imposible no temer a la pérdida, y que la aceptemos no la hace menos dolorosa. Desde pequeña he tenido mucha resistencia a la idea del amor.

No representó algo importante en mi vida durante mucho tiempo, tal vez por la educación que me dieron mis padres o quizás porque, al ser un sentimiento tan poderoso, una parte de mí le temía. Siempre he tenido clara la brevedad de las cosas, de las relaciones. Tenía miedo de amar, porque sabía que esa felicidad sería momentánea y, conociéndome, creía que me quedaría atrapada en la tristeza de perder ese amor. Por mucho tiempo no me di la libertad de sentir o siquiera de pensar en algo como enamorarme.

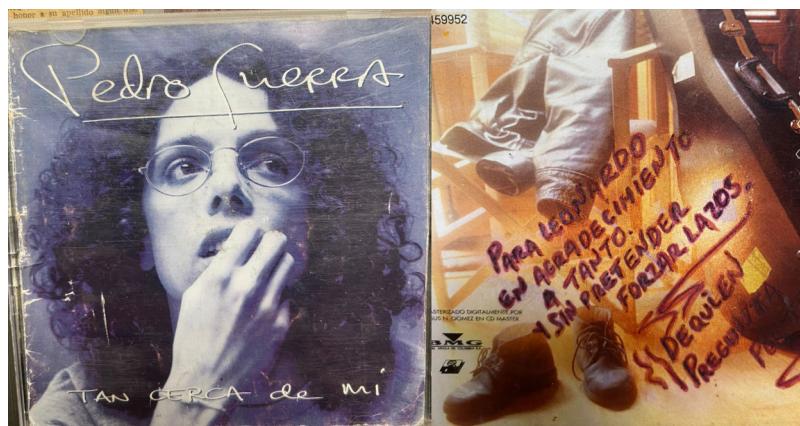
Sin embargo, “enamorarme” llegaría tarde o temprano a mi vida. Aunque mis primeras experiencias al respecto no fueron tan placenteras como me hubiera gustado, estaba en un punto de mi vida donde no tenía la madurez suficiente como para entender de qué se trataba y enfrentar todo ese entramado de emociones que implicaba “amar” y tener una relación. La idea de las relaciones afectivas aún me causa conflicto, no solo por el miedo que le tengo al desamor, sino porque pienso que el romance es una idea producida y vendida por el sistema. Entró en muchos dilemas conmigo misma, y si bien entiendo lo que representa esta idealización, enamorarme, amar y ser amada siempre ha sido algo especial para mí. A pesar de mis resistencias, la verdad es que enamorarme ha influido en mi forma de percibir y transitar la vida. Aunque pienso que estar con alguien no es un requisito para encontrar la felicidad, es sin duda una experiencia que vale la pena vivir.

El amor no ha sido un tema frecuente en mi contexto. Ocasionalmente suena una que otra historia de desamor en las reuniones familiares, pero nunca nos adentramos en la profundidad de esta emoción. Es difícil tratar esos temas cuando no existe una cultura que te dé las herramientas para enfrentarlas. Tampoco ha sido un tema central en las conversaciones con mis papás, que no suelen detenerse mucho esa parte de sus vidas. Cuando era pequeña recuerdo haberme sentido frustrada y confundida por la relación de mis padres, pues era diferente al modelo que me habían vendido las películas, las novelas y los libros de romance. En ese momento de mi vida mi concepción del amor se basaba más que nada en los cuentos de hadas.

Se conocieron en el año 2000, en un bar de salsa, y desde ese momento entablaron una relación de amistad que con el tiempo se fue transformando en algo más. Compartían pensamientos y gustos; por ejemplo, la música de artistas como Silvio Rodríguez y Pedro Guerra los unían. El siguiente archivo es un CD de Pedro Guerra que mi mamá le regaló a mi papá. En la dedicatoria, ella hace referencia a una de sus canciones “Lazos”,

cuya letra describe la relación que sostuvieron por más de tres años, pues resalta la importancia de no forzar los vínculos ni los lazos afectivos.

Figura 9. Regalo para Leonardo de Emilse



Fuente: archivo personal compartido de Emilse Borda y Leonardo Sanabria.

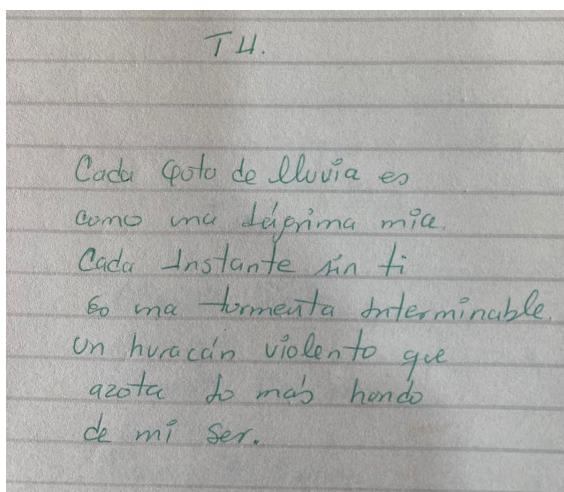
También coincidían en un ideal: creían en el cambio y la transformación social, y de esta forma terminaron compartiendo trabajos y proyectos. Nunca entablaron una relación seria, pues, por ciertos dilemas emocionales y experiencias pasadas, ninguno de los dos quiso comprometerse. Sin embargo, en 2004 cambió la situación cuando tuvieron una hija y así, aunque su relación era de idas y venidas, tomaron la decisión de quedarse juntos y criarla.

Mi mamá define el amor como una construcción a partir del compartir, no solo físico, sino ideas, momentos y recuerdos. Estos, con el tiempo, generan afectos en nosotros. “El amor se construye con la afinidad y las experiencias, lo que vives con esas personas, los recuerdos que haces, la memoria” (entrevista 7). Su concepción del amor se vio fuertemente afectada por la historia de vida de su mamá, quien vivió una situación de violencia conyugal. Al evidenciar estas dinámicas en su niñez, desarrolló una oposición a las relaciones de pareja y comenzó a problematizar la idea del amor romántico, actitud que reforzaría en su formación universitaria como psicóloga, donde se enfocó en el estudio de las construcciones sociales y los roles de género.

Para mi mamá el amor romántico es un instrumento de poder, por ello decidió evitarlo a lo largo de su vida. Esto no significó que dejase de lado su parte sensible. A pesar de tener sus ideas y creencias bastante claras, cuenta que estas no le impidieron experimentar el amor: “quería sentir, sentirme amada, me enamoré ochenta mil veces y tuve ochenta mil tusas” (entrevista 7). Sin embargo, siempre tuvo muy claro que no quería reproducir estos ideales machistas en su vida y con mi papá encontró eso que buscaba, alguien con quien identificarse, empatizar y conectar.

Por otro lado, para mi papá el amor va más allá de la emocionalidad: es un proceso de autoconocimiento, madurez y crecimiento que conlleva pérdidas y frustraciones. En el contexto en el que creció, el amor era un tema casi innombrable y no era bien visto que un hombre hablara de sus sentimientos. Esta cultura machista instauró como norma comportamientos problemáticos, como el control, la posesividad y los celos, que normalizaban el sufrimiento como parte de la experiencia romántica. Esta idea se reafirmó en él a partir de la relación de sus padres. Para mi papá la experiencia del amor fue difícil, por lo que sus relaciones afectivas, más que brindarle felicidad o bienestar, lo llenaron de dolor y angustia. Se refugió en el arte para expresar estas emociones. Siempre estuvo en contacto con el dibujo, la escritura y la pintura: “comencé a pintar por esa ausencia”, me dijo (entrevista 8).

Figura 10. Poema “Tu”



Fuente: Archivo personal de Leonardo Sanabria.

Hoy recuerda esas vivencias como una pérdida de tiempo, un daño a su salud y a sus pensamientos: “no era necesario tanto dolor, pero a veces no se tiene madurez suficiente para enfrentar esas emociones ni [para] superar los duelos” (entrevista 8). Algo que comparte con mi mamá es la intención de desmitificar el amor romántico. En su relación intentó romper con la cadena de sufrimiento: “no quería repetir los comportamientos tóxicos que me marcaron en el pasado” (entrevista 8). Siempre buscó el diálogo, y cree que es importante aceptar que uno está mal, buscar ayuda y, de esta forma, construir relaciones más sanas.

A pesar de sus distintas experiencias de vida, ambos coinciden en que el amor no debería estar limitado por las normas sociales. Han logrado desprenderse de la idealización de lo romántico y vivir su amor de una forma más auténtica. Aunque no se casaron y sus dinámicas y formas de expresar afecto son diferentes a lo que la sociedad occidental considera como habitual, no las hace menos significativas ni menos funcionales; al contrario, creo que es gracias a este pensamiento como logran complementarse tan bien.

Escuchando sus historias comprendí que el amor no tiene que ser perfecto o tradicional para ser real, que puede ser expresado de muchas maneras y que lo más importante es que las relaciones se fundamenten en el respeto, la escucha y el reconocimiento del otro. Su forma de concebir el amor se reflejó en sus enseñanzas y crianzas. Entablar estas conversaciones sobre nuestras sensibilidades me ayudó a empatizar más con ellos y me di cuenta de que tenemos más en común de lo que pensaba.

Haciendo este ejercicio, experimenté muchos choques frente a situaciones de mi vida, se abrieron heridas, pero también otras se cerraron. Este proceso de autorreflexión me ha hecho entender lo importante que es conectarnos con nuestra vulnerabilidad, permitirnos sentir, permitirnos amar y ser amadas. Si bien es necesario problematizar ciertas dinámicas y concepciones que enmarcan al amor, no creo que debamos desprendernos de este sentir, pues, más allá de lo impuesto por la sociedad, es una fuerza que nos mueve a todas, todos y todes, y es esta fragilidad la que nos permite conectar con el otro.

Figura 11. Rompecabezas



Fuente: obra de Leonardo Sanabria, 2002 (detalles).

Al respecto de su obra *Rompecabezas*, comenta mi papá:

es una instalación cuya pieza principal es la pintura de un autorretrato, fragmentada como un rompecabezas; la imagen principal está rota, pues siempre estamos rotos por algo. En la pintura hay frases que fueron y que son utilizadas en un contexto romántico, frases de poemas de Benedetti, escritos personales que me enviaron o que yo envié. Las piezas en conjunto cuentan una historia de estrés, preocupación y duelo por la pérdida de alguien. Se compone de una mezcla de materiales: el vidrio representa la fragilidad, los tornillos la resistencia y la madera [significa que] lo que no se cuida se destruye (se pudre). Es un rompecabezas, para armarlo tiene que existir un equilibrio emocional o, si no, se colapsa. (Entrevista 8).

CONVERGENCIAS

El amor como acción, pero no solo eso

Desde mediados del siglo xx, la noción del amor como actividad o conducta tangible se puso sobre la mesa. En *El arte de amar* Erich Fromm

planteaba que “el amor es una actividad, no un afecto pasivo; es un estar continuado, no un súbito arranque” (1959, 31). En el sentido más general, el carácter activo del amor se afina en que amar es fundamentalmente dar, no recibir. Ahora bien, en relación con esta perspectiva, al inspeccionar nuestros relatos encontramos una resistencia generalizada de nuestros padres a entender y vivir el amor como un sentimiento. En algunos casos, se manifiesta como una necesidad imperante de expresar el amor con acciones, en lugar de con palabras que lo reafirman explícitamente. En el mejor de los casos, este afán por materializar y racionalizar el amor se traduce en prácticas de cuidado o actos de servicio que asume una persona para con otra como una forma de demostrar su amor.

No obstante, es importante resaltar que el cuidado “es solo una dimensión del amor y que el simple hecho de cuidar a alguien no es suficiente para decir que lo amas” (hooks 1999, 25). Pensamos que esta actitud hacia el amor no viene principalmente de un deseo de tomar responsabilidad ante el amor sentido, sino de una autoprohibición e imposibilidad de asumir que, efectivamente, están *sintiendo* amor. Esto, en primer lugar, nos habla de un régimen emocional en el que el patriarcado y la matriz heterosexual, más que ideologías, constituyen dispositivos que estructuran los sentimientos y los afectos, al tiempo que naturalizan formas de pensar (Solana y Vacarezza 2020). Por un lado, este contexto, en el que nuestros referentes masculinos aprendieron a expresar el amor, reafirma la idea de que los sentimientos son irracionales e impalpables y, por ende, indefinibles; por el otro, habla de la permanencia de la idea esencialista de que los hombres deben ser racionales e inquebrantables, incluso ante el amor.

En contraposición, nuestras madres, siendo más abiertas a la concepción del amor como un sentimiento profundo que se construye a partir de la intimidad y la afinidad, encarnan esta noción de lo impalpable y lo irracional del amor, lo que implicó que sus sentimientos y así mismo sus experiencias fueran fácilmente anuladas y vistas con resignación. En sus relatos tampoco parece haber ninguna preocupación particular por demostrar este sentimiento materializándolo o mediante acciones probatorias. En algunos casos –como en “Senderos distintos del amor”, con la historia de Manuela Quintero Carrillo, y en “Conversando sobre el amor”, con la de Lina María Vásquez Montejo– podemos ver sumamente interiorizado el deseo de sentir amor, así como la frustración por no sentirse

amadas, una vez más debido a la excesiva romantización de las relaciones amorosas, tan marcada por la perspectiva patriarcal y heterosexual.

Amor en los ritmos

Los relatos que hemos presentado con el título “Senderos distintos del amor” traslucen la importancia y persistencia del papel de la música en distintas generaciones. Sus protagonistas, influidos por los boleros, las baladas, la salsa y el jazz, encontraban en estas músicas un reflejo y un gatillo para sus experiencias afectivas. Las letras de boleros y de salsa romántica, como “La gloria eres tú”, de la agrupación Los Tres Diamantes, y “Qué locura enamorarme de ti”, del cantante Eddie Santiago, hablan de la oposición entre el amor entregado, pasional (amor-fusión) y el desamor, la ruptura dolorosa (ruptura-duelo). Las canciones transitan entre estos dos polos extremos de la experiencia amorosa y reflejan una concepción muy pasional y tormentosa del romance.

También en relación con la música, pudimos evidenciar en la historia “Entre amores y resistencias”, de Mara Luna Sanabria, que el baile funciona como catalizador del encuentro. Las melodías se convertían en “lugares geográficos” donde las parejas se anclaban a “redes de afectos y rituales de interacción”, como describen Nelson Gómez y Jefferson Jaramillo (2015, 61).

Pese a la intensidad emocional de las letras, en las historias de vida se nota la contención a la hora de expresar abiertamente sus romances en la vida real, sobre todo por parte de los hombres, algo que sugiere la manera como introyectaron el régimen sexual y de género, que dictaba que la pasión debía canalizarse indirecta o simbólicamente, por ejemplo, a través de la música o el arte. A la vez, esto nos lleva al aspecto catártico de las canciones románticas, que permitían canalizar, experimentar y evocar intensas emociones amorosas a través de las letras y melodías.

¿Qué me falta?

Por mucho tiempo, se nos ha exigido a las mujeres ser madres y amas de casa bien portadas, amables, sumisas, calladas, organizadas y perfectas, lo que ha generado un sentimiento de insuficiencia persistente en nuestro ser. En el amor estas exigencias se vuelven más abrumadoras. Al respecto, Thomas (1994) apunta que “la experiencia histórica y subjetiva del género femenino está como ausente, y si se insiste en esto es por su importancia

para decodificar algunos discursos amorosos que circulan en la cultura". Además, la autora explica el diferencial de las experiencias de deseo y carencia de las feminidades y masculinidades dictado por estructura patriarcal donde la experiencia femenina se define como "carente de" y "ausente de". Para ellas, el deseo radicaría esencialmente en ser deseada y así finalmente sentir que existe, no en desear.

En relación con los cuatro relatos de las madres y diálogos entre nosotras, a lo largo de nuestras historias hemos identificado que el sentimiento de carencia en el amor no es solo una imposición externa, sino una carga que se hereda y aprende en el entorno familiar. Desde niñas, hemos crecido con la idea de que el amor requiere entrega total. De esta forma, las perspectivas de las mujeres están asociadas con el sentimiento de insuficiencia, sensación que cada día nos mutila el alma y el corazón, que nos hace sentir una profunda desesperanza, sin importar cuánto lo intentemos. Es como si jamás se llegase a satisfacer por completo esa necesidad de ser queridas. Estas exigencias han cobrado la vida de mujeres que, por miedo, muchas veces se quedaron con parejas maltratadoras que, en nombre del amor, las dañaron. Como lo menciona bell hooks (1999), precisamente por este miedo presente en las relaciones, para algunas mujeres y algunos hombres la lucha por el poder resulta central, lo que dificulta enormemente su finalización. La coexistencia de esta dinámica sadomasoquista con el afecto, el cuidado, la ternura y la lealtad genera una paradoja que permite a quienes la viven negarse a sí mismas/os sus verdaderos anhelos: amar y ser amadas/os.

Conciencia del dolor

Para las personas entrevistadas, hablar sobre el amor implica siempre hablar sobre el sufrimiento. Desde las experiencias traumáticas vividas en la infancia, como el abandono o la violencia intrafamiliar causada por problemas de alcoholismo, hasta las nociones de insuficiencia y carencia, principalmente en las mujeres, el amor parece coexistir fácilmente con profundos sentimientos de tristeza y desesperación. En este punto, el reconocimiento de eventos desgarradores y la conciencia del dolor propio fueron factores relevantes que influenciaron la experiencia del amor romántico, lo que les ha permitido establecer los límites de un amor deseable o perjudicial en sus propios términos.

Lo anterior, principalmente, nos habla del impacto que ha tenido la psicología y la cultura popular freudiana, que, bajo la influencia del pensamiento occidental, impone “un modelo explicativo en el que los fracasos deben ser vistos como manifestaciones e incluso irrupciones de acontecimientos pasados, traumáticos o no resueltos, de los que el sujeto está llamado a ser consciente y a dominar” (Illouz 2012). Por lo tanto, las madres y padres, en reconocimiento de los eventos relacionados con el amor y causantes de dolor, actuaron de modo que, con criterio propio, no reproducieran dinámicas en las que el amor y el sufrimiento coexistieran.

En esta óptica, el amor ha trascendido su rol de simple anhelo para convertirse en un camino responsable de autodescubrimiento. En este viaje, influenciado por las vivencias afectivas del amor, el sufrimiento romántico aparece como un síntoma inaceptable e injustificable, producto de una psique inmadura. Esta forma de racionalizar la experiencia amorosa se hizo evidente cuando nuestros padres y madres catalogaron la importancia, el impacto e incluso la utilidad de sus relaciones pasadas en función del ciclo vital, con lo que valoraron el nivel de sufrimiento que vivieron. De este modo, acuñaron categorías propias que, como Jimmy Vásquez, cuando hace mención del “amor de crecimiento” o “amor de comprensión”, si bien no fueron utilizadas por todas las personas entrevistadas, nos dan una clara señal de que las relaciones en la juventud se las percibe como inmaduras y que, debido al alto grado de dolor que significaron, no valieron la pena. Esto finalmente lleva a que las relaciones deseadas estén sedimentadas en valores como la reciprocidad e intimidad, cuyo propósito es preservar y labrar un bienestar personal dentro del vínculo romántico.

Entre amores y resistencias

Como mencionamos anteriormente, las ideas ligadas al amor romántico se expresan en prácticas como el matrimonio, que ejerce un control sobre los cuerpos, la autonomía, la identidad y la sexualidad. Esta institución se basa en un régimen emocional hegemónico de relaciones heterosexuales y monogámicas, que se instala como norma que condiciona las relaciones de pareja. Durante mucho tiempo en las sociedades occidentales el amor no fue un requisito para casarse, sino un pacto guiado por intereses económicos, políticos, religiosos, de clase y de conveniencia social. Al respecto, Marcela Lagarde (2001, 44)

nos recuerda que “nadie esperaba que los esposos se amaran. Lo más que se pensaba era que con el tiempo se irían acostumbrando el uno al otro”. Así mismo, esto exigía un mecanismo para ejercer poder, control y dominación sobre los cuerpos femeninos.

Los procesos de transformación y el análisis desarrollado por la teoría feminista han puesto en evidencia las implicaciones negativas de estas prácticas y han promovido una conciencia crítica de estos patrones normativos. Gracias a ello, la decisión activa de no contraer matrimonio podría ser leída como una forma de resistencia ante los regímenes emocionales del amor romántico, que, en el caso titulado “Entre amores y resistencias”, se hicieron evidentes en las experiencias familiares en torno al amor. Dentro de los relatos presentados damos cuenta de ello, siendo que algunas de las parejas entrevistadas decidieron no casarse, pues no lo consideraban como el fin de su experiencia afectiva, aunque en sus relaciones persistieron características del modelo tradicional monogámico.

Hoy, la libertad sexual y la autonomía sobre nuestros cuerpos han permitido a algunas mujeres urbanas y educadas establecer otro tipo de relaciones, diferentes de las que dicta el modelo hegemónico; ahora podemos decidir libremente con quién estar, si queremos o no casarnos y cómo dinamizamos nuestras relaciones. En contraposición al amor romántico, muchas de las relaciones actuales se establecen según lo que Giddens define como amor confluente. En este tipo de vínculo el fin de la relación ya no es el matrimonio, pues presupone la igualdad en el dar y el recibir emocional como elemento principal, se desliga de categorías como la heteronormatividad y va más allá de los patrones establecidos de género (1992).

CONSIDERACIONES FINALES

En síntesis, podemos afirmar que, mediante el análisis de los archivos, acompañado de entrevistas semiestructuradas y la producción de relatos personales a partir de ellas, encontramos puntos comunes que muestran cómo las dinámicas del amor romántico se reproducen a través de las generaciones. Primero encontramos que existe una actitud reservada por los participantes masculinos de la primera generación para asumir el amor como un sentimiento activo en sus vidas. Consideramos que esto responde a los roles de género dicotómicos, que establecen que el mundo

de la sensibilidad o lo emotivo es femenino. Así mismo, a pesar de que los sentimientos de carencia e insuficiencia asociados a las frustraciones amorosas persisten en los relatos de las mujeres, independientemente de la generación, también cabe reconocer que es precisamente esta perspectiva la que presentan críticas al modelo hegémónico de amor. Además, reconocimos la importancia de la música en la educación emocional de las personas entrevistadas, como una representación del amor deseado o sentido. Finalmente, al enfocarnos en la experiencia particular de los padres que no se casaron, vemos que la conciencia de los regímenes emocionales puede llevar a las parejas a tomar decisiones activas sobre sus formas de relacionamiento como una forma de resistencia.

Por otro lado, según los relatos que hemos presentado, las experiencias afectivas del entorno familiar han condicionado las perspectivas sobre el amor romántico y, en este caso, se relacionan sobre todo con el trauma y el reconocimiento del dolor propio. Así, es a partir de la reflexión sobre eventos desgarradores, como el abandono o la violencia intrafamiliar, que las madres y padres han tomado decisiones sobre la crianza de sus hijas, con el fin de que ellas no sufran de la misma manera. Sin embargo, esta decisión consciente de no repetir patrones no impide que otros ideales del amor romántico, como lo puede ser “el amor eterno” o el sacrificio, determinen las experiencias afectivas de las hijas.

De igual forma, en el análisis microhistórico del archivo de las experiencias afectivas del amor romántico de nuestros padres y nuestras madres, se ve que entienden el amor como un acto encarnado que debe ser expresado, por ejemplo, en forma de regalos y dedicatorias que buscan que la pareja se sienta amada, o mediante representaciones activas de la experiencia compartida a través del tiempo vivido, como pasa con las cartas. En otras palabras, las personas actúan porque aman y, en mayor o menor medida, estas acciones se manifiestan en el archivo. Cabe agregar, también, que nuestra aproximación al archivo como marcado por *resistencias emocionales* hizo posible tomar conciencia de los procesos familiares presentes y así “subvertir [...] el control social ejercido a través de procesos subjetivos” (Rosón y Medina 2017). Lo anterior nos permitió acercarnos al archivo desde un punto de vista reparativo, pues posibilitó la reflexividad en nuestros entornos familiares y nos hizo conscientes de los matices violentos propios del amor romántico que reproducimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrera, Begoña y María Sierra. 2020. “Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?”. *Historia y Memoria* (especial, septiembre): 103-142. <https://doi.org/10.19053/20275137.n especial.2020.11583>
- Curiel, Ochy. 2010. “El régimen heterosexual de la Nación: un análisis antropológico/lésbico-feminista de la Constitución Política de Colombia de 1991”. Tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70458>
- Cvetkovich, Ann. 2012. *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Esteban, Mari Luz. 2011. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz. 2007. “Algunas ideas para una antropología del amor”. *Separata* 11: 71-85. <https://ekoizpen-zientifikoa.ehu.eus/documentos/5eccf60529995207b7db81ed>
- Feixa, Carles. 2018. *La imaginación autobiográfica: las historias de vida como herramienta de investigación*. Vol. 19. Barcelona: Gedisa.
- Fraser, Ronald. 1988. “La historia oral como historia desde abajo”. *Ayer* 12: 79-92. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=184863>
- Fromm, Erich. 1959. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Garzón, Luz y Oliva López. 2023. “Editorial: El giro teórico de las emociones como fuente del análisis y comprensión del sujeto social”. *Trabajo Social* 25, 1: 17-24. <https://doi.org/10.15446/ts.v25n1.106759>.
- Giddens, Anthony. 1992. *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gómez, Nelson y Jefferson Jaramillo. 2015. “La salsa en Bogotá: educación sentimental y cultura festiva”. *Virajes* 17, 2: 55-78. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/3567>
- Gonzalbo, Pilar. 2013. *Amor e historia: la expresión de los afectos en el mundo de ayer*. El Colegio de México. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt14jxp05>
- Hering, Max. 2015. “Introducción”. En *Microhistorias de la transgresión*, editado por Max Hering y Nelson Rojas, 9-35. Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad Cooperativa de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera, Coral. 2018. *Mujeres que ya no sufren por amor. Transformando el mito romántico*. Madrid: Libros de la Catarata. https://diariofemenino.com.ar/df/wp-content/uploads/2023/01/Mujeres_que_ya_no_sufren_por_amor_Transf.pdf

- hooks, bell. 1999. *Todo sobre el amor: nuevas perspectivas*. Barcelona: Paidós.
- Illouz, Eva. 2012. *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*. Madrid: Katz.
- Jimeno, Myriam. 2004. *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Lara, Alí y Giazu Enciso. 2013. “El giro afectivo”. *Athenea Digital* 13, 3: 101-119. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Lagarde, Marcela. 2001. *Claves feministas para la negociación con el amor*. Ciudad de México: Horas y Horas.
- Le Breton, David. 2012. “Por una antropología de las emociones”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4, 10: 67-77. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273224904006>
- Levi, Giovanni. 2003. “Sobre microhistoria”. En *Formas de hacer historia*, editado por Peter Burke, 93-113. Madrid: Alianza.
- Londoño, Alejandra. 2019. *Historiografías feministas para la descolonización*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Londoño, Alicia. 1997. *Antropología de la vida privada*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios del Hábitat Popular, Centro de Investigaciones Estéticas.
- Nina, Ruth. 2018. “Microhistorias de amor: narrativas femeninas con una intersección generacional”. *Informes Psicológicos* 18, 1: 53-72. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7044239>
- Platón. 1985. *La República o el Estado*. Madrid: EDAF.
- Reddy, William. 2001. *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511512001>
- Rodríguez, Pablo. 2002. *En busca de lo cotidiano: honor, sexo, fiesta y sociedad, siglos XVII-XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rosón, María. y Rosa Medina. 2017. “Resistencias emocionales. Espacios y presencias de lo íntimo en el archivo histórico”. *ARENAL. Revista de Historia de Las Mujeres* 24 (2):407-39. <https://doi.org/10.30827/arenal.v24i2.3914>
- Simonnet, Dominique, Jean Courtin, Paul Veyne, Jacques Le Goff, Jacques Solé, Mona Ozouf, Alain Corbin, Anne-Marie Sohn, Pascal Bruckner y Alice Ferney. 2004. *La más bella historia del amor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Solana, Mariela y Nayla Luz Vacarezza. 2020. “Relecturas feministas del giro afectivo”. *Estudios Feministas* 28, 2. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272448>

- Thomas, Florence. 1994. *Los estragos del amor: el discurso amoroso en los medios de comunicación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, Peter. 2023. *Música, raza y nación*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

ENTREVISTAS

- Entrevista 1: Entrevista realizada a Diana Tarazona. Vivienda Personal. 17 de septiembre de 2023, 76 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 2: Entrevista realizada a Fernando Rodríguez. Vivienda Personal. 19 de septiembre de 2023, 36 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 3: Entrevista realizada a Juana Marcela Carrillo. Llamada telefónica. 6 de noviembre de 2023, 68 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 4: Entrevista realizada a Orlando Quintero. Llamada telefónica. 6 de noviembre de 2023, 47 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 5: Entrevista realizada a Jimmy Alexander Vásquez y Ángela Sánchez. Vivienda personal. 10 de noviembre de 2023, 45 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 6: Entrevista realizada a Mónica Montejo. Vivienda personal. 12 de noviembre de 2023, 49 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 7: Entrevista realizada a Emilse Borda. Vivienda personal. 15 de noviembre de 2023, 81 min. Grabadora de voz.
- Entrevista 8: Entrevista realizada a Leonardo Sanabria. Videollamada. 17 de noviembre de 2023, 78 min. Grabadora de voz.

**EN BÚSQUEDA DE UNA TEORÍA NATIVA SOBRE LO
ÍNTIMO: LAS FRONTERAS DE LA INTIMIDAD ENTRE
JÓVENES UNIVERSITARIOS/AS CISHETEROSEXUALES
DEL ÁREA METROPOLITANA DE BUENOS AIRES**

MERLINA ATZIN SESSANO*

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM),
Provincia de Buenos Aires, Argentina



*merlinasessano@gmail.com ORCID: 0009-0007-9336-6579

Artículo de investigación recibido: 16 de septiembre de 2023. Aprobado: 17 de enero de 2024.

Cómo citar este artículo:

Sessano, Merlina. 2025. “En búsqueda de una teoría nativa sobre lo íntimo: las fronteras de la intimidad entre jóvenes universitario/as cisheterosexuales del Área Metropolitana de Buenos Aires”. *Maguaré* 39, 2: 125-155. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120839>

RESUMEN

El objetivo de este artículo es examinar las potencialidades de una antropología del amor, a partir de un estudio etnográfico con jóvenes universitarios/as cisgénero-sexuales del Área Metropolitana de Buenos Aires. Con base en el análisis de entrevistas con 11 mujeres y varones cis de 21 a 30 años, busco reconstruir una teoría nativa de la intimidad valiéndome de tres oposiciones clásicas entre naturaleza y cultura, público y privado e individuo y sociedad. Me pregunto qué relaciones consideran íntimas y cuáles no, dónde ponen las fronteras de la intimidad, qué constituye una relación íntima y, en definitiva, qué es íntimo para ellos y ellas. Encuentro que la antropología puede aportar un punto de vista interesante para los estudios sociales del amor, al intentar comprenderlo de forma situada y no encajarlo en grandes teorías.

Palabras clave: amor, Argentina, intimidad, juventud, relaciones erótico afectivas.

TOWARD A NATIVE THEORY OF INTIMACY: THE BOUNDARIES OF INTIMACY AMONG CISHETEROSEXUAL UNIVERSITY STUDENTS IN THE BUENOS AIRES METROPOLITAN AREA

RESUMEN

This article examines the potentialities of an anthropology of love through an ethnographic study of cisgender university students in the Buenos Aires Metropolitan Area. Drawing on interviews with eleven cisgender men and women between the ages of 21 and 30, I seek to elaborate a native theory of intimacy by engaging with three foundational oppositions: nature/culture, public/private, and individual/society. I explore which relationships participants consider intimate or non-intimate, how they trace the boundaries of intimacy, and how they produce the meaning of intimacy in their own terms. I argue that anthropology provides a productive lens for the social study of love by attending to its situated, lived expressions rather than overarching theoretical frameworks.

Keywords: Argentina, erotic affective relationships, intimacy, love, youth.

INTRODUCCIÓN¹

En la antropología, hemos tendido a leer con simpatía lo que los y las sociólogas investigaron sobre el amor en las últimas décadas, incluidos los ahora considerados clásicos sobre el tema (Barthes 1986; Illouz 2007; 2009 [1997], 2016 [2011]; Giddens 1998 [1993]; Bauman 2015 [2003]) que han fundado una sociología del amor. Tal vez haya sido por considerarlo un problema característico de las sociedades modernas y occidentales o por la imposibilidad de *observar* y *participar* en el amor de otro/as. El amor tal vez irónicamente se consideró demasiado particular o demasiado universal para la antropología. Según la revisión hemerográfica que realizaron García y Cedillo en 2011, la antropología no se encontraba ni siquiera entre las primeras cuatro disciplinas sociales que habían publicado artículos sobre el amor en los anteriores treinta años. Históricamente, los y las antropólogas se han interesado por las relaciones de parentesco y matrimonio, más tarde por la sexualidad y más tarde aún por los afectos, pero tal vez no fue hasta la propuesta de una antropología del amor de Esteban (2007; 2011) que se pensó el amor como un posible problema antropológico. Y si bien desde entonces se han realizado más investigaciones, aún se está trabajando en afianzar al amor como un campo dentro de la disciplina. Con este artículo, que se desprende de un capítulo de mi tesis de la licenciatura en Antropología Social y Cultural en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) sobre las relaciones erótico-afectivas de la juventud universitaria cisheterosexual de Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), Argentina (Sessano 2022a), busco reflexionar sobre las potencialidades de una antropología del amor.

METODOLOGÍA Y ORIGEN DEL ESTUDIO

El trabajo de campo tuvo lugar entre julio de 2020 y julio de 2021, en el momento más álgido de la pandemia de covid-19, y consistió en realizar entrevistas etnográficas con 11 jóvenes de entre 21 y 30 años de edad, seis varones y cinco mujeres cisheterosexuales (o que en su mayor

¹ Este artículo se desprende de la tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología Social y Cultural, Carrera de Antropología Social y Cultural, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), titulada “Relaciones dibujadas: un acercamiento etno-gráfico a las relaciones erótico-afectivas de jóvenes universitarias cisheterosexuales en el AMBA”.

parte hablaron de relaciones heterosexuales) que residen y estudian o estudiaron recientemente en universidades en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el primer cordón del conurbano. Algunos estudios sobre intimidades (Canevaro 2020) y sociabilidades eróticas (Palumbo 2019a) han utilizado la observación participante y entrevistas en pareja (Palumbo 2014). Debido al carácter íntimo y erótico de las relaciones abordadas en mi investigación, no usé estas metodologías. Trabajé con entrevistas individuales en profundidad basadas en las historias de amor y desamor de mis interlocutores.

Si bien originalmente diseñé una guía de preguntas, funcionó como un ordenador que modifiqué de acuerdo con el desarrollo de cada encuentro. Tomé prestada de las metodologías creativas y la cartografía social (Mannay 2017) la idea de pedirles a los/as entrevistados/as que realizaran dibujos sobre sus relaciones erótico-afectivas, que luego utilizamos como disparador para una entrevista abierta, guiada por los elementos y relaciones que aparecieron en cada dibujo, pero siempre manteniendo la “atención flotante” (Guber 1991, 223). Al tener como guías sus propios dibujos, las personas entrevistadas me llevaron a través de sus historias y mis preguntas apuntaron siempre a detallar más los comienzos, finales, etapas y desarrollos de cada relación. Los sentidos, ideas y valores que aparecieron naturalmente en cada relato posteriormente los sistematicé mediante una codificación inductiva y deductiva de las entrevistas y los dibujos. Por una cuestión de espacio y organización, aquí no hago referencia a estos últimos y trabajo más con ellos en otro artículo (Sessano 2022b).

Realicé seis entrevistas a través de videollamadas debido al contexto sanitario, y las demás, de forma presencial en lugares acordados previamente. Con el consentimiento de quienes participaron, grabé todas las entrevistas para transcribirlas luego. A diferencia de la copresencia, la virtualidad tuvo algunas dificultades técnicas y humanas de conexión que dificultaron la fluidez de la charla, ya que los gestos, tonos de voz y corporalidades se perdieron en la pantalla; sin embargo, estas diferencias no fueron sustanciales a la hora de analizar el material.

Respecto a la delimitación del universo de estudio, entiendo la juventud como una categoría cultural específica que se define en contexto, asociada a ciertas prácticas y consumos culturales y en relación con otras categorías, como la clase, el género, la etnicidad, etc. Además, la clase

media se construye a su vez de manera situada respecto de costumbres y consumos culturales específicos y principalmente por su identificación económica y se la ubica moralmente como el punto medio justo de la estructura de clases (Adamovsky 2013). En este caso, en el centro urbano más importante y rico del país, mis interlocutores tienen costumbres y características típicas de la clase media urbana argentina y de la Ciudad de Buenos Aires en particular. Elegí el pasaje por la universidad como indicador, ya que condensa estas características etarias y de clase, si bien, por supuesto, existen excepciones a la regla.

Considerando el uso que hace Adamovsky (2013) de la identificación como elemento clave de la definición de la clase media y la tendencia a relacionarse dentro del mismo sector, que además se fomenta en espacios como la universidad, la metodología de bola de nieve, a través de la cual contacté a mis interlocutores, asegura, hasta cierto punto, un reconocimiento de grupo entre cada persona que entrevisté.

Por último, siguiendo a Cosse (2010), entiendo que la juventud cisheterosexual de clase media y sus formas específicas de amar han representado la norma y el ideal de las relaciones erótico-afectivas en el último siglo. Este trabajo busca establecer una continuidad histórica con los textos de autores como Cosse (2010), Margulis (2003) y Palumbo (2014), que ya han estudiado las relaciones erótico-afectivas en este grupo en particular, en Buenos Aires, entre 1950 y 1980, 1990 y el 2000 y 2012 y 2014, respectivamente. Otros trabajos han estudiado las particularidades amorosas de otros grupos que no han representado históricamente la norma, por el ejemplo, entre la juventud de sectores populares (Margulis *et al.* 2003; Di Leo y Camarotti 2015), entre varones gays (Marentes 2020b), entre miembros de un colectivo de amor libre (Ferrario 2019), entre otros.

Estos trabajos se enmarcan en una corriente regional que se está dedicando a producir teorías situadas sobre las relaciones eróticas y afectivas en América Latina (Tenorio 2012; Rodríguez y Rodríguez 2016; Rodríguez 2019; García y Sabido 2014; Rutllant 2013; Bjerg 2019; Felitti 2000; 2012; Fernández y Linne 2019; Palumbo 2018, 2019a, 2019b; Marentes 2019a, 2020a, 2020b; Blanco 2014; Palumbo y Vázquez 2021; Gandolfi 2020, entre otros). Con diferentes enfoques conceptuales y metodológicos, busca comprender la particularidad del amor, las formas eróticas y afectivas de vincularse en determinados grupos y las dinámicas

de pareja en cada uno de sus países, ciudades y espacios, que, a su vez, están atravesados por las preguntas sobre la importancia del amor y de las relaciones erótico-afectivas en general como problema sociológico, por la aplicabilidad de las teorías del norte global a las realidades latinoamericanas y ante la posibilidad de generar teorías propias y situadas sobre la intimidad. En esta matriz de trabajos se inscribe esta investigación. Su alcance, sin embargo, es modesto, al basarse en un trabajo de campo limitado y un grupo bastante homogéneo. Estudios más amplios y, sobre todo, estudios comparativos tienen gran potencial a la hora de encontrar formas específicas de amor, erotismo e intimidad.

DEFINIR EL OBJETO DE ESTUDIO

El amor no es exclusivo de las relaciones “de pareja”. Muchos autores y autoras han trabajado “otros” amores. Incluso, en antropología, como el *nalli* en las comunidades inuit (Briggs 1995) y el amor a la comunidad o grupo como fundamento político (Ahmed 2015). Pero el amor que nos ocupa en este caso, ese que trabaja la sociología del amor y también el que empezó a delinear Esteban, es el que podríamos llamar amor romántico. Como propone la autora, es importante “distinguir entre el amor romántico, como construcción cultural en un contexto social e histórico determinado –la sociedad occidental de los dos últimos siglos–, y la experiencia individual y colectiva concreta del amor, que es mucho más amplia y compleja” (2007, 71). Como deseamos hacer antropología, acá nos ocupamos de esta experiencia amorosa. Sin embargo, no entiendo el amor, como lo hace Esteban (2007), como un modelo de pensamiento, acción y emoción, sino que sigo la idea de Marentes de amor romántico, que lo ve “como una estrategia emocional en la que la elección del sujeto amado se basa en la propia individualidad” (2019a, 3). Esta definición apunta a reconocer el carácter históricamente construido de una forma específica de vinculación y también a evitar caer en definiciones encantadas o prescriptivas. Al estar definidas por la elección del sujeto y no por el sentimiento, entiendo que todas aquellas relaciones erótico-afectivas donde los sujetos ponen en funcionamiento esta “libre” elección son el potencial objeto de análisis de una antropología del amor.

La categoría conceptual de lo “erótico-afectivo”, siguiendo a Palumbo, sirve para “dar cuenta de la multiplicidad de búsquedas de vínculos que aparecen cuando las personas acceden a los espacios de sociabilidad”

y a relaciones “eróticas, que pueden incluir sólo encuentros sexuales y otras que no conllevan a (sic) tener relaciones sexuales como compañía o flirteo” (2018, 1). Se usa también para hablar de la multiplicidad de vínculos eróticos y afectivos en general, que puede incluir un noviazgo monógamo y la relación entre personas que tienen sexo una vez por mes, pero también hacer *sexting* por Instagram, tener una cita fallida o declararle nuestro amor a una amiga o compañera de trabajo. Este concepto me sirvió para abarcar la multiplicidad de relaciones que describen los actores y que analizo en este trabajo.

En mi tesina, analicé las categorías que mis interlocutores utilizaban para nombrar sus relaciones, las negociaciones y arreglos que establecían, el trabajo relacional que conllevaba construir cada relación, los criterios con los cuales se constituían jerarquías entre unas y otras relaciones, la construcción de relatos del yo a partir del trabajo introspectivo y retrospectivo en la confección de historias amorosas y el lugar central de la “comunicación”. En este artículo, abordaré uno de los elementos nodales del amor según los estudios de los últimos 30 años y que fue central en mi investigación: la intimidad.

Lo íntimo, en su sentido habitual, siempre está situado de un lado (el mismo lado) de esa frontera entre esferas o mundos de la vida social que, se supone, deberían funcionar por separado (Zelizer 2009 [2005]). Es el lugar de lo privado, la naturaleza, lo femenino. En la cotidianidad, sin embargo, esas fronteras son porosas y móviles y lo íntimo a veces aparece en un ámbito que no le correspondería. La definición de lo íntimo es, ante todo, relacional. Las personas categorizan y jerarquizan sus relaciones negociando sus términos particulares y disputan los límites de lo íntimo de diferente forma, según su edad, su lugar de residencia, su género, etc. (Castilla y Canevaro 2021). Una de las tareas antropológicas y sociológicas a las que muchos/as autores/as se han abocado, y la que me ocupa en este artículo, es la de entender las lógicas y criterios con las que las personas establecen las fronteras entre aquello que es íntimo y lo que no lo es, en este caso específicamente en lo que atañe a las relaciones erótico-afectivas.

El objetivo de este artículo no es definir la intimidad a partir de categorizaciones conceptuales para ver cómo las prácticas de quienes entrevistado se adaptan o no a las grandes teorías del amor. Por el contrario, uno de los principales objetivos disciplinares de la antropología ha sido

históricamente comprender la red de significados propios a través de los cuales sus interlocutores entienden, construyen y experimentan determinadas dimensiones de la vida cotidiana y encontrar la perspectiva nativa sobre un problema social. Si bien se ha criticado esta pretensión, ya que ningún texto antropológico constituye una transcripción de las ideas de los actores, sino una reconstrucción e interpretación de quien investiga (Balbi 2011), creo que sigue siendo esta una de las características representativas de la disciplina. En este caso, busco averiguar, según los relatos de mis interlocutores, qué relaciones consideran íntimas y cuáles no, dónde colocan las fronteras de la intimidad, qué constituye una relación íntima; en definitiva, qué es íntimo para ellos y ellas. Mi búsqueda tampoco es reclamar un lugar privilegiado de la antropología para estudiar el amor, sino evaluar qué potencialidades tiene estudiar el amor y las relaciones erótico-afectivas en general desde su punto de vista particular; en otras palabras, encontrar una teoría nativa.

En esta búsqueda identifiqué tres oposiciones clásicas del pensamiento occidental que son a la vez retomadas y tensionadas en los procesos discursivos, simbólicos y prácticos a través de los cuales mis interlocutores construyen las fronteras de lo íntimo en sus relaciones erótico-afectivas: 1) naturaleza/cultura o sexo/afecto; 2) público/privado, afuera/adentro o cuerpo-realidad/virtualidad; 3) individuo/sociedad o individual/de pareja.

“LO NUESTRO ERA SOLO PARA DIVERTIRSE”: NATURALEZA/ CULTURA O SEXO/AFECTO

En las teorías sobre lo íntimo, las relaciones eróticas entran de cabeza en la bolsa de la intimidad. El sexo fue una de las cosas que antes estaba oficialmente restringida a la pareja y que, si no lo estaba, debía permanecer en secreto, algo que se comparte con una sola persona o unas pocas, seleccionadas a lo largo de la vida, que se hace en el lugar más privado del espacio doméstico –idealmente la habitación– o en otro lugar a escondidas, algo secreto, algo especial. Pero ahora, en un contexto de reivindicación del deseo y el goce femeninos, de hipersexualización e instantaneidad (Marentes y Palumbo 2021), muchas personas se relacionan eróticamente con muchas otras a lo largo de su vida, muchas veces incluso al mismo tiempo. Quieren “experimentar” (con) su sexualidad. Entonces, si lo íntimo tiene que ver con aquello que pocos comparten, ¿es hoy el sexo algo que constituye relaciones íntimas?, ¿qué significa para

estos/as jóvenes tener relaciones sexuales con alguien? Para una teoría nativa de lo íntimo voy a revisar los discursos que mis interlocutores producen sobre “lo sexual”.

Es el sexo como naturaleza

En primer lugar, surge una noción “naturalista” de la sexualidad. En general, aparece como fundamento de ciertas preferencias, decisiones y acciones en el universo de las relaciones erótico-afectivas, por ejemplo, a la hora de elegir tener un arreglo abierto, es decir, un acuerdo explícito dentro de una pareja que implica variables formas de no monogamia.

En nuestra entrevista, Cami, una diseñadora gráfica de 26 años, hizo una analogía entre la monogamia y una cajita. En esta cajita guardaba todos sus deseos para luego cerrarla con llave y entregarle la llave al otro, su pareja monógama. Afirmó que, a pesar de estar guardados esos deseos “múltiples”, no desaparecen, aunque encerrados siguen *estando ahí*, y esto le parecía un tanto perturbador. Por su parte, Martu, de 22 años y estudiante de ciencias físicas, afirma que para ella tener una relación abierta es tener el poder de seguir ciertas “pulsiones”, ganas de tener relaciones ocasionales, sentirse “sexi”, seguir su “atracción” por y tener “juegos” con otras personas.

Ambas fundamentan la preferencia por relaciones abiertas en una noción del deseo y la atracción como invariablemente múltiples y en algún punto inevitables (aunque no incontrolables), como “pulsiones” que siempre están ahí o que siempre pueden aparecer y que no deberían ser limitadas. O, mejor dicho, que no les gustaría tener que limitar. Martu, aunque afirma que no le gusta hacer referencia a ello, trae explícitamente la idea del instinto/naturaleza humana no solo como origen de sus ganas de relacionarse sexualmente con *otras* personas, sino también como fundamento razonable de por qué debería poder hacerlo. Esta supuesta naturaleza múltiple, profunda e incontrolable del deseo legitima una forma de relacionarse y una forma de desear que se opone al arreglo monógamo, en cuanto construcción cultural represiva de esa naturaleza. Lucas, estudiante de música de 24 años, tiene una relación monógama con la chica con la que sale y planea charlar la posibilidad de tener una relación abierta, para no sentirse “atado”. En este adjetivo o condición, como en la metáfora de la caja cerrada con llave, se deja ver la potencia negativa que tiene para las y los actores la sola idea de limitar

los propios deseos. En las palabras de Jaime, licenciado en psicología de 30 años, es aún más evidente el carácter naturalista de esta noción, al hacer referencia a la satisfacción sexual como una “necesidad”. Durante la cuarentena, el uso de la App de citas OkCupid le abrió un mundo de posibilidades erótico-afectivas en la virtualidad, en donde durante un tiempo encontró con quienes hacer *match* y tener sexo virtual o hacer *sexting* con el fin de “satisfacer las necesidades del momento”.

En estos relatos, la sexualidad parece una suerte de fuerza natural, de necesidad que debe ser satisfecha, ya sea de naturaleza biológica o psíquica. La asociación de la búsqueda sexual con las necesidades humanas, en un marco de pensamiento occidental, tiene un efecto universalizador sobre la experiencia del sexo. Aunque la apelación a la naturaleza como respaldo puede ser estratégica, síntoma de una creciente reivindicación del placer femenino que viene, en Argentina, por lo menos desde los años sesenta (Trebisacce 2015), esta concepción también se acerca a una lógica individualista, que otros/as investigadores/as han llamado “policonsumo de cuerpos” (Díaz, Garzaniti y Navarro 2023), que se condensa en la idea de que los deseos están para ser satisfechos y no poder hacerlo implica una represión del individuo, y que convierte al/la otro/a en objeto consumible y le “ahorra” al individuo una “inversión emocional” (Hochschild 2008 [2003]). De cualquier manera, como veremos, esta idea tiene consecuencias en las formas de concebir la intimidad en el marco de estas relaciones en particular.

El sexo como esfera independiente

Lucas está saliendo con una amiga desde hace seis meses, aunque su relación con ella se remonta ya a seis años. Le pregunté cómo empezaron a salir y me contó que hacían muchos planes de forma amistosa, hasta que recientemente se “activó la parte sexual”. Si bien esto generó un cambio en la relación, para Lucas la parte sexual únicamente “se suma” a la gran amistad, el cariño y la responsabilidad que preexistían. Ahora, después de varios meses de estar saliendo, está pensando en proponerle tener una relación abierta “al menos” en lo sexual.

Esto nos lleva a otra idea respecto a “lo sexual” que circula entre estas y estos jóvenes: correspondientemente con su carácter “natural” y, como tal, incontrolable. En las relaciones afectivas lo sexual puede activarse y desactivarse y también puede funcionar de manera separada,

con relativa autonomía de lo emocional. Por lo tanto, puede haber relaciones en las que hay sexo, pero no emociones.

Leti tiene 21 años y estudia ciencias matemáticas. Ella me contó que durante el último año de noviazgo con Pablo “algo” dejó de “funcionar”, pero no fue el amor, porque continuaron queriéndose mucho. Poco a poco, se dieron cuenta de que ya no tenían ganas de tener sexo. Esta historia es inversa a la de Lucas. En su amistad lo sexual “se activó” y en la relación de Leti con su novio lo sexual se “desarmó”, pero la amistad continuó, “cargada de una intimidad” que ella no tiene con ninguna otra persona.

Cindy, una joven de 26 años que estudia ciencias físicas, aún estaba saliendo con su exnovio Teo cuando ella y Gustavo, que se conocían de la facultad, comenzaron a gustarse. Pero recién empezaron a salir cuando Cindy cortó con Teo, momento para el cual ella y Gustavo ya tenían una gran amistad. Para ella, su amistad y su relación erótica van por separado, como líneas paralelas, o al menos eso le gustaría. Confía en que, si el vínculo erótico se termina, podrán seguir manteniendo una relación amistosa y cariñosa.

En estos relatos, las relaciones de mis interlocutores cambiaron de nombre y de estatus y cambiaron sus formas y sus “prácticas cotidianas” (Zelizer 2009, 55) a partir de que empezaron o dejaron de tener relaciones sexuales. En definitiva, cambiaron sus límites, lo que las definía y las separaba de otras relaciones. Pero, según sus protagonistas, la intimidad que las caracterizaba preexistía al sexo y continuó existiendo cuando dejó de haberlo. Esto no quiere decir que la intimidad no se haya transformado en uno y otro caso. Pero si, como dice Neiburg (2003), de la intimidad se puede entrar y salir, el sexo, en estos casos, no es *necesariamente* la puerta de entrada, aunque puede serlo en determinadas circunstancias.

Lo que para los actores constituye su intimidad no es el sexo, sino *otra* cosa. El sexo, de hecho, a veces aparece como posible disruptor de la intimidad. Así como una de mis interlocutoras desea que su amistad continúe si se rompe la parte erótica de su relación con su novio, otro afirma que al principio temía que empezar una relación erótica con su amiga pudiera arruinar su amistad. En estos ejemplos, se reproduce la lógica de que lo íntimo debe ser protegido (Castilla y Canevaro 2021).

La frontera de lo íntimo

Si la intimidad tiene que ver con aquello que se comparte con pocos, tener sexo con muchas personas se vuelve una complicación y la frontera entre vínculos íntimos y no íntimos ya no puede definirse con base en el sexo. La intimidad puede preexistir al sexo y puede prevalecer después, aunque en general lo hace de formas ambiguas. Muchos/as de mis interlocutores/as tienen relaciones que caminan por el borde de lo íntimo constantemente. La intimidad es ese “nada más”, aquello que no tienen las relaciones en las que hay sexo, pero que no son consideradas importantes. Es eso que las relaciones importantes tienen y a lo que lo sexual solamente “se suma”. La intimidad es lo que hace diferentes a unas relaciones en las que hay sexo de otras, es lo que particulariza la experiencia natural y universal del sexo. Por supuesto, tener sexo también es lo que diferencia algunas relaciones íntimas de otras.

La intimidad debe ser ceñida para mantener su esencia, su lógica. Como dice Zelizer, “los protagonistas y los expertos distinguen con mucho cuidado las relaciones de intimidad de otras relaciones que comparten las mismas características” (2009, 41). Un ejemplo paradigmático es el de Martu. Ella y su pareja tienen un arreglo abierto según el cual pueden tener relaciones con otras personas. Pero cuando ella y un amigo “medio tonteando” empezaron a tener sexo, su relación con su pareja pasó por un momento de crisis, “cambiaron las reglas del juego”. Martu tuvo relaciones sexuales con otras personas a lo largo de su relación, sin embargo, este caso fue diferente porque, en comparación con esas otras personas, con su amigo tenía una relación previamente cargada de afecto, de intimidad. No es el sexo el que distingue los vínculos, sino la afectividad la que establece la frontera, la que carga de intimidad una relación, porque pertenece al “mundo interno” de los individuos.

Los límites, sin embargo, son delgados, y algunos lo saben. Justo, que tiene 24 años y estudia historia, tiene un arreglo abierto con su novia. Sostiene que hay que ser “honesto con uno mismo” al tener una relación paralela, y preguntarse si se tiene intención de convertirla en una relación romántica o formal, o si nada más la está “pasando bien y listo”. Más tarde, sin embargo, afirma que la línea es difusa, por eso su arreglo consiste en terminar cualquier relación que pueda apuntar a convertirse en “algo más”. El sexo no hace íntimas a las relaciones de forma inmediata, pero esto no quiere decir que las relaciones no puedan transformarse,

profundizarse y convertirse en relaciones de intimidad a partir de él. En el caso de Justo, no solamente el tiempo es un factor, sino también la decisión de permitir que un vínculo *se vuelva*, o no, íntimo.

En este punto se evidencia el carácter normativo de las emociones (Hochschild 2008) y los esfuerzos que algunos/as deben hacer para que coincida lo que sienten con lo que suponen que deberían sentir o, en este caso, *no sentir*. Las emociones definen el estatus de las relaciones, las hacen más o menos íntimas y les dan un marco específico de obligaciones y derechos. Existen relaciones en las cuales no se deberían, según mis interlocutores, desarrollar emociones, no pueden volverse íntimas, porque amenazarían las relaciones verdaderamente íntimas, en las que no solo están permitidas, sino que *debe* haber emociones específicas. El temor a la emotividad, sostiene Ahmed, se relaciona con el miedo a “ser moldeado” por otros. En ese sentido, y utilizando la misma metáfora, la emoción supone un peligro a la intimidad, supone la posibilidad de ser penetrado por otro. Sostener que una relación puede estar exenta de emociones es una forma de “responder a los objetos y a otros” (2015, 24) y puede constituir una estrategia para delimitar lo íntimo.

De todas maneras, como dice Justo, la línea es difusa. Las personas involucradas no necesariamente quieren lo mismo: “tal vez lo nuestro era solo para divertirse, pero es que este tonto suele confundirse”, dice la canción de Paulo Londra (2019) que le da título a este apartado. Parafraseando a Zelizer (2009, 123), las relaciones, en este caso, sexuales, implican la promesa y la amenaza de convertirse en relaciones con mayor involucramiento afectivo y mayor relevancia.

Cabe preguntarse, de todas maneras, si las relaciones “sin emociones” no están, también, normativizadas. ¿Acaso todo el sexo es divertido, placentero, cariñoso como en las comedias románticas de Hollywood? Jaime afirma que está teniendo “sexo vacío” y que la última vez que sintió algo fue con su exnovia. Sin embargo, acto seguido menciona que se va “angustiado de cada encuentro” nuevo y que la situación le está haciendo mal. Espera sentirse de determinada manera al tener encuentros sexuales o en todo caso espera no sentir nada y, sin embargo, se siente angustiado. La percepción de ciertas emociones como equivocadas –contradicción entre lo que esperamos sentir o lo que creemos que deberíamos sentir y lo que sentimos– da cuenta de la existencia de reglas de sentimiento (Hochschild 2008, 144-146).

Mis interlocutores hacen un esfuerzo por deslindar el sexo de las emociones, de forma tal que el primero, vaciado de particularidad, es colocado del lado de lo natural, se convierte en una necesidad, una experiencia universal que no puede ser íntima en sí misma, aunque en la experiencia no deja de estar cargado de múltiples sentidos y sentimientos, desde la intimidad y el cariño, la confianza, la diversión, el aburrimiento hasta la angustia. Lo verdaderamente íntimo sería aquello particular que, supuestamente, se comparte solo con pocos/as: las emociones y los pensamientos.

Canevaro y Abramowski se preguntan por qué las emociones han sido relegadas en los estudios sociales. “Una explicación disponible es la inmediata ligazón de lo afectivo con lo singular e irrepetible” (2017, 11), sostienen retomando a Illouz. Por lo menos hasta este punto, el sexo parece ligado a una experiencia natural del cuerpo que los actores trabajan por separar, en un acto cartesiano, de ese mundo interno del sujeto, locus de lo psicológico, lo singular, lo emocional. Para mis interlocutores, entonces, lo verdaderamente íntimo está ligado con la afectividad, pero no con cualquiera: una que se pone en juego en relaciones especiales, ligada a la historia compartida y el cariño mutuos; en definitiva, una afectividad ligada al amor.

LA INSOPORTABLE LEVEDAD DEL SEXO VIRTUAL: PÚBLICO/ PRIVADO, AFUERA/ADENTRO, REAL/VIRTUAL

Como mencioné en la introducción, realicé el trabajo de campo para esta investigación en el contexto de la pandemia del COVID-19, por lo que la totalidad de las entrevistas y muchas de las situaciones y relaciones nombradas en ellas están atravesadas por la pandemia. Aunque podría haber sido tanto el tema central de la investigación, como también solamente el contexto (siempre dama de honor, pero nunca la novia), decidí dedicarle un apartado especial a las relaciones erótico-afectivas durante la cuarentena.

En la Ciudad de Buenos Aires y el conurbano, el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) fue relativamente estricto desde el 19 de marzo hasta el 9 de noviembre de 2020. Este consistía en la prohibición de la circulación y la concentración por cualquier motivo que no fuera de emergencia. Después de eso se estableció el Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO) y las restricciones se relajaron un poco,

comenzaron a volver a la modalidad presencial algunos trabajos y abrieron algunos lugares de esparcimiento centrales para la sociabilidad juvenil.

La cuarentena supuso en todo el mundo una ruptura en los órdenes espacio-temporales de la vida cotidiana a los que veníamos acostumbrados/as. Esta situación extrema y extraordinaria dejó al descubierto la importancia que tiene la espacialidad a la hora de pensar la intimidad. A partir de la situación de aislamiento “lo público y lo privado se solaparon (no sin múltiples conflictos) en un mismo espacio físico entrecruzándose, pero sin fusionarse” (Castilla y Canevaro 2021, 98). El trabajo, el estudio, las reuniones con amigos/as, aunque sucedían virtualmente, nos encontraban físicamente “en casa”, compartiendo el espacio con las personas con las que convivíamos.

Paradójicamente, esa situación anuló cierta dimensión de las relaciones íntimas que tenían lugar en el espacio privado y también otra que sucedía en el espacio público. “La hexis amorosa se conforma por gestualidades que se dan tanto en el ámbito íntimo como en el público” explica Palumbo (2017, 180), haciendo referencia a la cercanía, los gestos, los movimientos específicos de los cuerpos en las relaciones amorosas. Sobre todo en el caso de las relaciones heterosexuales, hay ciertas prácticas íntimas y eróticas que tienen lugar en espacios públicos y momentos colectivos sin problemas, como besos, abrazos, caricias, miradas. Según Blanco (2014), estas constituyen intimidades públicas. Sabemos, entonces, que la separación de las esferas privada y pública, de sus espacios y tiempos, no es ni total ni ahistorical, sino que consiste en un orden social de prácticas, lugares y símbolos que de naturales no tienen nada y que, durante siglos, ha alojado en su seno uno de los núcleos de la desigualdad de género. Las fiestas, manifestaciones, juntadas con amigos/as, clases del colegio o la facultad, oficinas apabulladas, clubes y viajes donde las personas, y específicamente los y las jóvenes de clase media, podían encontrarse, conocerse, gustarse y encontrarse de nuevo, quedaron vedadas. “¿Y ahora quién me va a querer?”, se preguntaba Leti, según ella, representando a todas las personas que no estaban en pareja al empezar la cuarentena.

La pandemia no fue un tema por el que yo preguntara específicamente en las entrevistas, ya que fue el contexto inevitable de las vidas, relaciones y proyectos de mis interlocutores, de mi propia vida y del mundo entero. Algunas de las personas que entrevisté tenían planeado irse de sus hogares familiares y no pudieron hacerlo, otras no lo tenían

planeado y lo hicieron, algunas se habían ido y tuvieron que regresar. Para quienes pasaron la cuarentena en casa de sus padres, en muchos casos, también quedó vedado el espacio privado que tenían en ellas para compartir con otros/as, ya que las visitas y excursiones quedaron sujetas a negociaciones familiares en donde entraban en juego el miedo y la responsabilidad.

En este contexto en el que estaba prohibido salir de casa, con excepciones muy específicas, en el cual los cuerpos, de los/as otros/as y los nuestros, representaban un peligro, en el cual el distanciamiento era la normatividad oficial de ordenamiento de los cuerpos, surgieron nuevos interrogantes para la práctica de las relaciones eróticas y afectivas: ¿dónde y cuándo juntarse, besarse, tocarse?, ¿cómo conocer gente nueva?, ¿en qué circunstancias vale la pena asumir el riesgo de *salir* o de invitar a alguien a pasar? En definitiva, ¿cómo entablar y/o sostener relaciones íntimas en este contexto y, sobre todo, qué nos permite ver todo esto en relación con lo íntimo? A continuación, voy a analizar algunas de las experiencias pandémicas de mis interlocutores.

En los casos de quienes se encontraban en relaciones “de pareja”, la situación fue particular. Una de las características de este tipo de relaciones es su formalidad ante las terceras partes, las personas externas a la pareja, sobre todo las familias. Estas conceden legitimidad para ciertas costumbres, como pasar tiempo en los hogares de ambas familias y vivir su sexualidad en la casa de sus padres (Margulis *et al.* 2003). Cuando se estableció la pandemia, estas parejas gozaron también de cierta legitimidad para ser consideradas parte de la burbuja familiar desde el momento cero o al menos rápidamente. Por ejemplo, el novio de Sofi se quedó a pasar los primeros meses de la cuarentena con ella y su familia en la casa de sus padres.

Muy diferentes fueron las experiencias de quienes no se encontraban en relaciones de pareja. Tomi, que tiene 24 años y estudia producción musical e ingeniería de sonido, vive con sus hermanos menores, su papá y su mamá, a partir de la pandemia comenzó a ser considerada una persona “de riesgo”, al igual que su hermano. Esta es una de las razones por las que Tomi decidió ser muy respetuoso de las medidas, sobre todo al comienzo. En enero conoció a una chica en un viaje por Europa y comenzaron a salir. Al poco tiempo de su regreso el gobierno nacional impuso el ASPO. Durante los primeros meses se fueron conociendo

por videollamada y chateaban todos los días. Tomi la recuerda como una época de “añoranza” de la otra persona, linda y triste a la vez, porque pasaron a distancia la primera etapa de “desarrollar emociones superfuertes”, sin cuerpos que se tocan, se huelen, se sienten, y no tenían idea de cuándo iban a poder verse en persona. Cuando comenzaron a juntarse, solo fue en lugares fuera de sus casas. La primera vez, él fue en automóvil hasta donde ella vivía y se encontraron en el estacionamiento. Estas medidas fueron tomadas como parte del cuidado de sí mismo y, sobre todo, de su familia; no obstante, Tomi sentía que por esta relación “valía la pena exponerse” y empezaron a verse cada vez más seguido.

Otro caso es el de Cami y su “chongo de cuarentena”. En la actualidad, en Argentina, el término “chongo/a” se utiliza ampliamente para referirse a personas con las que se tiene relaciones sexuales con mayor o menor frecuencia, mayor o menor compromiso, más o menos afectividad, y que no llegan a adquirir el grado de importancia que tienen otro tipo de relaciones. Cami descargó OkCupid antes de que comenzara la pandemia y lo siguió usando durante la cuarentena, a veces solo para matar el aburrimiento. Afirma que fue un aburrimiento, “un bodriazo total”, porque ni siquiera te podías ver, y que la gente siguió usando la aplicación en pleno ASPO, porque estaba sola y quería hablar. Sostiene que a la sociabilidad por medio de las aplicaciones “le faltan muchas cosas”: como ver a la persona moverse, hablar, cosas que para ella son las que hacen que una persona te guste cuando la conocés. A pesar de esto, ella pudo entablar una relación de chongeo con un chico en pleno 2020. A través de la aplicación comenzó a chatear con un chico que estaba viviendo a pocas cuadras de su casa, esperando a que abrieran las fronteras para volver a su país de residencia. Primero, se vieron en un kiosco cercano donde fueron a comprar tabaco. La siguiente vez en la puerta de la casa de Cami, pero a dos metros de distancia, de diferentes lados de la verja de entrada. La siguiente vez, él pasó la tranquerita. “Fue todo muy lento”, recuerda Cami. Chateaban todos los días y alguna vez hicieron *sexting*. Eventualmente “fue insostenible verse sin darse un beso” y finalmente “chaparon” y él empezó a quedarse a dormir en su casa.

La falta de copresencia del cuerpo en las relaciones a través de aplicaciones virtuales es evidente para Cami. Algo falta. Algo que a Tomi lo hace añorar esa cercanía. Cami nunca expresó que el cuidado o el miedo fueran las razones y, sin embargo, verse y besarse fue más lento

en relación con la “normalidad” prepandémica, pero eventualmente no tocarse se volvió “insostenible”. Los cuerpos se imponen. *Algo* de lo íntimo en estas relaciones está incompleto sin el encuentro de los cuerpos.

Otro usuario de OkCupid es Jaime. A través de esta App comenzó una relación con una chica. Fue “un vínculo superrelación virtual”: durante cuatro meses hablaron casi todos los días en una relación de afecto y sexo en línea. Al principio estaban reticentes al *sexting*, porque preferían “la vida real”. Sin embargo, después de un tiempo comenzaron a hacerlo, al ver que la situación viral no mejoraba y ella no quería, o no podía, ver a nadie en persona hasta que se aliviara el escenario, porque vivía con una persona de riesgo.

La relación se extendió hasta que llegaron los meses de apertura de las restricciones y para Jaime –quien comenzó a tener encuentros sexuales “en el mundo real” con otras chicas que conocía a través de la aplicación–, la relación “empezó a perder valor”. En ese momento le propuso tener un encuentro en persona. La notó muy insegura al respecto, pero finalmente fue a su casa y fue “loco y estuvo rebueno” después de haber pasado meses teniendo sexo virtual. Después de eso, ella prefirió no volver a verse en persona y él, entonces, terminó el vínculo, porque estaba agotado de tanta “virtualidad sin realidad”.

La virtualidad como algo diferente a la realidad implica la falsedad o, por lo menos, la incompletud de los vínculos que se gestan y sostienen sin copresencia, sin cuerpos. Y no es solamente el sexo presencial, sino, como decía Cami, ver a la otra persona moverse y también escuchar su voz sin dispositivos mediadores.

Cindy me contó sobre la relación de su hermana. Ella y su novio se conocieron en marzo del 2020 y empezaron a tener citas virtuales. Empezaron a andar en bicicleta, sin tocarse y sin besarse por varios meses, hasta que se animaron y se dieron un beso. Otra vez, el miedo y el cuidado, el peligro que representaban los cuerpos, fueron propulsores de un estiramiento del tiempo en algunas relaciones. Cuánto, dependió de las situaciones particulares. La “necesidad” de romper esa distancia obligatoria fue previamente evaluada en menor o mayor medida por cada persona. En algunos casos el temor era menor, como puede ser el de Jaime, que no casualmente no convive con sus padres, y en otros, más influyente, como el de Tomi. De forma correspondiente,

en algunos casos parece haber actuado la “naturaleza”, como veíamos en el apartado anterior, y las ganas de tocar otro cuerpo se impusieron cual “necesidad”. En otros, el motor fue la emocionalidad. Solo en un vínculo fuertemente afectivo valió la pena asumir el riesgo.

Antes de la pandemia existían determinados espacios y tiempos y formas de conceptualizar, categorizar y valorizar las diferentes relaciones (en este caso, erótico-afectivas), según los cuales se modificaban los límites corporales permitidos, a la vez que su corrimiento modificaba las formas de valorar y categorizar las relaciones en distintos contextos (Palumbo 2017). En la pandemia, los límites corporales permitidos se volvieron motivo de legislaciones, condenas morales y fuertes ansiedades. De repente la conexión impensable entre compartir un mate y la muerte se acortó. Ni hablar de besarse. En algún punto microscópico o metafórico, la pandemia iluminó la red de baba (o vínculos sociales) en las que se encuentran sumergidas, enredadas todas las relaciones “de a dos”.

Así, estas relaciones íntimas se vieron dislocadas. Y cuando la falta de corporalidad se sintió, se sufrió, se hizo “insostenible” y se impuso, los actores, retomando a Palumbo (2017), tuvieron que negociar los límites corporales permitidos en cada una de sus relaciones erótico-afectivas de forma particular, así como sus tiempos y espacios. Al final, los cuerpos se volvieron a encontrar. Mis interlocutores dan cuenta en este punto de la inseparabilidad de la corporalidad y lo afectivo en la construcción de lo íntimo, en referencia no solo al sexo, sino a la experiencia corporal del/la otro/a o con otro/a en general. Si bien aún el cuerpo en aislamiento es territorio de intimidad (y cabría preguntarse por la corporalidad en relaciones íntimas a distancia), en este caso compartir cuerpo constituye una instancia afectiva y además una instancia hacedora de intimidad.

De la misma manera, otra cosa que se dislocó en la pandemia fueron los contextos de sociabilidad, lo colectivo, el “mundo externo” del sujeto, que irónicamente constituye otra dimensión de las relaciones íntimas. Leti salió con varios chicos a lo largo de su vida y se dio cuenta durante el último año de que le gustan más las chicas. Los últimos meses antes de nuestra entrevista estuvo saliendo con una chica que conocía hacía varios años, pero con quien empezó a chatear y tener un par de citas a finales de 2020. Todo estaba yendo bien, nunca se había sentido tan cómoda, pero había algo que no le “cerraba”, no la convencia. “Nunca

la vi en situaciones sociales”, expresó. Al estar restringida la circulación, no haber eventos ni juntadas, su contacto había sido casi únicamente una a una. Por eso, Leti sentía que no conocía una parte importante de ella, una parte de cómo se desenvuelve en el mundo, porque no la conocía en lo social, interactuando con otras personas, en situaciones sociales y cotidianas, nunca tomaron juntas el transporte público, fueron juntas a una fiesta o a un museo. En algún punto lo colectivo constituye su intimidad.

A pesar de que en el primer apartado de este capítulo las relaciones íntimas parecían relacionarse con la afectividad, correspondiente al “mundo interno” de las personas, en este apartado emerge la importancia de los cuerpos, del contacto físico con otros/as, del movimiento de los cuerpos en relación con otros cuerpos y cosas, de la interacción presencial, cotidiana y colectiva, a la hora de *completar* la intimidad. Conocer el “mundo externo” del/la otro/a, irónicamente, parece ser igual de importante que conocer su “mundo interno” y romper de nuevo las fronteras establecidas por los mismos sujetos. Si bien lo íntimo aparece ligado a una afectividad interna del individuo, esta es inseparable no solo de la experiencia corporal de cada una/o sino de la corporalidad compartida y también precisa de compartir su vida cotidiana colectiva y superficial. Las fronteras entre afuera y adentro se diluyen en la misma medida en que se inventan.

“UNO LOS DOS”: INDIVIDUO/SOCIEDAD O INDIVIDUAL/DE PAREJA

La sociología se ha dedicado a estudiar el fenómeno amoroso ligado al desarrollo del individualismo moderno, suponiendo la existencia del individuo y de la pareja como vínculo que conforman exclusivamente dos individuos libres (Marentes 2019a). Las personas se esfuerzan constantemente por mantener en pie la idea de ser dos; sin embargo, en los relatos de sus experiencias dan cuenta de que esto no funciona de tal manera. Como expuse antes, autoras como Zelizer (2009) advierten sobre el trabajo relacional de muchas personas que lleva conformar y sostener un vínculo “de a dos”. Pero, en este contexto de subjetividades individualizadas, las personas deben también construirse como individuos, reafirmar sus propios límites. Para continuar dilucidando una teoría nativa de lo íntimo, en este apartado me pregunto dónde y cómo ponen estos límites los y las jóvenes que entrevisté y qué cosas pertenecen a la intimidad de la pareja y cuáles son cuestión individual.

En las parejas, aparecen las ganas de tener un espacio propio e íntimo respecto a sus otros espacios privados, compartidos, por ejemplo, con sus familias. La experimentación de la sexualidad en la casa de los padres goza de legitimidad por lo menos entre la clase media (Margulis *et al.* 2003). Sin embargo, el deseo de tener un espacio propio fuera de la casa familiar lo comparte la mayor parte de los y las jóvenes y no solo quienes tienen una pareja. Es preciso tener en cuenta las condiciones económicas actuales y de la juventud en particular. Ya sea por un deseo de independencia, un mandato, una mala relación en el seno familiar u otras razones, los y las jóvenes desean irse de la casa de sus padres, pero las posibilidades económicas de hacerlo se incrementan al llevarlo a cabo de forma compartida con otras personas. El deseo de mudarse con una pareja no es independiente de las facilidades económicas que representa ni del peso cultural de la convivencia a la hora de presentarse como un proyecto a largo plazo que se impregna del modelo de las uniones libres (Cosse 2010).

Al comenzar la pandemia, Martu y su pareja se mudaron a un monoambiente, porque tenían unas relaciones “de mierda” con sus familias y no querían pasar la cuarentena con ellas. Tuvieron la facilidad de no tener que alquilar el departamento, ya que pertenece a la familia de él. En los primeros meses pasaban todo el tiempo juntos, incluso las escasas salidas al supermercado, al punto de llegar a ser algo “tóxicos”, como una “símbiosis”. Respecto a la convivencia, Martu cree que el hecho de vivir en un monoambiente hace difícil “gestar un espacio personal”. Se pregunta hasta qué punto es válido invitar a sus amigo/as habiendo “espacios finitos” y “si sabés que hay otra persona ahí”. Le parece incómodo tener que convivir constantemente con la “mirada” del otro, aunque no sea una mirada juiciosa, donde la sobreinterpretación de los gestos cotidianos tornaba “denso el ambiente”.

Martu le adjudica este problema al monoambiente y se pregunta si en un lugar con tres ambientes sería lo mismo. En este ejemplo aparece una de las dimensiones a partir de las cuales las personas trazan límites, tal vez la más tangible: la espacial. Muchas investigaciones que ponen el foco en la intimidad recalcan la importancia del espacio y el tiempo “privados” a la hora de construir intimidad (Canevaro 2020; Castilla y Canevaro 2021), no solo de las parejas, sino de las personas individuales. Y con privado se hace referencia a la soledad, como en el ejemplo de Martu, el estar lejos de la mirada de otro. En otro sentido, tener tiempo privado

implica no únicamente tiempo en soledad/intimidad, sino un tiempo para dedicar a proyectos propios.

Lucas estaba saliendo con una chica, pero decidieron separarse, porque tenían otros proyectos individuales, como el trabajo y el estudio, que en el momento les parecían más importantes e incompatibles. Esto no quiere decir que los proyectos “de cada uno/a” no puedan ser compartidos. Cami recientemente decidió acompañar a su pareja a vivir a Bariloche, donde él ganó una beca. “Ella tampoco puede abandonar todos sus proyectos por él”, opina Jaime, que es amigo de la pareja de Cami, pero para ella su relación con él es un proyecto en sí mismo, uno que comparten. Y puede, mientras tanto, tener los propios. Todos/as mis interlocutores y, en general, los y las jóvenes de clases medias urbanas tienen proyectos que ocupan sus días, ya sea estudiar, trabajar, participar de un grupo artístico o una organización política. Mantener una relación de pareja parece tratarse de un proyecto más. Todos deben poder funcionar en conjunto. Si eso no sucede, en determinados momentos, algunas personas, como Lucas, pueden decidir resignar el proyecto de pareja. Los proyectos de cada persona son una parte importante de los límites que se trazan a la hora de construir individualidad.

Tener algo “propio”, una vida por fuera de la pareja, es casi un imperativo para este grupo de jóvenes. Poder mantener cierta individualidad es algo positivo y no poder hacerlo, algo negativo. Martu compara su relación con su pareja con los otros vínculos importantes de su vida y reconoce que es un poco reticente a “abrirse” con él, porque le asusta la idea de “depender de alguien”, como le pasó a la pareja protagonista del tema de Miranda que da título a este apartado.

Cuando Bruno me contó sobre la separación con su exnovia, alegó que uno de los motivos fue que ella tenía una “devoción” hacia él que por momentos era “intensa y unilateral”. El caso contrario es el de Tomi. En su adolescencia salió con varias chicas y comenta que creía que tenía que “ceder absolutamente todo”, lo cual terminó siendo “destructivo” para él y debió trabajarla durante varios años en terapia para cambiar su forma de relacionarse.

Las situaciones en las que una persona parece centrar su vida en la otra son consideradas excesivas, ya que, al sacrificar su independencia estaría en algún punto abandonando su individualidad y arriesgando también la individualidad de la otra persona. Sin embargo, tampoco

parece positivo cuando una persona se despegá demasiado de la relación al prestar más atención a “sus cosas” individuales.

Cuando Jaime y su exnovia empezaron a salir, él tenía 25 años y ella 21. Al principio, según él, ella era muy “dependiente” de él y eso lo “ahogaba”. Mientras los años fueron pasando ella encontró gustos y proyectos por fuera de la pareja, hasta el punto en que la situación inicial se invirtió. “Pasó de estar todo el día en la relación a estar todo el día fuera de la relación”. Esta situación desembocó en el fin del vínculo. Según Jaime, no cortaron porque había algo *entre los dos* que no funcionaba, sino “por cuestiones que tenían que ver más con ella”.

Muchos conflictos entre dos, sobre todo en casos en los que una persona afirma sentirse mal por alguna razón, son atribuidas por los actores a “temas” individuales, que cada quien “trae” y tiene que “trabajar” para resolver, elementos que conforman la personalidad y/o la interioridad de las personas y que son, por eso, individuales: los gustos, las emociones, las ideas, las mañas, las historias que las conforman. En algunos casos, los problemas que puede llegar a generar este encuentro de individualidades se solucionan en conjunto, como pareja. En otros, sin embargo, la responsabilidad de solucionarlos es individual, aunque el trabajo individual suele implicar toda una red de otros/as, profesionales o no, como terapeutas y amigos/as.

Un ejemplo de la primera opción es Nacho, un joven de 24 años y estudiante para ser profesor de música, que me contó sobre las peleas con su novia. Al principio de la relación las peleas “se ponían bravas”. Él considera que se debían a las costumbres que “cada uno trae capaz de su casa” que se dejan ver en la forma de interactuar con la otra persona. A lo largo del tiempo fueron aprendiendo a resolver los problemas hablando y a vincularse con menos conflicto, es “un aprendizaje que uno siempre va haciendo en pareja”.

Sofi estudia contaduría y tiene 24 años. Ella y su novio tienen gustos muy diferentes. A él le gusta mucho Star Wars y a ella le gustan mucho las películas de Disney. Ella considera que es parte del “acompañamiento” y de la relación “a la par” de su noviazgo, buscar siempre hacer cosas que le gusten al uno y la otra. En ambos casos, las personas traen consigo gustos, mañas e historias individuales que al juntarse pueden provocar problemas y que no necesariamente se diluyen en una única continuidad. Pero es un trabajo y aprendizaje “de la pareja” encontrar estrategias para

prevalecer a pesar de ello. Sofi no busca que a su novio le guste Disney, sino que se acompañen mientras la pareja mira lo que le gusta. En el caso de Nacho, el aprendizaje no consiste en aceptar sin más lo que le molesta a uno de la otra, sino en poder arreglar los conflictos entre dos.

Un ejemplo de lo contrario es el de Bruno. Una vez estaba cuidando el departamento de su hermano mientras él estaba de viaje e invitó a una amiga cercana a dormir. Cuando le contó a su pareja, ella, enojada, comenzó a hacerle muchas preguntas. Entre otras, si habían dormido en la misma cama. Al principio Bruno le pidió perdón, pero después de hablarlo con sus amigos, se dio cuenta de que no tenía nada por qué disculparse y cuando volvieron a hablar del tema le dijo que si le había molestado tenía que “trabajarlo” ella por su cuenta. Bruno considera que aquello que a su pareja le molesta es un problema *de ella*, ya que lo que él hizo no era reprochable.

De esta manera, aunque en algunas ocasiones las personas deciden trabajar “en pareja” para poder confluir en la relación, muchos problemas y situaciones que hacen a uno/a sentirse mal son consideradas un producto de la interioridad individual, sus ideas y emociones y, por lo tanto, también su responsabilidad, ya que solo pueden ser elaboradas “desde adentro”.

Estas ideas suponen nociones modernas de la persona, como individuo portador de un yo autorreflexivo, autónomo y estratégico respecto de sus relaciones, parecido al sujeto de los estudios de Illouz (2016), y una forma de entender la pareja, consecuentemente, como un encuentro y arreglo específico entre dos individuos. Sin embargo, en estos relatos no son claros los límites entre lo que pertenece a cada uno/a y lo que queda en el terreno de lo mutuo, entre un balance entre la vida “dentro” de pareja y la vida fuera, entre lo que se considera bueno compartir y lo que es territorio del individuo.

Por otro lado, se deja entrever la influencia que las “terceras partes” tienen en la definición de las relaciones “de a dos” y la inseparabilidad de la esfera íntima y la económica y pública (Zelizer 2009). Amigos/as, familia, terapeutas y también chongos/as y ex novios/as participan de la delimitación de las relaciones por cuanto influencian su desarrollo, intencionalmente o no. Pero también las relaciones están atravesadas por actantes que unen o desunen a las parejas, como las películas de Disney, el monoambiente, el dinero que les permite o no vivir juntos/as. Así las parejas se hacen en una red de relaciones entre personas y cosas en las que se insertan, lo que Marentes propone llamar “constelación” (2019a).

LA INVESTIGADORA Y SUS INTERLOCUTORES, ¿UNA RELACIÓN DE INTIMIDAD? CONCLUSIONES Y UN POQUITO DE REFLEXIVIDAD

En este apartado, además de retomar las conclusiones del artículo, busco reflexionar brevemente sobre mi lugar como investigadora en el campo. Lo que mis interlocutores dijeron sobre su vínculo conmigo puede aportar a esta teoría nativa de lo íntimo. Siguiendo otros trabajos (Zenobi 2010; Marentes 2019b), me pregunto qué pueden enseñarme sobre aquellas relaciones que investigué las categorías y los lugares en los que fui reconocida por mis interlocutores durante el trabajo de campo. Algunos/as hicieron reparos respecto a *con quién* estaban hablando. Más o menos cuando llegamos a la mitad de la entrevista con Jaime, que fue una tarde de abril de 2021 en un espacio verde público, por elección suya, frenó un momento y comentó: “pa, me siento re raro igual hablando tanto, me estás reconociendo, superíntimo, sos mi psico”. Nos reímos por la comparación. Más adelante, ante algo que me contó, comenté que me había pasado lo mismo. “Uy, ¿me podés contar?”, preguntó Jaime con diversión. Claro, le dije, y en medio de la entrevista me puse hablar de mi relación con un chico con el que había salido. Él me dio su opinión. Por un rato nuestra relación se pareció menos a la de antropóloga y nativo, terapeuta y paciente, y tal vez más a la de un amigo y una amiga, porque se volvió menos unilateral cuando yo compartí con él algo similar a lo que él me contaba. Otros de mis interlocutores, cabe aclarar, sobre todo los varones, me compararon también con actores que cumplen un rol de confidente, una amiga, una terapeuta. Estos temas no se hablan con cualquiera, esto confirma, en algún punto, su carácter íntimo. Si bien estamos ante una “exhibición y tematización de la intimidad y del sentir individual en diferentes ámbitos de la vida pública” (Abramowski y Canevaro 2017, 9) a nivel global y local, hay partes de ella, niveles de detalle, refugios, que no dejan de ser privados.

Algunos/as de mis interlocutores todavía me contestan mensajes por WhatsApp de vez en cuando y, por supuesto, nos saludaríamos y, tal vez, charlaríamos un poco si nos cruzamos por la calle. Sin embargo, hablar sobre lo íntimo no hace íntima nuestra relación, al menos no en un único encuentro, pero sí hace íntimo el encuentro. Me sirve aquí la distinción que hace Zelizer entre lazos íntimos y escenarios íntimos (2009, 311). Mientras una entrevista etnográfica, en este caso, como una aventura

de una noche (*one night stand*), puede considerarse un escenario íntimo, tal vez solo en su repetición puede desarrollarse una verdadera relación de intimidad. Probablemente también mi lugar como antropóloga nativa me haya otorgado un lugar de privilegio para convertirme rápida, breve y esporádicamente en confidente de mis interlocutores, con quienes comparto una amplia cantidad de costumbres y probablemente también formas de relacionarme erótica y afectivamente, y acaso me haya ayudado a mantener una mirada no adultocéntrica (Elizalde 2020).

Para recapitular, a lo largo del texto trabajé sobre tres fronteras en las que mis interlocutores colocan los límites de su intimidad. La primera, que se corresponde con la oposición naturaleza-cultura, es la que separa el sexo de la afectividad. Esta última, que durante tanto tiempo perteneció al lado incontrolable de la naturaleza, en este caso quedó curiosamente del lado de la cultura. “Lo sexual” se considera una esfera relativamente autónoma, que puede no estar vinculada con lo emocional y puede activarse o desactivarse, sin que la intimidad dependa de ello. Existen personas con las que se tiene sexo, pero no relaciones consideradas íntimas, pues la intimidad está asociada a la historia compartida y la afectividad amorosa. Sin embargo, el cuerpo termina siendo indispensable para una experiencia completa (*full experience*) de la intimidad. Esto quedó de relieve durante los meses de estricta cuarentena, cuando el cariño a distancia y las llamadas no fueron suficientes. El afecto corre también por la piel, por la experiencia en vivo (*ao vivo*) del encuentro con otros/as.

Por último, una frontera se erige entre la intimidad compartida por dos y la intimidad individual. A las personas les gusta y les parece necesario contar con espacios y tiempos para uso individual, y esto no quiere decir únicamente en soledad, sino simplemente de forma independiente de su pareja. Es decir, tener sus propios gustos, amistades, actividades y reflexiones. Esperan, además, que sus parejas los tengan también. De otra manera pueden ser consideradas dependientes y arriesgarse, como en la canción de Miranda, a “perder personalidad” en la relación.

Así, mis interlocutores construyen relaciones íntimas e intimidad en el marco de sus relaciones erótico-afectivas poniendo fronteras que separan y diferencian y que, sin embargo, son constantemente cuestionadas y traspasadas en la práctica. Para sostener los límites de lo íntimo se precisa de un trabajo relacional y simbólico constante de separación que tiene fuertes arraigos culturales en el individualismo moderno y el amor romántico,

pero que también los desborda por todos lados. Estos/as jóvenes negocian los límites de su intimidad en cada relación de formas diferentes, aunque cultural e históricamente específicas.

Entonces, ¿cuál es la potencialidad de una antropología del amor? Creo que los estudios sociales sobre la intimidad, el amor, el erotismo, por un lado, y la disciplina antropológica, por el otro, pueden abrirse puertas mutuamente. Como traté de hacer en este artículo, a través de una visión antropológica del amor podemos comprenderlo de forma situada, sin intentar encajarlo en los modelos del norte global. Acceder a formas locales de experimentar el sexo, el erotismo, la afectividad, la pareja y a las maneras culturalmente específicas de interpretar y significar estas relaciones.

Ya comúnmente se acepta en el campo que el desarrollo del amor romántico en el mundo occidental estuvo ligado al desarrollo del individualismo moderno. Como podemos observar en este trabajo, la noción de individuo está sumamente ligada a las formas de interpretar y vivir las relaciones erótico-afectivas; sin embargo, tal y como señala Marentes (2019a), también es evidente en el escenario local que las “relaciones de dos” nunca son solamente de a dos, sino que están sumergidas en redes más amplias de relaciones en donde muchas más personas –familiares, amistades, profesionales– y cosas –dinero, objetos, ideas– participan de su definición. Como un hecho social total, el amor y las formas particulares de vivirlo están atravesados por nociones culturalmente específicas de persona –de cuerpo y género–, intimidad y naturaleza, entre otras, que han sido centrales para la antropología desde sus inicios y que pueden ser constitutivas de una antropología regional del amor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramowski, Ana y Santiago Canevaro. 2017. “Introducción”. En *Pensar los afectos: aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*, compilado por Ana Abramowski y Santiago Canevaro, 9-26. Los Polvorines: UNGS.
- Adamovsky, Ezequiel. 2013. “Clase media: reflexiones sobre los (malos) usos académicos de una categoría”. *Fundación Foro Nueva Sociedad*, 247: 38-49.
- Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barthes, Roland. 1986. *Fragmentos de un discurso amoroso*. Ciudad de México: Siglo xxi.

- Blanco, Rafael. 2014. "Intimidades públicas: experiencia estudiantil y normatividad sexo genérica en las instituciones universitarias". *Revista Intersticios* 8, 1: 157-170.
- Bauman, Zygmunt. 2015 [2003]. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bjerg, María. 2019. *Lazos rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Briggs, Jean. 1995. "Las emociones tienen muchas caras. Lecciones Inuit". *Etnografías Contemporáneas* 4, 7: 161-174.
- Castilla, María Victoria y Santiago Canevaro. 2021. "Masculinidad, intimidad y cuidados: ¿nuevas reconfiguraciones en la pandemia?". *Revista Brasileira de Sociología da Emoção* 20, 58: 97-113.
- Canevaro, Santiago. 2020. *Como de la familia. Afectos y desigualdad en el trabajo doméstico*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cosse, Isabella. 2010. *Pareja, sexualidad y familia en los años setenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Di Leo, Pedro y Ana Clara Camarotti. 2015. "Todo puede, todo el tiempo, cambiar: (in)consistencias, agencias y procesos de individuación". En *Individuación y reconocimiento: experiencias de jóvenes en la sociedad actual*, dirigido por Pedro di Leo y Ana Clara Camarotti, 335-364. Buenos Aires: Teseo.
- Díaz, Lucas, Ramiro Garzaniti y Eva Navarro. 2023. "Entre el amor romántico y el policonsumo de cuerpos: aproximaciones a las trayectorias eroticoafectivas y lógicas de homosocialización en usuarixs de Grindr". *Mora* 1, 29: 135-154. <https://doi.org/10.34096/mora.n29.12749>
- Elizalde, Silvia. 2020. "Estudios de juventud en el Cono Sur: epistemologías que persisten, desaprendizajes pendientes y compromiso intelectual. Una reflexión en clave de género". *Revista Última Década* 23, 42: 129-145. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362015000100007>
- Esteban, Mari Luz. 2007. "Algunas ideas para una antropología del amor". *Revista Ankulegi*, 11: 71-85.
- Esteban, Mari Luz. 2011. *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Felitti, Karina. 2000. "El placer de elegir: anticoncepción y liberación sexual en los 60's". En *Historia de las mujeres en Argentina. Siglo XX*, editado por Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini, 154-171. Buenos Aires: Taurus.

- Felitti, Karina. 2012. "Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)". *Estudios Sociológicos* 28: 791-812.
- Fernández, Paula y Joaquin Linne. 2019. "En búsqueda del match perfecto. Perfiles, experiencias y expectativas socioafectivas de jóvenes en torno a Tinder". *Revista Última Década* 27, 51: 96-122. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362019000100096>
- Ferrario, Constanza. 2019. "La ética del amor libre, los legados del amor romántico y las nuevas espiritualidades. Una etnografía sobre las transformaciones en los códigos sexo-afectivos en un colectivo de amor libre de la ciudad de Mar del Plata". Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Mar del Plata, Argentina.
- Gandolfi, Fernanda. 2020. "Sexualidad y clase: contra la cultura como expresividad. La distinción moral en la sexualidad y afectividad de jóvenes montevideanos". *Etnografías Contemporáneas* 6, 11: 8-35.
- García, Adriana y Pablo Cedillo. 2011. "Tras los pasos del amor: Un recuento desde las ciencias sociales". *Estudios Sociológicos* 29, 86: 551-602.
- García, Adriana y Olga Sabido (coords). 2014. *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- Giddens, Anthony. 1998 [1993]. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Guber, Rosana. 1991. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Legasa.
- Hochschild, Arlie. 2008 [2003]. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2007. *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2009 [1997]. *El consumo de la utopía romántica. El amor y las tradiciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2016 [2011]. *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, Eva. 2020 [2019]. *El fin del amor. Una sociología de las relaciones negativas*. Buenos Aires: Katz.
- Londra, Paulo. 2019. *Tal vez*. [Canción]. Warner Music Latina.
- Mannay, Dawn. 2017. *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*. Madrid: Narcea.

- Marentes, Maximiliano. 2019a. “¿Amor a la latinoamericana? Cuestionando los presupuestos de la sociología del amor”. *Revista Argentina de Sociología* 15, 24: 7-28.
- Marentes, Maximiliano. 2019b. “Los de afuera no son de palo. Notas reflexivas sobre una investigación de amor en varones gais”. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* 9, 2: 1-19. <https://doi.org/10.24215/18537863e063>
- Marentes, Maximiliano. 2020a. “Cosas que anudan a las parejas. Análisis de historias de amor gay en producción cultural argentina contemporánea”. *La Trama de la Comunicación* 24, 120: 124-144. <http://dx.doi.org/10.35305/lt.v24i1.720>
- Marentes, Maximiliano. 2020b. “En nombre del amor. Salidas del closet de varones gays”. *Unidad Sociológica* 4, 15: 10-18.
- Marentes, Maximiliano. 2021. “Levante gay. Modos diversos de ser responsables”. *Revista Anfibia*: 1-9.
- Marentes, Maximiliano y Mariana Palumbo. 2021. “¿El mundo se volvió gay?”. *Revista Anfibia* 7: 1-9.
- Margulis, Mario et al. 2003. *Juventud, cultura, sexualidad. La dimensión cultural en la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Miranda. 2008. *Uno los dos* [Canción]. Pelo Music s.a.
- Neiburg, Federico. 2003. “Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino”. *Desarrollo Económico* 43, 170: 287-303. <https://doi.org/10.2307/3455824>
- Palumbo, Mariana. 2014. *Las dinámicas de violencia contra las mujeres y el amor en los jóvenes*. Buenos Aires: Teseo.
- Palumbo, Mariana. 2017. “Experiencias de amor y violencia en los primeros noviazgos juveniles”. *Estudios Feministas* 25, 3: 1329-1346. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1329>
- Palumbo, Mariana. 2018. “Motivaciones y expectativas en las búsquedas de vínculos eróticos y/o afectivos”. *Cultura y Representaciones Sociales*, 25: 155-172. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/593>
- Palumbo, Mariana. 2019a. “¡A jugar! La energía emocional en los eventos de speed dating”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 11, 30: 35-46.
- Palumbo, Mariana. 2019b. *Solos y solas. Búsquedas de encuentros eróticos y afectivos entre cis heterosexuales*. Buenos Aires: Teseo.

- Palumbo, Mariana y Vanesa Vázquez (comp.). 2021. *Sociabilidad, violencias y erotismos en el ámbito universitario*. Buenos Aires: UNSAM.
- Rodríguez, Zeyda. 2019. “Imaginarios amorosos, reglas del sentimiento y emociones entre jóvenes en Guadalajara”. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* 37, 110: 339-367. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2019v37n110.1683>
- Rodríguez, Zeyda y Tania Rodríguez. 2016. “El amor y las nuevas tecnologías: experiencias de comunicación y conflicto”. *Nueva Época*, 25: 15-41.
- Rutllant, Amanda. 2013. “Un amor estratificado: narrativas, prácticas y la infraestructura del amor de tres mujeres chilenas de diferentes estratos sociales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 5, 12: 9-21.
- Sessano, Merlina. 2022a. “Relaciones dibujadas: un acercamiento etno-gráfico a las relaciones erótico-afectivas de jóvenes universitarias cis heterosexuales en el AMBA”. Tesis de licenciatura en Antropología Social y Cultural, Universidad Nacional de San Martín, Argentina.
- Sessano, Merlina. 2022b. “‘Corazón, tú sí sabes quererme como a mí me gusta’. El trabajo en las relaciones erótico-afectivas entre jóvenes cis heterosexuales: narrativas, aprendizajes y comunicación”. *Revista Entramados y Perspectiva de la Carrera de Sociología* 12, 12: 744-782.
- Tenorio, Natalia. 2012. “Repensando el amor y la sexualidad: una mirada desde la segunda modernidad”. *Sociológica* 27, 76: 7-52.
- Trebisacce, Catalina. 2015. “Ambivalencias y disputas en torno a ‘la revolución sexual’, ‘la liberación de las mujeres’ y el ‘feminismo’ entre la militancia de los años setenta”. III Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, La Plata, FAHCE-UNLP, 25 al 27 de septiembre de 2013.
- Zelizer, Viviana. 2009 [2005]. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zenobi, Diego. 2010. “O antropólogo como ‘espião’: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas”. *Maná* 2, 16: 471-499. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200009>

LOS ORÍGENES DE LA DECLARACIÓN DE BARBADOS Y LA BÚSQUEDA DE UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA

GUILLERMO SANABRIA*

Universidad Federal de Bahía

GEORG GRÜNBERG**

Universidad de Viena



*guillermo.sanabria@ufba.br ORCID: 0000-0003-1991-5115

**georg.grunberg@gmail.com ORCID: 0000-0002-8337-001X

Artículo de investigación recibido: 5 de mayo de 2024. Aprobado: 22 de enero de 2025.

Cómo citar este artículo:

Sanabria, Guillermo y Georg Grünberg. 2025. “Los orígenes de la Declaración de Barbados y la búsqueda de una antropología comprometida”. *Maguaré*

39, 2: 157-180. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120834>

RESUMEN

En 1971, durante una época de dictaduras y proyectos modernizadores autoritarios en América Latina, un grupo de antropólogos publicó la Declaración de Barbados, en denuncia del genocidio de los pueblos indígenas y para exigir su liberación. Los balances tras 50 años de la declaración destacan el surgimiento de un amplio movimiento que llevó a una mayor articulación política de los indígenas en este contexto. Con base en registros inéditos de la reunión de 1971, este artículo examina algunos antecedentes de la declaración, a la luz de las discusiones sobre una antropología comprometida, latinoamericana y del Sur, en boga desde entonces. Planteamos que la originalidad de Barbados anticipó preocupaciones contemporáneas sobre decolonialidad, con un potencial teórico y metodológico aún vigente.

Palabras clave: América Latina, Declaración de Barbados, derechos de los pueblos indígenas, historia de la antropología.

THE ORIGINS OF THE BARBADOS DECLARATION AND THE SEARCH FOR AN ENGAGED ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

In 1971, amid an era of dictatorships and authoritarian modernization projects across Latin America, a group of anthropologists issued the Barbados Declaration, denouncing the genocide of Indigenous peoples and calling for their liberation. Fifty years later, retrospective analyses highlight the emergence of a broad movement that played a key role in the Indigenous political mobilization in the region. Drawing on previously unpublished records from the 1971 meeting, this article examines the key antecedents of the *Declaración de Barbados* in light of ongoing debates on engaged anthropologies, Latin American anthropologies, and anthropologies of the Global South. We argue that the Barbados Declaration's originality lies in its early articulation of concerns now central to decolonial thought, offering theoretical and methodological insights that remain relevant today.

Keywords: Latin America, Barbados Declaration, indigenous peoples rights, history of Anthropology.

LOS ORÍGENES DE LA DECLARACIÓN DE BARBADOS Y LA BÚSQUEDA DE UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA¹

En 2021 se conmemoraron 50 años de la primera Declaración de Barbados, también referida simplemente como Barbados I. La declaración fue el documento final del simposio “La fricción interétnica en América del Sur fuera de la región andina”, un evento que reunió un pequeño grupo de antropólogos del 25 al 30 de enero de 1971, en el campus de la Universidad de las Indias Occidentales, en Bridgetown, capital de la isla caribeña de Barbados. El simposio fue promovido por el Seminario de Etnología de la Universidad de Berna y por el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias (World Council of Churches – wcc; Ginebra), y estuvo precedido por las denuncias internacionales contra los gobiernos dictatoriales de Brasil (Emílio Médici) y de Paraguay (Alfredo Stroessner), acusados de promover el genocidio de pueblos indígenas, a favor de empresas extractivistas multinacionales y finqueros interesados en sus territorios. La preocupación por las múltiples formas de violencia sufridas por los indígenas ya venía ganando espacio en diversos foros académicos de la época, como los Congresos de Americanistas de Stuttgart, en 1968, y de Lima, en 1970 (Hvalkof 2021, 331; Chirif 2021, 9; Grünberg 2021, 45; Barabas 2021, 179).

Este texto surge de una serie de conversaciones sostenidas entre los dos autores en mayo de 2023, en Xalapa, México, inclusive las del evento “Entre-con-memoraciones: la Reunión de Barbados y los 50 años del Ciesas”, realizado del 17 al 19 de mayo del mismo año en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas-Golfo). El hilo conductor es el relato de Georg Grünberg, en su condición de coordinador de las tres ediciones de la Reunión de Barbados (1971, 1977 y 1994), aunque otras fuentes también sirven de base. En particular: 1) la correspondencia y otros documentos relativos a las tres reuniones de Barbados que se encuentran en el Fondo Documental Guillermo

1 Agradecemos a Nury Baza por la revisión del texto en español, así como a los evaluadores anónimos indicados por la revista por sus contribuciones. La preparación del texto también fue posible gracias a una beca otorgada a Guillermo Vega Sanabria por el Programa Institucional de Internacionalización (Capes Print) de la Universidad Federal de Bahía, lo que permitió su estancia como profesor visitante junior en el extranjero en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, de diciembre de 2023 a marzo de 2024.

Bonfil Batalla, disponible en el Archivo Histórico del CIESAS, en Ciudad de México. Guillermo Vega Sanabria consultó esta documentación en el segundo semestre de 2022, como parte de un proyecto de investigación posdoctoral titulado *El espíritu de Barbados y la idea de una antropología latinoamericana*, vinculado como investigador huésped a la Cátedra Internacional Roberto Cardoso de Oliveira, en el CIESAS-Golfo; 2) las aproximadamente 25 horas de grabaciones de audio originales de la reunión de Barbados I, transcritas por Guillermo Vega Sanabria y revisadas por Georg Grünberg. Los audios que, en palabras de este, permanecían “intocados” (comunicación personal, 22 de enero de 2021), fueron digitalizados en el primer semestre de 2021 y cedidos por él para consulta pública al Archivo Fonográfico de la Academia Austriaca de Ciencias, en Viena.

El primer asunto que abordamos aquí se relaciona con los antecedentes del simposio de Barbados y con lo que llamamos provisionalmente las raíces europeas, africanas y latinoamericanas del evento. Nos referimos, por un lado, a los apoyos progresivos que suscitó la lucha contra la segregación racial en Sudáfrica y otros países africanos entre sectores de las iglesias protestantes y la iglesia católica, así como entre intelectuales y universitarios en la Europa occidental de la posguerra. Por otro lado, nos referimos a las denuncias sobre el exterminio al que eran sometidas las poblaciones indígenas en América Latina. Mostramos cómo la confluencia de estos dos elementos fue decisiva en el origen, la organización y el desarrollo tanto del simposio como del contenido definitivo de la Declaración de Barbados.

Además de denunciar las precarias condiciones de vida en que se encontraban los pueblos originarios de América, especialmente los de las llamadas tierras bajas, la declaración hacía duras críticas a los gobiernos nacionales, a las iglesias y a la propia antropología, que hasta entonces habían tratado a los indígenas como objetos de intervención, proselitismo y estudio, pero no como sujetos políticos contemporáneos. Barbados I expuso abiertamente el modelo misionero que caracterizaba la relación de los no indígenas con las poblaciones amerindias, fuera que se tratara de religiosos, agentes estatales o investigadores. Como señala Grünberg al analizar el impacto de Barbados I en la antropología de los años siguientes, la disciplina:

seguía con su canon epistemológico europeo, abriendo espacios para estudiantes, pero todavía no para los saberes y sistemas de conocimientos de estos. El anunciado “diálogo de saberes” se mantuvo como monólogo repetitivo y recién en los últimos años surgió una masa crítica de estudiantes indígenas en las universidades de la región con fuerte presencia de sus pueblos. (Grünberg 2021, 55)

Puesto que un balance sobre los desarrollos de la antropología y las relaciones de los pueblos indígenas con los Estados nacionales exige un esfuerzo analítico de más aliento, nos referimos al final del texto al Documento de Asunción (Unelam, 1972) para ilustrar algunas reacciones iniciales a la Declaración de Barbados, al menos en el ámbito de las iglesias católica y protestante. Las iglesias fueron denunciadas crudamente como instrumentos del colonialismo y corresponsables del exterminio de los pueblos indígenas, pero fueron, tal vez, las primeras en responder al mensaje de Barbados. El Documento de Asunción fue la réplica que en 1972 algunas dieron a la declaración y permite registrar, de paso, las tensiones que existieron incluso dentro del “grupo de Barbados” sobre el papel de las iglesias en este contexto. Señalamos también otras reacciones que merecerían un análisis más minucioso para comprender, hoy, el alcance y los límites de un proyecto que defendía una nueva antropología en relación con los indígenas, a saber: una “antropología comprometida” con transformaciones sociales, una antropología “de la liberación” de los indígenas (Chirif 2021, 10; Barabas 2021).

Al simposio de Barbados de 1971 le siguieron dos reuniones más, con sus respectivas declaraciones: Barbados II, en julio de 1977, y Barbados III, realizada en Río de Janeiro en diciembre de 1993. Sin embargo, por su carácter inédito y su peso simbólico hasta hoy, Barbados I puede considerarse el evento más significativo. Concebido originalmente como un simposio sobre *fricción interétnica* –concepto en boga en aquel momento en la antropología que se dedicaba al estudio de las relaciones entre poblaciones indígenas y las sociedades nacionales (Cardoso 1962; 1972)–, el objetivo era reflexionar sobre la violación de los derechos de esas poblaciones, a partir de informes presentados por los participantes sobre países como Argentina, Paraguay, Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y México. Al final del encuentro se publicó la histórica declaración, con el lema “Por la liberación del indígena”.

EL TIEMPO DE BARBADOS

Al inicio de la década de 1970, la declaración reflejaba el espíritu de movimientos como la Teología de la Liberación y las contribuciones de intelectuales como el pedagogo brasileño Paulo Freire (1921-1998) y el sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda (1925-2008). De esa manera, conceptos como *investigación-acción participante* (Fals-Borda 1992), *colonialismo interno* (Balandier 1955; Stavenhagen 1965; González 2006), *anticolonialismo* (Fanon 1961) y *fricción interétnica* (Cardoso 1962; 1972) surgían en el horizonte y, en la línea trazada por antropólogos como el brasileño Darcy Ribeiro (1970) y el mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987), se forjaba el proyecto de una nueva antropología en relación con los pueblos indígenas, a saber, como dijimos antes, una “antropología comprometida”.

El grupo de 14 personas –procedentes de países de Centroamérica, Suramérica, Europa y Estados Unidos– que se manifestó en la Declaración de Barbados se involucró en las décadas siguientes en investigaciones, publicaciones y nuevas acciones que tenían como elemento común el trabajo etnográfico y la crítica al indigenismo predominante en América Latina. Sin embargo, tanto su producción etnográfica como su crítica al indigenismo se remontaban a años anteriores, incluso entre quienes entonces eran jóvenes al inicio de sus carreras. En ese sentido, el encuentro en la isla caribeña fue tanto un punto de llegada como un punto de partida y reflejaba, en todo caso, un movimiento político e intelectual más amplio.

Participaron en Barbados I: Pedro Agostinho da Silva (Brasil), Nelly Arvelo de Jiménez (Venezuela), Miguel Alberto Bartolomé (Argentina), Guillermo Bonfil Batalla (Méjico), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), Óscar Bolioli (Uruguay, observador del Consejo Mundial de Iglesias), Gonzalo Castillo Cárdenas (Colombia), Miguel Chase-Sardi (Paraguay), Carlos de Araújo Moreira Neto (Brasil), Esteban Emilio Mosonyi (Venezuela), Darcy Ribeiro (Brasil, en esa época exiliado en Chile), Scott S. Robinson (estadounidense, con trabajo de campo en Ecuador), Silvio Coelho dos Santos (Brasil), Stefano Varese (Perú) y Georg Grünberg (profesor asistente en la Universidad de Berna, Suiza).

De los participantes, Darcy Ribeiro era, sin duda, el nombre de mayor proyección y quien tenía la carrera más consolidada, aunque Guillermo Bonfil Batalla también gozaba de considerable reconocimiento, así como otros de los participantes más jóvenes. Por ejemplo, Víctor Daniel Bonilla

ya había publicado el libro *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (1968), de gran repercusión dentro y fuera de Colombia. De Stefano Varese, lista Farvier (2023), igualmente, un importante número de publicaciones desde 1964; Scott Robinson ya había producido documentales como *Ñukanchis kausay* (Nuestras vidas), *Ñukanchis runakuna* (Nuestro pueblo) y *Sky chief*, además de diversos artículos publicados en revistas académicas (Scott Robinson, comunicación personal, 20 de octubre de 2022).

En una carta dirigida a Stefano Varese, en agosto de 1969, Guillermo Bonfil Batalla aludía a un artículo de Alfonso Villas Rojas, publicado ese mismo año con el título “En torno a la nueva tendencia ideológica de antropólogos e indigenistas”. Bonfil afirmaba en la carta: “participamos de una nueva tendencia ideológica dentro de la antropología latinoamericana”. De este modo, caracterizaba lo que veía como un movimiento de crítica al indigenismo no solamente en México. También mencionaba en la carta la disposición de Gonzalo Aguirre Beltrán, el gran nombre de la antropología del momento en ese país, de publicar en la revista *América Indígena* “todo lo que se le envíe en torno a este problema”. En su respuesta a Bonfil, poco tiempo después, Stefano Varese menciona lo que, de hecho, ya era un tema recurrente en ese momento: la tensión entre los presupuestos ideológicos y el modelo de investigación antropológica sobre el cual se edificaba el indigenismo y los cuestionamientos que se le hacían, especialmente a partir de la “antropología comprometida” defendida en la Declaración de Barbados posteriormente. Al respecto, afirmaba Varese: “por [oírlo] decir, supe que en el Congreso de Antropología Aplicada las posiciones no ortodoxas eran tomadas por revolucionarias. Sucede. En el Congreso de [Americanistas en] Stuttgart, manifestar un interés humanitario, no humanista, para las poblaciones indígenas era considerado poco ‘científico’”.

Esta tensión entre el carácter científico de la antropología y la actuación política de los antropólogos era recurrente y también estaría presente en los preparativos de la primera reunión de Barbados. De hecho, fue considerada por los representantes del Consejo Mundial de Iglesias, que, por medio de su Programa para Combatir el Racismo, tendría un papel decisivo como patrocinador y facilitador del encuentro.

LAS RAÍCES AFRICANAS, EUROPEAS Y LATINOAMERICANAS DE LA DECLARACIÓN DE BARBADOS

Georg Grünberg, que actuó como intermediario ante el WCC y organizador de las tres reuniones de Barbados, era entonces un joven profesor, uno de los dos que integraban el Seminario de Etnología de la Universidad de Berna. Grünberg acababa de mudarse a Suiza, tras formarse en la Universidad de Viena (Austria), y después de estudiar antropología en la Universidad de São Paulo realizó un trabajo etnográfico, de 1965 a 1966, entre los kawaiweté o kaiabi de la región del río Dos Peixes o Tatú'y, en el Brasil central. Durante ese tiempo, fue testigo de los ataques que padecían este y otros pueblos indígenas de la región a manos de los caucheros (*seringueiros*) y la industria extractivista del caucho, en connivencia con el órgano indigenista oficial brasileño: el antiguo Servicio de Protección al Indio. Los agresores intentaban justificar tales ataques con la idea de que el indígena era un “animal de la selva” (*bicho do mato*) al que deberían cazar y matar.

Dentro del pequeño grupo que se interesaba por la antropología en la universidad de Berna, una estudiante, vinculada al movimiento ecuménico y próxima al WCC, insistió para que Georg Grünberg relatara su experiencia entre los indígenas de Brasil al reverendo José Chipenda, un angolano que, en aquella época, era miembro del Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias. Del encuentro entre Grünberg y Chipenda surgió la idea de que era necesario hacer algo también en América Latina con relación al exterminio de los pueblos indígenas del continente, igualmente asociado al racismo del Estado nacional. Eso implicaba, en primer lugar, convencer a las iglesias que hacían parte del WCC de la gravedad de la situación, apenas comparable a la segregación racial conocida en África. El racismo contra los pueblos indígenas era una realidad virulenta también en América Latina.

En enero de 1971, el pastor metodista uruguayo Óscar Bolioli, en la apertura oficial de la reunión de Barbados, de la cual él tomó parte como observador del WCC, exponía las razones que llevaron al Consejo a patrocinar el evento. Vale la pena citar varios trechos del discurso inédito de Bolioli, porque, además, ofrece detalles importantes sobre las implicaciones políticas de esta decisión, lo cual también fue objeto de discusión constante entre los antropólogos reunidos en Barbados.

Inicialmente, Bolioli explicita el interés prioritario del WCC en los conflictos raciales, por lo menos desde 1968.

Simplemente para ayudarles a ustedes a ubicarse en el porqué de esta reunión, voy a decir en pocas líneas un poco la historia de este interés del Consejo Mundial de Iglesias por los problemas de índole racial. En primer lugar, en el año 1968, la IV Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, que es la reunión que determina las líneas de trabajo del Consejo, decidió dar al problema de la confrontación racial una de las partes prioritarias en las discusiones. Al año siguiente, en 1969, en la reunión del Consejo [Ejecutivo] del Consejo Mundial de Iglesias, se decidió que el problema racial debía ser la prioridad. Se considera entonces que el problema racial no es tan simple, como se considera realmente en el mundo desarrollado, [apenas] un problema entre blancos y negros, sino que es mucho más complejo que esto y que tiene derivaciones alrededor de todo el mundo. (Bolioli 1971)

Bolioli señalaba la evolución del enfoque del WCC hacia el problema racial, más allá del conflicto entre blancos y negros, y destacaba la naturaleza global del racismo, que afectaba a distintas etnias y regiones, lo cual justificaría su priorización en la agenda del Consejo. Al mismo tiempo, llamaba la atención acerca de la necesidad de un enfoque práctico, que no se limitase a discusiones teóricas, sino que buscara implementar acciones concretas.

Esto llevó, inmediatamente, a que el año pasado [1970], se realizara en Inglaterra una consulta sobre problemas raciales y, hace muy poco, el Consejo Ejecutivo votó un programa que, traducido al castellano, se llama Programa para Combatir el Racismo. El propio título da la idea de que no se quiere llegar nuevamente, simplemente, a un manipuleo de ideas, sino que el Consejo Mundial de Iglesias [ha asumido] una tarea práctica en el problema racial. Quizás, entonces, este estilo de trabajo de acción y reflexión llevó a que el Consejo Mundial de Iglesias [destinara] una suma de 200 mil dólares para ayudar proyectos concretos, específicos, de problemas raciales. (Bolioli 1971)

Lógicamente, tengo que hacer una confesión de culpa, por ser el Consejo Mundial de Iglesias predominantemente europeo, [y es que]

África ha sido un continente visto con mayor simpatía. Los europeos, ustedes saben bien, tienen un tremendo complejo de culpa respecto a África. Se adoptaron nueve proyectos entre los cuales estos 200 mil dólares van a ser distribuidos. Es una suma más que nada simbólica, de aliento, sostén moral, a grupos que están trabajando en términos de erradicar los problemas raciales. En América Latina, en Colombia, ha sido adoptado uno de esos proyectos. (Bolioli 1971)

La crítica de Bolioli resurgió en la reunión de Barbados, a partir de lo que algunos participantes veían como tendencia eurocéntrica del Consejo el significado de la atención dedicada a África y el complejo de culpa existente en algunos círculos europeos por la colonización. También serviría de base para el análisis de las reverberaciones de la historia colonial en las acciones de cooperación internacional del momento y de los eventuales retos que tales acciones enfrentaban.

Esto ha traído un tremendo problema para el Consejo Mundial de Iglesias porque, lamentablemente, a alguien se le antojó darle publicidad e inmediatamente se armó un gran debate en la prensa de Europa porque uno de los movimientos a los cuales se está apoyando es, por ejemplo, el Frente de Liberación de Mozambique, Frelimo. [...] [Se dijo] que el Consejo Mundial de Iglesias estaba juntando dinero para armamento, para movimientos comunistas, etc., etc., etc., lo cual ya nos habla de que esta entrada del Consejo Mundial de Iglesias al problema racial trae consecuencias políticas para nosotros [...]. Se ha creído conveniente esta consulta porque, a criterio del Consejo Mundial de Iglesias, precisamente el problema indígena es el problema de mayor fricción racial en América Latina. Entendemos también que no es un problema aislado, sino que es un problema que tiene consecuencias y está relacionado con hechos políticos, económicos y sociales. (Bolioli 1971)

El nuevo foco del WCC en los indígenas en América Latina expresaba una comprensión particular de las dinámicas raciales de la región. Por ejemplo, el reconocimiento de la responsabilidad histórica de las iglesias en la opresión de los pueblos indígenas exigía reflexionar y trabajar en reparar los daños causados.

Sabemos muy bien que la iglesia tiene una tremenda parte de culpa en la situación presente del indígena en América Latina. En esta parte

de culpa no solamente nos sentimos [involucrados] los protestantes, sino que también los católicos se deben sentir en esta situación. Creo que, más que nada, necesitaríamos de ustedes al fin de estos días de trabajo no que nos brinden una excelente documentación para ser publicada, eso sería magnífico, pero quisiéramos algo más que eso. Como decía el rector de la universidad de Berna, quisiéramos pautas que nos ayuden a formalizar una acción concreta de parte del Consejo Mundial de Iglesias en esta lucha por las poblaciones indígenas en América Latina. Esto no quiere decir que estamos trabajando para dentro, para nosotros mismos, sino que, en la medida de las posibilidades, el Consejo Mundial de Iglesias va a tener que utilizar otras fuerzas para esta lucha. (Bolioli 1971)

Asegurado el patrocinio del wcc, el siguiente paso fue contactar al rector de la universidad de Berna y a Walter Dostal, catedrático de antropología de la misma universidad, para encargar a Georg Grünberg el diseño de un evento científico que tratara de la situación de los pueblos indígenas en América Latina, en particular, los de la Amazonia y los del Chaco. La intención inicial era evitar la posible resistencia que la propuesta pudiera enfrentar en las iglesias que integraban el wcc y garantizar una “solvencia científica” mediante la participación de la Universidad de Berna. Después de obtener una licencia de tres meses para dedicarse exclusivamente a preparar el evento, en julio de 1970 Georg Grünberg inició un viaje por distintos países americanos para hacer contacto con antropólogos, además de los colegas brasileros, con los que ya tenía alguna familiaridad y con los que compartía posicionamientos similares.

El viaje incluyó encuentros con Charles Wagley, John V. Murra y David Maybury-Lewis en los Estados Unidos; Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Iván Illich y Rodolfo Stavenhagen en México; Omar González, Nelly Arvello de Jiménez y Darcy Ribeiro en Venezuela, donde este último se encontraba exiliado; Víctor Daniel Bonilla, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Vera-Dagny Stähle y Gonzalo Castillo Cárdenas en Colombia; Eduardo Galvão, Protásio Frikel, Roberto Cardoso de Oliveira, Júlio César Melatti, Pedro Agostinho da Silva, Olympo José Trindade Serra, Herbert Baldus, Egon Schaden, Antônio Jasi y José Vicente César en Brasil; Miguel Alberto Bartolomé,

Miguel Chase-Sardi, Stefano Varese, José Matos Mar, Scott Robinson y, de nuevo, Darcy Ribeiro en Perú, durante el XXXIX Congreso Internacional de Americanistas de 1970, realizado en Lima. El resultado de estos encuentros fue un documento de diez páginas llamado *Travel report 1970*, en el cual Georg Grünberg incluyó anotaciones sobre vínculos institucionales, trayectorias académicas y posicionamientos políticos de los entrevistados (Georg Grünberg, comunicación personal, 22 de enero de 2022).

De acuerdo con Grünberg, “como resultado de este sondeo tenía suficientes elementos para convencer al Programa de Combate al Racismo del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, que ofreció el financiamiento, y de la Universidad de Berna, para patrocinar el evento académicamente”. Hubo rápido interés en la propuesta del futuro evento y, ya en estos primeros contactos, las noticias sobre el exterminio que sufrían las poblaciones indígenas se repetían en los distintos lugares en los que trabajaban y vivían las personas contactadas por Grünberg. La mayoría compartía alguna formación en antropología y, sobre todo, gran experiencia de trabajo de campo etnográfico o importantes vínculos con el indigenismo de la época en cada país.

Además, la presencia de Robert Jaulin en el Congreso de Americanistas de Lima y las discusiones sobre el concepto de etnocidio en su famosa obra *La paix blanche* (1970), entonces recién publicada, ofrecían un ambiente propicio para llevar adelante la propuesta de lo que sería Barbados I. De hecho, existía también una importante producción etnográfica y teórica que llamaba la atención sobre esta situación, la cual había sido reunida, al menos al respecto del caso brasileño, en un balance bibliográfico publicado en alemán por Grünberg y Fuerst (1969), bajo el título de “*Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien (1957-1969)*”.

La convergencia entre sectores de iglesias y movimientos ecuménicos en Europa que apoyaban la lucha contra la segregación racial en África por medio del Programa de Combate al Racismo del wcc, antropólogos y otros intelectuales vinculados a universidades en Europa y en América Latina, así como la producción etnográfica latinoamericana que daba cuenta del genocidio de los pueblos indígenas, constituyó la base de la cual surgió la iniciativa que en 1971 se concretó en la primera reunión de Barbados. En lo que se refiere a la producción etnográfica brasileña, levantada por Grünberg y Fuerst (1969), es notable la presencia de antropólogos de origen alemán,

que tenían en común, además del trabajo de campo entre sociedades indígenas amazónicas, un posicionamiento que expresaba sus preocupaciones después del Holocausto judío y agitaba las discusiones antropológicas, por ejemplo, en el XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en 1968, en Stuttgart-Múnich, Alemania. Las preocupaciones en torno al racismo como base del genocidio y del etnocidio de los pueblos indígenas fueron explícitas en Barbados I y estuvieron presentes de nuevo en Barbados II, ya con la participación de alrededor de veinte indígenas y quince antropólogos en la reunión.

Es más, en pleno año de 1968, este posicionamiento incluía cuestionar directamente a la “vieja guardia” de los profesores universitarios, desvelar sus posibles vínculos con el régimen nacionalsocialista y el fascismo antes y durante la Segunda Guerra Mundial, enfrentar el racismo (especialmente el *apartheid* en África) y defender minorías sometidas al exterminio en el Sudeste Asiático y Suramérica. Movimientos similares reverberaban en Francia con las denuncias del colonialismo y la guerra de Argelia o en Estados Unidos, en plena guerra de Vietnam. América Latina tampoco estuvo al margen de estos movimientos y, al contrario, fue escenario privilegiado de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, con la Revolución Cubana en 1959 y la expansión de dictaduras militares, la Doctrina de la Seguridad Nacional, la Teología de la Liberación y las luchas guerrilleras. El surgimiento de grupos de estudiantes y antropólogos que articulaban el enfrentamiento contra el racismo, el genocidio de pueblos indígenas y su experiencia etnográfica supuso, en este ambiente, una crítica a toda la antropología y, en particular, al indigenismo y a la etnología americanista vigente. Sobre todo, respecto de la forma de hacer investigación de campo, la relación con los grupos indígenas y los compromisos éticos que de ella derivaban.

UNA “ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA”

Las discusiones que hubo en la primera reunión de Barbados hacían eco de estos movimientos de contestación. Sin embargo, tal vez por eso mismo, también era clara la importancia de que el evento estuviera sólidamente basado en el trabajo de campo etnográfico de sus potenciales participantes, además de ajustarse a los modelos de una discusión académica. Tal preocupación estuvo presente tanto en el diálogo inicial entre Georg Grünberg y el reverendo José Chipenda, en Suiza,

como en los contactos de Grünberg con sus colegas en Estados Unidos y América Latina en el viaje de 1970. De modo que, al mismo tiempo que se criticaba el modelo de investigación antropológica tradicional, era necesario garantizar la legitimidad académica del futuro evento y minimizar posibles conflictos derivados de las posiciones políticas, más o menos divergentes, de sus potenciales participantes. Un cuidado similar fue necesario de parte del reverendo Chipenda en el Consejo Mundial de Iglesias, so pena de que la agenda antirracista fuera confundida con apoyo directo a los movimientos de liberación de izquierda en África o a las luchas guerrilleras en América Latina.

Esta preocupación, no por casualidad, seguiría siendo un verdadero *leitmotiv* de las discusiones sobre antropología, ciencia y compromiso político en Barbados I. Ante esta tensión siempre presente, la respuesta del grupo que se encontró en Barbados supuso, desde el comienzo, que la posibilidad de dar un testimonio legítimo sobre la situación de los pueblos indígenas en América Latina dependía directamente, en cuanto antropólogos, del fundamento científico de los trabajos que serían presentados en el simposio “La fricción interétnica en América del Sur fuera de la región andina” (cfr. Grünberg 1972). El entendimiento básico era que la ética del antropólogo como científico no lo llevaba a evadir las situaciones de conflicto, sino que lo obligaba a fundamentar su etnografía cada vez mejor en los principios de una “antropología comprometida”. Tampoco creaba distancias artificiales en relación con los grupos con los que se relaciona en el trabajo de campo, sino que se cuestionaba acerca de la relevancia del conocimiento así producido para la realidad de esos grupos. En este sentido, la convivencia del antropólogo con las poblaciones indígenas, inevitablemente, produce compromisos y responsabilidades compartidas en la defensa de la vida, la lucha por la tierra y sus modos de existencia.

La dimensión ética es, sin duda, otro aspecto central explícitamente considerado en los diálogos que llevaron a Barbados. Ella adviene, sobre todo, de la experiencia vital del trabajo de campo etnográfico. En esa experiencia, por ejemplo, una comunidad indígena en las profundidades de la selva o en la largura de la pampa, se abre al otro –el antropólogo–, lo acoge, lo protege y lo educa; este, a su vez, busca colaborar solidariamente en las diversas formas que permitan no solamente el intercambio de conocimientos, sino también la defensa de la vida de la comunidad

que lo acoge. La antropología, así entendida, no podría sustraerse al desafío ético que supone hacer investigación etnográfica en las condiciones generadas por regímenes coloniales y procesos de exterminio en marcha.

BARBADOS EN EL TIEMPO (UN BALANCE EN CURSO)

El análisis de las condiciones generales que hicieron posibles las tres reuniones de Barbados y muchos detalles de su organización, aún aguardan una investigación sistemática, más allá de los inestimables testimonios de sus participantes (*cfr.* Chirif 2021). Lo mismo vale con relación a las reacciones provocadas por las respectivas declaraciones y, a propósito de Barbados I, su legado en los últimos 50 años. Para algunos de sus protagonistas, la repercusión más inmediata se reflejó, bien al inicio, en la transformación del trabajo pastoral de algunas iglesias locales, católicas y protestantes, para las cuales la Declaración de Barbados se volvería una referencia importante.

El “Documento de Asunción. La iglesia y su misión entre los indígenas de América Latina”, por ejemplo, fue resultado de “una consulta de personas comprometidas en el trabajo misionero y en el servicio a las comunidades indígenas de América Latina para intercambiar experiencias y cuestionarse sobre la misión de la Iglesia entre los indígenas, teniendo en cuenta la Declaración de Barbados” (Unelam 1972, 1). En realidad, fue la respuesta de un grupo de iglesias a la denuncia de Barbados I sobre su responsabilidad en el exterminio de los pueblos indígenas. Dicha consulta fue convocada por Movimiento Pro-Unidad Evangélica en América Latina (Unelam) y patrocinada igualmente por el wcc y su Programa para Combatir el Racismo, en Asunción (Paraguay) del 7 al 10 de marzo de 1972.

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), la Iglesia Católica venía haciendo una autocrítica y dando señales de la necesidad de transformación. Lo mismo sucedía, aunque de manera más restricta, en algunos sectores de las iglesias protestantes, como lo sugiere la acción del propio wcc por medio del Programa para Combatir el Racismo y otras acciones. Sin embargo, la Declaración de Barbados era taxativa al afirmar que “lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias” era “poner fin a toda actividad misionera”. En respuesta, el Documento de Asunción reivindicaba el papel de las iglesias, al tiempo que reflexionaba sobre

la visión cristiana de los pueblos indígenas, las denuncias contra la evangelización hechas en la Declaración de Barbados y la defensa de los derechos indígenas. Muchas veces vinculados estrechamente a la Teología de la Liberación y el ecumenismo, estos movimientos propiciaron una reflexión, a veces dolorosa, pero profunda, a partir de estas críticas y los llamados por la renovación.

El Documento de Asunción aceptaba las críticas, pero rechazaba la moratoria de las acciones evangelizadoras que exigía Barbados. El hecho de que Georg Grünberg, Miguel Chase-Sardi y Gonzalo Castillo Cárdenas, firmantes de la Declaración de Barbados I, participaran de la reunión en Asunción es interesante, porque remite a las intensas discusiones internas que este asunto mereció durante el simposio en la isla caribeña. Como queda evidente en los archivos sonoros de la reunión, había consenso en señalar a las iglesias como corresponsables del exterminio indígena, por acción y omisión. Sin embargo, miembros activos de sectores progresistas de las iglesias, como Gonzalo Castillo Cárdenas (ministro de la iglesia Presbiteriana en Colombia), defendían la necesidad de ver estos sectores progresistas como aliados de la lucha indígena y piezas fundamentales de la renovación eclesial.

En el terreno académico, como dijimos antes, un análisis de más aliento está pendiente. Sin embargo, tal como advertía João Pacheco de Oliveira en un balance sobre Barbados I, cabe preguntarse cómo fue posible una formulación como la que se hizo en ese momento, tan diferente de los cánones antropológicos y la antropología hegemónica de la época. De modo más provocador, como el mismo Pacheco de Oliveira observara, ¿por qué la ruptura epistemológica que proponía Barbados no llegó a ser incorporada por las antropologías centrales, inclusive las de América Latina? (2021; TV ABA 2021).

En 1977, año de la realización de la segunda reunión de Barbados, surgió un debate entre Guillermo Bonfil Batalla y Esteban Emilio Mosonyi, por un lado, y Gonzalo Aguirre Beltrán, la figura más prestigiosa de la antropología indigenista mexicana de la época, por otro. El debate lo publicó la revista *Nueva Antropología* con el título “La declaración de Barbados II y comentarios” (Bonfil *et al.* 1977). Tras mencionar algunas iniciativas y publicaciones después de Barbados I, Aguirre Beltrán sintetizaba en su crítica a Barbados lo que, con el pasar del tiempo, se acabó consolidando como una tensión duradera entre

análisis sociológicos que privilegiaban la clase social y los que privilegian la identidad étnica. Así afirmaba Aguirre Beltrán:

De todo ello se desprende que Barbados II parece ser el último acto de una estrategia, montada aparentemente por la Democracia Cristiana, para fundar una organización política de ámbito continental con base en la exaltación de los símbolos étnicos de una población sometida [...]. Cuando insistimos en la proletarización del indio, no abogamos [por] la destrucción de los símbolos y valores que configuran su etnidad; pero tampoco pensamos en enaltecerlos para constituir con ellos una bandera política. Nos hemos opuesto sistemáticamente a favorecer, elevar y glorificar movimientos como el de la negritud, el poder indio, el chicano y otros que enarbolan símbolos étnicos o raciales porque enmascaran la verdadera lucha que se da en la lucha de clases. (Bonfil et al. 1977, 120)

Grünberg (2021) apunta otras reacciones a la Declaración de Barbados, incluyendo la quema pública de la edición original del libro con los trabajos presentados en la reunión de 1971, a manos de la policía de la dictadura militar uruguaya, que lo consideró subversivo. Igualmente, la fuerte disputa entre antropólogos mexicanos, estadounidenses y centroamericanos: por un lado, los que apoyaban el movimiento armado del pueblo misquito contra el gobierno nicaragüense en la década de 1980 y, por otro, los que se veían como defensores de la revolución sandinista. En ese enfrentamiento, los antropólogos “barbadenses” fueron tachados de “etnopopulistas”, “indianistas” y “culturalistas reaccionarios” (Grünberg 2021, 53). En la misma dirección, Barabas afirma que, además de ser poco conocidos en México, también fueron descalificados con rótulos como “demócrata-cristianos”, “etnicistas”, “románticos”, “*happy savage anthropologists*”, “esencialistas” y “aliados de la iglesia”, lo que, en sus palabras, “causaba espanto en el México masón y ateo de aquellos años” (2021, 185).

El legado de Barbados ha sido objeto de renovado interés con motivo de los 50 años de la Primera Declaración, tanto por medio de eventos académicos (véase lista parcial en anexo) como de una serie de trabajos reunidos por Alberto Chirif (2021). En ese sentido, resultó fundamental la participación activa de algunos protagonistas de las reuniones de 1971, 1977 y 1993, así como de personas que, por su actuación junto a poblaciones

indígenas, encuentran en Barbados una referencia imprescindible. En general, en ese ejercicio se mezclan testimonios individuales y análisis más amplios sobre la situación actual de los indígenas, a la luz de las transformaciones de las legislaciones nacionales, la organización política de las propias poblaciones amerindias y el campo intelectual del indigenismo latinoamericano de la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, el interés en Barbados trasciende el ámbito de las discusiones especializadas sobre las sociedades amerindias y remite a problemas que están en el centro de la epistemología, la historia y la ética de la antropología como disciplina académica y práctica profesional. Los problemas señalados 50 años atrás continúan interpelando el corazón de la antropología.

El interés suscitado por Barbados, como también observaron algunos de sus participantes, no significa adoptar una actitud nostálgica con respecto a un proyecto que respondía a los desafíos de su propio tiempo, a partir de una premisa fundamental: reconocer y solidarizarse con el protagonismo de los indígenas en la lucha por su liberación, porque, como expresaba la Primera Declaración, “la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas o no es liberación”. Cualquier pretensión de “liberar a los indígenas” hoy, además de anacrónica, sería inútil, porque difícilmente lograría sustituir o representar el pensamiento político de los propios indígenas y de otros grupos junto a los cuales trabajan muchos antropólogos. El proyecto de Barbados, desde ese punto de vista, se volvió obsoleto, porque los indígenas no necesitan más de portavoces ni de representantes en su relación con el Estado nacional (TV ABA 2021).

Al referirse al surgimiento de “antropologías indígenas” después de Barbados y a los procesos de reappropriación histórica vividos por diversas poblaciones amerindias, dígase de paso, Varese, Delgado y Meyer observan: “Interesantemente, el movimiento indígena latinoamericano de recuperación histórica ya venía sucediendo algunos años antes del surgimiento de los Estudios Subalternos en el sur de Asia [...], que se volvió la bandera del análisis postcolonial en la academia de lengua inglesa” (2008, 394, n. 3). En ese sentido, Barbados se puede entender también como manifestación particular dentro de lo que Ciacchi refiere como un “pensamiento antropológico en América Latina”, que “no es necesariamente pos-colonial o des-colonial, ya que existe hace un buen y largo tiempo” (2019, 353).

Ahora bien, si la idea de un “Barbados IV” puede resultar obsoleta, aún vale la pena discernir mejor los efectos de Barbados en lo que se refiere

a la antropología hecha en América Latina y a nuestro oficio de antropólogos. La originalidad y la fuerza política del espíritu de Barbados continúan vigentes, no solo por haberse anticipado a corrientes de pensamiento que hacen carrera entre nosotros en la actualidad, sino, sobre todo, porque su potencial científico parece estar lejos de agotarse. Especialmente frente al hecho de que los propios indígenas son ahora nuestros interlocutores como estudiantes en los cursos de formación de antropólogos y nuestros colegas en los departamentos de antropología. Al experimentar tales transformaciones, la antropología se ve compelida, ella misma, a transfigurarse, a reinventarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balandier, George. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. París: Presses Universitaires de France.
- Barabas, Alicia. 2021. "La influencia de Barbados en México a cincuenta años de la Declaración". En *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*, editado por Alberto Chirif, 179-197. Copenhague: IWGIA.
- Bolioli, Óscar. 1971. Transcripción de discurso inédita.
- Bonfil, Guillermo, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre, Lourdes Arizpe y Silvia Gómez. 1977. "La declaración de Barbados II y comentarios". *Nueva Antropología*, 2, 7: 109-125.
- Bonfil, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Bonilla, Víctor Daniel. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1962. "Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil". *América Latina*, 5, 3: 85-90.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- Chirif, Alberto, ed. 2021. *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: IWGIA.
- Ciacchi, Andrea. 2019. "Ensinar (história da) Antropologia no Brasil: um ensaio bibliográfico latino-americano". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 13, 2: 351-377.
- Fals-Borda, Orlando. 1992. *La ciencia y el pueblo: nuevos ensayos de investigación-acción*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Fanon, Frantz. 1961. *Les damnés de la terre*. París: François Maspero.

- Favier, Irène. 2023. "Utopía y consuelo amazónico. Stefano Varese como antropólogo activista, hitos biográficos". Traducción de Isabelle Combès. En *Bérose internationale des histoires de l'anthropologie*. París. <https://shs.hal.science/halshs-04259506>
- González, Pablo. 2006. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Grünberg, Georg y René Fuerst. 1969. "Kritische Bibliographie zum Genozid in Brasilien (1957-1969)". En *Publicaciones de los Seminarios de Etnología de la Universidad de Berna*, 1-16. Berna: Universidad de Berna.
- Grünberg, Georg, coord. 1972. *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Grünberg, Georg. 2021. "Barbados 1971, un desafío vigente". En *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*, editado por Alberto Chirif, 45-85. Copenhague: IWGIA.
- Hvalkof, Søren. 2021. "Titulación, esclavitud y democracia: los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal y Alto Ucayali, Perú". En *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*, editado por Alberto Chirif, 331-362. Copenhague: IWGIA.
- Jaulin, Robert. 1970. *La paix blanche. Introduction à l'éthnocide*. París: Seuil.
- Pacheco de Oliveira, João. 2021. "Barbados desde la antropología brasileña". En *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*, editado por Alberto Chirif, 227-247. Copenhague: IWGIA.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1965. "Siete tesis equivocadas sobre América Latina". En *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CTA/CLACSO.
- TV ABA. 20212. Seminário Internacional sobre os 50 anos da Declaração de Barbados. [Canal YouTube], 15 de noviembre. https://www.youtube.com/watch?v=C5OVDXPkDPQ&ab_channel=TVABA.
- UNELAM. 1972. "Documento de Asunción. La iglesia y su misión entre los indígenas de América Latina". 1972. Disponible en: <https://n9.cl/55ztr>
- Varese, Stefano, Guillermo Delgado y Rodolfo Meyer. 2008. "Indigenous Anthropology beyond Barbados". En *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Poole, 375-398. Malden-Oxford: Blackwell.

ANEXO

Eventos académicos por los 50 años de la Primera Declaración de Barbados, 2019 a 2023

Tipo de evento/ Nombre	Lugar/ fecha	Organizadores	Participantes	Referencia
Mesa redonda “La antropología activista: de la Declaración de Barbados a la antropología poscolonial”.	Berlín, Alemania, 19/12/2019	Instituto de Estudios Latinoamericanos atinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín.	Georg Grünberg	Freie Universität Berlin. 2019. “La antropología activista: de la Declaración de Barbados a la antropología poscolonial”. https://n9.cl/hoenv
Programa “Sobre la mesa: ‘Conflictos territoriales e interétnicos y la Declaración de Barbados’”.	San José, Costa Rica, 13/02/2020	Canal UCR/ Centro de Investigaciones y Estudios Políticos/Escuela de Antropología de la Universidad da Costa Rica.	Georg Grünberg Silvel Elías Denia Román	Sobre la Mesa CIEP-UCR. 2020. “Conflictos territoriales e interétnicos y la Declaración de Barbados”. [Canal YouTube], 17 de febrero. https://n9.cl/oejw9v
“Conferencia a dos voces: ‘Ciencias sociales y pueblos indígenas: trayectorias de activismo y resignificación de la territorialidad en Centroamérica. A 50 años de la Declaración de Barbados’”.	San José, Costa Rica, 13/02/2021	Centro de Investigaciones Antropológicas e Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica.	Georg Grünberg Silvel Elías	Universidad de Costa Rica. s.f. “Conferencia a dos voces: ‘Ciencias sociales y pueblos indígenas: trayectorias de activismo y resignificación de la territorialidad en Centroamérica. A 50 años de la Declaración de Barbados’”. Portal de Investigación. https://n9.cl/vrols

Tipo de evento/ Nombre	Lugar/ fecha	Organizadores	Participantes	Referencia
Seminario internacional “Barbados y Wallmapu: reencuentro con el rakuizam histórico antropológico. Conmemorando 50 años de la Declaración de Barbados, 1971-2021”.	En línea, 29-30/06/2021	Departamento de Antropología y Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco, Colegio de Antropólogos de Chile y Comunidad de Historia Mapuche.	Georg Grünberg Cari Tusing Roberto Morales Araceli Burguete Pablo Mariman	Extensión Académica y Cultural UC Temuco. 2021. “Barbados y Wallmapu: reencuentro con el rakuizam histórico antropológico”. [Canal YouTube], 29 a 30 de junio. https://n9.cl/jznhm ; https://n9.cl/kn6fk ; https://n9.cl/iy1t1c
Seminario “50 años de la Declaración de Barbados. Barbados hoy”.	En línea, 20/07/2021	Universidad Estatal de Mato Grosso del Sur y Universidad Federal de Goiás.	Georg Grünberg Marta Azevedo	Conflitos Socioambientais. 2021. Barbados Hoje: 50 anos da Declaração de Barbados. [Canal YouTube], 20 de julio. https://n9.cl/coc600
Mesa redonda “50 años de la Declaración de Barbados. Testimonios, trayectorias, desafíos ante el presente de los pueblos indígenas”.	En línea, 21/09/2021	Centro de Innovación y Desarrollo para la Acción Comunitaria de la Universidad de Buenos Aires.	Miguel Bartolomé Alicia Barabas	FILO-UBA. s.f. “50 años de la Declaración de Barbados. Testimonios, trayectorias, desafíos ante el presente de los pueblos indígenas”. https://n9.cl/igumn

Tipo de evento/ Nombre	Lugar/ fecha	Organizadores	Participantes	Referencia
Conferencia “Liberación y autodeterminación indígena en América Latina: a 50 años de la Declaración de Barbados”.	En línea, 12/10/21	Seminario Permanente Etnicidad, Pueblos Indígenas y Globalización y VIII Congreso Centroamericano de Estudios Culturales (URL- Guatemala).	Georg Grünberg Miguel Bartolomé Andrea Ixchíu	CIESAS. s.f. “Liberación y autodeterminación indígena en América Latina: a 50 años de la Declaración de Barbados”. https://n9.cl/tusw3
Seminario internacional sobre los 50 años de la Declaración de Barbados: “El giro político y epistemológico de la Antropología en América Latina”.	En línea, 15/11/21	Núcleo de Estudios de Pueblos Indígenas de la Universidad Federal de Santa Catarina y Comisión de Asuntos Indígenas de la Asociación Brasileira de Antropología.	Georg Grünberg Miguel Bartolomé João Pacheco de Oliveira	UFSC. 2021. “Seminário Internacional sobre os 50 anos da Declaração de Barbados: A virada política e epistemológica da Antropologia na América Latina”. 5 de noviembre. https://n9.cl/ymfpe

Tipo de evento/ Nombre	Lugar/ fecha	Organizadores	Participantes	Referencia
Conversatorio “Colonialismo y bicentenario de la independencia centroamericana: Reflexiones luego de los 50 años de la Declaración de Barbados”.	Ciudad de Flacso/ Guatemala, Guatemala, Guatemala, Universidad de 13/12/2021 Costa Rica.	Georg Grünberg	Universidad de Costa Rica. s.f. “Conversatorio – ‘Colonialismo y Bicentenario de Independencia Centroamericana: Reflexiones luego de los 50 años de la Declaración de Barbados”. https://n9.cl/iocyp	
Declaración de Barbados: “Los desafíos de los derechos indígenas ayer y hoy”.	Facultad Intercultural Dourados, Indígena de la Brasil, Universidad 01/02/2023 Federal de Grande Dourados.	Georg Grünberg	No disponible	
Declaración de Barbados: “Los desafíos de los derechos indígenas ayer y hoy”.	Campo Grande, Brasil, 09/09/2023	Universidad Federal del Mato Grosso do Sul.	Georg Grünberg	No disponible
Lección inaugural: “La Declaración de Barbados y los pueblos indígenas en Centroamérica: Desafíos para salir del colonialismo”.	En línea, 28/02/2023	Universidad de San Carlos de Guatemala/ Maestría en Ciencias del Desarrollo Rural.	Georg Grünberg	No disponible

MIRADAS DE LA SOCIALIDAD QUE REVERBERAN A LAS AFUERAS DE MITÚ

ANA JUDITH BLANCO*

Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia
Sinergias ONG



*anblancor@unal.edu.co ORCID: 0000-0002-2828-8101

Artículo de revisión recibido: 11 de octubre de 2024. Aprobado: 19 de febrero de 2025.

Cómo citar este artículo:

Blanco, Ana Judith. 2025. "Miradas de la socialidad que reverberan a las afueras de Mitú". *Maguaré* 39, 2: 181-208. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120836>

RESUMEN

Basado en etnografías amazónicas y documentos de política pública y planeación de pueblos indígenas, este artículo explora los campos analíticos que han prevalecido en el estudio de la socialidad y la convivencia de pueblos amazónicos, con el objeto de encontrar los más apropiados para entender las transformaciones sociales y el entramado de relaciones que se gestan dentro de asentamientos multiétnicos contiguos al casco urbano de Mitú, Vaupés. Encuentro que la pluralidad conceptual de miradas ofrece un potencial interpretativo mucho más amplio que si las aproximaciones analíticas se toman por separado, sobre todo para comprender las formas cambiantes y polifacéticas que adopta la convivencia en contextos periurbanos contemporáneos.

Palabras clave: buen vivir amazónico, convivencia, indígenas, Mitú, revisión narrativa, Vaupés.

PERSPECTIVES ON SOCIALITY REVERBERATING ON THE OUTSKIRTS OF MITÚ

ABSTRACT

Drawing on Amazonian ethnographies, public policy and planning documents produced about indigenous communities, this article explores the dominant analytical frameworks used to study sociality and collective coexistence among Amazonian indigenous communities. I aim to identify the most appropriate approaches for understanding the social transformations and complex relational networks that emerge in multiethnic settlements located on the outskirts of Mitú, Vaupés. I argue that rather than applying these frameworks in isolation, the conceptual plurality provided by diverse perspectives offers a more robust interpretive framework for engaging with the shifting, multifaceted forms of collective life in contemporary peri-urban contexts.

Keywords: *buen vivir* (Well-being), collective coexistence, indigenous, Mitú, narrative review, Vaupés.

INTRODUCCIÓN¹

En esta revisión narrativa me acerco a las formas como se ha estudiado la socialidad en pueblos amazónicos con el fin de examinar la mejor forma de entender el entramado de relaciones sociales en comunidades indígenas multiétnicas contiguas al casco urbano de Mitú. Para esto, exploró cómo se ha abordado el tema en la región y argumento que hay por lo menos dos campos de discusión predominantes, que han permanecido aislados. Por un lado, el de los etnólogos amazónicos, centrados en las teorías de la economía simbólica de la alteridad y la economía moral de la intimidad, y, por otro, el que está relacionado con el discurso cada vez más popularizado del “buen vivir” o “vivir bien”, como parte de filosofías indígenas que contemplan una importante dimensión ética, asociada a valores para lograr una vida armónica, al tiempo que responde, en buena medida, a crisis sociales internas y a un contexto de migración cada vez mayor hacia centros urbanos y de integración con la sociedad nacional y las economías globales.

Argumento que los trabajos de los etnólogos amazónicos que soportan las teorías de la socialidad, si bien recogen muchos elementos aún presentes en el trasfondo de la vida social de los pueblos del Vaupés, han abordado muy poco las especificidades de este tema en comunidades contemporáneas próximas a cascos urbanos. Para tener una mirada más fresca de cómo se han transformado estos contextos, no podemos desdeñar la mistura de elementos que nos ofrecen los discursos del buen vivir y también los institucionales, los cuales dan pistas para entender la socialidad más allá de las interacciones entre los pueblos indígenas que habitan la región y de las dinámicas que se dan entre estos y las instituciones estatales, las ONG y otras agencias de cooperación que están incidiendo en la creación de nuevas formas de socialidad, hoy valoradas por un amplio espectro de la población amazónica.

¹ El artículo se deriva de uno de los ensayos presentados para el examen de calificación en el Doctorado en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia y hace parte de la investigación “*Siñajari me’re arīrī k’iri. Lo que necesitamos para vivir tranquilos*”, financiada parcialmente con la beca “Apoyo a proyectos de investigación, creación artística e innovación” de la Universidad Nacional de Colombia 2022-2024.

Además del análisis de tesis de posgrado y artículos de revistas producidos por etnólogos y etnólogas de la Amazonía, el ensayo se nutre de las políticas públicas recientes que abordan el tema de convivencia, las contribuciones que ofrece el debate sobre el buen vivir amazónico y los planteamientos de algunas organizaciones indígenas formulados en sus Planes de Vida (instrumentos de planeación territorial e interlocución de los pueblos indígenas con el Estado). En estos, trato de encontrar tendencias, propias y exógenas, que estén modelando el ideal moderno de vivir bien y las concepciones sobre quiénes son los otros con los que se construye o destruye dicho ideal en la actualidad. Aunque en este texto me valgo de reflexiones teóricas de diferentes sociedades amazónicas para delinear conceptos y hacer una aproximación al entramado de relaciones sociales, mi interés fundamental es conceder mayor valía a las miradas a los contextos periurbanos y los futuros posibles que vislumbran los pueblos Tukano oriental contemporáneos y sus contrapartes Arawak, con quienes han entrelazado sus vidas desde tiempos remotos, en el acuerdo o la discordia. Para ello, hago un breve repaso también del contexto histórico del complejo sociocultural del Vaupés y los pueblos del noroeste amazónico, al tiempo que identifico similitudes en los enfrentamientos entre estos grupos, registrados en la historiografía sobre la región.

El complejo sociocultural del Vaupés es un área cultural ampliamente reconocida, donde predomina un multilingüismo social que sigue el principio de exogamia lingüística (Aikhenvald 2013), excepto para el caso de los pueblos cubeo y los makuna, que no la practican, aunque sí conservan la forma de exogamia del grupo de descendencia (Chernela 1989) o exogamia de clan (Rossi 2016); es decir, se subdividen internamente en unidades intermatrimoniales (Correa 1983). A los pueblos Tukano del noroeste amazónico los une el relato de la Anaconda-canoa, ancestro común que recorrió caños, cachiveras y montañas y dejó huellas de identidad y diferencia, que ayudan a definir el orden social de cada etnia y a entrelazar relaciones interculturales con otros pueblos de la región, como los Arawak, los Makú-Puinave, los Caribe (Chernela 2018; Correa 1996; Franky 2002; Peña 2010), y con las múltiples instituciones que permean las dinámicas sociales en la región. De acuerdo con Hugh-Jones (2015), lo que parece más interesante de los pueblos Tukano oriental, tanto en el Vaupés colombiano como en Brasil, es que “desafían las tentativas de formular una síntesis general sobre la etnografía amazónica” (2015, 22),

toda vez que presentan rasgos de multilingüismo, exogamia lingüística, rituales y cosmología muy elaborados que no permiten encasillarlos en un solo modelo o estilo analítico.

Antes de continuar con los paradigmas de la socialidad predominantes en la región, es conveniente mencionar que esta revisión estuvo guiada por mi interés por encontrar rumbos alternativos para comprender problemas de la vida social con herramientas conceptuales y analíticas alternativas a las que me ofrecía la salud pública, las cuales, en mi experiencia de trabajo en esta región, desde finales de la década de los noventa resultaban insuficientes y poco resonantes con las comprensiones locales de situaciones sociales complejas como las violencias de género y los conflictos intracomunitarios, temas centrales de mi disertación. El material bibliográfico en el cual se apoya primordialmente este análisis lo seleccioné de manera intencional utilizando como punto de partida una matriz elaborada en colaboración con los tutores de mi proyecto de tesis doctoral, en la cual privilegiamos la inclusión de etnografías amazónicas relevantes y autorizadas, por su amplia trayectoria en el campo de estudio. La revisión y análisis en profundidad de estos textos me permitió refinar la búsqueda y ubicar información más cercana al área cultural del Vaupés, incluyendo literatura gris, como documentos de planeación y política pública afines al tema y que atañen a los pueblos que habitan esta región. En este artículo estos últimos los concibo como una suerte de herramienta analítica para contrastar y comprender las lecturas interculturales sobre el tema en este territorio.

PRINCIPALES PARADIGMAS DE LA SOCIALIDAD QUE TRAZAN LOS ETNÓLOGOS DE LA REGIÓN AMAZÓNICA

Los estudios etnográficos sobre la socialidad en comunidades indígenas amazónicas se ubican en los límites difusos entre la identidad y la alteridad, entre la estructura y la praxis, entre los principios chamánicos de carácter metafísico y la intimidad de la vida cotidiana, entre la exogamia lingüística, para el caso Tukano oriental, y los nuevos patrones de alianza entre grupos y dentro de estos. Las diferentes aproximaciones de la etnología amazónica, si bien heterogéneas y con muchos matices, suelen enmarcarse en dos grandes perspectivas de análisis que se fueron moldeando y permeando unas de otras, para luego dar paso a análisis fenomenológicos que buscaban conciliar estas dos miradas.

En el primer enfoque se ubican los trabajos de Stephen y Christine Hugh-Jones (1979), Viveiros de Castro (1986; 2002), Correa (1983; 1996), Von Hildebrand (1980), Descola (1988), Jackson (1988), Hammen (1992), Taylor (1996), Reichel-Dolmatoff (1997), Vilaça (2000), Århem (2001) y Cayón (2010), en lo que Viveiros de Castro (2002) ha llamado la “economía simbólica de la alteridad”. Dichos trabajos ponderan las estructuras sociales y los aspectos cosmológicos –como sistemas conceptuales que estructuran la vida social– y se interesan en particular por el intercambio recíproco, la guerra, la caza y el chamanismo, entre otras estructuras y manifestaciones político rituales (Viveiros de Castro 2002, 335-336), entendidos todos estos aspectos a partir de la interacción con seres humanos y otras entidades no humanas (animales, plantas u objetos). Los relatos míticos y los rituales perfilan un trazado de normas para regular las relaciones sociales y contrarrestar las conductas socialmente desorganizadoras, como, por ejemplo, el control de la caza excesiva para evitar la retaliación de los espíritus de los animales y que traigan enfermedades y otros infortunios (Reichel-Dolmatoff 1997).

Estos análisis de los sistemas sociales de acuerdo con la estructura y el perspectivismo naturalista, si bien fueron y siguen siendo paradigmáticos para tener una mayor aproximación de las relaciones sociedad-naturaleza en la Amazonia, comenzaron a ser cuestionados por la escuela inglesa de americanistas, principalmente por Joanna Overing y sus pupilos (McCallum 1999; 2001; Gow 1989; Santos-Granero 2000; 2007; Belaunde 2000; 2008), quienes buscaban alternativas a los modelos exógenos para analizar las relaciones sociales y se alejaron de la comprensión centrada en los complejos míticos y rituales. Este enfoque, que Viveiros de Castro (2002) llamó la “economía moral de la intimidad”, proponía una mirada renovada y más amplia al tema de la estructura social en la cotidianidad y resaltaba la noción de agencia de las personas, interpelando dualismos que no necesariamente se alinean con las teorías sociales indígenas.

Los promotores del primer enfoque suelen criticar las posiciones de los etnógrafos de la cotidianidad con el argumento de que sus análisis podrían parecer ingenuos e incompletos, toda vez que sobredimensionan los aspectos positivos de la socialidad; es decir, la convivialidad, la sociabilidad o la buena convivencia, en detrimento de las relaciones sociales de naturaleza hostil, que a menudo en una comunidad se dan en términos no solo simbólicos, sino factuales. A su vez, los defensores

de la perspectiva de la economía moral de la intimidad encuentran que, si bien la socialidad amazónica se debe entender con el trasfondo de la afinidad y las relaciones cósmicas, el análisis debe acentuar la “ética y la estética de la convivencia”, la cual es relacional, se fundamenta en el sentimiento humano, el control y el confort emocional, y se practica en el día a día (Overing y Passes 2000).

Puestos así, parece como si estos enfoques fueran diametralmente diferentes, pero se trata más de formas de análisis que se traslanan o se expanden, dependiendo del énfasis que cada autor o autora le dio en su momento al trabajo, o si abarcaron otros paradigmas más amplios. Por ejemplo, Franky (2004) con los tanimuka del bajo Apaporis realiza un análisis que recurre más a aspectos cosmológicos y de la estructura social, en relación con su posterior trabajo con los nukak, donde también hace uso de estos referentes, pero privilegia el análisis de la noción de construcción del cuerpo y otros dispositivos sociales, entre ellos, valores como “el control de la rabia” y “hablar bueno con la gente”, además de las prácticas chamanísticas de defensa y las ceremonias rituales, todos ellos necesarios para la buena convivencia y la “actualización del proyecto común” (Franky 2011, 216). Igualmente, el trabajo de Belaunde “consigue conciliar los dos acercamientos complementarios que han marcado la investigación en la etnología amazónica” (Lagrou 2008). La autora profundiza en la construcción de corporalidades amazónicas, las emociones y el papel que las funciones reproductivas de menstruación y embarazo tienen para la intermediación con otros seres y su carácter de construcción social (Belaunde 2000; 2008; 2021). Asimismo, dependiendo del área cultural donde se inscriben, puede observarse más de uno u otro estilo analítico. Para el caso del complejo sociocultural del Vaupés la balanza parece inclinarse más hacia la profundización de los sistemas estructurales, aunque con matices y ampliaciones muy particulares para cada caso.

Se podría pensar que estas divergencias analíticas plantean aún más retos cuando tratamos con comunidades multiétnicas periurbanas. Más adelante, ampliaré el debate sobre tales desafíos, pero antes paso a analizar otro acercamiento a las relaciones sociales según las concepciones del buen vivir de pueblos amazónicos y andinos, que discurrió paralelamente en la región y que no se puede obviar como marco para la comprensión de las relaciones sociales entre grupos que buscan perfilarse como sujetos étnicos contemporáneos.

BUEN VIVIR AMAZÓNICO

El florecimiento de la literatura indígena acerca del buen vivir surge en parte como resultado de las demandas por la identidad y autonomía territorial (Beling *et al.* 2018). El académico indígena Carlos Viteri fue el primero en divulgar las concepciones del *sumak kawsay* o “buen vivir” de los sayaruna de la Amazonia ecuatoriana y señaló que este seguía existiendo tanto en el imaginario como en la práctica social de su pueblo. Este ideal de vida involucra una importante dimensión ética asociada a valores como la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, la reciprocidad, la relationalidad, el consejo y la escucha (Viteri 2002). Aunque en muchas instancias se muestra como un concepto genérico transcultural y panamazónico, el buen vivir cobra significados particulares de acuerdo con los saberes y prácticas de cada pueblo. Inició como algo muy local, se nutrió de representaciones morales católicas-cristianas y se convirtió en una expresión intercultural que se popularizó también en la academia, las ONG y las entidades estatales, toda vez que invirtió el flujo de la comprensión de las relaciones sociales de adentro hacia fuera, al tiempo que ofrecía alternativas al discurso hegemónico sobre progreso y desarrollo (Gudynas 2014; Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015; Hidalgo-Capitán y Deleg-Guazha 2014).

No obstante, si pasamos a escanear cómo se percibe ese buen vivir en las elaboraciones discursivas de las organizaciones indígenas, es común ver que, aunque no hacen alusión específica al término, sí ahondan en detalles sobre su expectativa de vida armónica y de los agentes internos y externos que median en la consecución de ese ideal. El Plan de Vida de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí (UDIC 2005) lo menciona como vivir tranquilo o vivir organizado, y el de la Asociación de Autoridades Indígenas Aledañas a Mitú (AATIAM) habla del equilibrio que existe entre las personas y la naturaleza viva que los rodea, y que provee lo necesario para vivir tranquilos. En este último también se alude a las transgresiones a la norma que se observan en las nuevas generaciones. Al respecto dicen:

Cuando rompemos ese equilibrio es cuando se producen las enfermedades. Los encargados de armonizar ese equilibrio eran los payés, quienes pedían permiso a la naturaleza para hacer uso de ella, hacer prevenciones para la salud y el trabajo, según el calendario ecológico tradicional [...]. Pero esta tarea la hacían los payés y ya solo quedan

rezanderos y kumús [...]. Las nuevas generaciones han olvidado todos estos lazos de alianza, porque la vida de nuestras comunidades ha cambiado y así mismo la forma de ver y relacionarnos con los demás; ahora nuestros hijos lo hacen basados en lo que han aprendido y visto cuando están en contacto con la cultura occidental y en los colegios e internados, ahora existe otra forma de relacionarse en la que no respetan las reglas ancestrales y las prohibiciones de estar juntos, y se relacionan partiendo de las sensaciones y las emociones, sin el debido respeto. (AATIAM 2016, 23-26)

En varias ocasiones he oído a líderes indígenas que afirman que lo que se pone en el plan de vida es solo una reproducción sencilla para representar los aspectos básicos de la vida social y que recoge también aquello que quieren recuperar de la tradición y lo que quieren cambiar. “Lo escribimos así sin mayor detalle para que los blancos lo entiendan y aprueben los proyectos, porque hay temas muy complejos que no logran entender o que no se pueden revelar” (Diario de campo 1). De hecho, lo que expresan como ideal de vida las cuatro comunidades que conforman AATIAM destaca la vigencia de las relaciones con el mundo sobrenatural como un aspecto relevante que aún permea la vida social. Esto se hace evidente al hablar con una persona de la zona, recurrentemente aparece la importancia de las defensas y protecciones a partir de la actividad ritual, pero también en la cotidianidad. No obstante, nada de esto riñe con los proyectos a futuro, los cuales proponen a partir de los recursos con los que ahora cuentan, y buscan adaptar a la realidad de la interacción con la sociedad nacional y con los nuevos parientes y vecinos. Los chamanes o sabedores operan como intermediarios con el mundo sobrenatural, pero también lo hacen las personas en la intimidad de su núcleo familiar. Además de la ritualidad, en la cotidianidad también se transmiten los principios y valores fundamentales para aprender a cuidarse a sí mismo (primer consejo dado) y para la vida armónica en comunidad, muchos de los cuales consideran que se han perdido por la irrupción de la evangelización, de los largos y variados procesos extractivistas (explotación cauchera, pieles, coca), de la educación occidental y de la cada vez mayor interacción con las instituciones y dependencia de estas.

En las comunidades multiétnicas próximas a Mitú, hoy en día es común ver alianzas que otrora no se daban, como, por ejemplo, mujeres que se casan

con hombres no indígenas o con personas de grupos que, por las normas de exogamia lingüística, no están en el repertorio de potenciales afines. Constantemente se forjan nuevos aliados y se recurre a la panetnicidad, cuando las luchas políticas así lo ameritan, o se invoca la singularidad y jerarquía del grupo cuando se trata de promover liderazgos o decidir sobre situaciones que afecten a la comunidad o los intereses particulares del grupo en cuestión. No obstante, es importante tener en cuenta que escenarios cambiantes como estos se han dado a lo largo de la historia de los pueblos de la región; por lo tanto, la lectura que hacemos no puede estar exenta del trasfondo histórico que los acompaña.

Lo mencionado por AATIAM nos recuerda la necesidad de añadir un hilo histórico que no puede faltar en esta madeja. La región fronteriza del Alto Río Negro-Vaupés, entre Brasil y Colombia, tiene una larga historia de contacto con los blancos, iniciada en el siglo XVIII y marcada por episodios de esclavización y trabajo forzado en las caucherías y por la relación permanente con los misioneros (Lasmar 2005). La influencia que ejercieron estos últimos (tanto católicos como evangélicos) en las transformaciones del imaginario de vivir bien es incuestionable. Entre esas transformaciones están los cambios en las formas cotidianas de intercambio y congregación, en las nociones de género, en la redistribución de los asentamientos, posterior a la destrucción de malocas, y en las transformaciones en la vida ritual (Rossi 2016), por mencionar solo algunas. La moral y los valores religiosos son aspectos vigentes que ejercen un marco estructurado y normativo que organiza y define las relaciones sociales y la vida comunitaria y que, por lo tanto, se puede concebir como otro paradigma o conjunto conceptual en sí mismo, imbricado y a la vez diferenciado de los estudios de etnología amazónica, los discursos institucionales y los del buen vivir. No obstante, dada su importancia y complejidad, merece un análisis detallado en un artículo independiente. El espacio aquí es restringido para detallar cada uno de los aspectos arriba mencionados, pero un par de ejemplos nos pueden ayudar a ilustrar cómo esas transformaciones extienden sus tentáculos hasta el día de hoy.

En 1952, se construyó el primer internado en las cercanías de Mitú. Desde entonces, su influencia en la transformación de las estructuras jerárquicas entre clanes, las normas de parentesco y las relaciones interétnicas de los pueblos Tukano oriental y Arawak de la cuenca del Vaupés es irrefutable (Peña 2010; 2011). Estos cambios no se dieron

solo para quienes migraron a Mitú y permanecieron allí, sino también para quienes retornaron a sus comunidades de origen. Solo en 1989 se inició el desmonte de los internados misioneros (Cabrera 2015), pero es un hecho que su influencia, al igual que la de las misiones protestantes (desde mediados del siglo xx), hizo mella en varias generaciones y sigue jugando un papel fundamental en los conflictos por los que atraviesan actualmente estos pueblos. El sistema educativo en la actualidad se configura como una macroestructura donde se gestan nuevos liderazgos y coaliciones –macroestructura independiente del pueblo o posición de mayorazgo–, pero también donde se generan importantes fracturas sociales, especialmente para quienes van a los internados, toda vez que separa a los jóvenes estudiantes de sus familias y debilita los procesos de aprendizaje propios de la cultura, además de que se señala como un factor de riesgo asociado a conductas suicidas, exposición a abuso sexual, consumo de alcohol y de sustancias psicoactivas (Universidad Nacional, sede Amazonia y Sinergias 2019).

La influencia de las misiones también se puede observar en las tensiones inherentes al carácter mixto de asentamientos con facciones católicas y protestantes. Las familias evangélicas, menos proclives al consumo de bebidas embriagantes, atribuyen buena parte de los problemas intracomunitarios a las familias católicas, por su falta de mesura en el consumo de alcohol que conlleva riñas frecuentes y estruendosas. Por su parte, estos últimos aseguran que, aunque no es tan aparente, es en el seno de los hogares evangélicos donde a diario se perpetra violencia intrafamiliar contra niños y mujeres.

Problemas similares de conflictos generados por el alto consumo de alcohol, como los que nos presentan atrás Sinergias y la Universidad Nacional, los muestra también Cristiane Lasmar (2002) en su tesis de doctorado en la ciudad amazónica de São Gabriel de Cachoeira, que tiene características muy similares a Mitú, con población mayoritariamente indígena de pueblos Tukano oriental y Arawak, colonos migrantes de otras partes del país, militares en tránsito, misioneros y funcionarios de instituciones del Estado y ONG. A partir de su interacción con mujeres Tukano, Lasmar encontró una situación apremiante de abuso sexual en la que las víctimas más frecuentes son las jóvenes recién llegadas a la ciudad. De acuerdo con la autora, “la frecuencia con que los temas de culpa femenina y castigo [en los casos de violencia sexual] se insinúan

en el mito y en el discurso de los indígenas hace resaltar la necesidad de abordar este tema desde una perspectiva sensible a la forma como ellos la perciben y significan” (2002, 76). En este trabajo, Lasmar no menciona el suicidio como afectación relevante de la población indígena de São Gabriel, lo que contrasta con la situación de suicidio reportada para el municipio de Mitú y las comunidades multiétnicas contiguas al casco urbano, que presentan uno de los más altos índices de suicidios respecto al nivel nacional en los últimos años (*cfr.* Sivigila 2019; Martínez y Rodríguez 2020; Alcaldía Municipal de Mitú 2024). No obstante, en otras fuentes es posible corroborar que el incremento en las conductas suicidas también es un problema acuciante para la población indígena que reside en São Gabriel (*cfr.* Ponte y Yamall 2012).

Lasmar muestra que las relaciones sociales, y las de género en particular, se vuelven aún más intrincadas en contextos urbanos, una vez entran a considerarse otras dinámicas específicas de interacción entre indígenas y no indígenas. A partir de los preceptos de la exogamia lingüística, busca entender las transformaciones en el estatus de las mujeres Tukano cuando se casan con hombres blancos y se incorporan a la vida en la ciudad. Así, sugiere que el movimiento de las indígenas hacia las ciudades en busca de educación, mercancías y servicios de salud se debe entender “no como una renuncia a los valores comunitarios y sumisión a los esquemas del mundo de los blancos”, sino como nuevas formas de agenciamiento en las relaciones familiares e interétnicas y como una forma de controlar “la inevitabilidad de relacionarse con esa figura de alteridad poderosa pero moralmente inferior” [el blanco] (2002, 240).

Las etnografías urbanas realizadas por Lasmar (2002; 2005; Eloy y Lasmar 2012) reorientan la mirada hacia ciudades pequeñas donde se visibilizan dinámicas del conflicto en las que se ha profundizado poco en lo simbólico y en lo cotidiano. Igualmente, retoma las estructuras de alianza y el simbolismo de los géneros en la cosmología y la mitología y los acota con lo que encuentra en el Vaupés. Aparte de la ausencia del suicidio, encuentro tremadamente resonantes las descripciones y análisis de esta autora sobre las relaciones sociales en esta ciudad amazónica y lo que he observado en Mitú. No obstante, hay todo un mundo de especificidades que quedan por fuera, si el foco se pone en comunidades que, a pesar de estar próximas a la ciudad, aún están

lejos de verse o sentirse como urbes y, en consecuencia, podrían plantear nuevos retos para analizar la socialidad.

Rossi, quien también trabaja con mujeres del área cultural del Vaupés, especialmente de Mitú, asume que el marcador de la etnicidad es indisoluble del de género y que sus valores se hacen evidentes en diferentes momentos de la vida, en función de las posiciones ocupadas y del conjunto de relaciones que entran en juego (2016, 202). En una línea similar, Rosas (2021) retoma el modelo de la exogamia a la luz de las experiencias de movilidad de mujeres del Mirití-Paraná (Amazonas colombiano) de distintas generaciones. En el seguimiento a sus trayectorias encuentra que no puede obviar las formas como se integran Estado y territorio. Los dos son importantes para entender los roles que adoptan las mujeres para sortear las jerarquías de los grupos y las que se generan con los agentes externos a la comunidad. Dichos roles no solo han sido cruciales para sostener el funcionamiento de sus sistemas de parentesco, sino también para adaptarlos a las distintas condiciones que imponen los tiempos a cada generación (Rosas 2021, 8). Entre la itinerancia y la adaptación a los nuevos sitios de llegada, las personas son más propensas a enfrentar vicisitudes y colisiones. Enseguida veremos cómo las han narrado las etnografías amazónicas, pero primero abordemos las que competen al interior de las comunidades y luego las que se relacionan con los agentes externos.

CONFLICTO: ¿EL LADO NOCIVO DE LA SOCIALIDAD?

El conflicto y la hostilidad, aunque se definen como constitutivos de la socialidad, han recibido decididamente menor atención en las etnografías amazónicas en comparación con los elementos positivos de la socialidad. Diversas etnografías que abordan pueblos amazónicos heterogéneos en términos de organización social, parecen tener en común ciertos elementos que ayudan al entendimiento del conflicto y las formas de lidiar con este; a saber:

- 1) las comunidades que gozan de cierta autonomía y autosubsistencia, por contar con mayor acceso y disponibilidad a recursos del bosque, quizás son menos propensas a discutir (Gasché y Vela 2012; Santos-Granero 2000);
- 2) el trabajo compartido tiene la capacidad de generar sentimientos de autonomía y control, al tiempo que satisface las necesidades y deseos de los otros, lo que reduce las posibilidades de conflicto (Walker 2015);

Mahecha 2004; 2015; Franky 2004; Overing 2003; Virtanen y Pérez 2021); 3) la relationalidad entre agencias humanas y no humanas y la actividad ceremonial y los cantos son de especial relevancia para disipar el conflicto (Hugh-Jones 2011; Franky 2004; Mahecha 2015; AATIAM 2016; Overing 2003); 4) la sociabilidad (buena convivencia) es propensa a disolverse en cualquier momento. La incertidumbre y el peligro están siempre presentes y generan emociones negativas que solo pueden ser contrarrestadas con la puesta en marcha y mantenimiento de dispositivos relacionales, como la comensalidad, el intercambio, la generosidad, la reciprocidad, el trabajo duro compartido y la ayuda mutua (Belaunde 2008; Mahecha 2015; Gow 1989; Sarmiento 2016; Santos-Granero 2000; Walker 2015; Izquierdo *et al.* 2008); 5) la palabra de consejo continúa siendo un dispositivo fundamental para la gesta de relaciones sociales armónicas y como base para el trato a los parientes, la interpretación de los estados emocionales y el control social (Pereira 2012; Echeverri y Candre 2008; AATIAM 2016; Franky y Mahecha 2018; Mahecha 2015); 6) la motivación de las guerras (casi siempre por competencia de conocimientos) puede verse como una búsqueda subjetiva de venganza y destrucción del enemigo, pero también como una lógica colectiva de vitalidad y reproducción social (Wright 2005; Franky y Mahecha 2018; Nimuendajú 1950; Cayón 2013).

Sobre esto último, Cayón cuenta que para los ide masã (Macuna) del Pirá Paraná, en el Vaupés, las confrontaciones entre grupos de la región condujeron a “intercambios maritales, de cultura material y de formas de curación que expandían los conocimientos sobre los seres de la naturaleza”. Así “se incorporaban nuevos alimentos a la dieta, se aprendían bailes novedosos para el repertorio ritual y se adquirían defensas contra las enfermedades” (2010, 423). En las historias que recopila Franky (2010) de grupos del bajo Apaporis, muestra que algunas de estas guerras llevaron al exterminio de grupos, pero también gestaron nuevas formas de convivencia y unidad política. Estas no siempre sucedían entre grupos étnicos, pues también eran interclánicas o entre grupos de agnados. Ello implicó:

Ajustes en la estructura social al desaparecer algunos roles que antes eran esenciales para sobrevivir, como el de guerreros. Asimismo, ocurrió con otros ajustes en la vida social, que incluyen el consejo, las fuentes de prestigio social y las prácticas de construcción

y cuidado del cuerpo. Los tanimuka y macuna son conscientes de estos cambios y de cómo su discurso contemporáneo se orienta hacia la convivencia [...]. Se considera que el chamanismo antecede a la convivencia, pues ella no sería posible sin él, [ya] que provee las condiciones previas para celebrar la paz y reactualizar lazos sociales distintos a la guerra. Estos lazos incluyen, entre otros, compartir sustancias rituales y cotidianas. (Cayón 2010, 84)

Si bien los macuna y tanimuka cuentan que “los pensamientos de guerra ya están guardados” (Franky 2010), no es inusual oír que el temor a las guerras entre grupos sigue latente en la actualidad. En las comunidades aledañas a Mitú persiste el temor a una guerra chamanística; de hecho, la formación de algunos de los asentamientos fue el resultado de conflictos entre grupos en tiempos no muy lejanos.

A la par de este temor, la envidia, los chismes y la venganza se configuran como sentimientos prevalentes del pasado y la actualidad, los cuales acarrean actos de maldad y brujería que con frecuencia derivan en transgresiones de la convivencia, como lo fueron las guerras interétnicas. La retención de alimentos, bienes comerciales, poder o prestigio individual eran y continúan siendo las motivaciones más frecuentes para actos de brujería (Franky y Mahecha, 2018; Izquierdo *et al.* 2008). Si las personas con cargos de poder son mezquinas y arrogantes, la acumulación de bienes y poder será castigada con enfermedad, infortunio o ataques chamanísticos y se interpreta como consecuencia de esta mezquindad (Franky y Mahecha 2018, 15). En el plan de vida de AATIAM también se cuestiona la instauración de las figuras que actualmente ostentan el poder y los representan ante las diferentes instituciones (capitanes, catequistas y representantes de las juntas de acción comunal), porque, según ellos, la instauración de estos roles ha ido en detrimento de las formas de organización y autoridad tradicional.

Por último, presento los conflictos que se atribuyen a la interacción con los blancos, concebidos como gente con la que también se intercambia, por pugnas con empresas extractivistas o con comerciantes, actores institucionales, grupos armados, colonos, entre otros. El documento Conpes indígena amazónico de política pública (Imani 2012) hace una especie de tipología de los conflictos territoriales, según su naturaleza jurídica, económica, sociocultural, y los relacionados con el conflicto armado.

En estas categorías entrarían situaciones conflictivas contemporáneas recurrentes en el tiempo. Por su relevancia, cabe mencionar: 1) las colisiones por la superposición de figuras administrativas (por ejemplo, resguardo indígena, municipio, parques naturales) (Salazar *et al.* 2006); 2) enfrentamientos con las autoridades ambientales por su relativa flexibilidad para dar permisos de explotación de recursos naturales, al tiempo que rechazan de plano que los indígenas utilicen sus propios recursos para actividades de subsistencia; 3) fracturas generadas por el pago por servicios ambientales o las riñas por el manejo inequitativo de los ingresos generados por servicios turísticos en la región (Imani 2012, 29-32).

Asimismo, los tentáculos del narcotráfico y el conflicto armado interno han causado estragos en el tejido social a diferentes niveles y han dejado huellas indelebles en muchas de las familias como resultado del reclutamiento forzado y de la diáspora ante la intimidación de actores armados. Para el caso de Mitú, la toma guerrillera en 1998 y la posterior llegada de un contingente militar trastocó completamente la composición demográfica de la ciudad y reconfiguró nuevas alianzas y enemistades que se forjaron en torno de estos nuevos actores. La toma dejó decenas de muertos, heridos y secuestrados (Rossi 2016, 113-14) y las dinámicas entre “informantes de la guerrilla” versus “amigos y novias de los militares” trajeron una tensa calma por varias décadas y muchas preguntas sin contestar (*cfr.* Comisión de la Verdad, 2022).

Específicamente para los asentamientos próximos a Mitú, los residentes expresan afectaciones de orden social, espiritual y físico por la sobreexplotación de los sitios donde se recolectan frutos, hoja de palmas (caranazales), bejucos y madera, por el irrespeto de los turistas a los sitios sagrados, por la expansión de la frontera urbana por parte de los colonos y por la competencia por recursos pesqueros y áreas aprovechables para la chagra. Para ellos, todas estas situaciones guardan estrecha relación con el hecho de residir junto a la ciudad. La alta interacción con la sociedad englobante ha traído consecuencias adversas para sus pueblos, en términos de pérdida progresiva del conocimiento tradicional y transformación de las estructuras y órdenes sociales –incluidas las normas de parentesco– y formas de relacionarse entre hombres y mujeres y entre las generaciones mayores y las más jóvenes (AATIAM 2016). Además, ello ha generado una alta dependencia del flujo de recursos provenientes

de proyectos institucionales, los cuales ven como “un mal necesario” y muy procurado, alrededor del cual gira buena parte de la vida diaria.

Los proyectos institucionales traen propósitos preestablecidos que no necesariamente favorecen la autonomía y la autogestión. En lo político, inducen a las organizaciones y líderes indígenas a invertir en el aprendizaje del lenguaje y las estrategias de la tecnoburocracia, en detrimento de la lógica y formas específicas de acción de los movimientos sociales (Diehl y Langdon 2018), mientras que en la comunidad tales proyectos trastornan rutinas y ritmos de trabajo, pero, sobre todo, generan mucha tensión por la distribución de recursos, que usualmente favorece a la parentela de los clanes mayores y sus familias, mejor provistas de herramientas para negociar con los blancos. Un ejemplo vigente son los proyectos de compensación de carbono forestal (REDD+), que se vienen implementando en la última década y su contribución al conflicto social. Schmid (2023), en su tesis doctoral, evalúa estos proyectos en la Amazonía colombiana y encuentra que estos han generado múltiples disputas y divisiones dentro de las comunidades y entre comunidades, además de conllevar una disminución de la confianza en el liderazgo local, ya que están estrechamente asociados con el control de las élites locales.

Los proyectos traen consigo un “paquete completo” de conceptos nuevos y definiciones importadas de lo que es bueno o malo para vivir en sociedad, de lo que se debe priorizar y lo que no debe ser nombrado. Algunos de estos conceptos se apropián y resignifican y otros quedan en la penumbra de la traducción. Este lenguaje institucional ha permeado la vida de comunidades, sobre todo de las cercanas a los cascos urbanos.

El siguiente apartado aborda estos lenguajes y maneras de ver la convivencia y el conflicto de acuerdo con enfoques institucionales. En buena medida, el flujo de recursos proveniente de los agentes institucionales que ingresa a la comunidad pasa por las habilidades que los líderes y la comunidad tengan para hacer uso de este lenguaje y masterizarlo, cuando así se requiera, razón suficiente para no soslayar su relevancia.

LA POLÍTICA PÚBLICA

Averiguar qué se entiende por convivencia en términos de políticas públicas dirigidas a pueblos indígenas de la Amazonía colombiana puede llegar a ser una tarea sencilla y a la vez tediosa: sencilla por los escasos documentos que la abordan en toda su dimensión y tediosa por lo reiterativo

del discurso. Los resultados que arroja la búsqueda de una combinación de los términos clave de mi proyecto de investigación doctoral en Estudios Amazónicos (socialidad, convivencia, violencias de género, conflicto y buen vivir en la Amazonía) en bases de datos institucionales nacionales me permitieron identificar un número bastante restringido de enfoques y herramientas conceptuales, todos alineados con el discurso de los derechos humanos y basados en el modelo ecológico y en determinantes sociales (Bronfenbrenner y Morris 2006; Minsalud 2022).

El Plan Decenal de Salud Pública define convivencia como “el desarrollo y sostenimiento de relaciones interpersonales basadas en el respeto, la equidad, la solidaridad, el sentido de pertenencia, el reconocimiento de la diferencia, la participación para la construcción de acuerdos, y el ejercicio de los derechos para el logro del bien común y el desarrollo social” (Minsalud 2013). La pléthora de intervenciones y metas que proponen este y otros instrumentos de política pública se plantea con la retórica de la prevención y atención de las violencias (Minsalud 2013; 2022; ICBF 2020) y apunta a la construcción y mantenimiento de entornos favorables –mediante la resolución pacífica de conflictos, un adecuado manejo del poder– y procesos de autorregulación y regulación social, sin entrar en detalles sobre el significado y alcance de cada uno de estos términos. Todos echan mano de estadísticas disparadas (altas tasas de agresiones, violencia sexual, mortalidad por suicidio e incremento en el consumo de bebidas embriagantes y sustancias psicoactivas) para justificar la inversión de recursos y las acciones programáticas.

Se podría argumentar que todos estos instrumentos de política pública, además de la copiosa legislación colombiana sobre atención diferencial para pueblos étnicos, dejan abierta la posibilidad de adecuación local; es decir, de moldear los conceptos e intervenciones a la luz de las especificidades territoriales; sin embargo, al explorar las construcciones conceptuales y estrategias para aterrizar las políticas públicas a nivel local encuentro que solo son una fotocopia de las propuestas nacionales y se atisban solo leves diferencias frente a los documentos homólogos del nivel nacional. Por ejemplo, en los dos últimos planes de desarrollo del Vaupés, departamento con la mayor proporción de población indígena en el país (81,7%) (DANE 2018), excepto “la realización de juegos tradicionales y autóctonos cada dos años, la dotación anual de kits deportivos a las escuelas comunitarias, la realización de juegos intercolegiados y la

construcción de casas ancestrales (malocas)”, todas las acciones propuestas en la dimensión de Convivencia Social y Salud Mental se dirigen a poblaciones en contextos urbanos y están encaminadas a la articulación interinstitucional, mas no a la comunitaria, para incentivar y promover valores que ayuden a solucionar diferentes conflictos sociales a través del deporte, la cultura, la recreación y el aprovechamiento del tiempo libre (Gobernación del Vaupés 2016; 2020).

Al momento de esta revisión, cuatro instrumentos de política pública fueron el resultado de acuerdos con la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas: el “Documento del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI)”, el “Lineamiento Territorios Étnicos con Bienestar”, el “Capítulo diferencial para pueblos y comunidades indígenas del Plan Decenal de Salud Pública” y el “Lineamiento para el cuidado de las armonías espirituales y de pensamiento de los pueblos y comunidades indígenas”. Igualmente, el Conpes indígena amazónico de política pública también fue el resultado de un proceso de consulta y concertación directa con representantes indígenas, organizaciones de base, autoridades tradicionales y actores institucionales estatales de los departamentos amazónicos y buscó incidir en la transformación de los problemas sociales, políticos y culturales que afectan la región (Imani 2012). No entrará en detalles de los aportes de cada uno, pero vale la pena destacar que indudablemente le han dado un vuelco a la forma unilateral como se construían y concebían los instrumentos de política pública para pueblos indígenas. Brindan una serie de herramientas conceptuales, metodológicas y operativas que, al menos en el discurso, buscan entender las formas de vivir y planear el futuro de los pueblos indígenas para formular programas y modelos de atención. Algunos de estos documentos también son el resultado de largos años de incidencia y trabajo colaborativo entre las ONG y organizaciones indígenas. Con dificultad, estas coaliciones han esquivado las lógicas institucionales, pero tarde o temprano terminan cayendo en las redes de proyectos cortoplacistas y vuelve la rueda a girar.

Antes de proceder con el apartado de cierre, encuentro necesario poner en consideración una potencial deficiencia de esta revisión narrativa. La heterogeneidad del corpus bibliográfico, en cuanto a la variedad de sociedades amazónicas que abarcan los textos, así como el uso indiscriminado de diferentes unidades de descripción etnográfica, tales como grupo étnico,

comunidad, complejo sociocultural o grupo de filiación, corresponde a las formas en que se describen los sujetos sociológicos en las diversas investigaciones y fuentes consultadas, lo cual puede configurarse como una limitación. No obstante, circunscribir el análisis o la información a una única unidad de descripción etnográfica hubiera restringido de manera considerable las opciones de búsqueda documental, aún más si se trata de recursos bibliográficos exclusivos de sociedades amazónicas adyacentes a cascos urbanos. En su lugar, aprovecho esta heterogeneidad como una oportunidad para tener una mirada más amplia, lo que encuentro esencial para abordar la complejidad del tema tratado. Para el estudio de la socialidad en los asentamientos periurbanos de Mitú esta falencia se puede constituir en un elemento que abre nuevos debates y aporta al diálogo entre paradigmas, si se desagregan y contrastan aquellas aproximaciones cuyas unidades de descripción etnográfica priorizan experiencias y narrativas diferenciales según el género, las condiciones de migración y diáspora de la población, entre otros gradientes, con el fin de lograr un análisis más equilibrado y particular.

A MANERA DE CIERRE

En este ensayo realicé un ejercicio de revisión narrativa orientada a comprender los campos analíticos que han prevalecido en el estudio de la socialidad de pueblos amazónicos, con el objeto de encontrar los más apropiados para entender las transformaciones sociales que experimentan los pobladores de asentamientos multiétnicos ubicados en los contornos urbanos. Para esto, presento tres campos conceptuales: el primero es el que ha formulado la etnología amazónica, a partir de la economía simbólica de la alteridad, que acentúa aspectos de filiación y alianza, relaciones extralocales entre seres humanos y no humanos y relaciones intra e interétnicas, y de la economía moral de la intimidad, que enfatiza en aspectos de la cotidianidad como el cuidado del cuerpo, el control de las emociones, y las relaciones intralocales, con lo cual nos revela pormenores de las cosmovisiones indígenas que, a pesar de haberse reconfigurado, aún siguen vigentes en la región. Un segundo conjunto conceptual es el del “buen vivir”, que se desliza entre lo propio y lo foráneo, exalta los valores y prácticas de la vida de varios pueblos indígenas y encuentra reinterpretaciones particulares para cada contexto cultural, con frecuencia plasmadas en los planes de vida, entendidas

como herramientas para el debate político y la reafirmación de cada grupo. Y, por último, el conjunto de políticas públicas, que tímidamente comienzan a recoger las voces de las autoridades tradicionales del nivel nacional y se sitúan en una posición de diálogo intercultural, pero sin concretar la norma en el nivel local.

En el Mitú periurbano actual esa discusión se da enfatizando en la retórica de la convivencia, las prácticas de cuidado y la vida en armonía, pero siempre está atravesada, una y otra vez, por la relevancia de los intercambios con el mundo sobrenatural –relaciones entre humanos y entidades no humanas– y las expresiones de parentesco de filiación y consanguinidad. Como es lógico, las alianzas tradicionales se han trastocado y reconfigurado, y no solo las que se dan entre los pueblos que ahora convergen en la región, sino también las que se gestan con la sociedad nacional. Es por eso que localmente el análisis se vería sustancialmente enriquecido si, además de esas formas de interpretación, consideramos los discursos que actualmente abren espacios de interlocución con las instituciones y, a su vez, que permiten el acceso a recursos de diversa índole. A mi modo de ver, intentar articular la agenda académica y la de salud pública sería una ganancia, aunque a primera vista los contrastes parezcan irredimibles. Con la cada vez mayor participación de los pueblos indígenas en la construcción de las agendas programáticas, esta posibilidad no parece tan distante.

La pluralidad conceptual de todas estas miradas nos ofrece un potencial interpretativo mucho más amplio que si se toman por separado, sobre todo para comprender las formas cambiantes y polifacéticas que adopta la convivencia en contextos de diáspora y movilidad. Esta “caja de herramientas conceptual” se vislumbra útil para comprender las nuevas redes de solidaridad y alianza que se gestan en la actualidad en las comunidades multiétnicas aledañas a Mitú y las formas de inserción y agenciamiento diferenciado en su contacto con la sociedad nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AATIAM–Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Aledañas a Mitú.
2016. *Plan de vida indígena–Zona AATIAM: proceso de fortalecimiento*.
Alcaldía Municipal de Mitú. 2024. *Plan de desarrollo municipal de Mitú 2024–2027: Recuperemos Mitú*. <https://acortar.link/qk6MMV>
- Aikhenvvald, Alexandra. 2013. “The Value of Language and the Language of Value: A View from Amazonia”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 2: 53–77. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.005>
- Århem, Kaj. 2001. “Ecocosmología y chamanismo en Amazonas: variaciones sobre un tema”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268–288. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1285>
- Belaunde, Luisa. 2000. “The Convivial Self and the Fear of Anger Amongst the Airo Pai of Amazonian Peru”. En *The Anthropology of Love and Anger*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 209–220. Londres: Routledge.
- Belaunde, Luisa. 2008. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2 ed. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Belaunde, Luisa. 2021. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonia peruana*. La Siniestra Ensayos.
- Beling, Adrián, Ana Patricia Cubillo-Guevara, Julien Vanhulst y Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2021. “Buen vivir (Good Living): A ‘Glocal’ Genealogy of a Latin American Utopia for the World”. *Latin American Perspectives* 48, 3: 17–34. <https://doi.org/10.1177/0094582X211009242>
- Bronfenbrenner, Uriel y Pamela Morris. 2006. “The Bioecological Model of Human Development”. En *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development*, editado por Richard Lerner y William Damon, 793–828. 6 ed. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Cabrera, Gabriel. 2015. *Los poderes en la frontera: misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923–1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Cayón, Luis. 2010. “Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo”. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil.
- Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chernela, Janet. 1989. “Marriage, Language, and History Among Eastern Speaking Peoples of the Northwest Amazon”. *The Latin American Anthropology Review* 1: 36–41. <https://doi.org/10.1525/jlca.1989.1.2.36>

- Chernela, Janet. 2018. "Language in an Ontological Register: Embodied Speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil". *Language and Communication* 63: 23-32. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.02.006>
- Comisión de la Verdad. 2022. "Caso: 'La verdad de las gentes de la selva, el río y las cachiveras. La guerra desconocida de Mitú'. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, Capítulo de Territorios. <https://www.comisiondelaverdad.co/caso-77-la-verdad-de-las-gentes-de-la-selva-el-rio-y-las-cachiveras-la-guerra-desconocida-de-mitu>
- Correa, François. 1983. "Elementos de identidad y organización social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés". *Maguaré* 0, 2: 97-123. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/97-123>
- Correa, François. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colciencias, Tercer Mundo Editores.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia y Antonio Hidalgo-Capitán. 2015. "El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano". *Revista de Ciencias Sociales* 10, 2: 301-33. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>
- DANE-Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2018. Censo Nacional de Población y Vivienda. https://sitios.dane.gov.co/cnvp/app/views/informacion/perfiles/97_infografia.pdf
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Instituto Francés de Estudios Andinos, Abya-Yala.
- Diehl, Eliana Elisabeth y Esther Jean Langdon. 2018. "Indigenous Participation in Primary Care Services in Brazil". *Regions and Cohesion* 8, 1: 54-76. <https://doi.org/10.3167/reco.2018.080104>
- Echeverri, Juan Álvaro e Hipólito Candre. 2008. *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la tribu. Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos = Jírue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyótaja úai yoina*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Eloy, Ludivine y Cristiane Lasmar. 2012. "Urbanisation and Transformation of Indigenous Resource Management: The Case of Upper Rio Negro (Brazil)". *International Journal of Sustainable Society* 4, 4: 372-88. DOI: <https://doi.org/10.1504/IJSSOC.2012.049407>

- Franky, Carlos y Dany Mahecha. 2018. “Políticas nativas contemporáneas, chamanismo y proyectos de desarrollo entre los tanimuka y macuna del Bajo Apaporis (Amazonía colombiana)”. *Boletín de Antropología* 33, 55: 77-101. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a05>
- Franky, Carlos. 2002. “El poblamiento del norte amazónico visto desde los tanimuka (tukano oriental). Una aproximación desde tradiciones oral indígenas de la amazonia colombiana”. En *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*, editado por Gaspar Morcote, Santiago Mora y Carlos Franky, 187-209. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Franky, Carlos. 2004. “Territorio y territorialidad indígena: un estudio de caso entre los tanimuka y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana)”. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia. <https://n9.cl/fxofh>
- Franky, Carlos. 2010. “El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuka y macuna del bajo Apaporis”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, compilado por Margarita Chaves y Carlos del Cairo, 309-334. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Franky, Carlos. 2011. “Acompañarnos contentos con la familia: Unidad, conflicto y diferencia entre los Nükak (Amazonia colombiana)”. Tesis doctoral en Desarrollo Rural - Grupo de Sociología, Universidad de Wageningen, Países Bajos. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/286/237>
- Gasché Jorge y Napoleón Vela. 2012. *Sociedad bosquesina. Tomo. II*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. https://repositorio.iap.gob.pe/bitstream/20.500.12921/115/1/gasche_Libro2_2012.pdf
- Gobernación del Vaupés. 2016. “Plan de Desarrollo Departamental, ‘Vaupés compromiso de todos’ 2016-2019”. Mitú.
- Gobernación del Vaupés. 2020. “Plan de Desarrollo Departamental ‘Vaupés, juntos podemos’ 2020-2023”. Mitú.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. *Man* 24, 4: 567-582. <https://doi.org/10.2307/2804288>
- Gudynas, Eduardo. 2014. “El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa”. En *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, editado por Gian Carlo Delgado, 61-96. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Autónoma de México.

- Hammen, María Clara van der. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Vol. 4. Colombia: Tropenbos Internacional. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/oalooo10.pdf>
- Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg-Guazha, eds. 2014. *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: Fiucuhu.
- Hildebrand von, Martín. 1980. “Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Amazonie Colombienne)”. París: Université de París VII.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 2011. *La palma y las pléyades: Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. 1 ed. Traducido por Norma Constanza Zamora. Bogotá: Universidad Central.
- Hugh-Jones, Stephen. 2015. “Prólogo”. En *Masā Goro. La crianza de ‘personas verdaderas’ entre los Macuna del Bajo Apaporis*, editado por Carlos Suárez, 17-20. Leticia: Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.
- ICBF–Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. 2020. *Lineamiento técnico administrativo territorios indígenas con bienestar*. https://www.icbf.gov.co/system/files/lineamientotecnicoteb_v4.pdf
- IMANI–Instituto Amazónico de Investigaciones. 2012. *Hacia un Conpes amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*, editado por François Correa Rubio y Carlos Gilberto Zárate. Vol. 1. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Izquierdo, Carolina, Allen Johnson y Glenn Shepard. 2008. “Revenge, Envy and Sorcery in an Amazonian Society”. En *Revenge in the Cultures of Lowland South America*, editado por Stephen Beckerman y Paul Valentine, 162-186. Gainesville: University of Florida Press.
- Jackson, Jean. 1988. “Gender Relations in the Central Northwest Amazon”. *Antropológica* 70: 17-38.
- Lagrou, Els. 2008. “El corazón que piensa. Prólogo”. En *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, por Luisa Elvira Belaunde, 23-27. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, XIII-XX.

- Lasmar, Cristiane. 2002. "De volta ao Lago de Leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira". Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.
- Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA, NUTI.
- McCallum, Cecilia. 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". *Revista Estudos Feministas* 7, 1-2: 157-175.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Berg.
- Mahecha, Dany. 2004. "La formación de Masa Goro 'personas verdaderas'; pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis". Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- Mahecha, Dany. 2015. *Masa Goro: La crianza de "personas verdaderas" entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones.
- Martínez, Pablo, Adelia Prada y Camila Rodríguez. 2020. "Un modelo explicativo de la conducta suicida de los pueblos indígenas del departamento del Vaupés, Colombia". *Revista Colombiana de Psiquiatría* 49, 3: 170-77.
- Minsalud. 2013. "Plan Decenal de Salud Pública, Colombia 2012-2021. Dimensión social y salud mental". <https://www.minsalud.gov.co/plandece-nal/Paginas/home2013.aspx>
- Minsalud. 2022. Decreto No. 1005 de 2022. https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/Decreto%20No.%201005%20de%202022.pdf
- Nimuendajú, Curt. 1950. "Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927". *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série* 39: 125-82.
- Overing, Joanna. 2003. "In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community". *Ethnos* 68, 3: 293-316. <https://doi.org/10.1080/0014184032000134469>
- Overing, Joanna y Alan Passes, eds. 2000. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Peña, Juan Carlos. 2010. *Los uaupé: entre el territorio y la maloca. Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Instituto Amazónico de Investigaciones, Universidad Nacional de Colombia.
- Peña, Juan Carlos. 2011. *Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

- Pereira, Edmundo. 2012. *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui*. II Prêmio ABA-GIZ “Povos indígenas e cenários etno-gráficos na Amazônia”. Brasilia: Asociación Brasilera de Antropología, GIZ.
- Ponte de Souza, Maximiliano Loiola y Jesem Douglas Yamall Orellana. 2012. “Suicide Mortality in São Gabriel da Cachoeira, a Predominantly Indigenous Brazilian Municipality”. *Official Journal of the Brazilian Psychiatric Association* 34, 1: 34-37. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462012000100007>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Traducción de Efraín Sánchez. Londres: Themis.
- Rosas, Diana. 2019. “Menstruación, epistemología y etnografía amazónica”. *Maguaré* 33, 1: 75-107. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>
- Rosas, Diana. 2021. “Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirítí Paraná”. Tesis doctoral en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rossi, Maria. 2016. “Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés”. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.
- Salazar, Carlos, Franz Gutiérrez y Martín Franco. 2006. *Vaupés. Entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
- Santos-Granero, Fernando. 2000. “The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia”. En *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, editado por Joanne Overing y Alan Passes, 268-287. Londres: Routledge.
- Sarmiento, Juan Pablo. 2016. “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 45, 1: 157-72. <https://doi.org/10.4000/bifea.7904>
- Schmid, Dominique. 2023. “For Whose Benefit? A Critical Analysis of Forest Carbon Offsetting Projects and Conflict”. Tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona. <https://repositori.upf.edu/items/8b93oc9c-f291-4539-8b85-99ce2de5fe62/full>
- Taylor, Anne-Christine. 1996. “The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 2: 201-215.

- UDIC, 2005. *Mahje apuede vori jipokateino*. En busca de nuestra vida futura. Plan de Vida de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí. https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI_UDIC_2005__2.pdf
- Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia y Sinergias. 2019. “Factores de riesgo individuales, familiares, sociales y culturales que influyen en las conductas suicidas de población indígena y prácticas propias identificadas que contribuyan a la prevención. Informe final”. Bogotá.
- Vilaça, Aparecida. 2000. “O que significa tournar-se outro? Xamanismo e contato interetnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* 15, 44: 56-72.
- Virtanen, Pirjo y Laura Pérez. 2021. “Health as Living in Tranquility. Dialogues with the Apurina and Yaminawa in Indigenous Brazilian Amazonia”. En *Pursuit of Healthy Environments*, editado por Esa Ruuskanen y Heini Hakosalo, 137- 154. Londres-Nueva York: Routledge.
- Viteri, Carlos. 2002. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis* 1, 3. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “Imagens da natureza y da sociedade”. En *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*, 317-344. São Paulo: Cosac, Naify.
- Walker, Harry. 2015. “Joy Within Tranquility. Urarina State of Happiness”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, 3: 177-196.
- Wright, Robin. 2005. *História indígena e do indigenismo no alto Río Negro*. Campinas-São Paulo: Mercado de Letras, Instituto Socioambiental.

Diarios de campo

Diario de campo. Agosto y septiembre de 2023. Mitú, Vaupés.



ENTREVISTAS



UN RECORRIDO POR LA ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN Y LA NUTRICIÓN. ENTREVISTA A DARNA L. DUFOUR

HORTENSIA CABALLERO-ARIAS*

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)



* hcaballe@gmail.com ORCID: 0000-0001-8402-0858

Artículo de reflexión recibido: 5 de mayo de 2024. Aprobado: 22 de enero de 2025

Cómo citar este artículo:

Caballero-Arias, Hortensia. 2025. "Un recorrido por la antropología de la alimentación y la nutrición. Entrevista a Darna L. Dufour". *Maguaré* 39, 2:

211-231. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120838>

INTRODUCCIÓN

Durante una investigación sobre alimentos, tecnología y transformación de la yuca en comunidades indígenas en la Amazonía venezolana (Caballero-Arias 2016), entre las referencias principales que consulté fueron las publicaciones de la antropóloga Darna L. Dufour. Me adentraba comedidamente al campo de la antropología de la alimentación en comunidades indígenas desde una perspectiva fundamentalmente sociocultural y encontré que sus estudios entre los indígenas Tukano del Vaupés en Colombia disiparon mis prejuicios sobre los enfoques primariamente biológicos en el abordaje de la alimentación y nutrición entre estas poblaciones nativas.

Figura 1. Darna Dufour



Fuente: foto de Keegan Patmore.

Los trabajos de Dufour entre los Tukano mostraban una orientación integral y etnográfica sobre alimentación, relaciones sociales, género, cambios en la dieta y valor nutricional de los alimentos que los indígenas consumían y cómo lo consumían, sobre todo la yuca. Entre la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos sabemos que la yuca (*Manihot esculenta Crantz*), y sobre todo la yuca amarga o brava constituye el cultivo ancestral y principal de su alimentación. Esta variante amarga contiene considerables niveles de ácido prúsico (cianuro) que, para ser consumida, se deben remover a través de un laborioso proceso de desintoxicación que realizan principalmente las mujeres indígenas.

Para el momento en que Dufour hizo su investigación doctoral, hacia mediados de la década de 1970, ya se habían realizado serios estudios en ecología cultural sobre las actividades de subsistencia y, en particular, sobre la horticultura de tala y quema entre indígenas de la región amazónica. Sin embargo, sus contribuciones sobre alimentación y nutrición resultaron novedosas por la integralidad de sus enfoques y el reconocimiento del rol de la mujer en el procesamiento de la Yuca. Esa articulación de los aspectos biológicos y socioculturales, que ahora se conoce como perspectiva biocultural, ha sido central en el desarrollo de sus investigaciones en la antropología de la alimentación y la nutrición, las cuales continuó ampliando hacia otros contextos etnográficos, como, por ejemplo, las comunidades urbanas de la periferia de Cali, en el departamento del Valle del Cauca en Colombia.

Dufour es actualmente profesora emérita del Departamento de Antropología de la Universidad de Colorado en Boulder, Estados Unidos. Entre sus áreas de investigación, interés y docencia se destacan: antropología biológica, biología y ecología humana, adaptación humana a los ecosistemas de bosques tropicales, biología y cultura de los pueblos nativos amazónicos, respuestas bioconductuales a problemas nutricionales, y plantas alimenticias tropicales de importancia nutricional, entre otras. Cuenta con una extensa y prolífica lista de publicaciones individuales y colectivas: artículos científicos, capítulos de libros, libros editados, entradas en enciclopedias, informes, entre otros. Ha enseñado y asesorado a numerosos estudiantes de pregrado y posgrado en Estados Unidos, e impartido clases en Colombia, en la Universidad Pedagógica en Bogotá, y en la Universidad del Valle en Cali. Ha recibido diversos reconocimientos, entre ellos, el premio Raymond Pearl Lecture (2005), por sus contribuciones a la antropología biocultural de la Asociación de Biología Humana, y el premio Franz Boas al Logro Distinguido (2014), por sus importantes contribuciones a la antropología biológica. Sus investigaciones entre pueblos indígenas amazónicos han sido, sin duda, referentes primordiales en el avance de la antropología de la alimentación y la nutrición y un estímulo para las siguientes generaciones en este subcampo disciplinario.

Mientras me encontraba en la Universidad de Colorado en Boulder realizando una corta estancia de intercambio académico en el Departamento de Antropología, gracias a la beca Fulbright Amazonia (2022-2024),

tuve el grato placer de tener como asesora a la profesora Dufour. Entre los elocuentes intercambios que sostuvimos sobre antropología, alimentación, nutrición y la Amazonia surgió la idea de realizar esta entrevista de manera presencial, en su hogar en Boulder. Si bien Darna conoce y habla español, prefirió que la entrevista fuera en inglés a partir de una lista de preguntas previamente acordadas. La entrevista tuvo lugar el 3 de abril de 2024, en Boulder, Colorado, Estados Unidos, la grabé con su consentimiento en formato de audio y luego la transcribí en inglés y traduje al español. Las referencias a las publicaciones de Darna Dufour las seleccionamos de común acuerdo con la entrevistada.

En la entrevista que sigue a continuación, Dufour narra, argumenta y expone sus visiones, sustentadas en su larga trayectoria académica y profesional de más de 40 años. Habla sobre su experiencia etnográfica entre poblaciones indígenas y comunidades urbanas periféricas en Colombia; la intersección entre el campo de lo biológico y lo cultural; las metodologías para los estudios de la alimentación y nutrición; los alcances en las investigaciones que abordan la transición nutricional; los retos en la seguridad e inseguridad alimentaria; y los desafíos que enfrentan los sistemas alimentarios indígenas ante las presiones económicas y ambientales actuales. Este intercambio con Darna resultó ser particularmente estimulante, al mostrar un profundo conocimiento sobre estos temas abordados y al mismo tiempo incertidumbre ante los desafíos de las poblaciones indígenas y urbanas para procurarse la alimentación. En todo caso, seguir acortando brechas entre la perspectiva biológica y la perspectiva sociocultural para la compresión de los sistemas alimentarios tradicionales que están expuestos a las transformaciones de las sociedades industrializadas pareciera seguir siendo un reto para la antropología de la alimentación y la nutrición.

¿Cómo fueron sus inicios en la antropología de la alimentación y la nutrición? ¿Qué vivencias o contextos la motivaron a incursionar en este campo de la antropología?

Al pensar retrospectivamente, mi interés surgió al tratar de comprender cómo los pueblos indígenas lograron vivir de los alimentos silvestres y de los que cultivan, es decir, cómo pueden ser autosuficientes en alimentos. Este fue un interés que desarrollé más desde un punto de vista ecológico, porque en esos tiempos estaba muy interesada en un

tipo de ecología humana, que luego pasó a enfocarse más en la nutrición, pero todo comenzó desde un enfoque más ecológico. Entonces, para mi investigación de tesis doctoral, hice un estudio sobre el flujo de energía en una comunidad indígena Tukano en el Vaupés, en la Amazonia colombiana. En este estudio, medimos la energía del trabajo humano necesaria para obtener alimentos mediante la caza, la pesca, la recolección y el cultivo, así como la cantidad de energía alimentaria en la dieta. El objetivo fue determinar el equilibrio de cuánto había que trabajar para obtener suficiente comida para subsistir (Dufour 1981).

Durante esta investigación entre los Tukano, desarrollé un mayor interés en la dieta y esa inclinación realmente fue impulsada por dos cosas: el uso de alimentos silvestres, que me pareció fascinante, y el consumo de insectos, que también encontré muy interesante, porque nunca pensé que fueran comestibles. Pero creo que mi interés lo impulsó principalmente el uso y consumo de la Yuca, sobre todo de la Yuca amarga, porque es tóxica y es uno de los pocos ejemplos de poblaciones que utilizan un cultivo tóxico como fuente principal. La clave para su uso y consumo, por supuesto, es la forma en que se procesa, y encontré que el sistema indígena Tukano de procesamiento de la Yuca era muy eficiente para eliminar esa toxina. Y lo que la hace comestible es el trabajo de las mujeres.

¿Le gustaría compartir alguna experiencia sobre la recolección de alimentos silvestres durante esa investigación?

Bueno, uno de los más sorprendentes fue cuando estuvimos por primera vez en una comunidad Tukano de aproximadamente 100 personas que tenía alrededor de 15 casas, porque los Tukano ya no vivían en casas comunales o malocas. Caminábamos por el pueblo en la noche y al frente de una casa encontramos que había un grupo de mujeres y niños sentados en un área que tenía un poco de hierba. En realidad, estaban metiendo palos en unos agujeros en el suelo y sacando hormigas, que luego comían. Nos invitaron a unirnos y esto fue muy diferente para mí. Me explicaron que había que tener cuidado con esas hormigas, porque podían morderte, eran hormigas arrieras cortadoras de hojas (*Atta*), así que tenías que morderlas antes de que te mordieran a ti. Eso me llamó la atención. Luego me pregunté, ¿qué está pasando aquí, es esto realmente comida, es solo una especie de bocadillo o es

como un condimento? Y pensé ¿por qué razón están haciendo esto? Entonces, a medida que pasamos más tiempo en la comunidad, aprendí más sobre lo que consumían. Aprendí que recolectar insectos, ciertos tipos de insectos, era una actividad muy típica en la que participaban todos: mientras las mujeres recolectaban algunos insectos, los hombres recolectaban otros.

¿En dónde estudió?, ¿cuál fue la motivación para realizar investigaciones en la Amazonía y qué aspectos culturales, ambientales u otros fueron de su interés para trabajar entre los Tukano en Colombia?, ¿cómo fue esa experiencia etnográfica?

Hice mi doctorado en antropología en la Universidad de Binghamton en Estados Unidos. Ahí tuve la oportunidad de hacer investigaciones en México, Perú y Malta, en el Mediterráneo. Pero siempre tuve un interés en hacer investigaciones entre los pueblos indígenas del Amazonas y ese interés surgió a partir de una visita que hice a Canaima, en el estado Bolívar, Venezuela, en 1968. Fue durante un receso, mientras yo estaba participando en el programa de voluntariado del Cuerpo de Paz en Venezuela. En esas vacaciones nuestro objetivo fue subir por un río en canoa –no recuerdo el nombre del río– hasta el salto Ángel. Pero ese año, el río estaba seco y había muy poca agua en las cataratas. Así que contratamos a un guía, un joven indígena kamarakoto¹, para que nos llevara a caminar durante unos días, y esa experiencia fue maravillosa. Es simplemente un lugar magníficamente hermoso. Después, nos invitó a quedarnos en su comunidad con su familia y yo quedé asombrada durante mi estadía, especialmente por el sentido de comunidad que parecían tener en lo que hacían y por el hecho de que eran autosuficientes en la producción de alimentos. Así que para mí investigación de tesis doctoral quería estudiar a los pueblos indígenas del Amazonas.

Inicialmente mi intención era estudiar a cazadores-recolectores, porque se los consideraba como grupos que dependen más de los recursos silvestres, aunque en aquel tiempo no creíamos que podían existir en la selva tropical. Pero de todos modos quería estudiar a los cazadores-recolectores y había un grupo en la frontera entre Colombia y Brasil, quienes en esos

¹ Los kamarakoto pertenecen al pueblo indígena pemón, de filiación lingüística Caribe, que habitan en el Parque Nacional Canaima, estado Bolívar, Venezuela.

tiempos eran llamados makú, que es un término peyorativo. El que usan en Colombia para referirse a este pueblo es nukak, y en Brasil creo que se llaman *hupd'äh*. Así que intenté obtener autorización para trabajar con este pueblo indígena en Brasil, pero para obtener los permisos fue muy complicado, y la fundación que me proporcionó los fondos para la investigación quería que fuera a Colombia, así que fui a Colombia.

Desafortunadamente, la mayoría de los nukak estaban en Brasil y solo pude localizar, en aquel tiempo, dos aldeas pequeñas nukak en Colombia: una de ocho personas y otra de veinte personas, y esos grupos eran demasiado pequeños para el estudio que esperaba realizar. Ante esa realidad y el hecho de que las comunidades Tukano en el Vaupés fueron hospitalarias, decidí hacer mi investigación en una de sus comunidades. Así que fue una especie de accidente por el cual terminé trabajando entre los Tukano. Sabía muy poco sobre ellos cuando comencé. Estuvimos entrando y saliendo de una comunidad en particular durante un período de casi tres años. Realmente nos adaptamos a vivir entre ellos y teníamos muy buenos amigos. Estuvimos en contacto con el líder de la comunidad hasta que falleció hace unos tres años. Así que fue una experiencia etnográfica muy enriquecedora. La comunidad indígena estaba en el caño Yapú, tributario del río Papuri, ubicada más o menos, de manera paralela, a la altura del medio Vaupés (Dufour 1983a; 1983b; 1985; 1990).

Además de población indígena amazónica, ¿con qué otros grupos o comunidades usted ha trabajado y qué resultados similares o diferentes ha encontrado en la antropología de la nutrición?

Otra investigación que he realizado en el campo de la antropología nutricional es con mujeres habitantes de la periferia este del distrito de Aguablanca, en Cali (Colombia). Ese fue un estudio de cinco años, una investigación bastante larga enfocada más en las mujeres de escasos recursos. Eran mujeres que vivían en la periferia de la ciudad y en los llamados barrios populares. Este estudio fue dirigido por un fisiólogo que estaba interesado tanto en la actividad física como en la dieta, por lo que él trabajó en la actividad física y yo en la dieta. Nuevamente estábamos tratando de comprender esa relación o equilibrio entre la energía necesaria para hacer el trabajo cotidiano y la energía que se obtiene a través de la dieta. A este tipo de equilibrio lo llaman *equilibrio energético* y es fundamental en la biología. Así que me encargaron

el estudio de la dieta para tratar de resolver esa cuestión (Spurr *et al.* 1996; Dufour *et al.* 1997; 1999; Dufour 1999a; 1999b).

Esta fue una experiencia muy diferente, porque el único acceso que estas mujeres tenían a los alimentos era a productos en tiendas locales y ese acceso costaba dinero. Estas mujeres tenían muy poco dinero, por lo que esto fue bastante diferente a la experiencia que había tenido con las comunidades indígenas del Vaupés, quienes producían sus propios alimentos a través de este patrón de horticultura, caza, pesca, recolección.

Pienso que la experiencia en Cali fue muy difícil, cuando realicé esta investigación, porque era un lugar bastante violento en la década de 1990: eran tiempos de los carteles de la droga, y las calles eran peligrosas. Las mujeres estaban bastante estresadas, por lo que era un lugar complejo para trabajar y el ambiente era inhóspito, por las calles llenas de tierra, el polvo arrastrado por el viento, y no había transporte público adecuado para conseguir lo que necesitabas. Las mujeres fueron maravillosas, pero el ambiente era arduo para trabajar.

Entonces, ¿qué diría usted a partir de la comparación entre las comunidades indígenas y las mujeres de los barrios en Cali?

Esta es una pregunta muy interesante, porque hay una serie de similitudes. En ambos casos, las mujeres de los barrios de Cali y las comunidades Tukano del Vaupés estaban limitadas a los tipos de alimentos a los que podían acceder en su entorno local. En el primer caso, en Cali, las mujeres necesitaban dinero para acceder a esos alimentos, y en el caso de los Tukano, necesitaban su propio trabajo, lo que significaba que tenían que poder trabajar.

La otra similitud, en ambos lugares, era el de pasar hambre algunos días y comer bien otros. Por ejemplo, la gente podía pasar hambre los domingos y comía bien los demás días, por lo que había este tipo de variabilidad de un día a otro en lo que comían, y esa variabilidad estaba impulsada por el hecho de que, en Cali, las mujeres solían comprar comida todos los días, y a veces para cada comida en el día. Asimismo, entre los Tukano la gente producía alimentos todos los días. Entonces había esta variabilidad del día a día. Esto era diferente a lo que yo había experimentado cuando niña, por ejemplo, en Estados Unidos, donde se compraba comida para una semana o más.

Otra analogía fue que tenían preferencias dietéticas e ideas muy rígidas sobre lo que constituye una buena dieta y lo que querían comer. En ambos casos, mostraron ciertos tabúes alimentarios, que eran mucho más fuertes entre las comunidades indígenas, pero en Cali también los tenían. Otra semejanza era que las madres estaban preocupadas por lo que tenían para darles de comer a los niños. En Cali, las mujeres estaban angustiadas ante lo que podían comer sus hijos. La mayoría de ellas realmente intentaban conseguir comida de calidad para sus hijos y se molestaban mucho cuando no podían hacerlo. Entre los Tukano, las mujeres también estaban preocupadas, algunas más que otras. Algunas eran más cuidadosas al preparar la comida para los niños. En ambos lugares, las mujeres se sentían orgullosas de su habilidad para preparar alimentos. Por ejemplo, entre los Tukano, las mujeres son juzgadas, en cierta medida, por la calidad de los alimentos que producen, los cuales sirven en las comidas comunales y especialmente con relación al casabe. Uno veía ese orgullo, que se manifestaba en poder producir casabe de muy buena calidad. Entre las mujeres en Cali, ellas tenían recursos económicos muy limitados, pero con esos recursos podíamos ver su satisfacción al poder preparar el tipo de comida que querían comer.

Otra similitud está en los roles de género, claramente definidos en relación con los alimentos. En Cali, las mujeres preparaban la comida y a veces la compraban con su propio dinero, producto del trabajo que realizaban, porque los hombres no siempre brindaban el apoyo necesario y algunas mujeres no tenían una relación estable con su pareja. Entre los Tukano, eran los hombres los que preparaban y podaban las huertas (chacras), mientras que las mujeres sembraban y cosechaban los alimentos; excepto la coca, que cosechaban los hombres. Las mujeres preparaban todos los alimentos a base de yuca y muchos de los alimentos silvestres, en cambio los hombres cazaban, pescaban y traían esos alimentos a casa, que luego preparaban las mujeres.

Bueno, también pienso que había un par de diferencias, una especie de diferencias en las similitudes. En ambos casos, la enfermedad estaba relacionada con el acceso reducido a los alimentos. En Cali, significó que el escaso dinero dispuesto para comida se necesitaba para comprar medicinas, y vimos familias pasar bastante hambre porque había que comprar medicinas para algún miembro de la familia. Los vecinos a veces compartían dinero para comprar comida y a veces compartían

comida, pero en cantidades muy limitadas. Por supuesto, pedir dinero o comida se asociaba con pasar vergüenza, por lo que no les gustaba hacer eso. Cali era un contexto urbano donde la gente no necesariamente tenía relaciones estrechas con sus vecinos, y no contaban con redes familiares en las que pudieran confiar.

Entre los Tukano, el estar enfermos significaba que hombres y mujeres no podían hacer el trabajo para producir los alimentos que necesitaban. Lo que encontramos fue que, si tanto el hombre como la mujer de la familia enfermaban, siendo ellos responsables de producir sus propios alimentos, el hogar estaba realmente en problemas, porque ninguno de los dos podía conseguir comida. Si las mujeres enfermaban, no podían producir casabe ni recolectar alimentos; si los hombres enfermaban, entonces no podían salir a pescar ni a cazar. En esta comunidad Tukano, los alimentos solo se compartían una vez a la semana en una comida comunitaria. Aunque algunos hogares no tenían alimentos y otros generalmente no los ofrecían, sí alimentaban a las personas que los visitaban. Por ejemplo, con los niños, si no había comida en su hogar, ellos podían ir a otros hogares y les ofrecían alimentos; los hombres también podían hacer lo mismo; sin embargo, nunca vimos a las mujeres ir a otro hogar a buscar comida.

La carne y el pescado se compartían con un poco más de facilidad que los alimentos a base de yuca, aunque no con mucha regularidad, algunos más que otros. Pero fue interesante ver que los alimentos a base de yuca no se compartían. Ellos podían dar acceso a la chacra para conseguir la yuca propiamente dicha, es decir, mientras no fuera procesada, pero no te daban el casabe procesado.

Otra diferencia importante que mencioné antes fue que en Cali había mucha violencia y el dinero para comprar comida se lo podían robar fácilmente, por lo que la gente podía perder el acceso a la comida de esa manera. En contraste, entre los Tukano su vida diaria era muy tranquila y nadie te quitaría el acceso a los alimentos, siempre darían entrada a las chacras y a todas las frutas silvestres.

Durante sus investigaciones, ¿qué aspectos nutricionales han sido los más importantes con relación al papel de las mujeres en sus diferentes roles como productoras y distribuidoras de alimentos?, ¿existe algún cambio en la alimentación cuando se trata de mujeres embarazadas o madres lactantes?

Interesantes preguntas. Con respecto a la primera, yo diría que la producción es más importante, porque viene antes que la distribución; los alimentos que se producen dependen de qué alimentos se pueden distribuir. Para las mujeres Tukano, la producción sería el trabajo en la chacra para producir y procesar el cultivo básico, la yuca amarga, y la cocción de todos los alimentos, incluidos el pescado y los animales de caza obtenidos por los hombres. Por supuesto, el procesamiento es fundamental para la desintoxicación de la yuca amarga, que es el tipo de yuca que prefieren. Se necesitan los ralladores, obtenidos mediante el comercio y cestería especializada hecha por hombres, pero el trabajo diario para que los alimentos estén disponibles es responsabilidad de las mujeres. Ese trabajo normalmente ocupaba la mayor parte del día y lo hacían de cinco a seis días a la semana (Dufour 1983a; 1983b).

Para las mujeres de la periferia de Cali, la producción equivalía al trabajo de comprar y cocinar los alimentos. En la mayoría de los casos observamos que las mujeres también tenían que trabajar para ganar el dinero necesario para comprar alimentos. Ellas trabajaban en el sector informal, algunas como vendedoras ambulantes, otras como ayudantes domésticas en tareas como planchar, y algunas de forma irregular en restaurantes o en plantas procesadoras de alimentos. En todos los casos, los ingresos eran irregulares y los alimentos que las mujeres podían comprar y cocinar no siempre eran los que preferían. Una vez más, el trabajo diario para conseguir alimentos era responsabilidad de las mujeres.

En términos de distribución de alimentos, tanto las mujeres Tukano como las caleñas siguieron normas culturales. Para las Tukano, la norma era servir primero a los hombres. Eso no significa necesariamente que los hombres recibían una parte desproporcionada de los alimentos disponibles; ellas decían que necesitaban dejar siempre suficiente comida para los demás. Por lo tanto, los déficits de producción se habrían compartido equitativamente. Sin embargo, en el distrito, de escasos recursos, donde trabajamos, en Cali sí observé algunos casos en los que se

atendía a los hombres primero y tanto las mujeres como los niños comían menos de lo que hubieran querido. En esos casos limitados, las mujeres distribuían alimentos a sus hijos antes que a ellas mismas, lo que indica que la escasez en la producción impactaba directamente a las mujeres.

En cuanto a si hubo cambios en los roles de la mujer con el embarazo o la lactancia, solo hubo algunos de manera temporal. Esto sugiere que el papel de las mujeres en la producción y distribución de alimentos es esencial para sus hogares. Únicamente tengo un número limitado de ejemplos a los que recurrir, pero, según recuerdo, las mujeres Tukano parecían continuar con su trabajo normal hasta el parto. Inmediatamente después del parto, seguían una dieta muy restringida durante un número limitado de días y los alimentos habituales se les reintroducían gradualmente después de que el chamán los bendijera. Durante este período de dieta restringida, ellas descansaban en sus hamacas. Después y durante toda la lactancia parecían volver a su trabajo normal. El patrón entre las mujeres de Cali fue similar, en el sentido de que mantuvieron su trabajo habitual hasta el parto. Sin embargo, ellas sí pasaron más tiempo descansando. También consumían más calorías al final del embarazo, como era de esperarse. Después del parto descansaban durante algunos días, tal vez una semana. Decían que el período de descanso tradicional después del parto era de 40 días, pero la mayoría de las mujeres ya no podían seguir esa costumbre, porque no había suficientes miembros de la familia para asumir sus funciones en la producción y distribución de alimentos (Dufour *et al.* 1999b).

¿Cuáles son los aspectos fundamentales que debe tener en cuenta todo estudio en antropología de la alimentación y la nutrición?, ¿para el caso de Latinoamérica, es necesario considerar algunas variables diferenciales?

Empecemos por los humanos. Todos tienen que consumir alimentos para sobrevivir, y eso lo sabemos. Los alimentos proporcionan energía, proteínas, vitaminas y minerales que el cuerpo humano necesita; eso es biología. En cuanto a los alimentos específicos que cualquier grupo humano elige consumir, son de importancia biológica en términos de salud, pero al mismo tiempo son de importancia social, porque están relacionados con la identidad, el estatus social y las relaciones sociales. Por lo tanto, en la antropología nutricional hay que prestar atención al significado biológico y cultural de los alimentos, y realmente no se pueden separar. Pienso que lo

mismo se aplica en los estudios de la antropología nutricional en América Latina y no veo ninguna diferencia. Eso es fundamental.

El enfoque biocultural ha sido esencial en el desarrollo de la antropología de la nutrición. ¿Cómo surge esa articulación entre lo biológico y lo cultural para estudiar la alimentación y la nutrición de las poblaciones humanas?, ¿cuáles han sido sus alcances, fortalezas y limitaciones?

Bueno, no estoy segura de poder responder del todo a esta pregunta. Pienso que el enfoque biocultural surgió de la antropología biológica, al intentar comprender cómo sobrevivieron los humanos en un entorno particular, con una suerte de enfoque ecológico. Entonces los antropólogos biológicos comenzaron a estudiar la dieta y la nutrición y se dieron cuenta de que también necesitaban comprender el contexto sociocultural. No es que fueran muy buenos entendiéndolo en aquel entonces, pero al menos estaban tratando de comprenderlo. Considero que el interés por comprender los aspectos biológicos y socioculturales de la nutrición ahora se ha extendido un poco a la antropología cultural; así que las y los antropólogos culturales, que entienden muy bien el ámbito sociocultural, ahora están interesados en aprender métodos para evaluar la importancia más biológica de la dieta (Dufour y Piperata, 2018).

En cuanto a los avances, no estoy segura de si estamos haciendo un mejor trabajo para entender tanto lo biológico como lo sociocultural. Ahora bien, las fortalezas del enfoque biocultural están en que proporciona una visión más completa de la dieta y la nutrición, y no veo cómo se puede entender la dieta y la nutrición humanas sin mirar ambos aspectos; eso simplemente no tiene sentido para mí.

Pienso que una de las limitaciones que tenemos con este enfoque es que no siempre se considera el contexto político-económico en el que están inmersas las poblaciones humanas, que por supuesto tiene impactos en la alimentación. A menudo, el contexto sociocultural no suele estar tan desarrollado como debería, especialmente por parte de quienes hacen antropología biológica, porque para este grupo de antropólogos/as que trabajan con enfoques bioculturales ponen el acento más en lo biológico y no abordan tan bien los aspectos culturales. Esa es una de las debilidades.

En los estudios de la antropología de la nutrición, la aplicación de métodos mixtos, cualitativos y cuantitativos, es frecuente. ¿Considera usted que estas dos técnicas tienen que converger necesariamente en toda investigación dentro de este campo?

Sí, considero que debemos adoptar los métodos mixtos, que son una herramienta de investigación muy poderosa, porque brindan una visión más holística y simplemente te permiten ver diferentes aspectos de la situación que estás estudiando. Abordar esos diferentes aspectos te permite entenderlos mejor, permite comprender el contexto más amplio en el que está operando el grupo o comunidad que se está estudiando, así que definitivamente necesitas los métodos mixtos.

Los cambios en las dietas de las poblaciones que ha estudiado han sido uno de sus temas centrales. Desde sus trabajos iniciales hasta el actual enfoque de transición nutricional, que reconoce el impacto del desarrollo económico, la urbanización y cambios en los estilos de vida, ¿considera usted que existen otros factores a tener en cuenta para un análisis de las transformaciones en las dietas de sociedades tradicionales?

Bueno, pienso que un factor en el que no hemos pensado mucho, no conozco la palabra exacta, serían los *baches* en las transiciones de una dieta tradicional a otro tipo de dieta. La transición nutricional puede ser muy perturbadora, puede ser muy rápida; por lo tanto, es más perturbadora o puede llegar lentamente, pero en ninguno de los casos es imperturbable, y puede causar cambios positivos y negativos en la dieta, por lo que trae una especie de desequilibrio, a mi manera de ver.

Las dietas tradicionales han evolucionado con el tiempo, y en estas dietas la gente tiene una idea de qué comer, cuánto comer, cuándo comer, qué significa el alimento, etc. Muchos de estos patrones dietéticos son realmente muy saludables, de lo contrario probablemente no habrían sobrevivido a la prueba del tiempo. Con la transición nutricional, hay nuevos alimentos que ahora están disponibles y se incorporan a las dietas. Pareciera que los alimentos altamente procesados y de bajo valor nutricional a menudo se ven favorecidos, porque representan el tipo de esta dieta moderna, las cosas que uno desea comer, incluso en las dietas tradicionales. Por ejemplo, el pueblo hadza en África, que era fundamentalmente cazador-recolector hasta hace 15 años, ahora lo que quiere comer son alimentos procesados como galletas, de bajo valor

nutricional. Así que pienso que este es un proceso al que podríamos prestar más atención. Necesitamos comprender primero cuán disruptiva puede ser la transición nutricional y luego ver cómo la sobrelleva la gente y estar dispuesto a aceptar que no siempre lo llevan adelante muy bien, porque es un proceso nuevo.

En mi experiencia en Cali, aunque no vimos muchos cambios, uno que encontramos en la dieta a lo largo de 20 años fue la incorporación de más aceite de cocina en la dieta. Eso se debía a que el aceite de cocina era cada vez más barato. En América Latina, se producen muchos aceites de soja y de palma, por lo que de pronto estaba más barato en el mercado. El aceite añade sabor a la comida, pero el uso de más aceite en la dieta no mejora el valor nutricional de la dieta, simplemente agrega más energía, por lo que, desde mi punto de vista, fue un cambio negativo, en ese sentido.

La Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) ha insistido en tratar el tema de la seguridad alimentaria desde la perspectiva de su contraparte: la inseguridad alimentaria, y ha establecido cuatro pilares para abordarla: la disponibilidad, el acceso, la utilización y la estabilidad.

¿Cuál de estos pilares diría usted que es el más difícil de estudiar, sobre todo entre poblaciones indígenas?

En cuanto a estos pilares de la seguridad alimentaria, diría que la utilización es el más complicado y su desarrollo es el más difícil de estudiar, porque involucra componentes culturales, sociales y biológicos. Los componentes culturales incluyen la elección de alimentos para consumir, cómo se preparan y cómo se distribuyen entre las familias o los grupos. Por lo tanto, si las personas tienen igual acceso a muchos alimentos diferentes, elegirán lo que van a consumir y eso puede tener ramificaciones biológicas. El componente biológico es un tipo de salud nutricional que se evalúa como estatus nutricional, al igual que la salud reproductiva o la salud mental. Así, en esencia, los componentes biológicos son aspectos de la salud, y estos son el resultado de los componentes culturales, que son las elecciones de alimentos que hace la gente.

Considero que la estabilidad también es un elemento muy importante de la seguridad alimentaria, pero no se ha estudiado a nivel local. Esta se ha estudiado, principalmente, a escala de las reservas internacionales, por ejemplo, de los cereales y de los suministros mundiales de alimentos.

Sin embargo, esta estabilidad o inestabilidad se refiere a fluctuaciones en la disponibilidad o el acceso a los alimentos, por lo que a escala local estas fluctuaciones pueden afectar la salud, especialmente la salud de los niños, porque necesitan un suministro de alimentos constante.

La inestabilidad también puede impactar la salud mental y puede ser la causa de estrés psicológico. Esto fue muy claro en Cali, donde las mujeres hablaban de lo estresante que era cuando no tenían dinero para comprar comida y de cómo, cuando sí lo tenían, podían comprar comida y comer bien. No encontré ese estrés cuando trabajé entre los Tukano, pero yo no conocía el idioma lo suficientemente bien. En este caso, ellas no parecían preocuparse demasiado si algún día no había comida, y estaban sanos. Decían que habría comida al siguiente día, porque simplemente ellas podían ir a la chacra a conseguirla. Pienso que su concepción del hambre era diferente. No estaban tan preocupados por pasar hambre como las mujeres en Cali. También hay otros informes, especialmente de Nicaragua, sobre el estrés mental que causan las fluctuaciones en el suministro de alimentos. Este aspecto simplemente no se ha estudiado muy bien y se debería hacerlo (Piperata *et al.* 2021).

Esta pregunta tiene que ver también con las poblaciones indígenas. No sé cómo responden los pueblos indígenas a estas fluctuaciones, si responden de manera diferente a los grupos que viven en áreas más urbanas y que tienen acceso a dinero para obtener alimentos. Así que considero que necesitamos saber más sobre estos temas. Es un área que todavía necesita ser estudiada.

Los sistemas alimentarios indígenas de la Amazonia se encuentran actualmente amenazados por el intenso avance de la economía global. Con base en su larga trayectoria, ¿cuáles serían las opciones de estas poblaciones y qué prácticas deberían llevar a cabo para promover la sostenibilidad de sus sistemas alimentarios?

Este es un tema muy difícil, porque estas poblaciones indígenas tradicionales enfrentan presiones de muchas maneras. Lo que me gustaría esperar es que ellas puedan mantener la confianza en su propia identidad y sus formas tradicionales de ser y estar en ese entorno particular, con esos recursos alimentarios. Sin embargo, siento que esas son las primeras cosas que perderán, debido a las presiones del mundo exterior para incorporar estos nuevos alimentos o para trabajar en turismo, en lugar de trabajar

en sus chacras tradicionales, como lo hacían. Creo que la clave es si pueden mantener la confianza en su propia identidad y la forma tradicional de hacer las cosas. Para mí esa sería una manera de protección.

Por ejemplo, eso lo que vemos con los pueblos nativos de los Estados Unidos, que han sido fuertemente golpeados y ahora están recobrando su propia identidad, lo que en verdad les da fuerza, y están tratando de retomar algunos de los sistemas alimentarios tradicionales. A las poblaciones tradicionales de Canadá les está yendo mejor, en ese sentido, que a las de los Estados Unidos. Para mí es realmente esperanzador que los pueblos indígenas puedan hacer eso, pero tenemos que apoyarlos de alguna manera, hasta comprender que nuestro camino –la forma de vida occidental– no es necesariamente el mejor o el correcto.

A las jóvenes generaciones que se están formando en antropología de la alimentación y la nutrición, ¿qué recomendación pudiera brindarles en cuanto a la integración de enfoques, metodologías o compromisos éticos con las comunidades con las que trabajan?

Primero diría que ser antropólogo/a es hacer siempre bien el trabajo etnográfico. Para mí eso es clave. A veces la gente no cree que eso sea necesario, pero realmente lo es. Ser antropólogo/a y hacer siempre el trabajo etnográfico es el inicio. Más allá de eso, sugiero que las y los estudiantes y profesionales utilicen métodos que les ayuden a comprender mejor las preguntas centrales que intentan responder en sus proyectos. Hay muchos métodos diferentes y usar una combinación de métodos siempre es mejor, porque te brinda diferentes perspectivas, pero el uso de estos métodos debe situarse en una comprensión etnográfica del grupo o comunidad que están estudiando. Entonces ser antropólogo/a es lo primero.

En términos de ética, considero que, como investigadores e investigadoras, debemos comprometernos a comportarnos éticamente. Para mí, lo primero y más importante es respetar a las personas con quienes has elegido realizar el estudio. La Asociación Estadounidense de Antropología (AAA) ha tratado de definir el comportamiento ético en la antropología y ha identificado siete principios necesarios que vale la pena considerar, pero los dos primeros son fundamentales: no hacer daño y ser abierto y honesto.

¿En la antropología de la alimentación y la nutrición hay alguna región, tema o área de investigación que usted considere de vital relevancia estudiar en estos tiempos de pospandemia?

Para mí, algo realmente importante es esta idea de las transiciones nutricionales y su impacto en la salud, porque ocurren todo el tiempo. Estas transiciones están ocurriendo a un ritmo muy rápido en este momento y debemos entender cómo están sucediendo, qué está aconteciendo y cómo eso afecta la salud de las poblaciones. Nuevamente, son cambios muy disruptivos y hay que entender qué pasará y qué se espera en estos períodos de desequilibrio.

En términos de regiones, pienso que las áreas indígenas son particularmente importantes, porque se verán más afectadas, debido a que los cambios serán más intensos. No es como si estuviera comparando, digamos, con una población rural o una población caboclo en la Amazonia. Las transiciones nutricionales podrían tener un impacto menor en ellos, porque los cambios llegan de manera más gradual, pero entre poblaciones indígenas un poco más aisladas los cambios podrían ocurrir más rápidamente y serán más drásticos para ellas. Por eso, debemos prestar especial atención a comprender estas transiciones y buscar la manera de apoyar a las poblaciones indígenas.

Otros grupos que realmente necesitamos estudiar son los que viven en áreas urbanas y que son muy pobres, porque no tienen recursos. A estos grupos les resulta difícil hacer frente a estas transiciones nutricionales, al menos en África. Por ejemplo, a los grupos muy pobres en las áreas urbanas les va peor que a los muy pobres en las zonas rurales. Al menos los que habitan en zonas rurales tienen algo de comida, pueden cultivar algunos alimentos; en cambio, en áreas urbanas no pueden hacerlo. Pienso que estos son los enfoques a considerar.

Finalmente, ¿qué cultivo le gustaría seguir estudiando?

La yuca, porque hay muchas cosas sobre ella que aún no entendemos y está asociada con terribles problemas de salud en África, por lo que es un cultivo que necesita ser comprendido. Una de las cosas que no entendemos y que me parece esencial es que, si nos fijamos en la Amazonia, todos los pueblos indígenas prefieren la yuca amarga, la variedad más tóxica, mientras que en las estribaciones de los Andes las variedades son de yuca dulce. En África, todos los grupos que conozco prefieren la yuca amarga,

así que esa preferencia por la Yuca amarga simplemente no la entendemos lo suficiente. Hay muchas hipótesis sobre las que no tenemos respuestas adecuadas y eso me parece fundamental abordarlo. Por ejemplo, podríamos pensar en ello como en el caso de los tomates. Ya sabes, a algunas personas les gustan los tomates romanos para hacer salsa para pasta; a otras personas les gusta el otro tipo de tomates, más jugosos, para ensaladas, y eso varía. A algunas personas les gustan unos, a otras les gustan otros, ellos las distinguen. Sabemos que estos grupos humanos las pueden distinguir, pero no entendemos del todo qué es lo que impulsa esa distinción.

Otra cosa que creo que es realmente importante entender es lo del cianuro. La Yuca es un cultivo impredecible, porque produce más cianuro cuando está bajo mayor estrés que cuando no lo está. Eso está pasando ahora mismo con la sequía en ciertas áreas, especialmente en África, donde los mejores cultivos de Yuca producirán más cianuro y, por lo tanto, algunos serán potencialmente más peligrosos. Al mismo tiempo, son tiempos de sequía y el agua que la gente necesita para procesar la Yuca está menos disponible, de modo que el procesamiento tendrá un impacto. La Yuca es una especie de raíz que requiere mucho cuidado; es del bien y del mal, es una gran fuente de calorías, pero puede ser peligrosa al mismo tiempo (ver Dufour 1993; 1994).

¡Muchas gracias por su tiempo!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Caballero-Arias, Hortensia. 2016. "From Bitter Root to Flat Bread: Technology, Food, and Culinary Transformations of Cassava in the Venezuelan Amazon". En *Cooking Technology. Transformation in Culinary Practice in Mexico and Latin America*, editado por Steffan Ayora-Díaz, 41-53. Londres: Bloomsbury Academic.
- Dufour, Darna L. 1981. "Household Variation in Energy Flow in a Population of Tropical Forest Horticulturalists". Tesis doctoral en Antropología, Universidad Estatal de Nueva York, Binghamton.
- Dufour, Darna L. 1983a. "Nutrition in the Northwest Amazon: Household Dietary Intake and Time-Energy Expenditure". En *Adaptive Responses of Native Amazonians: A Collection of Modern Ecological Research*, editado por Raymond B. Hames y William T. Vickers, 329-355. Nueva York: Academic Press.

- Dufour Darna L. 1983b. "Time and Energy Expenditure of Indigenous Horticulturalists in the Northwest Amazon". *American Journal of Physical Anthropology* 60, 2: 190-190.
- Dufour, Darna L. 1985. "Manioc as a Dietary Staple: Implications for the Budgeting of Time and Energy in the Northwest Amazon". En *Food Energy in Tropical Ecosystems: Food and Nutrition in History and Anthropology Series*, editado por Dorothy J. Cattle y Karl H. Schwerin, 1-20. Vol. 4. Nueva York: Gordon and Breach.
- Dufour, Darna L. 1990. "Uso de la selva tropical por los indígenas Tukano del Vaupés". En *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo de Colombia*, editado por François Correa, 48-58. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Dufour, Darna L. 1993. "The Bitter is Sweet: A Case Study of Bitter Cassava (*Manihot esculenta* Crantz) Use in Amazonia". En *Tropical Forests, People and Food: Bio-cultural Interactions and Applications to Development*, editado por Claude M. Hladik, Annette Hladik, Olga F. Linares, Hélène Pagezy, Alison Semple y Malcolm Hadley, 575-588. Man in the Biosphere Series, Vol. 13. París: Unesco y Parthenon.
- Dufour, Darna L. 1994. "Cassava in Amazonia: Lessons in Safety and Utilization from Native Peoples". *Acta Horticulturae* 375: 175-182.
- Dufour, Darna L., Lisa K. Staten, Julio C. Reina y George. B. Spurr. 1997. "Living on the Edge: Dietary Strategies of Economically Impoverished Women in Cali, Colombia". *American Journal of Physical Anthropology* 102, 1: 5-15.
- Dufour, Darna L., Julio C. Reina y George B. Spurr. 1999a. "Energy Intake and Expenditure of Free-Living, Pregnant Colombian Women in an Urban Setting". *American Journal of Clinical Nutrition* 70, 2: 269-276.
- Dufour, Darna L., Julio C. Reina y George B. Spurr. 1999b. "Food and Macronutrient intake of Economically Disadvantaged Pregnant Women in Colombia". *American Journal of Human Biology* 11, 6: 753-762.
- Dufour, Darna L. y Barbara A. Piperata. 2018. "Reflections on Nutrition in Biological Anthropology". *American Journal of Physical Anthropology* 165: 855-864.
- Piperata, Barbara A. y Darna L. Dufour. 2021. "Food Insecurity, Nutritional Inequality, and Maternal-Child Health: A Role for Biocultural Scholarship in Filling Knowledge Gaps". *Annual Review of Anthropology* 50: 75-92.
- Spurr, George B., Darna L. Dufour y Julio C. Reina. 1996. "Energy Expenditure of Urban Colombian Girls and Women". *American Journal of Human Biology* 8, 2: 237-249.

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 39, N.º 2 · 2025

ADRIANO BARBOSA

Doctor en Estudios Latinoamericanos en Territorio, Sociedad y Cultura por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Docente de la Secretaría de Educación de Boyacá, Colombia.

ANA JUDITH BLANCO

PhD. en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía; Máster en Salud Pública por la University of Washington; Microbióloga, por la Universidad Industrial de Santander. Hace parte del equipo de trabajo de Sinergias ONG y del grupo de investigación Pueblos y Ambientes Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia.

HORTENSIA CABALLERO-ARIAS

PhD. en Antropología por la Universidad de Arizona. Investigadora Asociada Titular del Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

CONSTANZA FERRARIO

Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP); doctoranda en Antropología Social por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM); Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet); integrante del Grupo de Estudios sobre Familia, Género y Subjetividades (GEFGS).

GEORG GRÜNBERG

PhD. en Antropología por la Universidad de Viena, Austria. Profesor emérito del Instituto de Antropología Social y Cultural de la UNIVIE y profesor visitante de la USAC - Guatemala, URACCAN - Nicaragua, y UFGD- Brasil.

MANUELA QUINTERO

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sexto semestre.

LAURA RODRÍGUEZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia,
sexto semestre.

GUILLERMO SANABRIA

Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro,
profesor del Departamento de Antropología y Etnología y del Programa
de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Bahía.

MARA SANABRIA

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

MERLINA ATZIN SESSANO

Licenciada en Antropología Social y Cultural por la Escuela de Altos
Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (EIDAES-
UNSAM), Argentina; maestranda en Estudios Feministas en la misma
escuela.

DANIEL SOLÍS

Doctor en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropología por el
Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social,
Occidente. Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad
de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San
Luis Potosí, México.

LINA VÁSQUEZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia,
sexto semestre.

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 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 perspectiva antropológica, pero también de otras áreas del conocimiento como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc. El propósito de la revista es crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman las directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales 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 en español, inglés y portugués, entre los que se cuentan los siguientes: 1) artículo de investigación científica, que presenta de manera detallada los resultados originales de investigaciones desde una perspectiva analítica o crítica; 2) artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 3) revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés y particular y se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes

bibliográficas; 4) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 5) 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 dos pares 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, el (la) editor(a) informará al (a la) autor(a) la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar a su autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medios impreso y digital.

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 Maguaré, al correo revmag_fchbog@unal.edu.co.
3. Los artículos (de 30 páginas máximo 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 o autora: nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluirse su respectivo resumen con el objetivo, la metodología utilizada y las conclusiones (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, las palabras clave (máximo 8), también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (en nota a pie de página) el título y el número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que la financió.

5. En una carpeta digital deben entregararse 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 de quien ha escrito el texto, deberá contar con la autorización escrita de su autor(a) original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla el (la) autor(a) del artículo.

GENERALIDADES

Maguaré se guía en general por las normas de ortografía y de gramática de la Asociación de Academias de la Lengua Española y por los criterios de citación del Manual de Estilo de Chicago – adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago-. No obstante,

dada la especificidad de la antropología como disciplina, Maguaré tiene criterios propios respecto de varios asuntos editoriales; por ejemplo, en el uso de mayúsculas y escritura de etnónimos, notas a pie de página, lenguaje incluyente, así como en la datación y citación de material etnográfico. Estos criterios constituyen el principal propósito de estas normas de presentación, que se enriquece con la transcripción adaptada de los paradigmas básicos de referenciación en el estilo de Chicago de autor(a)-año.

CRITERIOS EDITORIALES

Lenguaje incluyente y trato de género

Maguaré promueve el uso del lenguaje incluyente y no sexista. Por tanto, aconseja la Guía de uso para un lenguaje igualitario (castellano), de la Universidad de Valencia (2012), que se puede recuperar en el siguiente enlace: https://www.uv.es/igualtat/GUIA/GUIA_CAS.pdf. Entre las principales estrategias y opciones de escritura, están las siguientes: utilizar nombres colectivos y abstractos, y formas neutras ('las personas' en vez de 'los hombres'; 'quienes estudian' en vez de 'los estudiantes'); cuando se trata de grupos mixtos, incorporar en el discurso siempre las formas femeninas junto a las masculinas (las y los profesionales en antropología).

Figuras y tablas

Las imágenes (fotografías, dibujos, mapas, gráficos) incluidas en los artículos se consideran bajo el rótulo de figuras; la información estadística se organiza en tablas, con este título. *Maguaré* no incluye imágenes de ornato en sus artículos; en caso de que

no existe una referencia a las imágenes o figuras incluidas, prescindiremos de ellas.

Notas a pie de página

La revista limita el uso de notas a pie de página a las estrictamente necesarias. El criterio es que, si la nota es importante, debe incorporarse al texto; si no lo es, debe eliminarse. *Maguaré* solo admite las siguientes excepciones: cuando el artículo es producto de una investigación científica, se recurre al pie de página para informar el nombre de esta, sus fechas y la institución patrocinadora; mediante el pie de página se dan créditos a ponencias precedentes al texto del artículo o para remitir a una página web. Los llamados van en superíndice, después del signo de puntuación.

REFERENCIACIÓN

Cabe insistir que *Maguaré* se guía por los criterios de citación del *Manual de Estilo de Chicago* –adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago– y pide a sus colaboradores que presenten sus trabajos en el estilo de citación de autor(a)-año, que se desglosa en los capítulos 14 y 15 de dicho *Manual*. Para facilitar este trabajo, incluimos a continuación las orientaciones clave:

EPÍGRAFES

Van justificados a la derecha, con su respectiva referencia (nombre y apellido, año de publicación y título completo, separados por puntos):

La fe se tiene y se tiene para usarla cuando sea, o se considere necesario. Joel James Figarola. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*

CITACIÓN EN EL CUERPO DEL TEXTO

En el texto solo se incluye el año de publicación del libro citado, no la fecha original de publicación. El rango de páginas no se abrevia, y las de Prefacio, Introducción y afines, si vienen foliadas en números romanos, se referencian de igual forma: (Rieger 1982, xx-xxx).

Estructura de citas

Abierta (Loaeza 1999); textual (Loaeza 1999, 218-223); de dos y tres autores (Shepsle y Bonchek 2005, 45); de cuatro o más autores (Barnes et ál. 2010). Cuando se citan varias referencias dentro del mismo paréntesis, se separan entre sí por punto y coma, así: (Loaeza 1999; Shepsle y Boncheck 2005). Lo mismo sucede si se citan dos referencias de la misma autora en el mismo paréntesis (Rieger 1982; 1983)

INFORMACIÓN ETNOGRÁFICA

Transcripciones

De entrevistas, fuentes primarias, conversaciones personales o comunicaciones orales: Estos textos se escriben literalmente; por tanto, como se sobreentiende que los giros expresivos y marcas históricas de escritura se conservan, no se requiere especificar la literalidad de la transcripción [sic] en caso de barbarismos y usos lingüísticos particulares. Sin embargo, cuando el

texto citado tiene algún error que pueda leerse como de transcripción, sí se indica [sic]. Hay que señalar, no obstante, que la ortografía y la puntuación son fundamentales para el cabal entendimiento del sentido de la transcripción de entrevistas, conversaciones personales y notas de campo, y han de regirse por las normas de sintaxis y escritura.

Correo o comunicación personal

Autor(a) o autoras(es), comunicación personal, DD/MM/AA:(Paula Pérez, comunicación personal, 28 de febrero de 2010)–

Entrevistas no publicadas

Se mencionan aparte, al final de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, más la siguiente información: nombre de la persona entrevistada, lugar, fecha, hora, duración y método de registro.

Entrevista 1: Entrevista realizada a Patricia Rodríguez. Universidad Nacional de Colombia, edificio de Posgrados de Ciencias Humanas, 26 de julio de 2017, 34 m. Grabadora de voz.

En el cuerpo del texto, se mencionan entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Entrevista 1, ...).

Entrevistas publicadas

Gordimer, Nadine. 1991. Entrevista. Nueva York Times, entrevistador(a), DD/MM/AA.

Diarios de campo

Se mencionan aparte, después de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F),

en orden cronológico, e incluyendo la siguiente información: fechas o periodo que abarcan, lugar de realización de la observación, y método de registro. Si el (la) autor(a) del texto es quien realizó la observación, no es necesario que se autorreferencie. En caso contrario, debe aparecer quién realizó la observación o trabajo de campo.

Diario de campo 1: Diario de campo de septiembre y octubre de 2017, Sierra Nevada de Santa Marta, notas y registro fotográfico. En el cuerpo del texto, se mencionan entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Diario de campo 1, ...).

LIBROS

Un(a) autor(a)

Se organiza alfabéticamente en la lista de referencias y el apellido va primero que el nombre de pila:

Ortiz-Osés, Andrés. 2007. *Los mitos vascos: Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Autoría conjunta o múltiple

dos o tres autoras (o editores) de la misma obra se citan en el orden en que aparecen en la portada. En la bibliografía solo se invierte el nombre del primer autor o autora, y se escribe coma antes y después del nombre de pila o iniciales de ese primer autor. Se usa la conjunción “y” no el signo &.

Shepsle, Kenneth y Mark Bonchek. 2005.

Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento. México:

Taurus/Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Alonso Schokel, Luis y Eduardo Zurro. 1977. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid: Cristiandad.

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang, eds. 1997. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.

Si una obra tiene más de tres autores(as) o editores(as), en la citación se incluye el nombre de la primera autora o autor, seguido de la expresión "et al.", sin mediar coma, pero en la lista de referencias final se incluyen todos.

Trabajos anónimos

"Si el autor o editor es desconocido, tanto la cita en nota como la entrada bibliográfica deben comenzar con el título. En la alfabetización se prescinde del artículo inicial. [...] Aunque de manera general hay que evitar el uso de Anónimo, puede reemplazar al nombre cuando en la bibliografía sea necesario agrupar varias obras anónimas" (*Manual de estilo* 14.79).

Editor(a), traductor(a) o compilador(a), no autor(a)

"Cuando en la portada no figura ningún autor, la obra se cita por el nombre del editor(es), compilador(es) o traductor(es). [...] tras el nombre y una coma se escribe, en redonda, la abreviatura adecuada (trad., ed., comp. [o coord.] o sus formas de plural)" (*Manual de estilo* 14.87).

Andrés-Suárez, Irene, ed. 2012. *Antología del microrrelato español (1906-2011): El cuarto género narrativo*. Madrid: Cátedra.

Silverstein, Theodore, trad. 1974. *Sir Gawain and the Green Knight*. Chicago: University of Chicago Press.,

Editor(a), traductor(a), coordinador(a) o compilador(a), además del autor(a)

Adorno, Theodor y Walter Benjamin. 1999. *The Complete Correspondence. /1928-1940*, Edición de Henri Lonitz. Traducción de Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Títulos

Los títulos y subtítulos de libros van en cursiva y llevan mayúscula inicial la primera palabra y los nombres propios. Esta norma rige para los títulos en español y gran parte de los títulos en lenguas extranjeras, pero no para el inglés que lleva mayúscula inicial en cada palabra, excepto las preposiciones.

Hay que respetar la grafía y puntuación de los títulos, con excepción de los que aparezcan en mayúsculas en la portada original. Se usan dos puntos, también en cursiva, para separar el título principal del subtítulo. Cuando un título que está en cursiva contiene el título de otra obra (sea breve o extensa), este se pone entre comillas.

Los títulos muy largos pueden acortarse en la bibliografía o la nota, indicando la elipsis mediante puntos suspensivos

Si se requiere la traducción de un título, esta sigue al título original y va entre corchetes, sin cursivas ni comillas.

Si es necesario citar tanto el original como la traducción, se puede emplear cualquiera de las dos formas siguientes, dependiendo de cuál sea de mayor interés para las y los lectores, el original o la traducción:

Furet, François. *Le passé d'une illusion*. París: Éditions Robert Laffont, 1995.

Traducción de Deborah Furet como *The Passing of an Illusion* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Furet, François. *The Passing of an illusion*. Trad. de Deborah Furet. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Originalmente publicado como *Le passé d'une illusion* (París: Éditions Robert Laffont, 1995).

ARTÍCULOS EN REVISTAS

ACADÉMICAS:

Digital

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones

y refrains". Maguaré 33, 1: 17-46. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82390>

En caso de no haber DOI

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". Maguaré 33, 1: 17-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/82390/72678>

Físico

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". Maguaré 33, 1: 17-46.

TESIS

Alemany, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente de Raspeig."

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a biannual academic journal published since 1981 by the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to publish original pieces and work that contribute to anthropology and other social sciences. *Maguaré* fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness. It seeks to publish anthropologically-inspired texts produced by scholars from other social sciences and the humanities, such as history, sociology, literature, psychology, social work, among others.

Maguaré's editorial staff is composed of a director affiliated to the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; an editor; an Editorial Committee, whose members are professors at several Colombian anthropology departments; and an International Scientific Committee, composed by distinguished professors. These two committees assist the editorial process.

The Journal disseminates several categories of papers and articles, which include: 1) papers based on academic research that present detailed results of research projects; "artículos de reflexión" or reflexive or critical papers that deal with research of a specific subject, based on original sources; 3) short papers: brief documents that present original, preliminary or partial research results; 4) literature surveys about relevant topics to anthropology and the social sciences, based on at least fifty bibliographic references;

5) translation: translations of classic or contemporary texts, or transcriptions

of historical documents of special interest for Maguaré; 6) monographic reports, based on a graduate or undergraduate thesis or dissertation.

SUBMISSION PROCESS

Manuscripts submitted to *Maguaré* should not be under consideration elsewhere or have been published in any form. All manuscripts are reviewed anonymously by three academic peers who evaluate if the piece should be published and who suggest minor or major changes.

Authors should send their manuscripts to the following electronic mail: revista-maguaré@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

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 in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustrations

must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 dpi. All images, figures or tables which are not the researcher's authorship must have written authorization from the original author and the adequate reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré follows the author-date bibliographic reference system espoused by the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references

for in-text citation and a list of references at the end of each piece. 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 ál. 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.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré é uma publicação semestral 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 contribuem 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 gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. 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 cinqüenta 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 revistamaguaré@gmail.com ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.
3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria

do pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16^a 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 ál. 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.



NUESTRAS REVISTAS



PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 24, N.º 1 • January-June 2022
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co
rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 31, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Psicología
www.revistacolombiana.psicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 35, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co
fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía:

Revista Colombiana de Geografía

Vol. 31, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 49, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Historia
www.anuarioidehistoria.unal.edu.co
anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 24, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co
revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXXI, N.º 178 • abril 2022
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co
revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 36, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Antropología
www.revistamaguaré.unal.edu.co
revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 45, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Sociología
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 24, N.º 1 • enero-junio 2022
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co
retrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 21 • enero-diciembre 2021
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
www.jardindefreud.unal.edu.co
rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 14 • enero-diciembre 2021
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.revistas.unal.edu.co/index.php/male
revlenex_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

UN la librería, Bogotá Plazoleta de Las Nieves • Calle 20 N.º 7-15 • Tel. 3165000 ext. 29494 | **Campus Ciudad Universitaria** Edificio Orlando Fals Borda (205) • Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salomón (225) • Auditorio León de Greiff, piso 1 • Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unlalibreria.unal.edu.co | liberiaun_bog@unal.edu.co

Todas nuestras revistas académicas se pueden consultar on-line bajo la modalidad de acceso abierto.

CENTRO EDITORIAL

Edificio de Posgrados de la Facultad de Ciencias Humanas (225), sótano • Tel: 3165000 ext. 16139, 16141
editorial_fch@unal.edu.co | www.humanas.unal.edu.co

Maguaré

El presente número fue diagramado en Bogotá, Colombia.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

