

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/233987160>

"Nuevas Antropologías Colombianas Experiencias Metodológicas"

Book · October 2012

CITATIONS

0

READS

843

3 authors, including:



[Andrés Góngora](#)

National University of Colombia

8 PUBLICATIONS 4 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



[Cesar Augusto Tapias](#)

Universidad de Antioquia (Medellín) & Funda...

7 PUBLICATIONS 7 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Nuevas Antropologías Colombianas

Experiencias metodológicas

Nuevas Antropologías Colombianas

Experiencias metodológicas

Compilación

Nicolás Espinosa Menéndez
Andrés Leonardo Góngora Sierra
César Augusto Tapias Hernández

Nuevas Antropologías Colombianas
Experiencias Metodológicas

© 2012

Ana María Muñoz Guzmán
Andrea García Becerra
Andrés Leonardo Góngora Sierra
Camilo Ernesto Pérez Quintero
César Augusto Tapias Hernández
Daniel Valderrama González
Germán Adolfo Arango Rendón
José Leonardo Cataño Sánchez
Marco Alejandro Tobón Ocampo
Natalia Quiceno Toro
Nicolás Espinoza Menéndez

© 2012

Compiladores:
Nicolás Espinoza Menéndez
Andrés Leonardo Góngora Sierra
César Augusto Tapias Hernández

© 2012

Editorial Zenú
Primera edición: Octubre, 2012
Dirección editorial: Henry Andrés Ballesteros Leal
Diseño de carátula: Oscar Luis Posada Durango
Foto de la Portada: Duván Londoño

Editorial Zenú
Calle 64 No. 3-43 Montería, Colombia.
www.editorialzenu.com
ISBN:

Impresión y encuadernación:
Cadena S.A.
www.cadena.com.co

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía, el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares de la misma mediante alquileres o préstamos públicos.

Contenido

Autores	7
Prólogo de René Ferduh	10
Presentación. Nicolás Espinoza Menéndez, Andrés Leonardo Góngora Sierra y César Augusto Tapias Hernández	13
Una conversación con Joanne Rappaport y Cesar Abadía. César Augusto Tapias Hernández y Nicolás Espinoza Menéndez.	18
Parte I: Imágenes, Películas, Memorias	40
El conflicto dramático en el conflicto social. Germán Adolfo Arango Rendón.	41
La foto provocación como método: fragmentos de memorias a través de las imágenes. César Augusto Tapias Hernández.	66
Narraciones e imágenes para una etnografía creativa. José Leonardo Cataño Sánchez.	96
Después que se apaga la cámara. Camilo Pérez Quintero.	121
Parte II: Drogas, Territorios, Conflictos	151
Redes, riesgos y drogas: hacia una antropología de las formas de gobierno. Andrés Leonardo Góngora Sierra.	152
El sendero de la heroína: esbozo para una etnografía de las drogas en Colombia. Andrés Leonardo Góngora Sierra.	184
Memoria y territorio en los procesos de desarrollo urbano en la ciudad de Medellín. Natalia Quiceno Toro.	220
Apuntes para pensar la guerra en Medellín. Ana María Muñoz.	237
Pasos metodológicos para el análisis cuantitativo y cartográfico del conflicto armado en Colombia. Nicolás Espinoza Menéndez y Daniel Valderrama González.	255
Apuntes para una etnografía del conflicto político armado entre las poblaciones indígenas amazónicas. Marco Alejandro Tobón Ocampo.	287
Parte III: Cuerpos en tránsito	308
Tacones, Siliconas, Hormonas. Andrea García Becerra.	309

Autores

Ana María Muñoz Guzmán

Antropóloga. Etnógrafa audiovisual. Joven Investigadora CODI, Universidad de Antioquia 2007. Beca al fomento a la antropología visual, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH 2008. Investigadora **Instituto de Estudios Regionales 2008**. Directora de la Corporación Pasolini en Medellín (2011-2012).

Andrea García Becerra

Antropóloga. Máster en Estudios de Género. Profesora de la Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia. Autora del libro "Cultura y Salud en Urabá: Retos para la Reducción de la Mortalidad Materna" Ed. Facultad de Medicina Universidad De Antioquia, Medellín, 2008.

Andrés Leonardo Góngora Sierra

Antropólogo. Investigador asociado al Grupo de Antropología Médica Crítica, CES, Universidad Nacional de Colombia y al *Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia, PPGAS, Museu Nacional*, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Camilo Pérez Quintero

Antropólogo. Realizador audiovisual y montajista. Profesor del Laboratorio Audiovisual Para las Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Investigador asociado del Grupo de Estudios del Territorio del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. Co-fundador y actual miembro de la Corporación Pasolini en Medellín.

César Augusto Tapias Hernández

Sociólogo. Máster en Antropología Social. Asociado a los grupos de investigación de Antropología Médica Crítica, CES, Universidad Nacional de Colombia; Comunicación Pública, Universidad Cooperativa de Colombia; Urbanitas, Fundación Universitaria Luis Amigó. Miembro de la Corporación Pasolini en Medellín. Autor del Libro "*Fumando mañas. Construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*". Universidad del Rosario, Bogotá, 2010.

Daniel Valderrama González

Economista. Máster en Economía. Joven investigador del CODI, Universidad de Antioquia. 2007. Asociado al Grupo de Estudios Regionales GER. Analista de la Economía del Conflicto.

Germán Adolfo Arango Rendón

Antropólogo. Máster en Antropología Visual. Etnógrafo audiovisual. Asociado al Grupo de Investigación Estudios del Territorio, Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia. Cofundador y miembro de la Corporación Pasolini en Medellín.

Marco Alejandro Tobón Ocampo

Antropólogo. Máster en Estudios Amazónicos, Leticia (Col). Beca en antropología social 2008. Beca Pioneros(as) de la Antropología Colombiana en Homenaje a Alicia Dussán de Reichel, Instituto Colombiano De Antropología E Historia - ICANH 2008. Autor del libro "Imani Mundo IV. Remando a varias manos". Investigaciones desde la Amazonia" Ed. Universidad Nacional de Colombia, Leticia, 2010.

Natalia Quiceno Toro

Antropóloga. Máster en Ciencia Política. Investigadora del grupo Cultura, Violencia y Territorio del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER). Trabajó como investigadora del Programa de Memoria y Patrimonio de la Secretaria de Cultura Ciudadana de la Alcaldía de Medellín, 2006-2010. Actualmente es estudiante de Doctorado en Antropología del *Museu Nacional* en la Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Nicolás Espinosa Menéndez

Sociólogo, Máster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia. Investigador INER, Universidad de Antioquia. Analista de Conflicto Armado para el Observatorio de Desplazamiento Forzado de la Gobernación de Antioquia. Convenio ACNUR-DAPARD-OPCION LEGAL. Sistematizador de experiencias en Justicias Alternativas. Autor del libro "Política de Vida y Muerte. Etnografía de la violencia de la vida diaria en la Sierra de La Macarena" ICANH; Bogotá. 2010

José Leonardo Cataño Sánchez

Antropólogo. Investigador independiente. Etnógrafo audiovisual. Cofundador y miembro de la Corporación Pasolini en Medellín.

René Ferduh

Filósofo. Poeta. Miembro de El Patín Producción, Montería. Córdoba (Col).

Prólogo

Un prólogo no debe hablar de un libro, debe hablar de un lector...

*¡O ciencia O ciencia [...]
Vergüenza ten y permanece muda.
¿Puedes tú acaso resolver mi duda?
Espronceda, Obras Poéticas, Canto I.*

¿Cómo hago la reflexión de un otro que soy yo mismo, y un otro como objeto de estudio que es toda una sociedad? Allí donde la antropología busca explicación, solo puedo describir.

Los límites de mi mundo, son los límites de la descripción de mi mundo. Los límites de mi lenguaje. Por eso ante el otro sentimos el extasiante vértigo de quien se para al final de la ladera para mirar como un halcón, el magnífico valle de flores amarillas. El valle y el cerro, mi yo y mi yo en el otro ¿realmente existe esa diferencia? ¿Dónde está la línea que escinde los ombligos? De esa diferenciación violenta (como Zeus cortando con su trueno al Andrógino) partió la antropología. Luego, nos dijo que el mito fue en el principio. Yo siento que *el mito es ahora*. Yo soy el mito... y el *Ulises* de Joyce es un intervalo no contado de un pleitoso flirteo entre Apolo y Afrodita.

Ese no es mi aporte, solo describo. Esa es para mí la lección aprendida sobre la naturaleza del espíritu en la mente humana en el siglo XX. La enunciación de mi límite, benditamente se niega con la presencia de lo otro que se autocompleta en mí. El diálogo. La mágica fluencia de signos que se hermanan y se nombran significándonos.

Así, es natural que ante el otro asuma la posición de espectador del milagro. Con cada insinuación de lo otro, el mundo se expande y se complejiza, mientras cobra sentido en mí. Esta condición “plural e infinita” del Ser Humano, es el recuerdo descubierto por los arqueólogos del espíritu que hoy nos vive. Esta es la antropología que espera el hombre de hoy. El de mañana se escribirá a sí mismo.

Si ante la misma pregunta de dos niños: Padre ¿Por qué brilla el sol? Uno respondiera: “Nene, el sol es una planta termoeléctrica que debido a la reacción química produce calor”. Mientras el otro: “papito, Cuando los niños de arriba se reúnen para contarse historias de lo que vivieron en el día cazando, jugando, sembrando, ponen cada uno un leño que han recogido y piden a los dioses alegría;

entonces las ramas se encienden y ellos ríen y saltan, por eso, a veces el sol es más caliente o más frío” ¿Cuál respuesta creen ustedes que seducirá al niño? (use discernimiento el lector). Allí flota el Mito como los pétalos en un estanque.

Estas consideraciones nacen a partir de una frase de Joanne Rappaport “Yo no sé cómo se hace antropología sin hacer historia”. La mirada de un hombre, es *per se*, histórica y política. Pero mientras el hombre delira la ficción de la objetividad, no seguirá, sino dando tumbos sin encontrar lo que busca. Este es uno de los libros más interesantes que he leído hace muchos años sobre la reflexión antropológica y es un libro necesario para ser discutido en las aulas, en las plazas y sobre todo en las comunidades, pues, asume los retos actuales de la antropología y concientiza sobre la necesidad de la “reflexión constante del sujeto que investiga sobre su papel, su lugar, incidencia y posibilidades...”. Todo esto como señales de una búsqueda de construcción de identidad y de un propio pensamiento antropológico. Decide valientemente... Es una antropología militante, una antropología que no obvia su responsabilidad política y desarrolla proyectos de investigación que son “herramientas útiles para adaptar teorías a las condiciones de la realidad, y no al contrario”.

¿Hay algo más violento que el antropólogo que llega a la comunidad en la pose de que Él es quién tiene la razón y es Él quién viene a definirlos y es por Él por quién conoceremos la verdad de lo que en esa comunidad ocurre? No solo es violento, sino ridículo. Yo creo que la discursividad no aporta sino que resta... solo erige línea a línea una muralla de palabras...cuando lo que nos une es el lenguaje de la emoción compartida, el pensamiento bicéfalo que lleva a sentirnos Uno, espejo, fractal.

A éstas nuevas experiencias, a crear con el otro nuestro método, nos invitan los seres bellos y responsables que escriben este libro. Sin embargo, quiero anotar una última consideración que tengo en cuenta para no ser presa de las patologías intelectuales de la época, parodiando a Henri Bergson, me preocupa esta irónica búsqueda de un método del No método... bueno, ésta es la ironía de la postmodernidad: Su único paradigma es no tener ninguno... y el hombre busca desesperadamente quitar las marcas que han dejado los siglos en sus pies, en sus manos, en la ropa. Así no se puede pretender construir la identidad de una cultura. La cultura es la acumulación de las victorias de nuestro espíritu e intelecto.

Shatefsbury decía que la forma más segura de tropezar con la estupidez es a través de un método. El mejor No-método que conozco, lo presenta siempre único la intuición, el interés personal y el amor. Así, dejo abierto este libro, un libro bello y vivo

que busca generar en nosotros el milagro de la comunicación.

Buenas tardes Miss García, Miss Muñoz y Miss Quiceno... Buenas Tardes Señor Tapias, Señor Espinoza, Señor Góngora, Señor Valderrama, Señor Tobón, Señor Cataño, Señor Pérez, Señor Arango... Señores lectores, Señoras lectoras...

René Ferduh

Presentación

De alguna manera el título de este libro recoge el espíritu de los trabajos que hemos compilado para esta primera edición: ejercicios de investigación social (ceranos a la antropología, la comunicación, la sociología y la geografía) que han sido fruto de la experimentación. Son trabajos de una generación de profesionales que nos hemos propuesto recoger los conocimientos aprendidos durante nuestra formación y adaptarlos de manera creativa a los temas que nos convocan. Son textos que dan cuenta de un proceso de construcción de conocimiento creativo y, si así pudiese llamarse, innovador. Son, por tanto, evidencia de una formación que nunca termina y que caracteriza la riqueza por explorar de las ciencias sociales.

De allí nuestra apuesta: compartir las lecciones aprendidas en nuestros proyectos de investigación para someterlas al intercambio académico que nos sustenta. Cabe aclarar que una de las fuentes de los trabajos aquí dispuestos ha sido el constante debate al que los hemos sometido, bien sea entre pares académicos bajo modalidades informales (el encuentro casual entre colegas y la lectura desprevenida de los textos) o a través de mecanismos de carácter formal (la evaluación de jurados universitarios). Este libro es, en consecuencia, un recuento de capacidades y voluntades de autoras/es y pares, la constancia de un esfuerzo que busca sumar. Su perspectiva inter y transdisciplinar gira en torno a la antropología y es resultado de una red de iniciativas que se ha tejido a partir de trayectorias personales que pasan por los estudios de género, la sociología, el video; y de allí al análisis de los sentidos de la representación, la economía y la cartografía de la guerra en Colombia. Incluye también el abordaje de los estudios amazónicos desde la etnografía, mostrando cómo a partir de esta perspectiva es posible describir interfaces entre memoria y violencia y construir ejercicios creativos (que no descartan la ficción) para dar sentido a la realidad.

Los temas de interés común han sido las metodologías forjadas que, a la manera de una “puesta en escena” de recursos técnicos y conceptuales, permiten desplegar estrategias para abordar los diversos temas que pueden hallarse en esta compilación. Debemos destacar que la etnografía es la invitada especial del libro pues, a excepción del trabajo sobre cartografía del conflicto armado, es ella el eje que atraviesa el ejercicio de reflexión sobre el cuerpo, el video, la fotografía, la memoria, el conflicto, las políticas públicas y las drogas.

Quizás la significación de los trabajos aquí desarrollados involucren a muchos profesionales que, en su vida diaria, realizan ejercicios creativos para orientar de una manera más acertada procesos de intervención social (desde ONG, agencias del estado o iniciativas de organizaciones sociales) o de investigación social (en universidades e institutos de investigación). Si bien no nos proponemos ofrecer estrictos recetarios metodológicos o rigurosos manuales de procedimientos, compartimos algunas ideas para trabajar con fotos, videos, registros de memoria, descripciones, talleres, observaciones y debates reflexivos; con cartografía social y con cartografía temática; con preguntas incómodas y con la mirada puesta en espacios que, no obstante son harto recorridos (el cuerpo como territorio, uno de ellos, las calles de Medellín otro ejemplo), aún resultan desconocidos cuando no exóticos.

Con la selección realizada hemos querido resaltar nuevas aproximaciones e interpretaciones sobre interrogantes que ya son viejos, o en otras palabras, mientras aportamos nuevos datos sobre problemas concretos perfilamos la forma cómo los hemos abordado. Pretendemos con esto, como hemos dicho antes, enriquecer el debate que se vive en el medio académico, de investigación y de intervención social que existe en nuestro país.

Los textos que acompañan este trabajo comprenden, en primer lugar, **Una conversación con Joanne Rappaport y Cesar Abadía**, donde problematizamos los objetos antropológicos de estos dos profesionales que además han sido nuestros maestros: “Estudiamos movimientos sociales porque creo que estamos mucho más enmarcados en cuestiones del Estado, de relaciones globales con otras organizaciones en el mundo, con procesos políticos” afirma Joanne Rappaport. “[...] Creo que la perspectiva mía, de una antropología médica crítica, está muy enfocada en la economía política, en el análisis estructural del poder que propusiera Erick Wolf. Esta perspectiva empieza a ser una novedad, y desde que me integré al grupo de estudio del Doctorado en Salud pública me doy cuenta que lo que tengo que decir sobre el sistema seguridad social es muy diferente” puntúa César Abadía. Esta conversación es pues una especie de brújula que orienta el rumbo del libro, que permite explorar los desafíos que impone a las ciencias sociales y en particular al trabajo antropológico la actual configuración social en la cual espacios, actores y escalas se colapsan, sin dejar de producir asimetrías y de perpetuar relaciones de poder.

De ahí en adelante, hemos dividido nuestro libro en tres partes, siendo la primera de ellas, **Imágenes, Películas, Memorias**, el debate más novedoso de este volumen. Allí

los activistas de la Corporación Pasolini, fundamentan una propuesta estético-política que combina la realización audiovisual y la etnografía, inspirados en los trabajos realizados por Jean Rouch desde los años 1950 en África Occidental y la metodología desplegada por Pier Paolo Pasolini en su cinematografía y literatura. En la segunda parte, **Drogas, Territorios, Conflictos**, se agrupan trabajos bastante heterogéneos pero que tienen en común la reflexión en torno al fenómeno de la violencia y las múltiples respuestas desarrolladas por agentes y agencias de distintas escalas que se articulan alrededor de una entidad difusa denominada Estado. Para cerrar, decidimos publicar bajo el título **Cuerpos en tránsito** una buena parte de la tesis de maestría en estudios de género de Andrea Becerra, joven antropóloga e investigadora que hizo de su experiencia vital, de su transformación corporal y sobre todo, de la interpretación maniquea, hegemónica y estigmatizante del género, el cuerpo y la sexualidad, su objeto de estudio.

Si pudiéramos simplificar el contenido del libro y buscar un eje de comparación diríamos que tenemos varios “cómos”, que la propuesta invita a ampliar la gama de abordajes, posiciones y materiales con los cuáles se hace antropología. Por un lado estaría el diálogo a través de la producción y lectura de imágenes en una aproximación cercana a la construcción colaborativa del conocimiento; por otro lado tendríamos reflexiones surgidas desde “dentro” o en colaboración con el Estado y las organizaciones de la sociedad civil y finalmente encontraríamos una propuesta de descripción del mundo claramente influenciada por la perspectiva situada y la epistemología feminista.

Debemos dar nuestro agradecimiento a las publicaciones que cedieron sus derechos para la reproducción de sus artículos, *Tábula Rasa* (entrevista a Joanne Rappaport) y *Estudios Políticos* (Metodología para la construcción de mapas); a las Universidades e instituciones que cedieron sus derechos para la publicación de investigaciones y trabajos de grado: Universidad Nacional de Colombia (los trabajos de Andrea García y Marco Tobón); Alcaldía de Medellín (trabajo de Natalia Quiceno); INER (trabajo de Ana María Muñoz), Grupo de Antropología Medica Critica (trabajos de Andrés Góngora) y Corporación Pasolini en Medellín (textos de Cesar Tapias, Camilo Pérez, Germán Arango y José Leonardo Cataño).

Toda nuestra gratitud, por supuesto, a los autores y autoras de los textos. Y nuestro reconocimiento especial al equipo de la Editorial Zenú, quienes desde la centralidad de la periferia han creído en nuestro proyecto y lo han honrado con la enorme y

quijotesca apuesta de publicarlo. Lo hacen invirtiendo sus recursos en una época en la cual los libros se resisten a estar en vía de extinción, en donde aún se encuentran –y vaya si los hay- estudiantes a quienes no les satisface quedarse en la lectura breve de teorías empacadas en 140 caracteres y debatidas con un “tag”.

Y como no, un agradecimiento a quienquiera que nos lea.

Nicolás Espinoza Menéndez
Andrés Leonardo Góngora Sierra
César Augusto Tapias Hernández

Cuentos más durables que las convicciones de graves filósofos y sabias escuelas, y que rodeasteis con vuestras ficciones. Las cunas doradas de las bisabuelas. ¡Fantásticos cuentos de duendes y hadas que pobláis los sueños confusos del niño, el tiempo os sepulta por siempre en el alma y el hombre os evoca, con hondo cariño!

José asunción Silva (1865-1896), *Crepúsculo*.

**Una conversación con Joanne Rappaport y
Cesar abadía.**

**César Augusto Tapias Hernández
Nicolás Espinosa Menéndez**

Con la excepción de Joanne Rappaport¹, los demás participantes a la siguiente conversación (incluido Cesar Abadía²) iniciamos nuestra vida académicas en latitudes ajenas a la antropología. Pero es allí donde nos encontramos. Coincidimos en la Maestría de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, en donde las inquietudes con las que llegamos encontraron no solo forma sino también camino. Esta conversación, fue la excusa para profundizar en consideraciones que el trabajo de campo que adelantábamos como proyecto de grado y las asignaturas que cursamos, nos suscitaron. La etnografía con la que nos encontramos distaba mucho de las tradicionales técnicas de investigación que se centran en la observación y la entrevista. Había algo más.

La experiencia etnográfica en la que nos comprometimos exigía aproximaciones creativas, teóricas y metodológicas, cuyas reflexiones (o por lo menos algunas de ellas) hacen parte de esta transcripción. Tomaba forma para entonces la propuesta que Rappaport nos hiciera en su seminario sobre la pertinencia de ubicar el objeto de nuestras indagaciones en escenarios, y la sugerencia de Abadía para comprender el contexto en el que se ubican.

Estos escenarios suponen para nosotros una guía metodológica a cuya sencillez, vaya paradoja, debemos la posibilidad de abstraer la compleja relación de lugares, actores, situaciones, pasados, presentes y memorias que constituyen nuestras investigaciones. Son los escenarios aquellos lugares donde se resuelven problemas conceptuales, donde se entretajan narraciones y descripciones etnográficas; donde se formulan preguntas a la historia, al contexto, a las fuerzas que impactan el fenómeno. Allí cobran sentido (y se transforman, reconstruyen o desechan) las preguntas centrales y el propósito de cada objetivo, y se buscan sus respuestas. Los escenarios pueden estar contruidos por *Individuos* (sujetos de investigación definidos) por *Espacios físicos* (lugares, territorios) o *Metáforas* (i.e. dentro/fuera). Esta guía, y la aproximación a consideraciones tales como violencia estructural y violencia en la vida diaria (Farmer 2005, Bourgoise 2005) entre otras, fueron fundamentales para hacer de nuestros proyectos de investigación documentos útiles, para adaptar teorías a las condiciones de la realidad, y no al contrario.

¹Joanne Rappaport, antropóloga y profesora del Departamento de Español y Portugués como en el Departamento de Sociología y Antropología en Georgetown University, obtuvo su Ph.D. en antropología sociocultural en la Universidad de Illinois en 1982. Sus intereses incluyen: etnicidad, antropología histórica, nuevos movimientos sociales, alfabetización, raza, etnografía Andina y etnohistoria.

²César Ernesto Abadía Barrero, Profesor Asociado de Antropología de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Odontólogo de esta Universidad (1992) y Doctor en Antropología Médica de la Universidad de Harvard (2003).

Pero, en términos del positivismo más tradicional, la operacionalización de estos escenarios puede caer en la trampa de agotar todo propósito metodológico a un frío instrumento de investigación cuya verdad al ser revelada, se supone, será reveladora. Para evitarlo, la reflexión constante del sujeto que investiga sobre su papel, su lugar, incidencia y posibilidades –eso que otros no tan positivistas llaman reflexividad, aunque escapa a cualquier manual de investigación, no debe escapar a la responsabilidad de quien investiga. Quizás esta fuera nuestra principal inquietud a la hora de iniciar esta conversación.

Nicolás Espinosa: Profesora Rappaport ¿Cómo fue a dar en las redes de la antropología?

Joanne Rappaport: Mi padre pasó la segunda guerra mundial en Australia, en nueva Guinea, y cada vez que me pedían un trabajo en la escuela, yo escribía sobre las islas trobriandesas y después me llevaron a Chichen Itzá, y me hice antropóloga [...] Estudié pregrado y postgrado, aunque mis padres querían que yo me hiciera médica, porque para los judíos ser abogado o médico es tener mayores posibilidades; ellos no creían que la antropología me iba a dar plata, pero en realidad mi decisión fue gracias a ellos, quienes me abrieron una ventana de posibilidades sin saberlo...

Nicolás Espinosa: ¿Por qué antropología y no historia?

Joanne Rappaport: Porque los arqueólogos son antropólogos, y porque los historiadores no estudiaban aborígenes. Y la antropología me daba eso y me interesaba, pues yo hago cosas históricas...

César Tapias: Para saber en dónde se ubica Joanne Rappaport en la mirada antropológica: ¿Quién le gusta más James Clifford o Clifford Geertz?

Joanne Rappaport: No me vayan a poner a escoger entre Clifford o Geertz porque yo escojo a Eric Wolf³ (Risas). Me parecen muy buenos los dos, muy interesantes, donde Geertz vendría a ser el ancestro de James. De hecho yo trabajo sus aportes en mis cursos, porque son parte de la historia en antropología, pero son para mí la antítesis de lo que creo es la antropología. Creo que Wolf era más consecuente, miraba más la historia y el poder, hacía más estudios empíricos y trataba de ver históricamente cómo estaban entrelazados procesos locales con procesos globales. Eso sí es ser consecuente, pues no se trata de hacer simplemente estudios que sean...

³La biografía intelectual de Eric Wolf puede consultarse en el siguiente enlace:
http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/Wolf.htm

¿Telarañas, quizá? Todo los años dicto el curso y pongo el texto de 'la pelea de gallos'⁴, eso es una telaraña, es un texto muy bonito que muestra cómo hacer una etnografía bien bonita, ¿Pero, qué nos enseña? ¿A hacer cuentos bonitos? ¿Con nuestros propios fines? ¿Con nuestros propios objetivos? Yo creo que Wolf si iba un poco más allá, hacía preguntas mucho más grandes y las miraba históricamente. Yo no sé cómo se hace antropología sin hacer historia.

César Abadía: Eric Wolf plantea es un reto, algo mucho más difícil que lo dicho desde la idea postmoderna de la etnografía, que la convierte más bien en una técnica literaria, que al triplicar sus fortalezas retóricas permite a los antropólogos que la siguen transmitir su mensaje de forma más eficiente. Pensando en un contexto como el nuestro, ¿Cuál es su trascendencia para las realidades sociales? La categorías que maneja Wolf son mucho más útiles, digamos, para realizar un análisis social de frente a problemas estructurales que es lo que tenemos que hacer nosotros.

César Tapias: En su trabajo "Cumbre renaciente"⁵ usted cuenta que al compartir los datos de su investigación se sorprendió porque resultó recibiendo más de lo que ofreció. ¿Supone el confrontar los datos una actitud más ética? ¿Qué camino estamos tomando cuando compartimos nuestros datos?

Joanne Rappaport: Habría que aclarar que uno no puede simplemente compartir los datos. Creo que la gente decide cuáles de esos datos les sirven y decide cómo los va a leer, pues tal y como yo los tenía a la gente no le servían. Pensemos en las horas de entrevistas que hice: centenares... nadie más las va a usar. Con el equipo colaborativo del CRIC⁶ no compartimos datos, puesto que ¡ellos ya saben los datos! Yo no entendí eso en aquella época. Los jóvenes hablan con los viejos y aprenden, pero quizás no escriben al nivel de detalle que yo puedo.

Lo que hice en el CRIC fue comenzar a charlar, a hablar de metodología: ¿Cuáles son las preguntas interesantes a la hora de investigar? Y hablar sobre los retos de la investigación. Mi papel consistía más bien en servir de interlocutora. Por ejemplo, a ustedes en el seminario que dicté no les di datos, les di interlocuciones sobre

⁴ Véase: Geertz, 2001.

⁵ *Cumbre Renaciente* (Rappaport, 2005) examina cómo la comunidad del Cumbal se apropia de la historia e inventa de nuevo la tradición. Así mismo también explora la forma en que las memorias personales se interpretan en las experiencias no verbales, tales como la cultura material y ritual, como en las comunicaciones orales y escritas.

⁶ Consejo Regional Indígena del Cauca. CRIC. Máxima autoridad tradicional de los nativos del departamento del Cauca. Promueve los procesos económicos, sociales y políticos del departamento y le competen los siguientes roles: participar y guiar el desarrollo de la región, promover las capacidades locales construyendo capital social, promover el desarrollo de las organizaciones de la comunidad, desarrollar y crear herramientas para hacer perdurables los procesos de la región, generar procesos de aprendizaje, impulsar la investigación-acción participativa, entre otros. (Tomado de la página del Ministerio de Educación Nacional <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-82817.html>).

metodología. Si fueran los datos de un curso tradicional pues habrían aprendido datos. Lo que hice en el CRIC era una interlocución, tratarles como los intelectuales que son, aunque no les gusta esa palabra.

César Abadía: ¿Cómo es ese ejercicio de traducción?, ¿Cómo sabías cuáles datos podrían ser importantes para ellos y cuáles no?

Joanne Rappaport: Yo seguía las pistas de ellos, de lo que ellos decían que más les interesaba. Pero también un poco de lo que yo escogía, lo que me parecía más bonito. El trabajo de “Cumbre Renaciente” en el Cumbal, por ejemplo, fue muy diferente de lo que hice con el CRIC, pues lo del Cumbal fue un producto, lo del CRIC todo un proceso. Y en eso yo no seguiría ni a Wolf, ni a James ni Clifford, sino a mis guías.

Nicolás Espinosa: Yo veo, si no transformación o evolución de distintas epistemologías en la antropología, una aparente superposición de actitudes. Por ejemplo, no solo hay trabajos que se limitan a *recoger datos* sino que también los hay aquellos que pretenden *colaborar*, en tanto otros se plantean *transformar* realidades sociales. ¿Cuál de esas tres actitudes se impone actualmente en antropología contemporánea? ¿Recoger, colaborar, transformar?

Joanne Rappaport: La antropología actual recoge. Recoge datos y hace análisis bonitos, incorpora voces y publica libros bonitos. Yo creo que a lo que tenemos que apuntar es hacia la colaboración, porque no creo que vayamos a transformar ni a la antropología ni lo que observa la antropología. Creo que podemos transformar la manera como la gente con quienes trabajamos percibe la antropología, pues hay una percepción súper negativa en muchos lugares. Por ejemplo, la Comisión de Estudios Latinoamericanos da dinero para trabajos colaborativos entre académicos y comunidades indígenas o afro. Siendo así yo fui a estudiar el proceso de comunidades negras en Cali y encontré que la reacción que ellos tienen frente a los académicos es muy negativa, aunque claro: cabe señalar que hay académicos a los que ellos quieren mucho; hablaron muy lindo de Arturo Escobar. Lo que podemos hacer es redefinir lo que hacemos los académicos, no tanto para transformar la realidad sino las relaciones que podemos tener con organizaciones sociales, eso sí.

César Tapias: ¿Ustedes creen que hay antropología colombiana o se trata de una antropología sobre Colombia? ¿Cuál es el objeto de esa antropología?

César Abadía: Esa discusión del objeto, de si hay o no hay antropología aquí, la escuché en torno a una reunión sobre el Doctorado en Antropología en la Universidad Nacional de Colombia, y tiene que ver con lo que llamamos 'Teoría propia', un asunto

bastante complicado en términos de construir algo propio y que el profesor Roberto Pineda prefiere llamar antropología latinoamericana, dado su énfasis.

Joanne Rappaport: Creo que un caso específico es la antropología sobre la violencia, donde hay tratamientos muy específicos colombianos. Al compararla con la antropología de la violencia de los Estados Unidos se encuentra que allí se centran en los actos violentos, mientras que aquí no, pues la antropología colombiana se concentra en el contorno social de la violencia, lo que brinda más posibilidades.

César Tapias: Entonces, en el área de la antropología de la violencia, ¿el objeto de “nuestra” antropología pretende comprender el contexto, lo que está en torno a esa circunstancia violenta?

Joanne Rappaport: Si, hay un contexto, pero también hay toda una historia de metodologías distintas. En la Universidad Nacional de pronto no les enseñan eso, pero están preocupados por ello. Siempre hay una genealogía, una genealogía de una inserción en problemáticas sociales, que no es pura investigación, con un énfasis en el trabajo de campo como un espacio de participación que creo que es muy diferente, ¿Hasta qué punto es colombiano? ¿Hasta qué punto latinoamericano? no lo sé, pero Colombia tiene sus temáticas específicas. Así la situación de Colombia, es bien diferente de las temáticas y la situación del Brasil por ejemplo.

César Tapias: De pronto esas temáticas puedan ayudarnos para esta pregunta: ¿Cuál es el objeto de lo que usted hace en Colombia?

Joanne Rappaport: Creo que la antropología en Colombia dejó de ser *indilogía* hace mucho tiempo y en ese sentido yo debo ser retrógrada porque aún hago *indilogía*. Yo creo que la antropología en Colombia es mucho más amplia y lo sucedido con la gente que estudia los indígenas, por lo menos en la zona andina que es la zona que trabajo (no voy hablar, por ejemplo, de la Amazonía) es que no se está haciendo *indilogía* aún cuando trabaja con indígenas. Estudiamos movimientos sociales porque creo que estamos mucho mas enmarcados en cuestiones del Estado, de relaciones globales con otras organizaciones en el mundo, con procesos políticos. Cuando hablé de la zona andina no hablé de la cultura andina antropológica sino que hablo de Colombia, que es un país andino en el sentido político de sus relaciones con los demás países. En ese sentido creo que la antropología colombiana, desde hace 10 ó 15 años, no es *indilogía*, y veo mi trabajo así. Yo estudié en un programa que es una de las cunas de los estudios andinos pero yo no me considero andinóloga en este sentido, ni colombianista tampoco, no soy miembro del grupo los colombianistas, del

“grupo inmarcesible” (Risas). Yo me considero una antropóloga con ciertos intereses y ciertos compromisos sociales. Y si acaso hay antropólogos parecidos, que trabajan en Nueva Guinea, con ellos hablo. O si trabajan en Nueva York, con ellos hablo. Eso sí: tengo más conocimiento sobre la historia latinoamericana y sobre la etnografías latinoamericanas que sobre Rusia o lo que sea, yo no me considero especialista en los andes en ese sentido. Mi trabajo me ha enseñado una importante contradicción en esa perspectiva de la *indilogía*, y es la siguiente: para poder conversar realmente con los indígenas del Cauca, por ejemplo, quienes están definidos por su cosmovisión, mi viejo entrenamiento estructuralista ha ayudado. O sea que yo sí hice trabajo de campo, y sé que hay mitologías, que hay rituales y que esas cosas son importantes. Y resulta que una de las carencias de la antropología contemporánea es que, aunque tengan un poco de interés en esos temas, no les parecen importantes. Y para los indígenas sí resultan importantes. Entonces es una contradicción muy compleja. No soy de los viejos pero tampoco soy los jóvenes, sino más bien de una generación intermedia, donde creo que la vieja antropología esencialista no es la antropología que debemos hacer. Pero debo aclarar que yo sí aprendí mucho estudiando con estas personas (los esencialistas) y hay muchas cosas de la historia de Tierra Adentro⁷ que no podría entender si no fuera por esos estudios. Y eso me sirve cuando trabajo con el CRIC. Creo que Luis Guillermo Vasco⁸ diría la misma cosa.

César Abadía: A propósito, yo te iba a preguntar, dentro de lo que estás hablando, cómo se enmarca la tensión entre los estudios subalternos, dónde se produce teoría, y tu procedencia del norte. A pesar de esa procedencia tienes mucho reconocimiento y un gran respeto en la interlocución con la producción colombiana, por ejemplo con la de Luis Guillermo Vasco. En mi caso he visto el proceso inverso, pues en Colombia me he encontrado con una etnografía mucho más tradicional y reaccionaria que la que hacen personas del centro.

Joanne Rappaport: Yo también tengo una historia particular, porque tuve profesores colombianos. Vasco fue uno de ellos, aunque él no lo diría así; pero mi tesis de doctorado él la repaso completamente durante dos o tres días sentado conmigo, y me dio comentarios, y yo aprendí mucho de él. En ese sentido soy muy rara.

⁷Zona arqueológica ubicada en el municipio de Inzá, departamento del Cauca.

⁸Profesor Titular (retirado) del Departamento de Antropología, de la Universidad Nacional de Colombia. Algunos de sus libros son: ‘Del barro al aluminio. Producción cultural Embera y Waunaan. Bogotá, 1994; ‘Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha India. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002., Guambianos: hijos del Aroiris y del Agua. Coautoría con los taitas guambianos Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Ángel Escobar/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Historia y Tradición Guambianas, N° 5, Bogotá, 1998. (Tomado de la página del profesor Vasco <http://www.luguiva.net>)

César Abadía: ¿Dónde pondrías ese énfasis, en el referente? Porque yo hasta ahora estoy conociendo antropología colombiana.

Joanne Rappaport: En una opción política. Sería muy fácil hacer antropología solamente leyendo los del norte y citando los del norte y no lo hago, es en parte una acción política. Pero no cito gente mala tampoco, no voy a escoger autores colombianos simplemente porque son colombianos. Hay antropólogos en Colombia y en Latinoamérica que para mi están diciendo cosas mucho más importante que los antropólogos del norte, o igualmente de interesantes o complementarias. Es una acción política porque yo quiero ver diferentes posibilidades.

Nicolás Espinosa: ¿Esas posibilidades le cierran las puertas de leer cosas del norte?

Joanne Rappaport: No, yo leo cosas del norte, hay muchas cosas bien interesantes en el norte. Una de las cosas que yo le dicto a mis estudiantes allí es antropología afroamericana, escrita por antropólogos afroamericanos. A mí me gusta mucho el trabajo que allí hacen sobre antropología e historia. Yo leo las cosas de allá y las cosas de acá, lo que trato es de no cerrarme a las cosas de allá, porque quiero que lo que yo haga sea político y si me meto solamente con las cosas de allá, especialmente con los “herederos” de Clifford pues... ¿Les dije que hay una profesora de Harvard que me invitó a uno de sus grupos? Ellos leyeron mi último libro, eran unos estudiantes muy buenos, y lo primero que me preguntaron fue cómo describiría el libro, si acaso como una etnografía experimental. Yo les dije no, con ese tipo de preguntas no voy a seguir. Pero hay gente en el norte haciendo un trabajo interesante.

Nicolás Espinosa: Una pregunta para César Abadía, que no sé hasta dónde sea o no indigenista, y hasta dónde joven o viejo en la antropología. Según su énfasis, la antropología médica, ¿cómo se ubica en la antropología Colombiana?

César Abadía: Me ha tocado comenzar a revisar la tradición de antropólogos que se han metido con temas de salud, conocerlos. He comenzado por Virginia Gutiérrez⁹ y ha sido muy bonito, porque mi mamá que es médica de la Universidad Nacional, tenía los dos volúmenes de Virginia Gutiérrez de Pineda. Hace tiempo que me interesé por el

⁹Virginia Gutiérrez de Pineda nació en Socorro (Santander), estudió en el Instituto Pedagógico Nacional e ingresó en la Escuela Normal Superior (1940-1944), institución decisiva en su formación, donde estudió ciencias sociales y etnología mucho más racionalista y filosófica que la escuela americana, más empírica, en la que se formaría después, la Universidad de Berkeley. Pionera en los trabajos sobre la familia en Colombia y de antropología médica, sus invaluable aportes han sido reconocidos ampliamente por el mundo intelectual. Se ha hecho merecedora al otorgamiento por el gobierno nacional de las condecoraciones Camilo Torres, Orden Presidencial del Mérito y medalla al mérito Ester Aranda. Sus treinta años de cátedra universitaria han sido coronados con la categoría de Profesora Honoraria de la Universidad Nacional. La Profesora Gutiérrez murió en 1999. (Tomado de la página de la biblioteca Luis Ángel Arango

<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti3/bol10/virginiaa.htm>.

tema de la salud, y hay muchos profesores de antropología también interesados en ello hoy. Incluso para el congreso de antropología preparamos un panel en donde examinamos trayectorias profesionales y personales en el área de la salud, para examinar esas diferentes formas de mirar realidades sociales y en qué le contribuyen a la antropología. Invitamos personas de la salud que se han metido con ciencias sociales y antropología para ver cómo se han transformado y cómo se ha transformado el objeto de estudio, lo mismo para la antropología.

Joanne Rappaport: Yo creo que esa interdisciplinariedad es muy diferente acá que en el norte y es una característica más de lo que se hace en Colombia.

César Abadía: También pienso lo mismo, y en ese sentido miremos a Mara Viveros¹⁰ aproximándose mucho a temas de sexualidad. Carlos Uribe¹¹ aproximándose a la etnopsiquiatría y a Carlos Pinzón¹² acercándose a diferentes formas de sanación, etc. He sentido que lo que hago es diferente, de hecho es un poco más parecido a lo que se hace en el norte, que es la mirada sobre la salud occidental. Ese trabajo casi no se hace aquí, todavía no han hecho un ejercicio de descolonización del saber antropológico. Por eso creo que la perspectiva mía, de una antropología médica crítica, está muy enfocada en la economía política, en el análisis estructural del poder que propusiera Wolf. Esta perspectiva empieza a ser una novedad, y desde que me integré al grupo de estudio del Doctorado en Salud pública me doy cuenta que lo que tengo que decir sobre el sistema seguridad social es muy diferente. Hay pocos interlocutores, pues no sé aún cómo incluir mi perspectiva dentro de las tradiciones existentes, porque pienso: si bien aprendí dentro de una escuela bastante crítica, como puede ser la de Harvard en antropología médica, creo que he tomado las tradiciones más latinoamericanas que aprendí dentro de la medicina social. Y es ahí donde yo no me pierdo como profesional de la salud, pues todavía tengo un interés real no solo en aproximaciones culturales, sino al saber que la salud es un referente trascendental para las desigualdades sociales.

Joanne Rappaport: Muchas veces las escuelas críticas de los Estados Unidos son

¹⁰Mara Viveros Economista y antropóloga colombiana, ha publicado entre otros: *De mujeres, hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; Grupo de Estudios en Género, Sexualidad y Salud en América Latina. GESSAM. 2006 y *De Quebradores y Cumplidores*

¹¹Doctor en Antropología de la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos. Es Profesor de los Departamentos de Antropología de la Universidad de Los Andes y la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado entre otros artículos: “La controversia por la cultura en el DSM-IV”. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 29(4):345-366, diciembre de 2000 y “Salud y buena pinta: el neochamanismo como un sistema ritual emergente”. *Investigación en Salud* (Centro Universitario de Ciencias de la Salud, Universidad de Guadalajara, México), 3(3): 155-165, diciembre de 2001.

¹²Doctor en antropología con estudios superiores en psicología. Profesor asociado al departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

muy críticas, pero no han participado, no han sido protagonistas. No tienen esa tradición y creo que esa es una de las diferencias que hay entre la antropología de los Estados Unidos y de Colombia. En Estados Unidos son súper críticos pero nunca han hecho algo de desarrollo, no saben cómo es la reacción de la gente. Esa es la labor de los súper críticos, serlo teóricamente. Pero ¿una organización indígena qué tiene que hacer al respecto?, ¿Hasta qué punto esa hipercriticidad que se ve en la academia de allá es realmente aplicable? No es práctica, no es política.

Nicolás Espinosa: Hablaron de la interdisciplinariedad y las diferencias o similitudes que hay entre aquí y allá ¿pueden puntualizarlas?

Joanne Rappaport: En Estados Unidos, quienes hacemos trabajo interdisciplinario somos unos bichos raros. No sé si tú, Cesar Abadía, sientes lo mismo: hay gente en los márgenes de la antropología y de historia que hablamos y trabajamos juntos sin ningún problema, pero sin más discusión. ¿Tú piensas que Estados Unidos uno podía hablar con un odontólogo? ¡Imposible!. Los odontólogos estudian muelas no estudian nada social. Piensan que son solo huesos dentro de un ser humano y que ese ser humano es solo un ser biológico. Entonces estudios sociales no hay, y políticos, menos. Entonces aquí hay realmente una posibilidad de dialogar. Allá somos solo bichos raros.

César Abadía: Digamos que en Estados Unidos en la parte de salud sí había una relación un poco más estrecha, me parece, entre la escuela de medicina social y la escuela de antropología médica pues los profesores eran los mismos, se compartían, había cierto ejercicio. Lo que allí veía era una tensión política muy similar a la que se observa acá, y de pronto Joanne tiene razón al resaltar las realidades sociales a las que se enfrentan los profesionales de la salud, que les obliga aproximarse mucho más a otras disciplinas. Allá en tu consultorio estás perfectamente bien hasta que te mueres, siempre pensando en lo biológico. Aquí en cambio la gente se enfrenta a crisis constantes y les toca necesariamente abordar ese conocimiento, pero sin embargo, la estructura de salud sigue siendo biológica y todo lo otro, lo demás, sigue siendo marginal. Yo siento que hay unos sujetos diferentes en uno y otro lugar y también que la interdisciplinariedad es mucho más interesante acá que allá.

Joanne Rappaport: Eso a pesar de que en Estados Unidos hay una crisis de salud pública ¿Cuántos millones de personas hay allí sin seguro médico?

César Tapias: Yo creo que hay un elemento vital en la reflexión antropológica que tiene que ver con lo metodológico, el proceder: cómo el científico social irrumpe en el campo, cómo se relaciona con los sujetos. Me parece que, en el caso particular del libro

‘Cumbre renaciente’ hay un elemento muy importante, sin que su centro sea la antropología colaborativa, que es la *recuperación*. Usted lo destaca inicialmente como aquello que tiene que ver con reclamar nuevamente las tierras, con volver a mirar algunos parámetros o componentes culturales que solamente puede encontrarse la vida cotidiana y que están por fuera de la oralitura y la escritura. La idea de la recuperación le viene muy bien el ejercicio antropológico sobre todo cuando se plantea aquello sobre cómo se estudian de manera etnográfica, por ejemplo, los datos del archivo histórico. Pero también un ejercicio etnográfico para recuperar la historia de una comunidad a través de muchas voces, de muchas memorias, de muchos narradores, ¿no está acaso lleno de ficción, y por tanto no se aleja de la realidad? ¿Con la etnografía no terminamos haciendo un ejercicio de ficción?

Joanne Rappaport: Hacemos ficción, y creo que las ficciones que hacemos deben asemejarse lo mejor posible a las expectativas de la gente que escuchamos. Eso es acercarse a la realidad. Pero por otro lado, creo que tenemos que ser un poco excéntricos, iconoclastas. Aunque... esa no es la palabra: idiosincráticos sería mejor, pues tengo conversaciones con la gente en donde me dan ideas, me dan inquietudes. Pensar en cosas como su idiosincrasia me da pistas. Es allí donde veo un gran problema en la antropología norteamericana, pues dependiendo de quién seas buscas las respuestas en Clifford & Cia., o en los estudios subalternos. Yo no busco así las respuestas y Paul Farmer tampoco las buscó de esa manera, pues él es idiosincrático también. Creo que ese es el problema, que muchos dejan que la teoría los lleve y la teoría es una herramienta muy importante, pero no nos da las preguntas; no debe darnos las preguntas, tienen que venir de esa interlocución, de la idiosincrasia, de hacer preguntas novedosas, diferentes, nuevas. No sé si te contestó la pregunta. ¿Qué piensas, pupilo de Paul Farmer?

César Abadía: Me gusta mucho lo que estás planteando, no sé qué tantos niveles tenga la idiosincrasia, pero me gusta. Y estoy tratando de reflexionar lo que estás diciendo para lo que estamos haciendo, porque esto toca con un límite borroso entre el yo y el otro. Pero me refiero a un cuento distinto a la reflexividad estilo gringo; y uno se da cuenta que está siendo un ejercicio etnográfico bonito cuando hay sorpresas. Yo me encuentro con sorpresas y sorpresas, y esto solo ocurre tras hacer el trabajo de campo, pues no ocurre cuando llegas con esas preconcepciones. Generalmente, las teorizaciones más bonitas son aquellas que son prácticamente una traducción de lo que están diciendo los interlocutores.

Joanne Rappaport: Sí, y esa interlocución es la que te da las preguntas, pero también te las ofrecen las cuestiones personales y la trayectoria del proyecto. Lo que estoy haciendo, lo he descrito como un poco loco. Me refiero a lo que hago sobre las descripciones físicas que aparecen en los expedientes de solicitudes para pasar a Indias desde España¹³, que son descripciones bastante raras, donde identifican a una persona por un lunar detrás de la oreja. Eso ofrece una explicación de algo que no es completamente raza, que es otra cosa. Mucha gente me mira y dice, “qué locura, para qué mirar eso”. ¿Qué tiene que ver con raza? ¿Eso?, no sé. Pero los documentos me están dando esas pistas y toca seguir esas pistas y hacer algo y pueda que sea raro...

Cesar Tapias: Usted destaca en “Cumbre Renaciente” que la oralidad y la escritura, al estudiar un fenómeno de manera etnográfica, son una salida evidente para una antropología que se queda en los datos legales. Quizá esto tenga que ver con un tema que allí trata respecto a la escritura como la expresión legal de la expropiación de las tierras, donde usted, entonces, hace una antropología desmarcada de esos datos “legales”. Esos otros datos ¿Cómo podrían denominarse? Se me ocurrió pensando en mi trabajo de tesis, que podríamos llamar a esos otros datos, datos ilegales.

Joanne Rappaport: (Risas) Eso otro, es lo idiosincrático. O sea, alguien tiene una pista, entonces hay que seguirla aunque no sea teóricamente correcto. Pero ilegal... yo no soy muy ilegal (Risas).

Nicolás Espinosa: Quisiera devolverme unos siglos atrás y plantear cuestiones de la minucia antropológica. Quizá sean las preguntas más difíciles. Cuando estudié sociología vimos *la etnografía* como una suma de técnicas, y *el campo* como un espacio abstracto donde esas técnicas se aplican. Eso es hacer una etnografía y se dice con orgullo: “fui a hacer etnografía”. Pero detrás de todo eso, de lo que hay escrito y todas las reflexiones sobre el campo y los debates, debe haber una definición de lo que es etnografía mas allá de aplicar técnicas. Hace poco, en torno a un trabajo de memoria política, le propuse a unos campesinos de Cartagena del Chairá, “vamos a hacer etnografía”. Su respuesta fue natural: “¿y qué diablos es una etnografía?”

Joanne Rappaport: ¿Y qué dijiste?

Nicolás Espinosa: Aunque comprendo mi trabajo como etnográfico, pues he pasado largas temporadas en La Macarena y el Caquetá, la definición me complica (Risas). ¿Cómo definen la etnografía cuando se lo preguntan sus estudiantes?

¹³Véase resultados del proyecto en: Rappaport, 2001.

César Tapias: Y más aún, cómo la definirían cuando quien se los pregunta son las personas con quienes trabajas en el hospital, o los indígenas en el caso de la colaboración que sostienes con sus proyectos.

(Silencio por unos segundos y miradas cómplices entre colegas).

Joanne Rappaport: A los estudiantes les doy una definición tradicional, pero después gasto todo el semestre explicándoles por qué no debe ser eso que les dije al principio. Yo creo que es estudiar la textura de la vida cotidiana y entender lo cotidiano y lo global desde sentidos muy propios, y eso es lo que yo trato de hacer cuando hago etnografía.

César Abadía: Justamente estos días estaba almorzando con una co-investigadora y una médica del hospital materno infantil. Y ella dice, “lo que estamos haciendo es una etnografía del ajuste estructural en salud” y la médica me mira y dice: “¿Queeé?” (Risas). Ella me hizo esa pregunta también: “qué es etnografía”. Y yo también quedé como “uhm (...)” Luego le dije que para nosotros, para este proyecto, en este momento (porque creo que la etnografía también cambia según el proyecto y el momento) es estar allí con la gente para poder relatar, denunciar y tratar de interpretar en lo que estamos. Entonces he ahí una forma de salir de la coyuntura, de la pregunta. Por ejemplo, en el momento en que te tratan como antropólogo y alguien habla de cultura, es necesario que expliques cómo estás entendiendo el concepto de cultura. Cómo se entiende el proceso en el que se está enmarcado, lo que estás haciendo, lo que estás viendo. Lo que nosotros estamos haciendo es una etnografía profundamente política y activista, en la que la preocupación principal no es nuevamente la academia ni las teorizaciones que podamos hacer, sino contribuir para, en su momento, darle la vuelta a este modelo de salud.

César Tapias: Es como lo que planteaba Nicolás a propósito o de esos tres parámetros o niveles epistemológicos de la antropología. ¿Usted podría decir profesor Abadía, que su antropología sí procura una transformación?

César Abadía: Sí, así es. Incluso estaba pensando, con lo que nos presentó Joanne a propósito de la etnografía colaborativa, que eso es muy interesante. Pero en el momento en el que estamos nosotros nos aplica de una forma diferente, por esa discusión entre el *yo* y el *otro* ¿qué pasa cuando estas colaborando contigo mismo?, Ahora mismo estoy pasando por la crisis que estoy estudiando, cuando estoy en los auditorios junto con trabajadores y estudiantes, pues estamos *ad portas* de que nos privaticen y nos cierren la Universidad, como lo que está pasando con los hospitales.

En ese espacio ¿cómo hago la reflexión de un otro que soy yo mismo, y un otro como objeto de estudio que es toda la sociedad frente al modelo de salud de todos?

Joanne Rappaport: Yo no veo a los indígenas como otros, parte de la colaboración es eso. Si estás en interlocución, en diálogos, es porque ya no hay otros. Si hay un otro es el investigador, pues no es normal lo que hace: estar investigando lo que investiga.

César Abadía: Pero de todas formas estaba pensando que existe un sentido de pertenencia cuando tú te involucras con el proceso y asumes una postura política frente a eso. Pero digamos, es más que una posición, es algo que has escogido de algo que te tocó.

Joanne Rappaport: ¡Sí! y lo que tú haces te tocó. ¿Cómo vas a decir que lo que yo estudio no es algo que también me tocó? Lo étnico a mí me tocó, históricamente me tocó, y yo creo que tiene que ver mucho con mi interés en eso.

César Abadía: Sí, y es muy bonito por eso. Era en lo que me quedé pensando, y quería preguntarte por eso, saber qué significa la etnografía desde lo que haces, pues esa es la parte interesante y no solo quedarse en bellas teorizaciones pues ¿Para qué?

Joanne Rappaport: Sí, ¿Para qué? Pero por otro lado, ¿Hasta qué punto estamos diciendo una cosa que la gente misma puede decir? Ahí yo creo que sí, toda técnica que te enseñaron sirve, pues es parte de lo que tenemos para dar. Cuando fui a Cumbal tenía una técnica que no me enseñaron en ninguna clase, pues yo no tuve clases de técnicas o de metodología. No enseñaban metodología en esa época, te echaban al campo y ya. Pero a lo largo de los años aprendí cosas e hice trabajo de historia oral con centenares de horas de grabaciones, cuidándome mucho sobre cómo iba a averiguar, qué iba a decir al narrador, qué iba a preguntar, de cuántas visitas iba a ser esto. Era todo muy técnico, y parte de lo que tenemos para dar es eso. Pero también lo que tenemos para dar es teoría, pues creo que el acercamiento a la teoría que sirve no es repetirla. La teoría sí hace algunas preguntas interesantes: cómo podemos ajustar estas preguntas o ponerlas en interlocución con preguntas que la gente está haciendo, y con preguntas que nosotros estamos haciendo. Son esas cosas las que resultan útiles. Si lo hace mejor un etnógrafo que un historiador... ¡No sé! y creo que casi no importa (risas). Un médico lo pueda hacer también, un historiador lo puede hacer también, un literato. No importa quién.

César Abadía: A veces las contribuciones son pequeñitas pero muy importantes, por ejemplo mi trabajo en el tema de la salud y con gente vinculada a este sector abre la posibilidad de generar un vínculo entre dos factores que a la gente le queda muy

difícil de ver. Es donde sirve la teoría del *back*¹⁴, y eso ayuda también a la gente a que genere herramientas, porque en la vida cotidiana se teoriza constantemente.

Joanne Rappaport: Pero esa gente no ha tenido el contexto para interpretar, para recoger todo rigurosamente. Sí, yo creo más y más que no es antropología. Aunque lo único que puedo hacer es antropología, no es específicamente antropología. Lo que tenemos para construir es cierta rigurosidad y cierta manera de juntar preguntas y de escuchar. Sí, la etnografía te ayuda a escuchar; pero hay etnógrafos, etnógrafas que no saben escuchar.

César Tapias: Así como hay muchos etnógrafos que no comprenden el ejercicio de ir al archivo como un *campo* de investigación. Nuestro comentario en la Universidad era “¿cómo puede ser tu campo el archivo histórico?” La antropología contemporánea promueve, más que versiones, confrontaciones teóricas y retos a los escenarios tradicionales de indagación. Se me ocurre pensar en nuestro compañero de la Maestría en Antropología Alejandro Blanco, quien se desconectó un poco de los estudios luego de que en clase le dijeran que su trabajo de tesis, una etnografía a/en una comunidad virtual, no era para nada un trabajo etnográfico. Luego aparecen usted y Marta Zambrano, y compañeras de nosotros en la maestría llamando *campo* a unos archivos donde hay datos, documentos pero que nos hablan de personas muertas. Entonces, si allí hay un tratamiento etnográfico, ¿Qué es lo etnográfico?

Joanne Rappaport: Ya usé una palabra, textura y no sé cómo explicar mejor. Por ejemplo, estoy leyendo un documento sobre un mulato que vive en Soatá y el tipo está ligado con los indios chontales, los que no hablan castellano. Y hay todo un caso de una pelea contra él, y la pregunta que yo tengo es ¿y qué idioma hablaba el tipo? Eso es la textura de la que hablo, son preguntas que para la gente son bien importantes, para otras disciplinas son estúpidas, pero son una textura que nos da un entendimiento de la vida; es eso lo que hacemos y lo hacemos con una población viva. Lo hacemos allá donde estas trabajando tu, pero también en un archivo, y esas preguntas también tienen que ser muy idiosincráticas, no pueden ser lo que nos dicta la teoría, aunque estemos muy informados. ¿Qué piensan ustedes?

Nicolás Espinosa: Hablaría tanto de textura como de textualidad, pienso en esos dos sentidos, donde la textura es el medio físico: estoy en un retén del ejército, entrando a La Macarena en los llanos del Yarí y los militares nos requisan. La textualidad implicaría las narrativas, los discursos, los sentidos frente a lo que existe,

¹⁴Se refiere a la posibilidad de la retroalimentación en la investigación.

lo que pasa: el silencio de los campesinos en los retenes, y luego las anécdotas que se derivan de la situación. Las conversaciones en los carros y en las canoas, las historias que se cuentan, que se recrean...cosas así constituyen la textualidad.

Joanne Rappaport: ¿Es decir que yo en el archivo solo tendría la mitad de la fórmula?

Nicolás Espinosa: No, no es eso. Lo que intento decir es que en términos de textura y textualidad la etnografía implica un doble sentido para dar cuenta de la vida en una región: textura es el medio social y físico, las situaciones que observo; y la textualidad son las versiones que sobre ese medio y situaciones se inscriben entre la población. En nuestra formación nos sorprendió encontrarnos con que hay trabajos etnográficos en el archivo, mirando hacia atrás, tratando de dar cuenta sobre cómo se configuran esos sentidos que están impresos en esos papeles. Sin embargo ahí me surge una duda: se lee ese archivo a partir de concepciones actuales, de una narrativa que interpreta la historia. ¿Es posible en un archivo comprender y dar cuenta de la forma en que se veían y se identifican las cosas en un tiempo, de la textura y la textualidad de una región en el pasado?

Joanne Rappaport: Tenemos que estar siempre preguntándonos eso. En el trabajo que estoy haciendo tengo un problema muy particular frente a todas las palabras que puedo usar para definir el problema que estoy trabajando. Estudio de raza, estudio del mestizaje, solo para decir dos de las principales palabras. Palabras que no sirven porque raza no significa la misma cosa en tiempos de la Colonia que hoy en día. El mestizaje no existía entonces. Por lo que tengo que estar haciendo preguntas, experimentando. Y pasa lo mismo en la etnografía: debo preguntar desde mí, desde mis prejuicios, desde mi formación teórica e ideológica: ¿Puedo-debo hacer preguntas? o ¿Puedo cambiar las preguntas? ¿Cómo voy buscar otras preguntas? O sea: ¿Puedo seguir diciendo que esa es una época pre-racial y definir la época por lo negativo y no por lo positivo? No, no era pre-racial esa época porque el concepto de raza no existía. Entonces tengo que estar siempre tratando de acercarme porque nunca voy a lograrlo suficientemente, ¿cuáles serían las preguntas que más se ajustan a esa realidad? ¿Cómo puedo irme adecuando?

César Tapias: Pero esa situación específica de comunicarse con un documento y la imposibilidad de hablar con quien construyó el documento puede significar varios problemas. Leí una crítica a su trabajo sobre Quintín Lame, en donde usted, según el autor de la crítica, “desconoce lo político de la historia de este líder indígena y su

aporte a la historia del movimiento”.

Joanne Rappaport: Conozco esa crítica. Pero, yo escribí ese libro como en 1989¹⁵, era demasiado romántico, demasiado indigenista, muy pegado al discurso del movimiento indígena cuando debió ser lo inverso. Y por eso estuve tan feliz cuando Fernando Romero¹⁶ sacó su libro sobre Quintín Lame. Y para ese libro, Fernando fue a la Biblioteca Nacional a mirar los libros que leyó Quintín, o que estaban disponibles en esa época, y muestra cómo él estaba en diálogo con Tomás Carrasquilla y otros filósofos de la época. Yo no sé si lo que hice era politizado o despolitizado, pero sí era demasiado romántico, y precisamente cuando se trata de hacer una etnografía en colaboración, lo que hay que tratar es ser lo menos romántico posible; pero es muy difícil.

César Tapias: Es decir ¿cuándo usted era romántica no se planteaba el ejercicio de la colaboración?

Joanne Rappaport: Yo lo planteaba pero no sabía cómo hacerlo.

Nicolás Espinosa: ¿Y cómo hacerlo?

Joanne Rappaport: No sabía... primero, no tenía los contactos con la gente que realmente podía hacerlo, no tenía la madurez, no tenía legitimidad, no tenía tiempo, porque eso dura mucho. No tenía ninguna esas cosas, tampoco tenía los interlocutores y tomó mucho tiempo para descubrirlos. Yo no creo que se pueda colaborar con todo el mundo. Si Luís Guillermo Vasco hizo una colaboración en el caso de los Guambianos¹⁷ era porque estaba trabajando con la gente más apropiada y porque también se estaba haciendo las mismas preguntas; o no las mismas preguntas, pero sí preguntas afines. Eran investigadores. Y tenían qué hacer, tenían una aplicación política para ese trabajo. Creo que, es muy bonito criticar a los académicos sobre si tenemos una visión política o no, pero cuando hablamos de colaboración es importante saber que la visión política no viene de nosotros: viene de la gente y uno aprende eso de ellos. Y claro, cuando trabajé a Quintín Lame, pues ¿Con quién estaba hablando? Ahora cuando hablo con el CRIC, pues sí, ahí tengo unos interlocutores que

¹⁵El testimonio de Manuel Quintín Lame: ¿historiador o político?

¹⁶Véase: Romero, 2005.

¹⁷Los indígenas Misak (llamados Guambianos) habitan los flancos occidentales de la Cordillera Central, en el noroeste del departamento del Cauca. El paisaje de la región, puramente andino, se caracteriza por una compleja topografía, con pequeños valles y altas montañas, donde los páramos de Las Delicias y Moras y el Alto de Guanacas, sobresalen como los accidentes orográficos más importantes. Sus tierras están regadas por numerosos ríos y riachuelos que bajando de la cordillera surcan el territorio en varias direcciones. El Río Piendamó que atraviesa el resguardo de Guambía para desembocar más tarde en el Río Cauca, es la principal corriente fluvial de esta región y sobre la que confluyen una serie de quebradas y riachuelos como la de Cacique, Manchay, Michambre y Agua Blanca. (Tomado de la página de la biblioteca Luís Ángel Arango (<http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/geografia/geohum2/wampi1.htm>))

tienen una posición política. Entonces mi trabajo puede servir. No sé, ¿Qué piensas tú César frente al trabajo que haces?

César Abadía: Es diferente, muy diferente, y nos hemos encontrado con que la formación política de las trabajadoras, porque son principalmente mujeres, es muy escasa. Entonces inclusive planteamos en algún momento hacer talleres de formación política como una etapa importante para seguir.

Joanne Rappaport: Era como la Rosca de Investigación y Acción Social¹⁸: tienes que concientizar a la gente.

César Abadía: Y nosotros planteamos eso, un poco como en la tradición de la IAP, que resulta muy significativa para lo que estamos haciendo ahorita. Pero es otro tipo de población porque es, digamos, urbana, marginalizada. Y una de las cosas que ellas dicen, las mujeres, es por ejemplo: “¿A qué horas nos pasó todo esto?” Ellas hasta ahora se están estrellando con el ajuste estructural que constituyó la ley 100 de 1993¹⁹. Entonces ellas llegan 14 años tarde y se estrellan. Porque estuvieron protegidas, no estuvieron en una lucha constante. Pero nosotros tampoco tenemos las respuestas, entonces estudiamos mucho sobre salud y globalización, y ahí encontramos algunas respuestas que sirven; pero nosotros ni siquiera tenemos clara la parte política, nosotros también estamos haciendo el ejercicio de buscar para traducir y traer.

César Tapias: Entonces ese ejercicio de la transformación quizás tenga que ver con eso, con despertar entre “nuestros” sujetos observados ese nivel político que desconocen. Supongamos que nos interesa la temática de la universidad pública, y nos encontramos con que cada vez son más los estudiantes que no conocen las implicaciones de las políticas, por ejemplo, de los sucesivos planes de desarrollo, o lo que significa la eventualidad de una privatización de la Universidad. ¿La transformación entonces estaría en tratar de convencer a muchos más de que vayan a la marcha, no solo estar en la marcha?

César Abadía: Todas las cosas. Yo no he tenido conflicto con el actuar, ni con asumirme como actor político que está haciendo su ejercicio en la realidad; no existe tal cosa como la neutralidad.

César Tapias: Joanne, ¿Tú consideras viable proponerle a los actores un ejercicio de formación política para que se pregunten precisamente por lo político?

¹⁸ Sobre la Investigación Acción Participativa (IAP) y sus desdoblamientos véase Fals Borda, 2009 y Ortiz & Borja, 2001.

¹⁹ Sobre la reforma al sistema de salud colombiano véase: Restrepo, 2007.

Joanne Rappaport: En el caso del movimiento indígena, donde estoy trabajando con actores políticos de mucha experiencia, altamente sofisticados y que pueden analizar su situación, no.

Nicolás Espinosa: ¿Tenemos entonces frente a *lo político* dos escenarios? ¿Uno que existe con anterioridad a la llegada de el/la etnógrafa; y por otro lado, el que comienza a configurarse con su llegada?

César Abadía: No, no se trata de que uno llegue y entonces uno mismo sea el punto de partida.

Joanne Rappaport: Siempre ha habido antropólogos en el movimiento indígena.

César Abadía: Claro, y contactos con otros profesionales y no profesionales que traen lo político, es el caso los sindicatos que en este caso ha planteado unas tensiones muy fuertes, muy grandes. Sin embargo, la pregunta es por qué estas mujeres no tienen una formación política que les permita entender su realidad, máxime cuando ha existido un sindicato tan fuerte en el sector de la salud. Cuando yo hice la investigación en el Brasil, el movimiento social brasileño del SIDA era el más importante del mundo, y continúa siéndolo; y ahí yo estaba tratando de entender su visión política; no estaba trayendo absolutamente nada en cuanto a lo político.

Nicolás Espinosa: Puedo ver que esa cuestión política, o esa inquietud por lo político y por hacer política, es uno de los rasgos definitivos de lo que llamamos el conocimiento propio por el que pretendemos...

César Abadía: Yo tampoco creo que eso sea una cosa propia. O sea, ¿Propia?, creo que tú lo estás territorializando...

Nicolás Espinosa: O distinguiendo entre lo que es la tradición teórica del norte y la del sur, donde lo que identifica al sur es la militancia, la reivindicación, la transformación...

Joanne Rappaport: Depende de cuál norte estás mirando, porque hay nortes que son así como el sur. Si tú miras la producción intelectual negra en Estados Unidos vas a encontrar que hacen algo muy parecido a lo de acá. Pero si tú miras el propósito de la implementación de la ley de Justicia y Paz, allí se ve el trabajo de algunos Institutos muy cercanos, de algunos intelectuales muy próximos. Y ¿qué crees? Eso si es ser políticamente comprometido (Risas).Entonces tampoco se puede esencializar al norte y al sur. Hay todo un grupo de antropólogos haciendo trabajo colaborativo en los Estados Unidos, un trabajo bien interesante y políticamente consecuente. Se concentran más que todo en cuestiones muy antropológicas, porque los indígenas

ponen la política. Los indígenas no necesitan que nosotros les digamos lo que tienen que hacer políticamente. Pero hay otros casos donde sí. Y hasta cierto punto hay procesos en los que uno sale como mediador. Una de las cosas que descubrí por ejemplo, era que yo podía estudiar etnográficamente el movimiento de ideas entre la dirigencia y las bases, algo que los mismos dirigentes no podían percibir, y en parte era por hacer etnografía entre esas dos posiciones. Creo que eso es hacer algo político. Y tratar de entender que las decisiones tomadas en el movimiento indígena no vienen ni de la dirigencia ni de la base, sino que resultan del enfrentamiento entre los dos y su diálogo, entre los amores y los odios de los dos. Pero eso solo se puede estudiar etnográficamente desde allí. Y yo como etnógrafa puedo contribuir, ellos pueden repetir todo como un discurso, pero explicarlo no, porque eso sí es algo que da la etnografía. Y mientras no haya suficientes indígenas haciendo etnografía, y no los hay todavía, eso le toca a otros.

Nicolás Espinosa: ¿Qué perspectiva a futuro le queda a la etnografía colaborativa, tanto en su práctica como antropólogos y como profesores de antropología?

César Abadía: Yo he visto cierta timidez. Hay grupos de profesionales antropólogos que no sé qué tan comprometidos estén, porque la etnografía colaborativa como la plantea Joanne es profundamente comprometida. A veces veo ejercicios etnográficos muy temporales, de entrada por salida, y eso no te permite el tiempo y la permanencia para desarrollar una etnografía colaborativa. Es una dinámica donde entonces tú estudias esto, y cambias y te vas a otra cosa. Sin embargo muchos de los trabajos de la maestría, los de ustedes (César Tapias en Medellín, Nicolás en la Macarena)²⁰ por ejemplo, tienen ese tinte colaborativo y de compromiso, y creo que eso produce cosas interesantes. Digamos que eso también debe ser un reflejo de las condiciones tan difíciles de lo que se está estudiando. Entonces tú miras la situación de Argentina y otro tipo de antropologías en donde la misma situación obliga a los antropólogos a hacer abordajes de ese tipo, o si no, ¿Qué estás haciendo?

Joanne Rappaport: Pero la colaboración es solo una posibilidad y es la posibilidad más difícil. Es muy fácil hacer una colaboración paternalista, pero hacer una colaboración a largo plazo es muy cansón, es algo despacioso, muy lento. Pero hay otras cosas que un antropólogo puede hacer si quiere incidir, si quiere tener una contribución. Por ejemplo, hay una antropóloga del doctorado en Popayán, que quiere hacer un estudio etnográfico sobre los militares, para tratar de entender cómo ven

²⁰ Véase Tapias, 2010 y Espinosa, 2010.

ellos la situación. Para mí eso es una contribución. Claro, es una situación difícil, puesto que primero ella no puede hacer colaboración, o puede hacerla, pero ya no sería desde nuestro punto de vista, el de una antropología comprometida. Lo que ella estudia, usando metodologías relativamente tradicionales de la antropología, es lo que hemos comenzado a llamar en los Estados Unidos "Antropología Pública": una etnografía que contribuye a cuestionar procesos grandes. Poner la etnografía al servicio de grandes preguntas sociales, y eso también es importante y de pronto más alcanzable que la colaboración, también vale. Vale para mí estudiar los contextos que ustedes dos están estudiando, sea trabajo colaborativo o no, vale la pena. Claro que depende también como lo escriban, si lo hacen de una forma asequible, haciendo preguntas que realmente son de importancia social; o si hacen todo con fines académicos, teóricos al servicio simplemente de un establecimiento académico. Pero si hacen lo inverso, que me parece altamente valioso, no importa ya sí es un trabajo en colaboración. Solo tengan presente que para ser un buen trabajo necesitan diálogo, necesitan sensibilidad, para saber qué preguntarían ellos, que les gustaría saber a ellos, cómo la experiencia de ellos produce preguntas que son diferentes en otros contextos.

[...] No tiene que ser una antropología colaborativa para lograr esto. Tienen que ser buenos etnógrafos, y yo no veo mal hacer buena etnografía, es más, creo que si uno quiere colaborar tiene que aprender primero a hacer buena etnografía. Y ese era el problema antes, los antropólogos comprometidos trabajaban en las organizaciones y hacían buenas contribuciones pero como si de verdad no fueran antropólogos. Y lo que destaco por ejemplo del profesor Vasco es que sí hacía contribuciones como antropólogo. ¿Pero cuántos años trabajó en diferentes contextos etnográficos antes de emprender su mayor trabajo con los Guambianos? Ya era un cincuentón cuando se metió a hacer eso ¿Tenía cuántos libros escritos para entonces? Yo creo que no hay nada malo en aprender a hacer la antropología de una mejor manera. Finalmente, quiero saber dónde ven el futuro de ustedes como antropólogos. Así que, por favor, voltea la cámara.

Corte.

Bibliografía

- Bourgois, Phillippe. 2001. *The power of violence in war and peace: post-cold war lessons from El Salvador*. *Ethnography* 2(1): 5-34.
- Espinosa, Nicolás. 2010. *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia de la vida diaria en La Macarena*. ICANH. Bogotá
- Fals Borda, Orlando. 2009. "Cómo investigar la realidad para transformarla", en *Antología de Fals Borda: por una sociología sentipensante para América Latina*. Pp. 253-303. CLACSO, Siglo XXI Editores. Bogotá
- Farmer, Paul & Arachu, Castro. 2005. *El estigma del sida y su evolución social: una visión desde Haití*. *Revista de antropología social* Vol. 14
- Geertz, Clifford. 2001. *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali*. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Ortiz, Marielsa & Borjas, Beatriz. 2008. *La Investigación Acción Participativa: aporte de Fals Borda a la educación popular*. *Espacio Abierto* 17(4). Versión en línea:
- Rappaport, Joanne. 2005. *Cumbre renaciente. Una historia etnográfica andina*. ICANH.--- 2011. *Así lo parece por su aspecto': Physiognomy and the construction of difference in colonial Bogotá*. *Hispanic American Historical Review* 91.
- Restrepo, Jairo Humberto. 2007. *¿Qué cambió en la seguridad social con la Ley 100?* *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública* 25 (1). Medellín.
- Romero, José. 2005. *Manuel Quintín Lame Chantre: El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira.
- Tapias, Cesar. 2010. *Fumando mañas. Construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*. Editorial Universidad del Rosario. Bogotá.

Parte I: Imágenes, películas, memorias

El conflicto dramático en el conflicto social

Germán Adolfo Arango Rendón

Introducción

Desde hace algunos años vivo una paradoja. Entre más documentales desarrollo más crece en mí el deseo por trabajar con la ficción. Al encontrarme con los sujetos en campo sus historias me trasladan a la fabulación, a través de colores, con tonos y ritmos, pausas, fundidos, músicas extradiagéticas, que pienso, connotarán más el sentido de lo que relatan, en otras palabras, exploro juegos narrativos que me permiten contar con el otro pequeñas mentiras, que dan a este sujeto nuevas posibilidades de pensar su experiencia social.

En esta vía, hace un poco más de dos años elaboramos un artículo en el que pensamos las posibilidades metodológicas que traía para la etnografía visual el uso de la ficción (Arango & Pérez, 2008). En éste señalábamos como esta metodología permitía a los investigadores acceder a esos lugares de la cultura en los que el registro “a secas” de testimonios y de lo cotidiano no tenían entrada, ese oscuro espacio de las representaciones, de las formas desde las cuales pensamos, asimilamos e imaginamos el contexto social en el que como seres humanos nos desarrollamos.

A ese uso de la ficción lo llamamos *Atrapar lo invisible*. A través de un recorrido por el cine etnográfico planteábamos como el registro de un acontecimiento iba más allá del rodaje *in situ*, escapando “a la pretendida espontaneidad que buscan aún muchos documentalistas” (Arango & Pérez, 2008), quienes no dejan de concebir la realidad como una entidad externa a los sujetos la cual es posible de ser representada de forma aséptica, “tal y como sucedió”. Pero la realidad es algo más complejo de atrapar, pues se trata de una construcción social e histórica que a su vez da forma a los mismos sujetos. De este modo, el registro de eso que llamamos “lo real” no es nunca objetivo y en muchas ocasiones sus resultados vía el “cine-directo” no permiten ver esos hilos que llevan a un sujeto o a un grupo social a tomar una u otra decisión. No se trataba, argumentábamos, de encontrar un orden más profundo, sino ver las superficialidades como un entramado de situaciones, vivencias, discursividades: se hablaría así de una objetividad de lo visual no en tanto su materialidad y su continuo con la naturaleza, sino en su verdad entendida como construcción social¹ (Ibíd.).

¹ “Definir la imagen como representación implica entonces considerarla como una encrucijada de relaciones sociales en el espacio y el tiempo, que constituyen un sistema simbólico donde las imágenes y los mensajes visuales están social y culturalmente construidos, documentando una serie de valores que se negocian para que la imagen pueda comunicar y expresar los códigos sociales y culturales que la hacen, además de inteligible, un medio para la construcción de la alteridad y la identidad” (Arango & Pérez, 2008).

Sin embargo, y a pesar de comprender allí la imagen como consenso o cruce de representaciones, prevalecía de forma subterránea una concepción de la cultura como “cápsula contenedora” y como estructura a describir por parte del investigador; con una ciega esperanza semiológica limitábamos la imagen a la representación, como si no tuviera otra vida social (Poole, 2005) y la relación entre experiencia y puesta en imágenes fuese completamente lineal para sus productores (Bourdieu, 1997).

Posteriormente, a través de la puesta en práctica de nuestra metodología, pudimos percibir cómo la ficcionalización de la experiencia cotidiana implicaba para los sujetos mucho más que el poner sobre sus historias esa *cosa invisible* que también los constituía como individuos sociales. Las reuniones de mesa se convertían en escenarios más que de descripción de la experiencia social, de debate sobre las historias personales y el entorno en que ellos se movían, de construcción de acontecimientos que develaban las contradicciones en las que se debatían sus espacios. En este punto es vital comprender el lugar que tiene la dramaturgia para nuestro trabajo, pues como ya lo han señalado muchos documentalistas, la forma narrativa no se aleja del contenido que pretende expresar ni de la manera como busca vincularse con los sujetos². Al optar por insertar la experiencia de los sujetos y sus debates en el ámbito de lo social dentro de las márgenes de la estructura dramática, este nuevo narrador-escritor debe generar un mapa de valores cruzado por los tres momentos planteados en la poética aristotélica (motivación, conflicto, resolución), haciendo que disputas ideológicas y cuestiones morales afloren abriendo pautas para una posible resolución. Como bien señala Alain Badiou el cine desenvuelve posibilidades de síntesis de expresión de los conflictos morales, síntesis de tiempo, de las artes que van de la mano de la filosofía cuando piensa “la ruptura, la elección, la distancia, cuando piensa la excepción o el acontecimiento, inventa [ndo] una nueva síntesis que hace que se tenga que elegir [...] [donde] algo en esa elección va a retener la otra posibilidad” (Badiou 2004).

Para comprender mejor esta capacidad crítica que puede traer para las etnografías audiovisuales el uso no ilustrativo de la ficción, señalaré dos momentos en que ha sido usada la ficción en la historia del cine etnográfico y la antropología visual, sumando dos ejemplos más (cercaos a la producción cinematográfica mundial) y los debates e

² “Podemos decir que lo que yace detrás de esta tensión es el miedo de que, al enfocarse en la subjetividad del productor, la película pierda su referencia, su “pre-texto”, y, por lo tanto, se convierta en ficción, no en documento. Pero debemos preguntarnos hasta qué punto la mediación del autor en la película significa un detrimento de su realismo. Quiero argumentar que la distinción entre realismo y subjetividad en las películas documentales debe ser abordada de una manera diferente si queremos escapar de este dilema. De hecho, considero que, lejos de excluirse mutuamente, estos dos aspectos de las películas documentales pueden coexistir de maneras sugestivas, dándonos claves imaginativas para resolver esta sin salida” (Schlenker 2009).

ideas que todos estos han generado; luego pasaré revista a dos de los proyectos que hemos desarrollado en esta línea, como son Archivo de lo(s) Excluido(s) y Ficciones del pasado, Memorias de Futuro, desplegados en el barrio Popular N.1, entre agosto de 2008 y marzo de 2009; finalmente, comentaré el nuevo ejercicio que venimos desarrollando desde la Corporación Pasolini: La Llave de la Memoria, donde de manera más radical retomamos lo aprendido y proponemos, a partir de un guión de ciencia ficción escrito en compañía de mi colega Camilo Pérez, que jóvenes de las comunas Uno, Ocho y Trece de Medellín se vinculen al equipo de producción (dirección de arte, fotografía, diseño sonoro) y de esta forma puedan dar cuenta de cómo su experiencia en la ciudad y sus memorias son (des)articuladas y (re)configuradas por la violencia y de cómo ellos mismos ponen en cuestión la violencia y quizá, el mismo acto de recordar.

Escenificar, representar, reinterpretar, ensayar para el laboratorio

“La creación artística supone una actitud no imparcial frente a la realidad. Es decir, la creación artística conlleva un juicio, de cualquier clase. Todos los intentos por retratar la realidad y mostrarla objetivamente, es decir, evitando un juicio sobre ella, son intentos fallidos. A veces se llega a medias verdades que puedan resultar más inmorales que una mentira completa”.

Tomás Gutiérrez Alea, *El Free Cinema y la Objetividad*.

La puesta en escena tiene lugar desde el primer ejercicio de cine etnográfico que se ha registrado. En la expedición al estrecho de Torres en 1898, Alfred Haddon trabajó con los pobladores en la escenificación de una danza masculina que por lo menos hacia cincuenta años no se ejecutaba (Henley, 2001) y la registró con una cámara de cine, la primera que llegaba a campo en una experiencia etnográfica de este tipo. Así mismo, el fotógrafo Edward Curtis rueda entre los kwakiult en 1912 *In the land of the head hunters*, donde ellos interpretan otra práctica desaparecida, el ritual de sus canoas de guerra, a la cual Curtis añade una trama similar a la de Romeo y Julieta de Shakespeare (Piault, 2004). Treinta años más tarde la película fue encontrada, y treinta años más, restaurada por un equipo especializado de los Kwakiult y la compañía de la Universidad de Washington. Los indígenas de la comunidad contemporánea cantaron durante la proyección y esto fue filmado y grabado, y posteriormente sincronizado con la antigua película, así como en busca de una

veracidad etnográfica fueron cortadas las secuencias “claramente noveladas” (Ibíd.). A esta mutilación me referiré en el apartado final de este texto.

En estos dos ejercicios cinematográficos vemos dos intenciones diferentes. Si bien las dos corresponden a una visión coleccionista de la cultura, en el trabajo de Haddon prevaleció el afán positivista por el experimento: el registro de la danza para su revisión en el laboratorio, mientras que Curtis validó su ejercicio desde la interacción con los Kwakiult, sin dejar claramente su impulso romántico de preservación de los rasgos culturales en vía de extinción. Así mismo, este acontecimiento que generó su posterior renovación, abre paso para hacer del cine una máquina de crítica social entre los sujetos.

El uso de la fotografía y el cine tuvo gran acogida en la antropología de finales del siglo XIX y principios del siglo XX por la cualificación que generaba del registro en campo y la manera como se acomodaba a su pretendida agenda objetiva de búsqueda de neutralidad (Naranjo, 1994). Regnault, otro investigador al que se le atribuye el primer uso de la fotografía en el trabajo antropológico, realizó en 1895, fotografías que luego animó sobre una mujer olog realizando una vasija (De Brigard, [1973] 2003) y posteriormente de personas de diferentes culturas caminando, en un ejercicio comparativo de motricidad. Su sueño, un museo etnográfico animado en el que los visitantes además de ver diferentes objetos pudieran observar la manera cómo eran utilizados, puestos en movimiento. En esta posibilidad objetivista y comparativa insistirá el trabajo de Margaret Mead y Gregory Bateson en los inicios del siglo XX. En su reconocido ensayo *Visual anthropology in a discipline of words*, Margaret Mead no se alejará de esta propuesta, donde si bien reconoce lo subjetivo del registro, constriñe su operación a la de una mejor visualización *post* de lo observado en campo (Mead, 1995). Paralelo a estas primeras conceptualizaciones sistematizadas del uso de lo visual en la antropología, el campo de la ilusión cobraba mucha más fuerza en el cine mundial, y las reconstrucciones en el ámbito documental vendrían a darse por los noticieros cinematográficos (o variedades) en los que se ejecutaban puestas en escena que buscaban dar mayor impacto.

Henley, sugiere que el interés por campos más abstractos en la teoría antropológica como el funcionalismo y el estructuralismo harían que el uso de lo visual se dejará un poco de lado y no tuviera lugar hasta entrada la década de 1960 (Henley, 2001)³. A

³ Otros autores, Edwards, 1992 y Pinney, 1997, citados por Orobítg (2005: 95) destacan cuatro situaciones, todas en relación con la idea de falta de ‘objetividad’ de la imagen, para que se diera este abandono. La primera situación referida es de origen externo y se trató del reconocimiento del carácter de manipulación de la imagen luego de la segunda guerra mundial. Las restantes tres situaciones son más de tipo intradisciplinar y se refieren a: 2) la consolidación del trabajo de

partir de los años 1970, se dio una revalorización de la imagen como dispositivo de memoria y herramienta etnográfica debido, en parte, a la crisis que se originó en la antropología textual y en las corrientes documentales. Se señalaron nuevas vías, se reorientaron las búsquedas semiológicas del pos-estructuralismo y el cinema *verité* y se incorporaron los aportes de la estética sobre el reconocimiento del sujeto en la obra plástica.

En 1975, Jean Rouch publicó su famoso ensayo *La cámara y los hombres*. Un texto combativo en el que el autor propone una nueva objetividad, en la que el parámetro de medida sea la honestidad en el encuentro con el otro, preguntándose cómo la cámara cinematográfica se acerca o se aleja de los hombres. Como si se tratara de una declaración de principios señala como sus mentores a Robert Flaherty y Dziga Vertov. Del primero reconoce la importancia de una larga permanencia en campo, el interés por filmar a una sola persona y el trabajo de *feed back* que realizaba con los grupos con rodaba (Flaherty mostró a Nanook los roches iniciales que había filmado), y del segundo, la reflexividad que opera en el trabajo documental a través del montaje, que se da desde el momento en que son registrados los fragmentos de película. Al final del texto parece hablar del futuro del cine etnográfico, pero este cierre, habla quizá de lo que ya venía haciendo con sus ficciones etnográficas en África: “Los antropólogos ya no monopolizarán por más tiempo la observación de las cosas. En vez de esto, ambos, ellos y su cultura, serán observados y grabados. En este sentido los filmes etnográficos nos ayudarán a ‘participar’ de la antropología” (Rouch, [1975] 1995).

Para esta fecha Rouch ya había realizado las cinco películas en que se despliega de mejor manera su forma de asumir el cine *verité*⁴, que “no es el cine de la verdad, sino la verdad del cine”⁵. *Yo, un negro* (1958) siendo la primera de éstas, es quizá la más radical en la manera de abordar a los sujetos, logrando un efecto nunca antes visto en un film etnográfico. Mientras otros realizadores consiguieron algunos años después que los sujetos en el film pudieran testimoniar a cámara, poner su voz, Rouch, sin contar aún con sonido sincronizado se arriesgó, no solo a construir la historia con los sujetos (un guión colectivo hecho sobre la marcha con jóvenes nigerianos que

campo moderno (viajeros y misioneros dejaron de ser quienes *recogían* los datos); 3) la progresiva conversión de la antropología en una disciplina textual y 4) el afán de la antropología por distinguirse de otros agentes interesados en la cultura, como los viajeros y los fotógrafos de variedades. De este modo, se le negó a la imagen su valor cognitivo y lo textual pareció ser la única posibilidad de acceder a lo ‘objetivo’ merced al propósito de las ciencias sociales de diferenciarse y adquirir status científico.

⁴ Estas películas son: *Yo, un negro* (1958); *Jaguar* (1967); *Petit a petit* (1968-1970); *Cocorico M. Poulet* (1974) y *Babatou les trois conseils* (1975).

⁵ Palabras tomadas de biografía de Jean Rouch escrita por Alan Salvadó. Consultado en:

http://www.intermedio.net/web/pdf/rouch/BIOGRAFIA_ROUCH.pdf. Visitado el 01 de diciembre de 2010.

migraron de su país natal a Costa de Marfil para hacer vida en la gran ciudad), sino también a que la voz de ellos apareciera como una voz interior que hablaba no “de lo que eran”, sino de cómo se soñaban, de cómo veían el mundo. Esto me recuerda a Adonias, uno de los indígenas nasa con el que Rappaport desarrolló su etnografía colaborativa, quien desplaza el lugar de la cultura como identidad a la cultura como escenarios de disputa en la que se hacen exigencias al mundo moderno: “Auténtico es parecerse cada vez más a lo que soñamos, somos auténticos, pero como eso es tan fregado entonces hacia allá vamos... Ser auténtico sería acercar, realizar lo que soñamos. Entonces, entre más nos acerquemos a lo que soñamos seríamos más auténticos” (Rappaport, 2007).

Después de realizar *Crónica de un verano* (1960), experimento en el que podemos apreciar el diálogo entre Jean Rouch, Edgar Morin y quienes participaron del documental luego de haber visto lo filmado, en una suerte de *feed back* guiado por la pregunta de la sinceridad de los sujetos ante la cámara, Rouch realiza *Jaguar* (1967), un film que podríamos denominar como un extenso *feed back*, un viaje ficcionado de tres jóvenes rurales a la ciudad en el cual los protagonistas, con posterioridad al rodaje de las imágenes, ponen en estudio sus voces para comentar *in extenso* su periplo. Como vemos, el trabajo de Rouch se aparta de la pretensión de hacer uso de la imagen en función del registro de los hechos culturales planteada por los pioneros de la antropología visual, para dar prioridad a la narración cinematográfica y su manera particular de instalarnos en el tiempo y en el espacio.

Para cerrar este apartado, quisiera mencionar dos trabajos no antropológicos en los que la ficción es desplegada en función de hacer más honesto lo que se pretende narrar, y el espacio documental trasciende su función ilustrativa para dar paso a la interacción y al autocuestionamiento de los sujetos. El primero es *El papel no puede envolver la brasa*, de Rithy Panh (Francia, 2004). Esta es la última pieza audiovisual de una serie que su autor elabora sobre la nefasta historia de su país, Camboya, en los últimos treinta y cinco años (Andrade, 2007, Avenel, 2007)⁶. En esta oportunidad muestra como las esquirlas de aquella bala que fue el genocidio por parte de los Jemeres Rojos, son tan letales como la recámara de pólvora desde dónde fueron accionadas. Los hechos ocurridos entre 1975 y 1979, respiran como marcas indelebles en las pieles de estas jóvenes que se han visto forzadas a trabajar como prostitutas en

⁶ El trabajo de Rithy Pahn sobre este tema en específico comenzaría con: *Emplazamiento 2 en el límite de las fronteras* (1989), a la que seguiría *Bophana, una trayectoria camboyana* (1996), y luego su famoso film *S21, La Máquina de Muerte del Khmer Rouge* y antes del documental que nos ocupa, el trabajo *La Tierra de las Almas Errantes* (1999).

Phnom Penh, viviendo acuarteladas en un edificio gris, bajo el control de una *madame* (proxeneta) que solo conocemos a través sus famélicos gritos desde el otro lado de las paredes. La capacidad de agencia de estas mujeres se traduce en escoger *que es lo peor de lo mejor*: el campo, con su situación precaria y quizá demasiado hierática para su nuevo estilo cosmopolita (que no podemos culpabilizar de manera romántica) o la ciudad, puerto de una red de mafia y narcotráfico a la sombra de las grandes potencias asiáticas (Andrade, 2007).

En tan crítico contexto, Rithy Pahn opta por una escenificación de la vida allí adentro, un escrupuloso trabajo de guión y puesta en escena que juega a ser, en apariencia, invisible, a pasar por realidad objetivada. De este modo el documental juega al *cinema verité* disfrazado de *directcinema*. Al visualizarlo, engañado en principio como muchos otros, me olvidé del género, de manera progresiva el relato avanzaba como si se tratara de un film argumental⁷. La joven, que vive con VIH es, entre muchos, un ejemplo de los elementos que ayudan en esta estructuración dramática. Se trata de una minimalista película oriental, una suerte de *Wang Kar Wei* revisitado pero sin planos en *ralentí*. No dejaba de preguntarme cómo habría logrado esa cercanía y a la vez esa distancia que hicieran invisible la cámara ¿Cómo podía estar tan cerca de estas mujeres como espectador? Ellas en la pantalla ni siquiera se percataban y continuaban con su diálogo, en ocasiones banal, pero la mayoría de las veces profundo y desgarrador ¿Se trata de la mano invisible de un autor que decide qué deben hacer los sujetos (para que parezca “verdad)? No, se trata de una mirada construida de manera colectiva, que me aventuro a llamar un ejercicio de mimesis, elaborado con elementos cinematográficos como la limitación de la mirada a través del fuera de campo y los silencios entre cada una de las situaciones y con técnicas antropológicas como diarios de campo, relatos de vida, observación participante y entrevistas a profundidad.

Una muestra mucho más puntual de este trabajo antropológico es la manera en que el autor se vale de objetos extra-cotidianos⁸ tales como elementos narrativos (muñecas barbies para hablar de las estadísticas de la empresa de prostitución, y como dispositivos de introspección y de diálogo) recortes de revistas, dibujos de rostros en la pared y cartografías. Quizá algunos de estos elementos no estén totalmente apartados de su entorno, pero por medio de la interacción se les carga y

⁷ Es importante señalar que Rithy Pahn también tiene dentro de su filmografía filmes netamente de ficción.

⁸ Esta técnica es muy utilizada en los ejercicios de improvisación de teatro, donde el actor debe construir situaciones a partir de ese objeto que desconoce como individuo o personaje.

detona en función de “hablar de ellas”, de evocar sus sentimientos. El juego de invisibilidad en el documental de Pahn no busca la apariencia de realidad que los melodramáticos reportajes televisivos han construido en detrimento de lo que fueran los grandes alcances del documental en su desarrollo histórico (Campo, 1995; Barnouw, 2005), de manera opuesta, esta coreografía pretende dar lugar a una subjetividad, negada social e históricamente a estas mujeres, y que ellas mismas se han encargado de mantener soterrada, en muchos casos, como estrategia de supervivencia.

El segundo documental es *Ten Canoes* (Australia, 2006), dirigido por Rolf de Heer y Peter Djigirr, este último, nativo perteneciente a la comunidad de los Yolngu de Ramingining (Tierra de Arnhem, noreste de Australia). Como se cuenta en el sitio oficial de la película, ésta se construyó a partir del deseo de la comunidad Yolngu de contar un poco de su cultura y su pensamiento⁹. Sin embargo, no se trata de la “historia total” de esta comunidad, o en su defecto de un inventario cultural, sino de un mito en particular y una experiencia de visualidad que cruza profundamente su historia. Todo parte de las fotografías que tomara el antropólogo Donald Thompson en esta comunidad alrededor de 1930 (Tudball, 2000) en la búsqueda de un *diálogo de paz* entre el gobierno central y los aborígenes, relación que para el momento era intensamente violenta¹⁰.

Si bien este objetivo no llegó a buen fin, Thompson construyó una relación muy cercana con los pobladores, documentando fotográficamente muchos aspectos de su vida cotidiana y religiosa, entre ellos la construcción de las canoas y la búsqueda de huevos de ganso, imágenes que serían los detonantes narrativos de la historia (la película muestra en más de dos oportunidades un plano en picado de las *diez canoas* que parten en busca de los huevos de ganso, jugando a repetir el famoso encuadre que alguna vez haría Thompson), por lo que este film es una suerte de homenaje a lo que la misma comunidad ha nombrado como *la época Thompson*¹¹.

Ubicados en ese espacio-tiempo dentro de la película, que se distingue por su monocromía, y que no tiene otro objetivo que respetar la época de Thompson, la narración salta al espacio mítico donde se narra el surgimiento de la ley del tiempo de

⁹David Gulpilil, conoce al director Rolf de Heer, cuando actúa para una de las películas de este último y comienzan a dialogar sobre la posibilidad de rodar lo que luego sería *Ten Canoes*.

¹⁰ Existe otro film australiano que narra esta experiencia en particular. *Thomson of Arnhem Land* (2000), dirigida por John Moore (Catálogo de cine australiano, 2008).

¹¹ Algo muy similar a lo sucedido con los Sioux a partir de las fotografías de Edward C. Curtis y que documenta Mc Peace en su documental *Coming to Light* (1996), quienes pueden danzar de nuevo, gracias a las imágenes realizadas por este fotógrafo (olvidado por la sociedad norteamericana) en el pasado.

caza apropiado del adolescente que pasa a adulto y las restricciones maritales (rodadas a *full color* por condiciones del contrato de producción). Este tipo de *reenactment*¹², jocosos, cargados de movimientos de cámara magistrales como cualquier otra película de ficción, con personajes que hablan a cámara rompiendo la distancia con el espectador, no solo permitió a los participantes traer a la memoria el tiempo de sus antepasados sino además entablar ejercicios de traducción complejos de las estructuras míticas que traían las historias que querían relatar y que no son fáciles de poner dentro del esquema clásico de una película. Vía la originalidad estética, sus posibilidades etnográficas se abren campo, a la vez que sus realizadores son reconocidos en circuitos de cine no-folclórico sino netamente ficcional. Quizá, la irónica nota aclaratoria que colocan al final de la película, según la cual ninguno de los hechos representados tiene relación con la realidad, es solo una provocación a los críticos de este tipo de encuentros que los siguen calificando como irreales y herederos de una visión colonial.

Jay Ruby plantea que la antropología visual se ha querido definir a partir de tres campos de trabajo: el estudio de los medios de producción gráfica (principalmente cine y televisión), la antropología visual de la comunicación y el cine etnográfico (Ruby, 2005). En estas áreas, las dicotomías objetividad/subjetividad, realismo/uso de la ficción y texto/imagen, desatan discusiones, abiertas hasta ahora, acerca de la representación de lo social, la realidad y los elementos de análisis e interpretación de los que se valen los investigadores (Ibíd.). En el caso del cine etnográfico, la puesta en cuestión de lo real como apariencia construida bajo *discursos de sobriedad, (comunidades de practicantes, práctica institucional y una circunscripción de espectadores)* que comparten un código de objetividad (Nichols, 1997), ha llevado a discutir qué es lo que hace diferente a este cine de cualquier otro tipo de producciones cinematográficas, qué es aquello que da a estas producciones el estatus de etnográfico (Ardévol, 2006; Rebollo, 2005; Ruby, 2005). Las perspectivas más contemporáneas definirán el cine etnográfico desde la reflexividad que opera al interior del proceso, fijando menos su atención en el género o forma estilística elegida, y comprendiendo tanto el cine más emparentado con lo “real” y la ficción como discursos atados a estructuras retóricas (Ruby, 2005). Sin embargo, el uso de la ficción dentro del cine etnográfico pone su acento en el papel autoral del investigador y abre nuevos espacios

¹²técnica consistente en el ejercicio de “disponer para la cámara” una serie de asuntos significativos para las comunidades, con lo cual se busca recrear conjuntamente para el dispositivo fílmico aquello que se ejecuta constantemente en lo cotidiano o que hace parte de los mitos o historias colectivas (Arango & Pérez, 2008)

para el debate sobre la representación¹³. Es a esto a lo que nombraremos como reflexividad: “Es necesario siempre agregar o quitar algo a la imagen, para evitar que ésta zozobre en la suficiencia, en el estereotipo. [...] El montaje no es mentira sistemática sino a los ojos de aquellos que creen (o quieren hacer creer) que el plano es verdad [...] que la imagen está llena del hecho consumado. (Un poco como si se creyera en las palabras como en sustancias, pero no en el lenguaje como relación). [...] Sin memoria ni proyección, la imagen no crea imagen” (Niney, 2009: 65).

Desde otro punto de vista, para los *cinema studies*, esta discusión no solo atañe al cine etnográfico, sino a la misma producción y teoría del cine en general, enfrentando en un principio a formalistas y realistas, es decir, a quienes pensaron el cine como arte autónomo y lugar de una experimentación que se alejaba de lo real y aquellos que abogaban por el carácter indexal de la imagen (Stam, 2001). Para esta discusión, otro momento importante es la década de 1960, donde la reflexividad artística (para diferenciarla de la reflexividad en investigación), entendida como metaficción y antilusionismo, cobra lugar en la escena cinematográfica. Se trata de “películas que centran su discurso en su propia producción (...) subvirtiendo la idea comúnmente aceptada de que el arte puede ser un medio de creación transparente” (Ibíd. p. 182). Ante este panorama, algunos autores de la ciencia social plantean considerar la imagen no como huella o evidencia de lo real, sino como espacio de encuentro y cruce de representaciones: la imagen dice menos de lo que “muestra” y habla mucho más de quienes la ejecutan (Orobitg, 2005; Ardevol, 2006; Ruby, 1996).

Todas estas discusiones se dan a la par con lo que la antropología textual contemporánea nombra como etnografía experimental, la cual sin embargo, desconoce los aportes que el cine etnográfico ha dado al debate, y en especial la obra de Jean Rouch (Ruby, 2005). Esta forma experimental mina la idea de “realismo” en la escritura etnográfica y sus patrones retóricos, al centrar parte de su interés en la manera cómo la experiencia de campo y los datos sensibles que arroja, son convertidos en datos objetivos y en una totalidad cultural (Marcus & Cushman, 1982, 2008). Una de las maneras más radicales que ha instaurado esta vertiente es la concepción de la etnografía como ficción, que ante el conocimiento disciplinar

¹³ “La discusión acerca de los documentales ha sido caracterizada por una oposición radical, por un lado, entre objetividad (representada por los “documentos” o los hechos que los sustentan) y, por el otro lado, subjetividad (es decir, la traducción de esos hechos en una forma de representación) (Bruzzi, 2000). Desde este punto de vista, el alcanzar un registro realista implicaría dejar de lado los sesgos subjetivos y tratar de alcanzar la mayor coincidencia posible entre la realidad y su representación; como si el papel mediador del productor hiciese el documental menos auténtico. Nichols ha anotado que dicha polaridad implica que mientras el documental llame más la atención sobre sí mismo, más se aleja de los que representa (Nichols, 1994; Bruzzi, 2000)” (Schlenker, 2009:98).

occidental y la tendencia dialógica de Geertz, busca yuxtaponer narraciones geográfica y discursivamente localizadas de autoridad dispersa (Clifford 1999) o diversas formas de inscripción de lo cultural a manera de variaciones (Taussig, 1987, 2002, 1987b). En este mismo sentido la reflexión sobre la autoetnografía y el lugar del arte en la etnografía también pone en cuestión los diversos elementos retóricos de los que el autor etnógrafo se sirve para la construcción de sus textos (Behar, 2007; Wacquant, 2004), mezclando de manera consciente el presente performático de la etnografía, con devaneos literarios y análisis de contexto (Behar, 1993).

Sin embargo, como lo plantea Rappaport la escuela posmoderna de *Writing Culture*, produjo en la antropología americana la idea de que “los problemas centrales de la antropología” debían resolverse en las formas experimentales de descripción (2007:1). Ella sugiere que esta “re-conceptualización” de la escritura solo resuelve parcialmente la cuestión de cómo la antropología representa a su objeto, pues la monografía es solo uno de los productos posibles de la investigación, y de esto dan cuenta otras antropologías en el mundo. A esto opone pensar la etnografía en colaboración, como una opción más real a la crisis de representación, donde: “[...] la colaboración convierte el espacio del trabajo de campo, entendido como recolección de datos, en co-conceptualización, forzándonos a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura hacia la re-conceptualización del trabajo de campo” (Ibíd.) Y esto transforma a su vez nociones como la de representación, que traza una linealidad entre cultura, experiencia y sujeto: “Abandonar el presupuesto de que los relatos de nuestros consultantes son productos completamente amasados por la cultura [...] Las experiencias que describen, las cuales emergen de la memoria y de una estructura interpretativa individual y única, niegan la caracterización colectiva. Al favorecer lo fortuito sobre los patrones, dichas experiencias reafirman la subjetividad de la significación (Hinson, 2000)” (Ibíd.)

Ficciones del pasado, memorias de futuro

La mejor manera de desarrollar nuestras fantasías sobre lo que puede haber y puede ocurrir en un jardín que no podemos ver más allá de unos altos muros debe de consistir en narrar historias que expresen nuestras intuiciones, nuestras esperanzas y nuestros miedos sobre ese jardín invisible.

Orhan Pamuk, *La Sorpresa de Şirin*.

En 2008, gracias al fondo del Plan Audiovisual Nacional (PAN), del Ministerio de Cultura de Colombia, desarrollamos en el barrio Popular N.1 de la zona Nororiental de Medellín la serie de tres cortometrajes llamada *Ficciones del Pasado y Memorias de Futuro*; y posteriormente, a través del Instituto de Estudios Regionales, pudimos darle continuidad a este proceso con el fondo de Vice-rectoría de Extensión de la Universidad de Antioquia, con tres nuevos cortometrajes a los que rotulamos bajo el título *Archivo de lo(s) Excluido(s)*¹⁴.

Para esto conformamos un grupo intergeneracional de jóvenes de ambos sexos con adultas mayores y nos reunimos por más de cuatro meses para vivir juntos un trabajo alrededor de la cartografía social, la actancialidad fotográfica¹⁵ y la dramaturgia. A partir de sus historias, y el conocimiento colectivo de las formas narrativas clásicas del cine, queríamos que ellos contaran aquellas historias que sintieran necesarias para hablar del barrio Popular N.1.

Luego de generar un banco de propuestas, pasamos a una selección. En esta primaron tanto los intereses del grupo como los nuestros como investigadores, debido a que planteamos a la mesa el que pudiéramos lograr una heterogeneidad de historias que dieran cuenta de los distintos debates que sostuvimos en el espacio del taller. Además, los participantes contaron con los elementos suficientes para decidir dónde había una historia o por el contrario si se trataba de una simple anécdota sin posibilidades dramáticas, o una historia imposible de rodar en términos de producción (en razón a costos y requerimientos técnicos) o que no se acomodaba a las exigencias de un solo conflicto como lo pide la escritura de cortometrajes: “Los hechos

¹⁴ Agradecemos a la comunidad en general del Barrio Popular No.1 de Medellín por su disposición para recibirnos y participar activamente en la organización de los rodajes, pero no sería justo dejar de agradecer de manera especial a la Fundación para la Educación Popular y la Pequeña Industria (FEPI), y a los jóvenes y adultos que se vincularon al proceso de formación en los talleres, sin cuyo concurso esta propuesta no habría sido posible.

¹⁵ “Propio de la semiótica visual que se replantea la fotografía como proceso dialógico, refiriéndose al complejo de relaciones que se articulan a través de una imagen tanto en el momento de su producción como en momentos posteriores de visualización y circulación” (Orobitg, 2005).

y los personajes en sí mismos no constituyen la historia. Hechos y personajes asoman como conjunto organizado cuando interviene un observador que los relaciona entre sí, los ordena en una sucesión en el tiempo y otorga el sentido que tiene cada parte en el todo y el sentido de todo mismo. Es decir que el sentido último de una historia solo podemos construirlo con los elementos de la historia, con las posibilidades que los hechos y los personajes nos ofrecen” (Ickowicz, 2008: 45)¹⁶.

Es en este momento del proceso y en las decisiones narrativas que se tomaron, que quiero detenerme para pensar el vínculo ficción y etnografía. Para esto colocaré como ejemplo dos de los cortometrajes producidos: *Si pudiéramos* (2008), con guión y dirección de Alexis Arroyave y *La Graba* (2009), escrito por Doris García y dirigido por Camilo Pérez y Germán Arango¹⁷.

Desde la etnografía, cualquier anécdota expuesta por los sujetos en campo puede resultar de vital importancia para nuestras preguntas de investigación. Para el cine de ficción no. Como rezan los viejos manuales de guión, debemos encontrar un conflicto que lleve a la movilización de nuestros protagonistas. Estos son los que ejecutan una acción sobrenatural para llevar a cabo sus propósitos. No sabremos si puedan lograrlo hasta el final y esto es lo que tendrá al público “pegado a la butaca”. De entrada, parece que esto choca con cualquier empresa etnográfica seria. Pero en el momento en que la frase “había una vez” es consignada en el tablero, y nuestros protagonistas no son más que nuestros vecinos o nosotros mismos, cada decisión genera un debate sobre “el acontecimiento” y lo cultural deja de ser una respuesta atada a una identidad y a un sistema clasificador de objetos, la cultura comienza a ser un problema con el cual el sujeto tiene que confrontarse.

La estructura del cortometraje *Si pudiéramos* es muy sencilla. Charleen y Andrew, son una suerte de Romeo y Julieta, solo que en este caso no son un par de familias las que los dividen, sino los sectores en los que viven, los cuales son disputados entre Las Ratas y Las Trampas; a esta última pandilla pertenece Andrew. Desde la primera sesión de taller Alexis, su director, tenía claro que esa era la historia que quería contar, pues sucedió en su sector, sin embargo no sabía cómo contarla, por dónde empezar y esto lo pusimos en la mesa de trabajo, en la que siempre insistimos en el aprender haciendo.

¹⁶ La negrilla es mía.

¹⁷ Todos los cortometrajes producidos en este proceso están colgados en la web: <http://vimeo.com/search/videos/search:corporacion%20pasolini/49a44b44>

Lo primero que su historia exigió fue plantear el contexto de enfrentamiento entre las pandillas. En la primera escaleta de Alexis la historia comenzaba sobre la acción del encuentro amoroso pero los espectadores no tenían elementos dramáticos (léase acciones) para saber quiénes eran estos dos personajes. Aquel primer borrador estaba cargado de citas literarias que bien servirían para un trabajo de novela escrita pero no para la especificidad del lenguaje cinematográfico. Alexis debía pasar de lo implícito a lo explícito, una suerte de trabajo introspectivo, de hacer consciente lo visto, lo vivido ¿Cómo evidenciarlo? Ahí es cuando la ficción etnográfica despliega su fuerza, y Alexis debe recurrir a su experiencia, que debe además organizar para mostrar a la mesa, y ésta a su vez, pondrá sus planteamientos, pondrá en discusión por ejemplo cómo representar un enfrentamiento entre pandillas.

Otro elemento que empezaba a darnos pistas entre la experiencia de los sujetos y las imágenes producidas, fue en este ejercicio en particular, la necesidad de síntesis temporal y la concentración de acción en solo algunos protagonistas. Para la construcción de un solo personaje debían recurrir a elementos de muchas personas conocidas mezcladas con fantasías construidas desde las imágenes heroicas difundidas por los medios. Esto también movilizó debates morales, pues sentían que ciertos valores no eran compatibles dentro de un mismo sujeto. Paradójicamente, la idea de Hollywood, de un mundo dividido entre buenos y malos tiene mayores implicaciones en el mundo real de lo que pensábamos.

El segundo cortometraje, *La Graba*, además de pasar por estas decisiones ya nombradas en el anterior trabajo, generó un fuerte debate entre lo que debíamos conservar de los hechos reales y hasta donde lo fantástico podía tener cabida. Finalmente, lo que generó la fabulación fue un escenario de contraste que realzaría la historia “real” que Doris García quería contar, su historia personal. En 1986, siendo Doris una niña de escasos diez años, fue testigo del asesinato de su madre, en medio de un culto evangélico en la calle, por un sicario novato que quiere apropiarse de la grabadora con la que los fieles acompañan el ritual. Aunque doloroso, el evento, en tanto casual y trágico, no era más que una triste anécdota. Jugamos entonces a hacerlo historia. Nuestro único punto de partida, saber que la grabadora aun existía, pues el novato sicario no logra llevársela aquel día en medio del alboroto de la gente. Discutimos y llegamos a la idea de desarrollar dos tiempos, el de la anécdota “real” y el presente, donde un grupo de *break dance* liderado por Goku, roban la grabadora de la casa de Doris para poder seguir con sus ensayos. Ficcionalamos además que Doris tuvo

un hermano, Cachu, que no había podido superar la muerte de su madre y al enterarse de que se habían robado la grabadora, salió para asesinar al culpable, en un impulso por descargar esa antigua rabia. Si bien este personaje fue construido, en contraste al objetivo dramático de Goku, partió de una serie de sentimientos que Doris sintió al momento de la muerte de su madre y que comenzó a narrarnos en el trabajo de mesa. Actualmente, cada vez que Doris y sus dos hijos, menores entre ocho y doce años, pasan por el lugar de los hechos, ella se los señala: aquí fue donde murió su abuela. El tiempo, dice Doris, la ha curado. La película, puso en escena, las contradicciones que acompañaron ese transcurrir.

Como aprendizaje, y esto lo retomaremos en el proyecto que ahora venimos desarrollando, buscamos poner más empeño en el trabajo de preproducción, al servicio no de una cualificación técnica sino de un debate mucho más específico sobre cada uno de los detalles de la producción, de los elementos que se juegan en la representación y su vínculo con la reflexión crítica sobre la violencia. De esto se hablará en el siguiente apartado.

Ficcionar, imaginar, fabular

Una noche de 1991 una bomba estalló en Santiago de Cali, cerca de la vivienda del documentalista y director de cine colombiano Oscar Campo. Fue tal el impacto, que por un instante su cama se levantó varios metros del piso. Semanas después de este evento, varias personas cercanas aseguraron verlo en lugares de la ciudad que él desconocía por completo. Es como si aquella bomba lo hubiera fragmentado en varios sujetos, montones de Oscar Campo que bajo su nombre e imagen podrían hacer cualquier cosa, algunas de ellas terribles, y que podrían llevarlo a serios problemas¹⁸. Este sería el suceso inicial que años después llevaría a este cineasta vallecaucano a hacer la película *Yo soy otro* (Colombia, 2008).

Tal filme es una metáfora perfecta para hablar de la violencia política en nuestro país, donde el conflicto interno es una suerte de guerra civil no declarada, y por tanto silenciosa y aterradora, entre las élites y las clases pobres, donde las primeras se muestran a las segundas no como una dictadura sino como un estado democrático¹⁹.

¹⁸ Conferencia impartida en La Semana del Cine Colombiano "Si hay cine colombiano". Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango. Octubre de 2008.

¹⁹ "Sí, de cierta forma. En la historia que tengo me interesa contar la guerra colombiana desde un personaje completamente escindido, que tuviera por dentro el paramilitar y el guerrillo [guerrillero], que tuviera también todos esos seres marginales que también son una alternativa frente a muchas cosas. Este personaje de alguna manera lo encuentro

Lo que más me apasiona del viaje de creación de este autor, no es solo la historia que logró construir, sino también que su origen como realizador de ficción y su metodología estuviesen estrechamente ligados al largo trabajo que había realizado como documentalista. Su experimentación en el campo de la no-ficción lo llevó a plantear que cuando el sujeto habla directamente a cámara, no es su subjetividad realmente la que está puesta allí (quizá es más la del realizador). Esto lo condujo experimentos a medio camino entre el documental y el argumental como *El Proyecto del Diablo* (Colombia, 1995), en el cual a través de un guión construido con su informante (una voz en off literaria y fantasiosa) narra la crisis social producida por el narcotráfico en Cali durante los años 1970.

Encontrarme con la película *Yo Soy Otro*, era la posibilidad de seguir recabando más que en las posibilidades del falso documental, en algo todavía más llamativo para mí, la ficción etnográfica, la cual permite profundizar en los sujetos culturales y sociales que están tras la construcción de una serie de imágenes, de significados, de una película: “[...] a mí me interesaba hablar de una problemática de la gente que tiene que ver con la ciudad, pero la forma de abordarlo no era a través ni de la denuncia, ni del testimonio directo sino a través tal vez de una introspección. Como ya lo dije, esos mismos elementos que veo y tacho de la realidad trato de encontrarlos en mí también un poco, y pensar que no es una cosa tan ajena, que esos personajes que yo creé y que están en esa historia también están dentro de mí. Surgió entonces la posibilidad de la ficción pues es imposible hacer una película sobre dobles en un documental” (Toro, 2005: 57).

Cómo antropólogos, eternos adeudos de la disciplina histórica, el pasado y eso que hemos querido llamar orígenes, ocupan gran parte de nuestra reflexión. Atrás, en lo que ha sucedido, en la firmeza que esto proporciona, encontramos la explicación a los hechos que en la actualidad nos agobian. Pero ¿Qué pasaría si yo dirijo mi cámara hacia aquel tiempo que apenas está por venir, y propongo, para hablar de la violencia en la ciudad de Medellín, no un documental en el que se siga a partir de testimonios, algunos de los hechos más importantes, sino que, desde el otro extremo, lo que haga es un film argumental que tiene su punto de partida en el año 2022?

Algunos científicos proponen que existen dos tipos de memoria, la memoria episódica y la memoria procesual, y que es en la primera donde se hallan los

también en mí: en el momento en que hago un documental, o cualquier cosa, siento que todos esos personajes políticos de alguna manera como que hablan dentro de mí. A mí me interesaba mostrar la subjetividad de los colombianos, la paramilitarización del pensamiento de los colombianos” (Toro, 2005).

recuerdos, mientras que en la otra residen meramente las acciones mecánicas aprehendidas a través de la praxis. En el año 2022, el partido trasnacional de derechas Nueva Ciudad, se toma el poder de las principales ciudades de Latinoamérica y da paso a la implementación de su política: el olvido como la forma más rentable de desarrollo económico de la energía humana. La gente de los barrios marginales es llevada a edificios donde les es quitada la memoria episódica y son puestos a trabajar como máquinas en fábricas de ensamblado de computadores, mientras las élites viven en *chalets* a las afueras de las ciudades, donde como autómatas solo miran pantallas digitales. En Medellín, existe aún un foco de resistencia, el Sector 8, donde fotógrafos al mando de Federico Ramírez, un cura rebelde, construyen y conservan un archivo fotográfico que puede hacer que la gente vuelva a recordar. Sin embargo, la Nueva Ciudad, tiene a un escuadrón de sicarios encargados de asesinar fotógrafos y destruir fotografías. Uno de ellos es Roberto-1681, a quien se le asigna la misión de destruir el archivo de los rebeldes. En un día de cacería, Roberto-1681 encuentra una fotografía: un niño con una llave en su cuello tomado de la mano por una mujer adulta, y en la noche, mientras duerme, es asaltado por imágenes que no sabe que son recuerdos: su infancia en el barrio, ese universo de eventos felices y dolorosos que en medio de la masa de asesinos había perdido (Cuaderno de producción de la película: *La llave de la memoria*).

Esta es la sinopsis cinematográfica del guión para largometraje de ficción *La llave de la Memoria*. Para su elaboración se realizaron visitas de campo, entrevistas con víctimas y victimarios, fotografías de espacios referenciados por los entrevistados y otros que reflejaban el ambiente futurista en el que se desarrollará parte de la película, así como un trabajo de diario de campo intensivo sobre mis vivencias de infancia y adolescencia en la Comuna Uno.

A todo esto, sumamos además, vivencias y relatos que fuimos compilando con el Proyecto Pasolini en Medellín. Tal proyecto inició en el año 2004 como tesis de pregrado para obtener el título de antropólogos junto a Camilo Pérez, y es hoy una apuesta colectiva consolidada: Corporación Pasolini en Medellín, entre antropólogos, comunicadores y jóvenes habitantes de las zonas Uno, Ocho y Trece de Medellín, en su mayoría. En esencia, se trata de una propuesta estético-política que combina la realización audiovisual y la etnografía, inspirados en los trabajos realizados por Jean Rouch desde los años 1950 en África Occidental y la metodología desplegada por Pier Paolo Pasolini en su cinematografía y literatura.

De Jean Rouch tomamos los elementos del *cinemaverité*, el cual a pesar de trabajar desde el cine de observación, no espera a que las situaciones ocurran como en el caso del *directcinema*, sino que genera espacios para que los encuentros entre los sujetos emerjan (Nichols, 1997), bajo metodologías como la ficción etnográfica, entre otras, que se definiría como la construcción, en diálogo con los sujetos investigados, de guiones y filmes colectivos de ficción que tienen como base las experiencias e historias vividas por ellos²⁰, y enfoca su análisis en los significados que los sujetos pretenden colocar allí (Piault, 2000; Ruby, 1996), junto con la subjetividad del investigador-autor (Rebollo, 2005).

De Pasolini, recogimos el estilo etnográfico de inmersión en las realidades, su cine político como cine de poesía en oposición al realismo militante y panfletario de su época (D'Ascia, 2000), y su interés por lo popular y lo periférico (Marinello, 1999). Propusimos entonces que los jóvenes fueran formados en herramientas audiovisuales y algunos elementos de la etnografía, y salieran a contar su entorno en clave de ficción mientras nosotros, antropólogos, observábamos el despliegue de esta representación: los personajes, elementos narrativos y situaciones reales de las que se valían para narrar o narrarse (Arango & Pérez, 2008).

Ahora bien, la idea de este proyecto es continuar con esta exploración, proponiendo un acercamiento a los temas de significación de la memoria, violencia y olvido a partir del análisis de las imágenes que yo como coautor y el equipo de producción y actores, construiremos en función de la preproducción de la película *La Llave de la Memoria*. En esta vía, lo que pretendo es recorrerme como coautor y codirector de la película, a partir de mi autoetnografía y el levantamiento de una etnografía del proceso de preproducción con todo el equipo creativo (productor, director de fotografía, director de arte, actores naturales), que serán en su mayoría jóvenes e integrantes de la Corporación Pasolini en Medellín, y habitantes de las comunas Uno, Ocho y Trece de la ciudad.

Este equipo de producción será concebido como una *comunidad emocional* (Jimeno 2007)²¹, en tanto el colectivo Pasolini en Medellín emprenderá un viaje de creación

²⁰ “Desde los años cincuenta, Rouch trabaja sistemáticamente con un equipo de amigos y colaboradores africanos con quienes mantiene una estrecha relación de amistad. Ellos son quienes a veces sugieren qué podría filmarse y cómo debería hacerse. No importa que parte de lo que se registre sea totalmente improvisado siempre y cuando sea real. La etno-ficción espera precisamente eso: que sean los protagonistas quienes expongan su personal sentido de la realidad. Y es entonces, para Rouch, cuando la etnografía actúa con absoluta honestidad” (Grau Rebollo, 2005)

²¹ Comunidad emocional: término acuñado por Jimeno para nombrar al equipo de rodaje y actores de la película de ficción *La Noche de los Lápices* (Argentina 1985), basada en las detenciones y posterior masacre de líderes estudiantiles durante la dictadura del general Videla en la Argentina de los años 1970. Esto con base en la lectura que hace Jimeno de la investigación adelantada por Johanna Wahanik sobre el proceso de rodaje de este film (Jimeno, 2007).

artística y entablará un diálogo entre el guión y sus propias vivencias dentro de estos territorios: las representaciones y significados que le dan a su pasado. No se trata de un trabajo con víctimas directas de la violencia, sino con testigos-habitantes de estos territorios para explorar la manera como dan forma a una memoria y cómo mi memoria es puesta en diálogo con este equipo.

La propuesta tendrá como premisa metodológica indagar e interactuar con los sujetos (equipo de actores y de producción), a partir de la construcción de representaciones visuales: textos, bocetos, maquetas, fotografías, *sketches* de actuación y video, que llevarán a largo plazo a la producción de la película y que para la investigación permitirán preguntar por los significados que cada participante del equipo tiene sobre los tópicos del proyecto. La manera de desarrollarlo será bajo la idea de un taller-laboratorio en el que se desarrollarán actividades colectivas o se socializaran los productos, fruto del trabajo individual. Como lo plantea Riaño, el espacio-taller permite “un intercambio continuo en un proceso de producción de conocimiento y generación de significado” (Riaño, 2005) dando lugar al fortalecimiento de vínculos, la identificación, el debate y el diálogo (Ibíd.).

Paralelamente, en mi lugar como codirector, orquestante del colectivo, llevaré de manera sistemática, a través del diario de campo escrito y un diario de campo filmado, el registro de las situaciones, preguntas y testimonios que genere cada uno de los momentos del trabajo de campo. Así mismo el equipo de producción y los actores llevaran un diario de campo “intensivo” técnica que propone mezclar la historia personal con la temática de la película²².

El diario de campo filmado es retomado de Pasolini en su proyecto sobre las democracias africanas cuando rodó *Apuntes para una Orestíada Africana* (1969), documentando con la cámara lugares y personajes posibles para su trabajo, así como la grabación de los debates que hizo con estudiantes africanos sobre la idea cinematográfica y teórica que quería realizar, y en los que se encontró con su propia imposibilidad como narrador y percibió el choque con sus propios ideales estéticos, dando lugar a un documental que es ante todo un esbozo para un film inconcluso.

²²Este tipo de diario tiene tres momentos para la consignación de datos: la inscripción, la transcripción (en el sentido de ampliar la primera nota) y por último la descripción, que pondrá el elemento consignado en relación con los demás apuntes. A esto se le suman tres tipos de escritura: la de los sueños, la de los eventos cotidianos y la de la inmersión en la historia personal a través de mojones e hitos, que se eligen a partir de imágenes aleatorias (Arocha, 2000).

Al final de la película

Como vimos al inicio del texto, la restauración y antropologización del film de Curtis *In the land of de head hunters*, implicó la mutilación de su trama ficcional (Piault, 2004) ¿Pero qué es la vida sin la ilusión? ¿No es deber de nosotros cómo antropólogos indagar por esta constante, por esta manera a través de la cual comprendemos el mundo? “Eso quiere decir que no hay que buscar una verdad escondida detrás de la ilusión engañosa [verdad trascendente], sino que hay que tomar en cuenta la ilusión como una necesidad vital, nuestra manera de crear un mundo, de compartirlo, de exponernos y de protegernos a la vez” (Niney, 2009).

Bajo nuestro dialogo intensivo con los sujetos en campo en busca de la realización de una ficción, no pretendemos más que señalar “el campo de limitaciones” al que como testimoniantes de la violencia en la ciudad nos vemos abocados. La dramaturgia nos conduce a mover, a accionar, a distanciarnos de los hechos. Tal restricción de la ficción, procura para nosotros, una distancia de lo real fáctico para permitirnos un encuentro con lo real político.

Si bien nuestro motor inicial fue la comprensión de las representaciones que los sujetos hacen de sus experiencias a través de la producción de otra representación, queremos ahora afianzar nuestra etnografía colaborativa, inyectando a este proceso ejercicios auto etnográficos, descargar a la imagen de su peso semiológico y estabilizarla en relación con su lugar de producción, sus circuitos y el debate que implica su elaboración.

Bibliografía

- Andrade, Xavier. 2007. *La miseria de la mirada y el tercer lugar de la visión*. Catálogo EDOC N.6. Quito
- Arango, Germán & Pérez, Camilo. 2008. *Atrapar lo invisible, etnografía audiovisual y ficción*. Revista Anagramas 6 (12). Universidad de Medellín., Medellín
- Arocha, Jaime. 2000. *Diarios contaos, el diario de campo intensivo*. Grupo de Investigación Afrocolombiano. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá
- Ardevol, Elisenda. 2006. *La búsqueda de una mirada: antropología visual y cine etnográfico*. Editorial UOC. Barcelona
- 1996. *Representación y cine etnográfico*. Quaderns de l'ICA, núm. 10. Barcelona
- Avenel, Vincent & Wiel, Ophelie. 2007. *Délit de misère: Le papier ne peut pas envelopper la braise*. <http://www.critikat.com/Le-papier-ne-peut-pas-envelopper.html>, Paris
- Badiou, Alain & Yoel, Giraldo. 2004. *El cine como experimentación filosófica*. Pensar el cine vol. 1: imagen, ética y filosofía. Editorial Manantial. Buenos Aires
- Barnouw, Eric. (1974) 2005. *El Documental*. Gedisa S.A. Barcelona
- Behar, Ruth 2007. *Ethnography in a time of blurred genres*. Anthropology and Humanism 32(2). University of California. 93. *Translated Woman*. Beacon Press Boston
- Bourdieu Pierre 1997. *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama. Barcelona
- Campo Oscar 1998. *Nuevos escenarios del documental en Colombia*. Kinetoscopio 9 (48) Medellín
- Catálogo de Cine Australiano. 2010.: www.filmaust.com.au
- Clifford, James. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Gedisa S.A. Barcelona
- D'Ascia, Luca. 2000. *El mito trágico en la obra de pier paolo pasolini*. Suma Cultural. Revista de cultura contemporanea 1 (1). Bogotá
- Davis, Therese. 2009 *Indigenising australian history: contestation and collaboration in first australian*. <http://www.latrobe.edu.au/screeningthepast/24/indigenising-australian-history.html>.
- Brigard, Emilie. 1995. *The history of ethnographic film*. Principles of visual anthropology, Paul Hockings. Mouton de Gruyter. Berlin

- Grau Rebollo, Jorge. 2005. *Los límites de lo etnográfico son los límites de la imaginación: el legado fílmico de Jean Rouch*. Revista de Antropología Iberoamericana 41. Santiago de Chile
- Henley, Paul. 2001. *Cine etnográfico: tecnología, práctica y teoría antropológica*. Revista de Antropología Social 8. Invierno. Buenos Aires
- Ickowicz, Luisa Irene. 2008. *En tiempos breves: apuntes para la escritura de cortos y largometrajes*. Paidós. Barcelona
- Jimeno, Myriam. 2007. *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*. Antípoda 5. Bogotá
- Marcus, George E & Cushman, Dick E. [1982] 2008. *El Surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa. Barcelona
- Mariniello, Silvestra. 1999. *Pier Paolo Pasolini*. Editorial Cátedra. Madrid
- Mead, Margaret. 1995. *Visual anthropology in a discipline of words*. Principles of Visual Anthropology, Paul Hockings. Mouton de Gruyter. Berlin
- Naranjo, Juan. 2006. *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Editorial Gustavo Gilly.
- Nicholls, Bill. 1999. *La representación de la realidad*. Paidós. Barcelona
- Niney, François. 2009. *La prueba de lo real en la pantalla, ensayo sobre el principio de realidad documental*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F
- Orobitg, Gemma. 2005. *Las culturas en imágenes, fotografía y cine antropológicos*. Seminario Centro Colombo Americano [Memorias sin publicar].
- Pamuk, Orhan. 2008. *Otros colores*. Mondadori. Barcelona
- Paranaguá, Paulo Antonio. 2003. *Cine documental en América Latina*. Madrid
- Piault, Marc Henri. 2002. *Antropología y cine*. Cátedra. Madrid
- Poole, Deborah. 2005. *An Excess of description: ethnography, race and visual technologies*. Annual Review of Anthropology. Vol. 34. London
- Rappaport, Joanne. 2007. *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. Revista Colombiana de Antropología 43. Medellín
- Ripoll Soria, Xavier. 2000. *Si, Bwana: los indígenas según el cine occidental*. Alianza Editorial. Barcelona
- Riaño, Pilar. 2005. *Habitantes de la memoria, jóvenes y violencia en Medellín*. Universidad de Columbia. Universidad de Antioquia. Medellín

Rouch, Jean. 1995. *La Cámara y los hombres*. Ardevol, e. Pérez Tolón, I. (compiladores). *Imagen y cultura, perspectivas del cine etnográfico*. Diputación Provincial de Granada. Granada

Ruby, Jay. 2005. *The last 20 years of visual anthropology, a critical review*. *Visual Studies* 20 (2). N.Y

-- 1996. *Visual Anthropology*. Encyclopedia of Cultural Anthropology. David Levinson & Melvin Ember, editors. Henry Holt and Company, vol. 4. N.Y.

Schlenker, Juana. 2009. *La difícil tarea de documentar: Sans soleil y News from home, dos propuestas poco ortodoxas de representación*. Antípoda 9. Bogotá

Stam, Robert. 2001. *Teorías del cine, una introducción*. Paidós. Barcelona

Taussig, Michel. [1987] 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma. Bogotá

--- 1987b. *Cultura del terror-espacio de la muerte: el informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura*. Amazonía Peruana 8(14). Lima

Ten Canoes, sitio oficial: <http://www.tencanoes.com.au/tencanoes/>

Toro, Hernán; González, Julián & Alzate Patricia. 2005. *Entrevista a Antonio Dorado y Oscar Campo*. Revista Nexus. Cali

Tudball, Libby. 2000. *Thomson of Arnhem Land*.
<http://icarusfilms.com/guide/thom.pdf>.

Wacquant, Loïc. 2004. *Entre las Cuerdas*. Editorial Siglo XXI. México D.F.

Filmografía

Arroyave, Alexis. *Si pudiéramos* (Colombia, 2008)

Campos, Oscar. *Yo soy otro* (Colombia, 2008)

-- *El proyecto del diablo* (Colombia, 1995)

Curtis, Edward. *In the land of de head hunters* (USA, 1912)

De Heer, Rolf y Djigirr, Peter. *Ten Canoes* (Australia, 2006)

Flaherty, Robert. *Nanook* (USA, 1922)

García, Doris; Arango, Germán y Pérez Camilo. *La graba* (Colombia, 2009)

Pahn, Rithy. *El Papel no puede envolver la brasa* (Francia, 2006)

Pasolini, Pier Paolo. *Apuntes para una Orestiada africana* (Italia, 1969)

Peace, Mc. *Coming to Light* (USA, 1996)

Rouch, Jean. *Yo, un negro*. (Francia, 1958).

-- *Crónica de un verano*.(Francia, 1960).

-- *Jaguar*.(Francia, 1967).

-- *Petit a petit*.(Francia, 1968-1970).

-- *Cocorico M. Poulet*(Francia - Niger, 1974).

-- *Babatou les trois conseils*(Francia, 1975).

**La foto provocación como método:
fragmentos de memorias a través de las
imágenes**

César Augusto Tapias Hernández

I

¿Qué es lo metodológico? Los objetos y su uso. El objeto película, el objeto fotografía

Hablamos del uso de las fotografías para provocar diálogos e interacciones en el marco de la investigación científica, dentro de las etapas de recolección de información, análisis de datos y producción de conocimiento en antropología visual. Un subcampo de análisis que se concentra principalmente en la producción de películas etnográficas y su uso reflexivo. Hay otras antropologías visuales orientadas al estudio de los medios de comunicación; y la antropología visual de la comunicación, que abarca el estudio antropológico de todas las formas visuales y gráficas de la cultura, así como también la producción de material visual con intención antropológica. En esta ocasión, analizaremos la incursión de la producción y el análisis de imágenes, como medios para resolver problemas antropológicos y sociológicos, con ejercicios atravesados por formas más interactivas para recolectar información junto a relaciones más horizontales entre investigadores e investigados.

La crítica posmoderna al colonialismo de la antropología, ha sido asumida por el cine etnográfico. Trinh T Minh-ha (1999) y Fátima Rony (1996) plantean el supuesto de que las películas etnográficas ayudan en el esfuerzo de humanizar a los sujetos de investigación. La Antropología visual que practicamos incluye como técnicas, la indagación (histórica y etnográfica) de fotografías, junto al estudio de (otros) medios (autóctonos) como formas de producción de cultura, junto a una práctica reflexiva que repasa la manera en que se construye la imagen que usa. Esta antropología se propone, por una parte, utilizar el video y la fotografía como forma de descripción etnográfica y, por otra, analizar la información que nos proporciona una película sobre una determinada cultura como documento etnográfico.

Frente al estudio histórico y etnográfico de las fotografías, Elizabeth Edwards (1992, 2004) hace una recopilación de trabajos de antropología y fotografía realizados entre 1860 y 1920 y analiza estos materiales como registros objetivos del pasado y, por supuesto, como construcciones ideológicas, puesto que, entre más antiguos, más difícil resultaba producir información contextual para examinarlos. Es decir, en cuanto más distante esté el material en el tiempo, más exigente se torna el trabajo de los antropólogos e historiadores que lo estudian. De manera que, la fotografía podría ser

vista como una técnica fundamental dentro la investigación, en cuanto condensa representaciones que transmiten información y que permiten reconstruir conjuntos de elementos históricos y culturales para el análisis. Nuestro ángulo es diferente: empleamos el estudio etnográfico de las fotografías (contemporáneas y de archivo) y de secuencias de video ya montadas, que se conoce como foto provocación (*photo elicitation*)¹, una técnica de análisis social que involucra el uso de la imágenes para invocar la memoria más allá de comentarios contextuales.

En el curso de una entrevista semiestructurada, el uso de imágenes puede alcanzar niveles de profundidad que además de propiciar mayor información, apunten a una antropología dialogada y más humana con los interlocutores. John & Malcom Collier (1986) destacan entre los beneficios adicionales de incluir en las investigaciones la técnica de análisis de las fotografías en el caso concreto las entrevistas, ya que en ocasiones resulta difícil sostener el contacto visual entre entrevistador y entrevistado, fuera de que, durante algunos silencios, significativos por demás, las fotografías siempre dejan algo para decir, permiten romper el hielo, profundizar en algunos asuntos, contextualizar eventos y encontrar información.

Sociólogos y Antropólogos suelen tomar fotografías con el propósito específico de conducir procesos de foto provocación durante las entrevistas que posteriormente realizan, aquí se pueden incluir fotografías tomadas por otras personas, registros de épocas pasadas que le permiten a los sujetos de investigación conectarse con otros tiempos y contextualizar sus propias experiencias. El ejercicio de provocación es mucho más profundo cuando las fotografías permiten recordar e identificar los cambios de los espacios, de los edificios, de las calles y los procesos sociales que se desarrollaron en un territorio. Una cierta superposición de fotografías provenientes de diferentes tiempos (y fuentes), permite además reconstruir eventos, en los cuales los narradores son los propios sujetos provocados por imágenes que les ayudan a recordar, a reconstruir, a analizar. Gold (1991) y Van der Does (1991 citado por Marcus, 2001), cada uno por su lado, han utilizado la foto provocación para analizar relaciones interétnicas, el primero en el curso de una investigación con vietnamitas refugiados en California; el segundo usando las fotografías para proponer cierta noción de integración étnica. Esta última experiencia concentra su campo en un barrio particular de Chicago asociado al crimen y la pobreza, donde los investigadores hicieron fotografías junto con sus informantes: retrataban los recorridos por el barrio

¹En el cine y el video se habla del cine evocativo.

y a los informantes, luego seleccionaban algunas imágenes sobre las cuales podían seguir hablando, sin dejar de hacer recorridos ni de seleccionar los lugares para fotografiar, los informantes seguían entregando nuevas narraciones y sentidos sobre los espacios. La foto provocación puede ser entendida, bajo esta lógica, como un proceso interactivo de entrevista.

En iguales condiciones es posible generar procesos de provocación a través de la producción de películas y videos, con la ventaja de que se trata ya de un proceso altamente reflexivo. La práctica de la postproducción convierte la sala de edición en un escenario crucial porque nos permite ver y negociar junto a los interlocutores el poder de la representación que se construye. No es solo dejar a los sujetos de investigación explorar junto a los investigadores los materiales (imágenes) captados y recogidos durante el trabajo de campo, para seguir sugiriendo observaciones y comentarios que permitan su análisis, discusión y su comprensión teórica; se trata de hacer imágenes (representaciones) de representaciones. *Balinese Trance Seance* (Connor & Asch, 1980)² es una película en torno a un espiritista o médium Balines. Antes de terminar el filme, las realizadoras mostraron al espiritista las imágenes que habían logrado de él cuando se encontraba con otros 'clientes', y encontraron que las entrevistas con el espiritista fueron mucho más profundas e interesantes a partir de las representaciones que veían en la pantalla. Nunca antes el espiritista se había visto en medio del trance, la imagen permitiría el análisis de la representación de una manera participativa, crítica y colaborativa entre el investigador y los investigados. El cine provocación usa la cámara como catalizadora de eventos y relaciones personales que se constituyen en críticas a los efectos producidos por la visualización de las representaciones, porque la cámara nunca termina por ser neutral, ella capta momentos de la realidad con los que puede construir otra realidad. Con *Petit á Petit'*, (1969), Jean Rouch (2003) desarrolla el concepto de la antropología compartida (que años más tarde Joan Rappaport practicaría y nombrará como antropología colaborativa), que busca construir escenas y desarrollar situaciones dramáticas tomadas de la realidad, en diarios, fotografías o cámaras de vídeo, a partir de un diálogo antropológico entre los sujetos conocen su cultura y el investigador que sabe cómo registrarla. Los diálogos frente a las imágenes y cierto análisis antropológico de la recepción de los materiales, configuran un espacio para insinuar respuestas a preguntas políticas y personalmente situadas con respecto a la vida de las personas,

²En 1980, la antropóloga Linda Connor y los cineastas Tim Asch y Patsy regresaron a Bali con grabaciones de vídeo de una sesión de espiritismo Trance balinesa. Jero Tapakan, el médium espiritista, fue invitado a ver las imágenes.

algo semejante a lo que hizo Edgar Morin con su crónica de un verano junto al propio Jean Rouch en la 'caliente' París de 1960.

La provocación a través de imágenes, fotografías, películas, resulta ser altamente productiva como herramienta de investigación. Tras estos ejercicios puede lograrse etnografías multivocales y reflexivas, hechas de pura imaginación dialógica, es decir, relaciones entre hablantes y escuchas, conversaciones que involucran la negociación de significados sociales e históricos en los contextos políticos donde ocurren estos encuentros, esas interacciones. Este diálogo etnográfico permite que diferentes voces expresen sus versiones de los eventos. La reconstrucción discursiva de las fotografías es una muestra de ello.

Viene a continuación la descripción de un par de ejemplos que responden al llamado de auxilio que están haciendo las ciencias sociales con vehemencia: se necesitan películas diseñadas por antropólogos para transmitir ideas antropológicas, y lograr un efecto muy diferente al documental realista y a las crónicas periodísticas. Se trata pues de un género antropológico que toma prestadas convenciones y técnicas de cine en su conjunto (ficción documental, animación experimental) para enseñar un asunto de interés científico.

II **Junín Cosa común. 2001**

Ficha técnica.

Título: Junín Cosa Común. ¡La imagen pública del no-lugar!

Dirección: César Augusto Tapias Hernández.

Guión: César Augusto Tapias Hernández.

Montaje: Nicolás Martínez.

Dirección de fotografía: César Augusto Tapias Hernández.

Género: documental sociológico.

Duración: 48 minutos.

¿De qué manera la imagen fotográfica (y de vídeo) logra dinamizar el análisis de una realidad sociológica? ¿Cómo modifica nuestro trabajo de campo la introducción de este instrumento tecnológico? Como es sabido, el interés por la imagen en antropología y sociología se desarrolló con el llamado "cine etnográfico", aquel que pretendía llegar a una comprensión científica de la cultura que representaba. Hoy

sabemos que incorporar el vídeo como herramienta de investigación y medio de expresión no implica simplemente producir documentos audiovisuales orientados antropológica o sociológicamente. Es necesario reflexionar sobre la metodología de la producción, sobre la comunicación que establecen el sujeto filmado, el investigador y la audiencia, y sobre la imagen que se obtiene, para comprender que el material visual incorporado se constituye en una fuente de documentación etnográfica.

A través de una mirada retrospectiva sobre un trabajo de campo realizado hace diez años bajo premisas teóricas de lo que se conoce como “filme sociológico”, sustentado por la antropología visual, la antropología urbana y una sociología de la cultura lectora de foto-video-poemas, quiero definir con más precisión los aspectos metodológicos de un ejercicio en el cual quise captar (a través de cámaras de video e imágenes fotográficas) el movimiento urbano del centro de la ciudad de Medellín. Dicha experiencia se basó en la observación y el análisis (de imágenes) de la céntrica y tradicional calle Junín entre los años 1950 y el año cero del siglo XXI, ayer lugar para estar, años después encrucijada, ruta de acceso a otras zonas de la metrópoli. La película y el texto que construí constituyeron el trabajo de grado sobre el desarrollo urbano del centro de la ciudad con el cual me titulé como Sociólogo de la Universidad de Antioquia, sellando de paso mi afinidad por la imagen como recurso metodológico para el análisis filosófico, cultural, sociológico e historiográfico.

Escenario

Es importante observar la potencialidad del video como instrumento metodológico para el desarrollo de una investigación etnográfica, tanto en la fase de recolección de datos, como en su posterior análisis. Para esto me parece válido partir de algunas preguntas: ¿Qué aporta la capacidad de reproducir imagen, sonido e ilusión de movimiento a la metodología antropológica? ¿Qué tipo de datos recoge exactamente y cómo se pueden tratar y analizar? ¿Qué tipo de conocimiento antropológico puede transmitir el vídeo y cómo se complementa con la palabra? ¿Cuál es la imagen que estamos ofreciendo de los sujetos representados? Y ¿Cómo miramos a través de la pantalla? (Ardevol, 1998).

En primer lugar, lo metodológico nos permite identificar unos espacios, o escenarios de intervención a veces físicos, a veces imaginarios e incluso hasta conceptuales, que para el caso comentado se relacionaron directamente con las categorías

antropológicas de Marc Augé (1995) 'lugar' y 'no-lugar'. Así, la calle Junín, los parques Bolívar y Berrío, la quebrada Santa Elena y la Avenida La Playa en el centro de Medellín, junto a otros mojones tales como teatros, fuentes de soda, billares y los tradicionales cafés donde se emborracharon de poemas los nadaístas, se convirtieron en espacios para indagar. Por supuesto Medellín era visto como el escenario más completo, o total; y la calle Junín como la parte sometida a pruebas de laboratorio etnográfico. Lo siguiente que estaba claro era que estos escenarios también eran temporales, una intervención performática de la calle Junín con muestras de poemas y fotografías, abrió el camino: los transeúntes vieron la Junín de otras épocas, recordaron personajes y desconocieron lugares.

Objeto

Lo metodológico resultó útil para la definición del objeto de análisis. La reconstrucción polifónica de la ciudad y su movimiento requirió un levantamiento de datos que eran en sí mismos perspectivas, recuerdos, evocaciones y reflexiones suscitadas por fotografías; visiones particulares cargadas de subjetividad, de la intención expresiva de artistas tales como los fotógrafos Gabriel Carvajal y Camilo Moreno y de mis propios ojos tras la cámara de vídeo. Visiones que, como las de cualquier sujeto que observó aquellas imágenes, se narraban narrando en un espacio que creían haber habitado. Veremos cómo la reconstrucción de la memoria apela a la ficción como adaptación de aquello que no reconocemos aunque creemos saber qué es.

Sujetos

Los sujetos con los que se puso en práctica el ejercicio de ver fotografías para hablar de lo que había en ellas, algunos eran transeúntes de la calle Junín, ora detenidos en algún recodo zigzagueante, ora fluyendo entre un río de paseantes. Creé grupos espontáneamente entorno a las fotografías que tenía de la calle Junín de otros tiempos. Muchos se quedaron capturados por las imágenes de esos espacios que parecían indescifrables debido al paso de los años y a cierta visión equívoca de una arquitectura moderna que no quiso salvar a la ciudad del pasado, y tumbando edificios borró un el presente que cada uno vivió en otros tiempos.

Herramientas

Es importante destacar que esta aproximación al estudio de la fotografía y del vídeo en relación con la antropología, considera a los medios de comunicación audiovisuales como instrumentos metodológicos de una etnografía que estudia fenómenos sociales y culturales (Heider, 2006; Ruby, 2000; Rollwagen, 1993; De France, 1989; Chiozzi, 1989). Por eso les enseñé a los transeúntes imágenes de la calle Junín de los años 1960 y 1970 y de la primera década del S. XXI intentando provocar relatos en el ciudadano de a pie, relatos sobre la calle, sobre sus usos y sus usuarios (habitantes-paseantes-flaneurs) quienes durante los últimos años generaron el movimiento del lugar.

Instrumento de registro

Esas charlas reflexivas en medio de la calle, que evidenciaron cómo olvidamos la ciudad, o cómo la reinventamos, fueron registradas por mi cámara de vídeo, para luego componer, con unas y otros imágenes, con unos y otros relatos, un documental que hablara del hecho sociológico de la complejización de lo urbano durante la segunda mitad del Siglo XX.

Debido a su enfoque etnográfico esta investigación compartió aspectos de la tradición antropológica, en cuanto fue el trabajo de campo, a la manera de Franz Boas, la principal fuente de información. Esto implicó estancias cortas en el campo que privilegiaron el contacto con informantes clave y observaciones puntuales. En general, la metodología de producción estuvo basada en los modelos de colaboración entre el realizador-antropólogo y el sujeto o actor cultural, que sugieren una realización de un tipo de documental etnográfico con mayor implicación del sujeto, en el cual el antropólogo se incorpora como una voz más al conjunto de las voces del filme desaparece, dando prioridad a la comunicación directa entre el sujeto y el espectador, siendo el realizador el intermediario o el constructor del vehículo que hace posible la transmisión. Esta posición da un rol activo y participativo al sujeto filmado (Ardévol, 1994).

El problema metodológico que plantea el documental etnográfico es cómo describir una realidad cultural, para este caso, sociológica, de forma que el espectador llegue a una comprensión de la sociedad representada, a descubrir sus rasgos estructurales o a entender algunas de sus pautas de comportamiento, valores o creencias. Una serie de

entrevistas grabadas en video permitirían contextualizar mejor la descripción. Esto porque la pretensión de hacer de mi monografía de grado una “película”, impuso una condición: “¡Qué tenga un contenido sociológico!”. Si bien ya consideraba a los nuevos aparatos electrónicos, y sus antecesores mecánicos desde el daguerrotipo y el cinematógrafo, como algo más que medios de expresión, no me veía diciéndole a mi amigo y fotógrafo del proyecto, Camilo Moreno: “!Señor fotógrafo! quiero unas fotografías de Junín con un alto contenido sociológico”. ¡Qué problema es a veces cómo nombramos el mundo! Sin embargo, él con su cámara fotográfica y yo con la de vídeo, nos metimos a la calle Junín para robarle algunos instantes de su efervescencia, como diría Durkheim, y por ahí estaba lo sociológico. Pensábamos en los primeros intentos de captar con la cámara el fluir de la vida social, en esas primeras producciones sobre culturas remotas, en las primeras imágenes de los hermanos Lumière.

De esta manera, en fotos y cintas de vídeo quedaron plasmados cruces, choques, miradas, pasos, interacciones; el paseo peatonal, las formas y contrastes, los habitantes, los usuarios... en fin, imágenes que ya en nuestro poder eran capaces de usurpar “la realidad misma”, porque ¿Qué otra cosa podrían terminar siendo además de meros registros de espacios olvidados? Susan Sontang (2008) no duda en calificar a las fotografías como vestigios, rastros directos de lo real, “como una huella o una máscara mortuoria”. A la manera de Tarkosvki (1991) podríamos decir que logramos imágenes capaces de conseguir una representación: milagros que puestos delante renacían. Por algo el cine recurre precisamente (y no debería dejar de hacerlo nunca) a imágenes.

En suma, la clave indiscutible para alcanzar “lo sociológico” fueron esos momentos que en la práctica se tornaron acontecimientos, cosas que acaecían, eventos sin guión donde el transeúnte actuaba. Nuestros objetos etnográficos fueron las imágenes, *image-events*, en tanto fotografías y videos: imágenes fijas y en movimiento, robadas al flujo perpetuo que desgasta las calles, imágenes-copias-de-la-cosa-original con la intensidad de investigación total. Nada nuevo después de todo. Ya Marcel Mauss (1991) había recomendado a sus alumnos utilizar las cámaras de fotografía para registrar cuanto ocurría a su alrededor.

Los momentos registrados por nosotros, unos momentos cercanos, resultaron contrapuestos a otros, que llamamos lejanos, apropiados por la lente del Maestro Gabriel Carvajal, que lo que hacían era hablar de lo efímero, de un algo que estuvo y finalmente desapareció: el Teatro Junín y su aviso de Piel Roja, por ejemplo, y el

monstruo símbolo del progreso que lo reemplazó, acción directa de ésta “orgullosa raza paisa” que como dice uno de los entrevistados en el documental resultante, “heredó de sus mayores una hacha, devenida hoy en almadana.”

Me quedó una inocultable sensación después de exponer la primera serie de fotografías con las que me acerqué a los transeúntes de la Junín: de no ser por las fotos, a la gente se le olvidarían muchas cosas para siempre. Entonces, en plena calle, aprovechando cualquier reunión de más de tres, me “tiré” a mostrar esos momentos presos de lo eterno.



Foto 1



Foto 2



Foto 3

La primera foto enseña a un improvisado grupo de curiosos que cada vez se fue haciendo más grande, fue tomada en 1955 por el Maestro Gabriel Carvajal, y había en ella 'algo más' que un pintoresco pintor de señales de tránsito y unos autos clásicos. Sin embargo, antes de que especificaran ese 'algo más' que yo llamaría una clave para el análisis de la fotografía y lo representado, la calle Junín, la gente se trasladó a otros lugares por cuenta de esa clave que yo creí transparente. Algunos de los improvisados personajes llegaron a decir que en el fondo de la foto estaba la plaza de Toros La Macarena. Yo no decía mucho, quienes más hablaban eran mis interlocutores que veían las imágenes:

- ¿Dónde está el letrero de 'Piel Roja'? ¿Esa es La Macarena? ¿O no?
- ¿En Junín con La Playa?, Sra., ¡qué esa es la metropolitana!
- ¡Esa torre no es la metropolitana!
- ¿Esto es Junín...? Siendo Junín no tiene por qué estar esa iglesia ahí.
- Esto es un edificio que había antes
- ¿Edificio Piel Roja?

Les invité a continuar con la segunda fotografía, también tomada por el Maestro Carvajal, pero el 21 de Julio de 1968.

- Ésta y la anterior tienen algo en común, -les dije-. ¿Qué podrá ser?-insistí-.

Sin duda ya no se notaba tan despejado el horizonte, en doce años la población de la ciudad va en vía de duplicarse: hay más transeúntes y muchos más autos. ¡No hay duda son los sesenta! Los curiosos opinan:

- ¿Dónde quedó pues la Macarena?
- ¿No es la metropolitana la del fondo?
- ¿Entonces esa torre en la foto anterior?

Igual, yo preferí seguir guardando silencio y enseñar la tercera huella que quizás por ser más reciente ayudaría a entender lo lejano. Esta fue tomada en el 2000 por Don Camilo Moreno. Desde el mismo punto de donde fueron tomadas las anteriores. Esa era la clave que esperaba identificaran. Una fila de automóviles en donde es fácil

reconocer los taxis de la época (año 2000), mucha más gente, congestión al fondo, el imponente el edificio de “las agujas” tapando la Metropolitana y cualquier otro vestigio de lo que lo preexistió.

Un transeúnte se arrimó al tumulto que se formó en torno a las fotos, es un hombre de unos 60 años o más, pidió información y otro cristiano, solidario y empapado del asunto, lo puso al tanto:

–Se trata de unas fotos sobre Junín, tomadas en distintas épocas pero desde el mismo punto: Junín con Colombia mirando al norte. En la primera una iglesia, en la segunda la Metropolitana al fondo y en la tercera, el Coltejer. ¡Descrestarte!

De esta manera ya no solo se trataba de momentos, lo sociológico que fundamentaba mi trabajo se expresaba además en *image-events* capturados en fotos y videos, en algo expresado de la mejor manera: la de Marx, retomada en un caso específico por Marshall Berman (1991): sólidos que se disuelven en el aire. Cosas efímeras. ‘Momentos fugitivos’ en palabras de Georg Simmel (1994). Eran pues fotografías (y secuencias de vídeo) abriéndose paso como el peregrinaje ciego del transeúnte en su entrega libre y absoluta a “sociabilidades minimalistas y frías conectadas entre sí hasta el infinito, pero también constantemente interrumpidas de repente.” (Delgado, 1999).

Susan Sontag (2008) dice que con las fotografías, uno participa además de estar al mismo tiempo alienado. Esta gente detenida en medio de la calle, era una muestra de ello, quizás alguno estaría en las fotografías ya tomadas, y ahí estaba mirándolas, opinando, recordando, pues en ésta ocasión las simples fotos gozaban de “ser” memoria: el azar y el acaecer recuperados haciendo posible, ahora mismo, un diálogo público.

De pronto, y a tono con lo que intentaba mirar: la calle y la multitud que por ella pasaba y lo que pasaba con ella, de entre la gente alguien mencionó tímidamente que la supuesta iglesia o la Macarena según otros, era el Teatro Junín. De inmediato la gente estableció el recuerdo apropiado en sus cabezas: ¡La amnesia se olvidaba! Ya lo decía Baudelaire, el cerebro es un palimpsesto: unas capas de imágenes sobre otras, ninguna pérdida, solo esperando el momento de salir a flote.

–¡Claro, el teatro Junín, lo mejor que hemos llegado a tener!

- Y nadie dijo nada cuando lo tumbaron...
- Ahí traían las zarzuelas y mucho personaje importante...
- Pero había mucha pulga y mucha nigua...³

Entonces las fotos también fueron algo recuperado para la imagen del transeúnte, una imagen sin duda fragmentada, sesgada, que se completaba con otros relatos. Ahí estaban las fotos, muy a pesar de la destrucción de esos ambientes físicos que enmarcaban muchas otras y tantas cosas que surgían con los relatos, y yo grabándolas en video.

Un señor entrado en años se acercó, tomó la palabra, aprovechando el asombro de los que aún miraban las primeras fotos, y se ofreció a contarme cosas del Junín recuperado gracias a las imágenes:

- A mí me ofrecieron el Teatro Junín, me pidieron 6 millones incluyendo el ascensor del Hotel Europa... es que yo tenía plata en esa época.

Y guiándose de la segunda fotografía, nos informó donde estaba su local, como para que no quedara la menor duda. El letrero era fácil de identificar: “Sonofoto”, uno de los almacenes de fotografía y revelado más importante de la época analizada.

- Aquí era la famosa casa de los Vieira... cuando yo tenía ese almacén aquí, junto al parqueadero que terminó siendo el lote del teatro, yo tenía una empleada de mostrador que daba a Junín, ella se enamoró del que se asoma aquí enfrente, donde los Viera, y se casaron.

Este es un buen ejemplo para entender en la práctica, aquello de que en Junín estrecho se vivían los dos costados, una idea planteada por el Arquitecto urbanista Luis Fernando Arbeláez. Este señor, el propietario de “Sonofoto”, se creía con propiedad en el asunto que nos convocaba y resultó siendo algo así como nuestro guía turístico. A partir de una cuarta fotografía, tomada también por Don Gabriel, me informó de los locales que hubo, de los que continúan, de sus dueños y de lo que en definitiva, según sus palabras, pasó:

³ Entrevista en grupo, realizada en el paseo peatonal Junín, Marzo – Abril de 2000.

–Cambiamos gente de dedo para’o, por pueblo. Eso fue lo que pasó en Junín.

Mirando las fotos, y viendo, comparándolas quizás con el Junín de hoy, éste señor parecía completar cada imagen, como si estuviese midiéndolas mentalmente:

–Aquí (señala parte del Edificio Coltejer, junto a la sede de Conavi) quedaba la heladería Donald, al lado la cigarrería “El Encanto”, le calculo aquí, y la entrada al Hotel Europa, quedaba aproximadamente aquí...

Dentro de la aspiración por mirar la calle, lo que pasa por y en ella, poseer una imagen de esa realidad justifica cada vez más el uso de la fotografía, sobre todo refiriéndonos a algo tan complejo por ser a su vez ‘liquido’ o para nada cristalizado como ocurre con lo urbano ¿Cómo apresarlos entonces? Así se nos ocurrió practicar algo que el fotógrafo Camilo Moreno llamó “redada”, es decir, “dispárale a lo que se mueva”. Con la cámara colgada al cuello y sin opción alguna de enfoque o encuadre: una foto aquí, otra foto allá. El resultado: ver más de cerca las prácticas y las formas de hacer que en Junín se evidencian entre quienes hacen el no-lugar y el lugar, ese palimpsesto fruto de la interacción acaecida en el asfalto.

Obtuvimos entonces imágenes de esos *singles*-solitarios, a los que se refería Goffman (1991): esas unidades deambulatorias que a veces parecían masas dado el volumen de los que iban y venían, casi *withs*, acompañados, de no ser porque en realidad todos marchaban en función de intereses personales: el trabajo, la escuela, o en definitiva un encuentro en un lugar, ya que este sitio no lo era. No era una manifestación o procesión político-religiosa la que fluía: solo cuerpos y cuerpos, entrelazados, pero solitarios al fin.

Una vez identificados habitantes y usuarios de Junín y de lo urbano, respectivamente, quisimos, en una tercera salida, usar la fotografía para resaltarlos desde su presencia: la concreta del que se queda, o está permanentemente, y la efímera del que pasa.

“Quedemos/En mitad del camino/Quién ha dicho/Que era /Necesario llegar (...)”⁴.

⁴ Fragmento de la serie ‘Antipoemas místicos’. de una fuente olvidada.

La técnica usada es conocida como ‘barrido’, y buscaba destacar al improvisado *flaneur* de nuestras calles, mirando a la multitud o embriagándose entre ella. Bien escapado y colonizando territorios (es decir apropiándose de los espacios y sobreviviendo al no-lugar) como ocurrió frente al “Astor” y en la esquina de Junín con Caracas, o bien abandonándose en busca de un cuerpo errante en el cual entrar, a la manera de la mercancía que ve en cada quien un posible comprador. “Empatía con el alma de las mercancías” denunciaba Benjamín leyendo a Baudelaire:

A un transeúnte/Aullaba entorno mío la calle. Alta, delgada de riguroso luto/y dolor soberano, una mujer pasó; con mano fastuosa/ levantando el festón y el dobladillo al vuelo/ ágil y noble con su estatura de estatua. /Yo bebía crispado como un loco en sus ojos, /Cielo lívido donde el huracán germina, /La dulzura que hechiza y el placer que da muerte. / ¡Un relámpago!... ¡luego la noche! – fugitiva/beldad cuya mirada renacer me hizo al punto/ ¿Solo en la eternidad podré verte de nuevo?/ ¡En otro sitio, lejos, muy tarde, acaso nunca!/Pues no sé a dónde huyes, ni sabes dónde voy. / ¡Tu, a quien yo hubiese amado! ¡Sí, tú, que lo supiste!⁵



Foto 4

⁵Las flores del mal, Ch. Baudelaire. Versiones de Antonio Martínez Sarrión *La Gaya Ciencia S.A. Barcelona 1976*



Foto 5

Uno de esos tantos observadores de la calle, molesto por mis preguntas, me decía que no podía quedarse en casa para ver a los suyos pasando necesidades:

-“Estar en Junín es como un descanso, ¿Qué voy hacer en la casa por Dios? ¡Dígame haber!”

Al ‘viejito’ de la raspa, por ejemplo, en muchas ocasiones lo han querido expulsar de su sitio: “Ándate con tu puta bulla pa’ otra parte” –le dicen–; pero él sigue ahí, entre notas enredadas y vestigios de caminantes accidentales, como los demás y junto a los demás: vendedores informales y vagos; superpuesto a la incoherencia, siendo uno más entre el murmullo que pasa por la calle, ese desorden que paradójicamente estabiliza: ¿Milagro de una prosa poética, musical aun sin ritmo ni rima, lo bastante dúctil y entrecortada como para amoldarse a los líricos vaivenes del alma, a las oscilaciones del ensueño, a los sobresaltos de la conciencia? ⁶

⁶ Fragmento de una nota de campo, de una fuente olvidada.



Foto 6

Todas estas notas resultaron de volver a ver la película –documento etnográfico mayor- y de repasar el texto escrito que la acompañó, que a su vez surgió del análisis de los documentos etnográficos mínimos, es decir de las imágenes que líneas arriba designé como *image-events*. Pero, ¿Para eso grabé con la cámara de vídeo? ¿Para analizar la imagen de la cosa, la parte del todo? ¿Y los diálogos con los contertulios? Le preguntaron a Jean Rouch un día, ¿Para quién se filma? Y contestó que, en primer lugar, para uno mismo. En segundo lugar, para comunicarse con la comunidad estudiada, ya que consideraba que su trabajo debía ser juzgado por la propia gente que se ha ido a observar (Feld, 1989).

Una segunda variable metodológica para el análisis etnográfico de mi objeto de estudio la constituyó lo que se designa como el “cine observacional”, resultado de haber grabado y compuesto un documento de análisis que pretendía recuperar el “comportamiento natural” de los seres humanos viviendo en sociedad, pero sumándole la inquietud etnográfica por entender la manera en que los habitantes urbanos conciben la transformación de la ciudad. En este modelo de representación prima el diálogo espontáneo por encima de la entrevista o del comentario erudito para con seguir un acceso directo a la información y a la expresión de la vida material, intelectual y emocional de los sujetos filmados. En, De un modo similar, Colin Young (1975) (citado por Barbash & Taylor, 1997), entiende por *observational cinema* el hecho de filmar a la gente en su ambiente natural mientras realiza las cosas que hace habitualmente y rechaza tanto la estructura dramática (como por ejemplo el modelo de exposición,

conflicto y resolución) como la didáctica en la construcción de la película documental. Este autor reconoce que la cámara no es un instrumento objetivo, en tanto que opera un proceso de selección (encuadre, ángulo, enfoque), pero el cine permite un nuevo acceso a la realidad social y cultural, ya que puede representar el acontecimiento observado sin la mediación de la palabra. En *Junín, cosa común recoge* materiales etnográficos y se constituye a sí misma en documento etnográfico cuya principal cualidad metodológica es permitir-le a los sujetos la evocación del objeto, como forma de posibilitar la re-escritura y la emergencia del palimpsesto, de transitar entre el lugar que se recuerda y al no-lugar que es. Falta ver sí, tras su exhibición, el documental logra transmitir de manera efectiva, una comprensión cultural de la realidad que la cámara capturó.



Foto 7

III

Click, click. 2010

Ficha técnica.

Título: Clic. Clic ;Obtura Gallo!

Dirección: Duván Londoño.

Guión: Duván Londoño - Germán Arango - Faber Vélez.

Montaje: Camilo Pérez.

Dirección de fotografía: Germán Arango

Género: documental etnográfico.

Duración: 90 minutos.

¿De qué manera la fotografía puede ser una herramienta para construir memoria y sociedad? Duván Londoño, en su tesis de pregrado en Antropología *Click, click ;Obtura Gallo ;*(2010) estudió la memoria a través de la fotografía en tanto objeto antropológico. Su aproximación es muestra de una antropología centrada en la imagen, en la representación y en la reconstrucción narrativa de la realidad social y cultural de los grupos humanos. Este interés se centra en el desarrollo de teorías que analizan la fotografía y el video como productos sociales y culturales, la forma en que se utilizan estos medios en la vida cotidiana y las diferencias culturales en su construcción y tratamiento. Tal orientación ve en la imagen una forma más de simbolización humana, y está sujeta a las teorías generales sobre la cultura en las perspectivas de Sol Worth & Larry Gross (1981) y Richard Chalfen (1975). La de Duván Londoño (2010) es además una antropología dirigida hacia el estudio de la auto representación a través de la reconstrucción. Su trabajo consistió en buscar, por medio de la fotografía familiar, narrativas aisladas-asociadas a una memoria colectiva, la del surgimiento y desarrollo de los barrios Villa Niza y Villa del Socorro⁷ a través de algunos sujetos-personajes. El análisis se trasfiere a las narrativas que promueven las fotografías, versiones que hablaban de identidades esparcidas en un espacio-tiempo donde diversos sucesos han estado haciendo un territorio común. En este sentido la fotografía es un elemento que posibilita la reconstrucción de la memoria colectiva: versiones polifónicas de la historia social y cultural del barrio.

Lo que sigue, es la transcripción de una conversación que sostuve con este joven

⁷Zona noroccidental de la ciudad de Medellín.

antropólogo, quien por estos días hace su maestría en antropología visual en la ciudad de Quito:

César Tapias: ¿Cómo definiste lo metodológico a la hora de hacer la película con la que obtuviste tu grado en Antropología de la Universidad de Antioquia?

Duván Londoño: Se trató de un trabajo con la fotografía como objeto, un objeto sobre el cual la gente tiene una apropiación muy alta. Los álbumes de familia fueron la herramienta etnográfica que nos permitió ir más allá en la construcción del texto, lo narrativo que propone el documental para reflexionar sobre la fotografía, la memoria y el olvido. Metodológicamente, el uso de la herramienta nos ayudó a identificar aristas en la memoria, a ver que habían cosas que a la gente no le gustaba recordar, que habían momentos en las fotografías detonantes de narraciones, como también fotografías donde la memoria era un silencio, y que ese silencio era como el olvido.

César Tapias: Pero, ¿Cómo es que esta metodología soluciona problemas conceptuales?

Duván Londoño: El trabajo con las fotografías, específicamente su análisis y reconstrucción, permite reconocer momentos desde los que la gente, los sujetos-personajes van narrando. Las fotografías tienen mucha información: sobre personajes claves, sobre situaciones. Hay fotografías donde la misma imagen por sí sola ya está provocando un estado de ánimo, el olvido, el no querer hablar, o decir "esta fotografía no me interesa", o las mismas marcas dentro la fotografía que están diciendo que les hacen falta partes, que la fotografía está editada dentro del mismo álbum. Metodológicamente la fotografía es un instrumento que te está arrojando información. Para mí la metodología es, ¿Cómo desde un objeto puedes obtener información incitando al sujeto?, "esta es tu foto, háblame de esta foto".

César Tapias: Cuéntame, ¿Qué más encontraron a través de ese objeto?

Duván Londoño: Encontramos fotografías donde sentíamos que había una construcción muy fuerte de cada persona, una construcción individual que se iba colectivizando a medida que uno veía todo el álbum. En los álbumes había fotografías claves, que a su vez fueron claves en la construcción de la película documental. Y no solo por estar en la producción misma del documental, sino porque en muchas fotografías se podía ver que nos hablaban de otros sujetos, y del sujeto que en primera persona nos la narraba, que se situaba en un espacio y un tiempo narrativo: los primeros momentos del barrio en los años sesenta y setenta. Uno de los hallazgos que encontré fue que hay ausencia de imágenes de lugares y tiempos. Reconocimos vacíos

fotográficos de ciertos momentos, y creo que eso está relacionado con que la fotografía no estaba al alcance económico de los primeros habitantes del barrio. Cuando miré los álbumes, veía que las imágenes registraban la época de los setenta, pero la gente tenía historias desde los años sesenta. Sin embargo me encontré con una foto de la primera comunión de una niña en el año sesenta y cuatro. Haber encontrado esa foto, y al personaje, y lo que evocaba la señora que era hoy, nos permitía ir a un posterior ejercicio metodológico, el de la reconstrucción de la fotografía, que implicaba ponerla en situación y lograr una información específica frente al tema de la película, que era hablar del barrio, contextualizar y profundizar situaciones. La fotografía nos dejó hacer eso, situarnos desde la construcción de la memoria individual, que se iba colectivizando, para tener un documental con muchas memorias, una polifonía de memorias que se iba cruzando. Por ejemplo, una señora nos contaba un momento de su vida, una experiencia personal: su primera comunión; luego otro personaje aparece y nos cuenta otra historia personal: el paso por la pandilla; y otra señora aparecerá hablándonos de su casa, y todos nos hablan del barrio... Lo metodológico quería responder a eso, ¿Cómo tejíamos esa historia desde lo individual? La fotografía como estrategia de reconstrucción de la memoria dejaba ver la memoria operando como una red social de relatos que le permitía luego a la gente reconocer ese espacio como su barrio: "ve, mi barrio es así".

César Tapias: Entonces, si el objeto (de investigación) fue la fotografía, el sistema de sentidos que en este caso contiene el problema de investigación, ¿Cómo construye memoria la fotografía? Y ¿Cuál fue el lugar del trabajo de campo?

Duván Londoño: El trabajo de campo se desarrolló en varios momentos. El documental es producto de tres años de investigación con periodos entrecortados, sobre los que logré un trabajo de campo dividido en tres momentos.

Un primer momento fue el acercamiento que me permitió conocer los personajes, aunque ahí no pensaba todavía en la película sino en la investigación monográfica como tal, me acerqué a algunas personas. Lo hice a través del fotógrafo. Comencé a acompañarlo en sus recorridos por el barrio y sistemáticamente después, visitaba varias casas: un trabajo de campo con jugo de tomate de árbol. Los visitaba y les pedía que me enseñaran sus álbumes fotográficos, y con grabadora en mano, escuchando la narrativa que surgía cuando hablaban de esas fotografías, encontraba la información. El barrio tiene casi 50 años, y de esos 50 años aparecían datos sobre los inicios, cómo se construían las casas, cómo fueron llegando personas de otros barrios, y cómo se dio

la construcción de los lazos sociales, hasta la aparición de la violencia, por allá en los años ochentas y noventas. Finalmente, siempre vemos que es el presente que mezcla cierta tranquilidad del barrio con trances de olvido y memoria sobre lo que ha pasado, no había fotografías que no fueran evidencias de otros tiempos, de la historia social del barrio. Allí surgió la narración, porque hasta hubo salidas de campo con los personajes para ubicar lugares. Este trabajo de campo fue crucial porque terminó construyendo el escenario de la producción, porque empezó a direccionarnos por los distintos mojones de la memoria de los habitantes del barrio. Los recorridos con Gallo sirvieron para hacer una lectura del barrio a través del ojo del fotógrafo, reconocer que él tenía un recorrido y había en ese recorrido unos espacios y unos personajes. Aquí lo metodológico era situar la memoria en tiempo y espacio como el asunto narrativo.

Otro momento fue cuando apareció el asunto del documental, campo como preproducción para la película. Fue un campo para depurar historias y seleccionar los personajes, aunque después de dos años aparecieron nuevos personajes, con otras perspectivas que propiciaban nuevos giros en las historias, en los recorridos.

Ya en la producción hay otro momento de campo, y es que la cámara está en campo. La intervención de la cámara en el espacio es “estar en campo”. Es cierto que ya había estado con la cámara fotográfica, pero ésta pasaba desapercibida, y el fotógrafo siempre fue una licencia para que yo pudiera hacer fotos; en cambio la cámara de video, aunque fue tranquila, significó romper algo, la gente ante la cámara asumía otra postura; por ejemplo, para una cámara fotografía la pose es fija, para la cámara de video se rompía ese esquema. En resumen, esos momentos le permitían a la producción obtener varias claridades, la primera sobre cómo construir el tiempo y el espacio, la segunda, sobre cuáles eran los personajes, y la tercera, sobre la estructura narrativa, la manera en que la gente narraba.



Foto 8

César Tapias: ¿Qué problemas se presentaron durante todo el proceso, el acercamiento, el registro, el análisis de los datos, la elaboración del texto, etc.?

Duván Londoño: En el primer campo, encontrar que de algunos periodos de tiempo no había fotografías. Donde hubo menos problemas fue en la producción, sin embargo una señora ya no quiso estar, lo nos que decía que algo cambiaba. ¿Cómo tapar ese hueco? Eso me hace pensar en la sala de montaje como otro lugar del campo. Allí seguimos problematizando el objeto, es decir, la imagen.

César Tapias: ¿Y qué implicó no hallar imágenes de algunos tiempos y lugares?

Duván Londoño: La pregunta que sobrevino era, ¿Entonces qué había? Allí fue cómo surgió la idea de involucrar pinturas. La memoria apareció reconstruía desde imágenes mentales. Cada sujeto a través de sus relatos-recuerdos-datos, nos dio materiales con los que construimos imágenes en telones, unas pinturas que representaban esas evocaciones también individuales, pero que colectivizamos al entretejerlas desde los relatos aislados: “allí había una palmera”; “ese lote era baldío”; “ahí habían unas casas”; etc. Y estas pinturas, -como homenajando una de las forma de representación realista que precedió a la fotografía-nos permitieron a su vez ir jugando con otros elementos narrativos dentro del documental.

César Tapias: A propósito, ¿Por qué la fotografía constituyó también un recurso narrativo para la película, además de ser la herramienta que permitió encontrar historias?

Duván Londoño: La presencia de la fotografía en el documental se logró, no solo

viendo a la gente hablar de sus imágenes. Su presencia se materializó a través del personaje central, Gallo, el fotógrafo al que prácticamente está dedicado el documental. Desde él hay una narrativa a partir de la perspectiva de su recorrido por el barrio. La fotografía allí resultó esencial por ser el oficio del personaje, quien constantemente ha estado retratando las personas del barrio. Con él nos sentamos muchas veces a ver las fotografías del barrio, y recorrimos el barrio que fotografiaba. De paso establecimos una conexión con otros personajes dentro de la película: el man del rancho por ejemplo, que está viendo y quemando fotografías viejas. Con él se construyó el simbolismo sobre la memoria que contiene la fotografía y que se puede destruir, y eso en el documental es importantísimo porque lo simbólico es la construcción del olvido.

César Tapias: En tu película hay varios niveles narrativos logrados con la estrategia metodológica cuya punta de lanza es la fotografía, desglósemelos.

Duván Londoño: Primero con el personaje de Gallo, el fotógrafo que recorría el espacio, teníamos la fotografía misma como un recorrido en el tiempo. Con los personajes que aparecían en las fotografías, teníamos la fotografía-memoria que se reconstruye, y que, aunque fijada en un presente, es vista desde otro presente. En el hecho de que las fotografías se reconstruyeran, estaba el ejercicio de donde bullían los datos: aquí hay una fotografía del pasado, pero la imagen está aquí, y éste es el contexto en que se produjo y desde allí es que vemos cómo muchas cosas han cambiado. Pero el personaje que evoca, que reconstruye, está en éste presente, nos está hablando desde el presente hacia el pasado, vivificando ese presente. Es algo que en la película se siente más con la señora del rancho, que nos habló de los cambios en el barrio con la fotografía que tenía de su cocina, ella dice, “yo tuve una vida así, y en el momento vivo así”. Así, la fotografía que evocaba ciertas cosas, se hace evidencia de lo que uno es al cabo del tiempo. En los otros personajes, el par de amigos y Jairo por ejemplo, lo que teníamos era más la añoranza del pasado. Con ellos fue ese asunto de querer volver allá, un tema que se ve muy claro en la fotografía de Jairo con sus amigos de la pandilla. Tras la reconstrucción de la fotografía, el personaje se sintió solo, “(...) todo el mundo se fue, ¿Yo por qué estoy vivo acá?”. Ese ejercicio nos permitió engancharnos más al personaje, y lograr posteriormente una muy buena entrevista, con preguntas más confrontantes y reflexivas. El último nivel de esta configuración narrativa era el olvido. Se construyó a través de una escenificación pero se jugó mucho a mantener lo que en realidad era la historia del personaje. Me refiero al man que

destruye las fotografías. Me cuestioné mucho pensando si realmente la representación que logramos de algunos personaje hubiese sido la que ellos querían de sí mismos.



Fotos 9, 10, 11 y 12

César Tapias: ¿Falto medir ese impacto, o no se te había ocurrido?

Duván Londoño: Con él precisamente, nunca pudimos ver la película terminada. Aunque nos acompañó varias veces en la sala edición y opinaba, después de la producción no fue posible una discusión en torno a lo logrado porque vino el infortunado suceso de su muerte. Allí no se pudo hacer ese ejercicio de reflexividad con el personaje de la misma forma que sucedió con otros como Jairo; pero en el barrio, su familia me pidió la copia de la película porque ahí estaban las imágenes de él, de hecho, la película se volvió la fotografía del personaje para su familia, igual que las fotografías que reconstruíamos de los otros personajes dentro de la película.



Foto 13

César Tapias: ¿Quedaron preguntas por resolver?

Duván Londoño: Sí, me quedaron varias preguntas aun después de ver la película: ¿Qué está pasando ahí en la representación? ¿Cómo la memoria está operando en la construcción social? ¿Cómo un asunto que hablaba de la fotografía y la memoria se volvió una fotografía? La película se volvió un memorial sobre la memoria. Siento que es algo que implica mayor complejidad en el discurso para explicarlo y comprenderlo, pues de entre lo mucho que hay por responder hay más cosas de cierta vitalidad personal, muy subjetivas, que se van haciendo un objeto, estampidas del tiempo por algunos lugares que se capturan.

Bibliografía

- Augé, Marc. 1995. *Los "no lugares". Espacios del anonimato*. Gedisa. Madrid.
- Banks, Marcus. 2001. *Visual methods in social research*. SAGE Publications. London
- Barbash, Ilisa & Lucien Taylor. 1997. *Cross-cultural filmmaking: a handbook for making documentary and ethnographic films and videos*. University California Press.
- Baudelaire, Charles. 1998. *Spleen de París*. Visor. Barcelona
- Berman, Marshall. 1991. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI Editores. México.
- Collier, John, Jr.; Malcolm Collier; & Edward T. Hall. 1986. *Visual anthropology: photography as a research method*. University of New Mexico Press.
- Chalfen, Richard. 1975. *Cinema naivete: a study of home moviemaking as visual communication*. *Studies in visual communication*. Institute for Culture of Budapest.
- Chiozzi, Paolo. 1989. *Photography and Anthropological Research: Three Case Studies*. R. Boonzajer Flaes, ed. *Eyes Across the Water*. Het Spinhuis.
- De France, Claudine .1989. *Cinema et anthropologie editions de la maison des sciences de l'homme*. UNICAMP, Campinas.
- Delgado, Manuel. 1999. *El animal público*. Editorial Anagrama. Barcelona
- Edwards, Elizabeth. 1992. *Anthropology & Photography 1860-1920*. Yale University Press. London
- Feld, Steven. 1989. "Themes in the Cinema of Jean Rouch", *Visual Anthropology*2.
2004. *Photographs Objects Histories: On the materiality of images (material cultures)*.

Routledge. New York

Goffman, E. 1991. *Los momentos y sus hombres*. Textos seleccionados y presentados por Yves Wiki. Paidós. Barcelona

Heider, Karl G. (1976) 2006. *Ethnographic Film*. Revised edition. University of Texas Press. Austin

Minh-ha, Trinh T. 1999. *Cinema-Interval*. Rutledge. New York

Rouch, Jean & Steven Feld. 2003. *Cine-Ethnography (Visible Evidence)*. University of Minnesota Press. Minneapolis

Rollwagen, Jack R. (Ed). 1993. *Anthropological film and video in the 1990s*. Brockport Institute. New York

Ruby, Jay. 2000. *Picturing culture explorations of film and anthropology*. University Chicago Press.

Simmel, Georg. 1996. *Ensayos sobre el individuo y la libertad*. Ediciones Paulinas. Madrid

Scheinman, Diane. 1998. "The dialogic imagination of Jean Rouch", En *Documenting the documentary close Reading of documentary film and video*. Barry Keith Grant y Jeannette Sloniowski (Eds). Wayne State University. Detroit

Tarkovski, A. 1991. *Esculpir en el tiempo*. Ed. Rialp, S.A. Madrid

Rony, Fatimah Tobing. 1996. *The third eye: race, cinema, and ethnographic spectacle*. Duke University Press.

Yuan-YinHsu, Madeline. 2000. *Dreaming of gold, dreaming of home: transnationalism and migration between the United States and South China, 1882-1943*. Stanford University Press.

Worth, Sol & Larry Gross. 1981. *Studying visual communication*. University of Pennsylvania Publications, Philadelphia.

Índice de fotografías

- Foto 1 "Pintor de señales" Archivo Carvajal, Junín con Colombia 1955
- Foto 2 "Construcción de Edificio Coltejer" archivo Carvajal, Junín con la playa. 1968
- Foto 3 "Junín con Colombia" Camilo Moreno. 2001
- Foto 4 "Vendedores y paseantes" (Junín con Maracaibo), Camilo Moreno. 2001
- Foto 5 "Paseantes" Junín entre la Playa y Maracaibo, Camilo Moreno. 2001
- Foto 6 "Barridos por Junín", Camilo Moreno 2001
- Foto 7 "Rodaje "Junín cosa común" Junín con Maracaibo, Indira López. 2001
- Foto 8 "Detrás del rodaje, Click click obtura Gallo" Duván Londoño, 2009
- Foto 9 "Gallo, el personaje." Duván Londoño, 2009
- Foto 10 "Detrás del rodaje, Click click obtura Gallo" Duván Londoño, 2009
- Foto 11 "Detrás del rodaje, Click click obtura Gallo" Duván Londoño, 2009
- Foto 12 "Detrás del rodaje, Click click obtura Gallo" Duván Londoño, 2009
- Foto 13 "Detrás del rodaje, Click click obtura Gallo" Duván Londoño, 2009

Narraciones e imágenes para una etnografía creativa

José Leonardo Cataño Sánchez

Somos ciudad, somos urbanos, nos une la bulla, la masa y las ciudadanías... pero nos gana más el miedo. La ciudad ya es tema de estudio en las universidades de la comunicación pero hay que ir más allá de los imaginarios para convocarla como espacio ciudadano, creativo y expresivo, como territorio de la experiencia y la experimentación, como estrategia de goces contra los miedos.

Jesús Martín-Barbero. *Entre saberes desechables y saberes indispensables.*

Introducción

Este texto es sobre la movilización de procesos creativos en un contexto de interlocución¹ con la población joven de los proyectos “Ojos de asfalto”² y “Ver cine para hacer cine popular”³. Allí habitó la necesidad permanente de narrar con los recursos locales y con quienes participaron en el hacer etnográfico y audiovisual, aplicando los saberes y las técnicas transferidas parcialmente⁴ bajo una tutoría intelectual, técnica y estética ejercida durante el trabajo de campo etnográfico y el circuito de producción audiovisual.

En las realizaciones coordinadas por el grupo de antropología visual Pasolini en Medellín, el acompañamiento a los procesos de formación se ha dado bajo una transferencia parcial de saberes, técnicas y medios; se trata de una conexión contingente, un diálogo situado que no pretende una ilusoria “transferencia total”, ni la concesión de la autoría etnográfica a los interlocutores. En este sentido la incidencia del colectivo de profesionales en antropología es más afín a la co-creación y a la codirección, que a una horizontalidad total o apuesta ética que busque la no afectación de las poblaciones estudiadas. En los proyectos cuyo resultado final fueron piezas audiovisuales, se aclaró que la población partícipe no escribió guiones con el método

¹Véase Conversación con Joanne Rappaport y César Abadía en esta misma publicación.

²“Ojos de Asfalto” es el resultado de un trabajo con población “Hip Hop” perteneciente a cinco zonas barriales de la ciudad de Medellín iniciado en el año 2008 en el marco del proyecto “*De las Mediaciones Globales a las Resignificaciones Locales; talleres de video-clip con jóvenes hip hop en Medellín*”. Se realizó con la Beca de Antropología Visual Nina S. de Friedemann del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Contó con la cofinanciación del Programa de Memoria y Patrimonio de la Alcaldía de Medellín en convenio con el Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia (INER) y el apoyo de las Escuelas de Hip Hop de las Zonas 1, 8, 9, 13 y 15, la Corporación Artística Popular Cultura y Libertad y la Corporación Pasolini en Medellín.

³Serie de Talleres de alfabetización cinematográfica y escritura de relatos audiovisuales “Ver cine para hacer cine popular” realizado en la Comuna Uno de Medellín el año 2010, implementado a partir de la maleta de cine del Plan Audiovisual Nacional del Ministerio de Cultura para la formación de públicos. Contó con la cofinanciación de la Asociación CIVIS de Suecia, la Biblioteca Pública de Medellín, Los Parques Biblioteca y la Secretaría de Cultura Ciudadana.

⁴Las denominadas transferencias de saberes, técnicas y medios; se dan en diferentes escalas de apropiación y de autonomía según las circunstancias de los contextos donde se efectúan los proyectos. El mecanismo para evaluar el total o parcial dominio de lo transferido y su perfeccionamiento es la vinculación directa de algunas personas de las poblaciones incididas a los procesos de Pasolini en Medellín.

de la narrativa audiovisual comprendida en su forma convencional (Kuzmanich, 2008). La excepción de la saga de proyectos con componente audiovisual fue la serie de talleres de alfabetización cinematográfica “Ver cine para hacer cine popular” donde se estableció como meta la producción de relatos audiovisuales que sirviesen de insumo de preproducción para la cadena completa de la realización en iniciativas futuras.

Hacia una etnografía creativa, referentes conceptuales

En la aplicación de la antropología audiovisual en barrios de Medellín, se ha llegado a un derivado atípico entre lo que se conoce como la antropología visual clásica (Ardévol, 1994; Arango y Pérez, 2004) y la realización audiovisual convencional: una exploración continua, un tipo de laboratorio que nombro con el término *etnografía creativa*. Este apelativo para connotar el quehacer etnográfico-audiovisual, deviene de insinuaciones epistemológicas suministradas por la producción estética y las relaciones tejidas con la población a lo largo del proyecto Pasolini en Medellín (Arango & Pérez, 2004).

En el análisis retrospectivo de los casos que citaré a continuación se manifiesta implícitamente la conjunción de algunas teorías de la antropología posmoderna de fines de siglo XX, que acogen las manifestaciones artísticas como productos de la cultura e indicios etnográficos del presente (Clifford, 1998). De igual manera, estas manifestaciones producen otras percepciones etnográficas cuando son puestas en relación con las comunidades, estimulando el aprendizaje, la investigación y la creatividad. Es “privilegiar la expresión plástica como una manera ‘otra’ de acercarse desde el sistema visual de la gente a sus otros sistemas de pensamiento/acción” (Orobitg, 2005, citado por Montoya & Arango, 2009: 67). Este proceso se alimentó además de la reflexividad producto de un constante ejercicio de evaluación y teorización sobre los diferentes contactos con la población que participó en los talleres para la producción de piezas audiovisuales, espacios que adquirieron vida propia, y que ahora son de dominio público. Sumado a ello, está el agregado de ser leídos como objeto de estudio académico dado el interés que suscitaron los procesos de formación al generar narraciones en contextos de violencia. Esto fortaleció la búsqueda política como organización de antropología visual que formula alternativas de participación

ciudadana para jóvenes al posibilitarles narrar y narrarse en formatos audiovisuales (Arango & Pérez, 2004; Vega *et al.*, 2008; Román, 2009).

Ocasionalmente, se ha retomado la revisión y algunos de los referentes más importantes en la actualidad sobre la discusión de una antropología audiovisual (Ardévol, 1994; Henley, 2001), aunque la búsqueda prioritaria más que propender por una validación académica y etnográfica, sin desconocerla, ha sido ver la sociedad humana desde los márgenes lo que devino en la teorización con un agregado de narrativa, poesía y cine lo que ha operado etnográficamente desde finales del siglo XIX (Ruffinelli 2009).

Teorizar antes de hacer detendría la fluidez de un proceso creativo que se retroalimenta de piezas audiovisuales producidas por gente que ha querido auto representarse, desencadenando con su agencia otras representaciones, otras relaciones con la población y otros procesos sociales posibles⁵. La inercia propia de la creación como paso a paso, va construyendo un camino de posibilidades para que los procesos sociales y las obras derivadas queden abiertos a la diversificación y a más interacciones etnográficas. Para la escritura de este artículo nos detenemos una vez más en el camino y puntuaremos a partir de un proceder que se ha ido consolidando paulatinamente con el referente del entusiasmo en una ciudad ávida de contarse desde otras maneras de ser (Rincón *et al.*, 2009).

Instancias simultáneas de la etnografía y la creación audiovisual

Durante estos procesos, no se reúnen insumos como guiones escritos de autorías individuales, más bien se va creando junto con los partícipes, a medida que se afianza un diálogo mediado por talleres. Los insumos de lo que será una creación colectiva van emergiendo en recorridos etnográficos, conversaciones, ejercicios de memoria a partir de fotografías, cartografías cognitivas, pretextos lúdicos para detonar relatos, entre otros. El objetivo metodológico es crear las condiciones para escribir o precipitar los relatos, después de que en los primeros ejercicios surte efecto una suerte de “inoculación” de la mirada antropológica que si bien ya existe en cada persona, es necesario traerla al plano de la enunciación para buscar los textos de esa etnografía creativa que habitamos sin saber. En cada momento de los talleres se cuestiona el juego de dejar de ver naturalmente, se controvierde la mirada inocente, pues el lente

⁵Véasele artículo sobre foto-provocación en esta edición.

jamás será impoluto, jamás será imparcial mientras tenga una persona tras de sí. Ahí tenemos a una población partícipe que se llena de antropología en las mentes para salir luego a intentar capturar con aparatos esa contaminación perceptiva en las imágenes.

En este contexto la escritura asume una acepción que trasciende el ejercicio textual de depositar caracteres sobre hojas en blanco. Hablamos de la escritura en un sentido amplio, posible hoy gracias a los formatos de cámaras versátiles, a la transferencia de información digital y a la manipulación de todo ello en un territorio urbano barroco, abigarrado de inscripciones visuales. Escribir con las cámaras, con las fotografías, con los retratos hablados de los lugares o las personas que ya no están, incluso, con puestas en escena. Técnicas múltiples de condensar percepciones que no siempre llegarán a un guión secuenciado o que de ninguna manera serán la “descripción gruesa” a la que están habituados los productores de monografías etnográficas (Henley, 2001; Geertz, 2003:19-38), pero que siempre constituirán insumos susceptibles de ser retomados y analizados sistemáticamente (Henley, 2001).

En el hacer de Pasolini los momentos de la investigación, etnografía-creación-realización, son indisociables, tal como lo propone el director de cine Víctor Gaviria para quien los guiones y sus películas van surgiendo en la interacción y el acercamiento directo a los universos de la gente. De modo que, “etnografiando” se van creando los personajes y las situaciones que conformarán la secuencia temporal de los guiones y posteriormente la composición de una película. Nunca se sabe cuál será la historia, pues la historia misma se va ensamblando en el contacto con los distintos universos y con los seres que los habitan (Rufinelli, 2009). Retomando la terminología audiovisual, podemos describir el proceso completo para generar un objeto audiovisual de forma análoga al circuito de producción comercial. El desglose de dicho proceso se da en el siguiente orden:

La preproducción es el momento en el cual el aprendizaje de los talleres de formación y el trabajo de campo etnográfico se fusionan por primera vez con el ánimo de “predisponer las miradas” para recabar narraciones y observar con atención el barrio habitado.

La producción es la puesta en práctica del aprendizaje en preproducción. Allí se triangulan las narraciones orales, las observaciones puntuales, las imágenes y sonidos congelados en ese primer momento y las informaciones espaciales. Estos insumos son llevados a una puesta en escena para ser ficcionalizados, constituyéndose así el

segundo momento del circuito.

La postproducción es el montaje, la reinterpretación de lo producido, la edición de las informaciones audiovisuales, las entregas de resultados y exhibiciones en espacios académicos, festivales comunitarios y muestras locales. Durante este momento se redondea el circuito iniciado en las anteriores fases, aunque no es posible hablar de cierre dado que el proceso de creación se da en presente continuo.

Finalmente, la instancia de recepción del material por los espectadores provoca un despliegue que me aventuro en denominar “re-etnografización narrativa” de los acontecimientos filtrados en las piezas audiovisuales. Dichas piezas, junto con las narrativas producidas, son puntos de partida de una etnografía que no se cierra en la socialización, ya que la dinámica de circulación de los audiovisuales (exhibiciones públicas, festivales locales, eventos académicos, premios, y reconocimientos) pone en permanente interacción a la población creadora con espectadores expertos y no expertos que producen nuevas lecturas. Este ir y venir de las representaciones audiovisuales, constituye una retroalimentación incesante de las narraciones etnográficas llevadas al lenguaje audiovisual.

Narrativa de la etnografía, metáforas para expresar metáforas: Caso Ojos de Asfalto

A través de las narrativas se aprende sobre la persona que narra, nos permiten un acercamiento a su visión, opiniones y aspectos que considera importantes. Conocer mejor a las personas permite un mejor desarrollo de los proyectos y un mayor aprovechamiento del capital social local (Franco, 2010). En el proyecto Ojos de Asfalto se desarrollaron una serie de talleres de incitación a la etnografía visual de lo cotidiano y de la formación en realización audiovisual con jóvenes raperos de cinco zonas de la ciudad de Medellín de los que se produjeron cinco video clips en el año 2008.

El proyecto partía del planteamiento teórico-metodológico de desplegar una etnografía audiovisual que acercara a la población Hopper, a sus sistemas visuales y a las representaciones asociadas al Hip Hop local en su diálogo con el movimiento Hip Hop a nivel global.

La metodología aplicada

Recorridos urbanos con marcos de cartón.

Grabación de puesta en escena.

Fotografías: Ana María Muñoz, Germán Adolfo Arango.

Recorridos en el barrio para desacostumbrar las percepciones de lo habitual y descubrir el milagro narrativo en los lugares, los acontecimientos, los personajes que día a día vemos pasar sin detener la mirada. Surgen preguntas ¿Qué sucede allí? ¿Qué podríamos hacer decir a aquella esquina, a aquella quebrada, a aquel talud, al señor, al chico, a la chica, a la señora, bucólica experiencia los testigos de la vida del barrio desde hace décadas? ¿Qué podemos hacer decir con imágenes a la letra de una canción de rap con la que se expresa el sentir de nuestras percepciones?

El caso “Ojos de Asfalto” permite establecer un ejemplo concreto de etnografía creativa como métodos en cuanto el proyecto llega a una población de artistas urbanos, de diferentes sectores de la ciudad, y a partir del insumo artístico con el que ya contaba por ser escuelas de Hip Hop. Después de una exposición teórica sobre la evolución de la pintura y los conceptos de la composición fotográfica con la ley de los tercios y la intencionalidad de comunicar sentidos con tipos determinados de encuadres, los raperos hacen ejercicios prácticos de encuadres en el aire con marcos de cartón: se instaura así una iniciativa de reconstrucción de memoria, reacomodación o reinterpretación de vivencias, relatos, testimonios que se iban encuadrando y que ya estaban tamizados en las líricas pre-existentes en sus canciones. En este proceso se retomarían para inducir miradas etnográficas de lo circundante y, finalmente, llegar a las puestas en escena de pequeños cortometrajes de ficción contados en las entrelíneas de los mensajes de las canciones.

Una entrevista escrita con Luis Eduardo Loaiza (Mc Bruhoo), uno de los participantes de estos talleres nos ayuda a comprender esta práctica de inmersión creativa⁶

José Cataño: ¿En qué consistió el ejercicio de convertir la lírica de la canción “Medellín” al guión con el que rodaron el video-clip? Es decir ¿En qué se basaron para proponer las imágenes que irían a lo largo de la canción? Cuéntame brevemente como fue ese ejercicio creativo.

Mc. Bruhoo: Nos basamos en... pues yo escribí la canción como un año antes de la

⁶ Joven artista plástico, Mc, compositor y director del video clip de la canción “Medellín” que conforma parte del compilado Ojos de Asfalto.

realización del vídeo, no partí de una idea básica como tal, ni de un hecho puntual, sino que la canción fue el resultado del ejercicio constante de pensar y escribir la ciudad, escribí la letra tocando temas particulares y comunes, desde el punto de vista de un mancito de barrio, que es lo que vengo siendo. Cuando llega la posibilidad del vídeo, con la posibilidad de pensar en la imagen del *Hip Hop* colombiano, empezamos a desarrollar una idea que agrupara todo eso que dice la canción, echamos mano a lo que dijo Rousseau y elaboramos el primer esbozo del guion por así decirlo, porque nos pareció que una historia en particular, tendría más eco que simplemente una catarata de imágenes.

José Cataño: ¿Qué diferencias hay entre el lenguaje de la letra de "Medellín" y el guión con el que se construyó el video? Siendo que los dos textos cuentan, a través de lenguajes diferentes, una percepción crítica de la ciudad, las morales cliché que hay sobre la gente y los barrios...

Mc. Bruhoo: Yo rapeo como hablo o hablo como rapeo, ya ni se. Me parece que la mayor diferencia radica, que mientras en el vídeo se sigue un hilo conductor y se trata de controlar todos los aspectos técnicos y conceptuales (lográndose o no), en mis letras, en esta en particular, hablo desde diferentes puntos de vista, de diferentes temas, con diferentes intenciones y a veces al mismo tiempo, ya que trato de no dejar nada en el tintero, sacrificando muchas veces lo compacto de mis ideas y la técnica musical, por el desfogue personal.

José Cataño: Una pregunta más, Bruhoo. Usted que compone líricas, dibuja y pinta sobre sus percepciones de las calles, la gente, la sociedad, las mujeres, el sexo, el licor, el consumo, en fin... ¿Cómo relaciona el lenguaje de las letras y la música, con el lenguaje del dibujo y la pictórica para narrar sus vivencias?

Mc. Bruhoo: Pues es mi eterna pregunta... ahora más que tratar de explicarles o explicarme, solo puedo decirles que el rap me llena los vacíos que me dejan el dibujo o la pintura y viceversa. Ahora cada una tiene su lenguaje propio, su técnica para hacerlo más claro. Teniendo en cuenta que mientras que lo plástico lo práctico de forma profesional y la música la abordo desde lo empírico, el rap también me entrega herramientas igual de valiosas que el dibujo o la pintura; y ambas manifestaciones siempre van cargadas con todo lo que yo soy y con todo lo que siento.

Fragmento de la canción “Medellín”

SOS Medellín/Conozco tus miradas, tu vos atroz, tú no “perra”/Sé de tus guerras contra la libertad del alma/Como calma las ganas de surgir/ Enseñándome a no exigir, a resinarse/ Afilarse la laza o a los locos entregarse/Da lo mismo aquí/ Hombres corrompes tu avaricia/Sueños bloqueas con tus montañas, tu si saña daña/Es que en esta ciudad no hay nada gratis, ni hombres con capa/Ni manes nuevos como en matrix/Aquí todo monaguillo quiere ser papa/Es que esta ciudad se te vuelve estrecha si vacíos tienes los bolsillos/Sé que se traga manes sencillos/ Como usted o como yo, sin importar, sin despido, así no allá nadie en los hoyos/Así que a sacar uñas chiquillos.

No vaya a hacer que por ahí lo dejen en estambay/ A probar finura/ Con ambición la mordedura dar/Hay que catar lo bueno/Asfixiar al otro/ robarlo/Si no se deja matarlo/ Abrirse paso como sea, para ganar/Para pesado ser/Marañas hacer/Vívela que esta ciudad te pule tus mañas/Así es/Medellín SOS como yo/Yo como vos/Vos como yo/Yo como vos/Vos como yo/Yo como vos/ A la final somos/ Meras neas/Medellín SOS como yo/ Yo como vos/ Vos como yo/Yo como vos/Vos como yo/Yo como vos/ A la final somos lo mismo/ Unas gonorreas.

Pantallazos del video clip “Medellín” (Ojos de Asfalto 2008)

Retomo la analogía, de *narrativa en la violencia* a la *narrativa de la violencia* para el caso “Ojos de Asfalto”. En una revisión escrita por Natalia Franco, Patricia Nieto y Omar Rincón sobre investigaciones de periodismo narrativo y literatura sobre violencia producidos en más de cinco décadas en Colombia (Franco *et al.*, 2010). Estos autores utilizan el concepto de *narrativa en la violencia* para indicar que los acontecimientos de violencia poseen elementos narrativos intrínsecos que se repiten arquetípicamente, lo que vendría siendo una gramática propia del reportaje de acontecimientos escuetos que se reúne en la producción periodística que enuncia pero que no se adentra en la interpretación contextual (Franco *et al.*, 2010). Matiz éste que se induce en la etnografía y la realización audiovisual con miras a la ficción, estrategia metodológica de Pasolini en Medellín. En la línea de un periodismo narrativo o literatura escrita a partir de la violencia, emerge la *narrativa de la violencia* con obras que, a partir de los datos documentales del acontecimiento violento, se permiten el

ejercicio de la ficción. Es decir, construcciones narrativas a partir de datos documentales que por circunstancias políticas se constituyen en un mecanismo eficaz de reconstrucción, interpretación, profundización y difusión de aquellas realidades simbólicas que es imposible comprender en las enunciaciones simples de acontecimientos descritos (Franco *et al.*, 2010). Travistiendo el concepto de *narrativa de la violencia*, opto por el de *narrativa de la etnografía* para entender cómo opera esta metodología en nuestro contexto.

Los talleres de formación se dictan en barrios donde la violencia urbana es significativa. La etnografía en tales contextos saca a flote relatos y representaciones sobre esas violencias atestiguadas durante años. En ese sentido, el reto planteado en un proyecto que buscaba inducir a los jóvenes del *Hip Hop* a reconocer las representaciones que estaban a su alcance, allende las representaciones comerciales del rap estadounidense, fue descubrir junto con ellos que habían otras narrativas factibles acerca de lo local, que era posible tejer pequeñas historias de ficción alrededor de las líricas de las canciones con las que los raperos narran su barrio, y por ese camino, superar el esquema de “denuncia” y “la reportaría sin atisbos” que venden los medios de comunicación nacional.

En las entrelíneas de Mc. Bruhoo destaco lo que se propone hipotéticamente, una narrativa de la etnografía para construcciones audiovisuales. Cubrir las diferentes dimensiones de la expresión para poder narrar sobre lo mismo con lenguajes alternativos. Se habla como se rapea y viceversa, dice Bruhoo, se habla dicharachosamente, en torrente de significantes, pero el video es puntual, la imagen ha de sintetizarse porque se monta en secuencia lineal, se condensan los mismos significados con diferentes símbolos. Sobre los hechos, media el lenguaje hablado, sobre las metáforas verbales para relatar la percepción de eventos, median otras metáforas de expresión que puede ser la imagen fija, la imagen en movimiento, el dibujo o la pintura.

La búsqueda ontológica de la antropología clásica, condensar totalidades culturales en etnografías enciclopédicas, se subvierte cuando no salíamos con el arte, la narrativa y la poesía para continuar la búsqueda de totalidad, la necesidad humana de expresar lo que *se es* como sujetos sentimentales, perceptivos, psicológicos, sociales, culturales y políticos en campos de expresión complementarios que se necesitan, pero que no se restringen entre sí. Para cerrar cito a Calle 13, pues “la música urbana se trata de

respeto, se trata de quien escribiendo es el que domina mejor el alfabeto, estoy dispuesto a dar un mensaje, aunque me maten a patadas”.⁷

**Antes de darle *rec* a la cámara:
Caso Ver Cine para Hacer Cine Popular**

Nuestro lema era, una idea en la cabeza, una cámara en la mano.
Miguel Littin⁸

Con el objetivo de proporcionar competencias para la escritura dramática aplicables al audiovisual y retomando los ejercicios de etnografía para precipitar los insumos de la creación, se implementó una metodología que no culminó como el circuito de producción convencional (es decir, en la realización), sino en la escritura de relatos que constituirían al primer boceto de lo que sería un guión secuenciado. Se construyó entonces una escaleta, que es el primer esbozo de un documento técnico con el que puede ponerse en marcha un cortometraje argumental que no represente complejidades dramáticas, de actuación, ni de dirección artística.

A continuación se esboza la metodología aplicada y posteriormente se transcriben tres relatos. Al final cierro el artículo problematizando el asunto del aprendizaje de la narrativa audiovisual en contraste con los métodos de la etnografía visual para generar narraciones.

Metodología aplicada

Antes de desarrollar mi curso de narrativa audiovisual, implementé una serie de ejercicios para dejarlos a disposición de los partícipes como una herramienta que no requiere más instancia que la práctica y la disciplina. Se trató de ejercicios sencillos que a cualquier hablante de su lengua materna, le permite establecer relaciones directas entre la producción léxica de su pensamiento y las manos, lo que conduce, tras la práctica, a disminuir las brechas que hay entre el pensamiento, el habla y la escritura⁹. Los ejercicios se trajeron a colación, pensando en los partícipes de los

⁷Calle 13 - Que Lloren Lyrics [Album: Los De Atrás Vienen Conmigo] 2008, por Sony BMG

⁸Festival de cine infantil Fundación Crea, Teatro Universidad de Medellín, 2007.

⁹La metodología fue extraída de los cursos de composición escrita dictados por el escritor y profesor de literatura Jaime Alberto Vélez de la Universidad de Antioquia. El curso se ofrecía a estudiantes de pregrado y posgrado de programas de educación superior para los cual es la escritura es estructural en su formación profesional. Aplican para escribir un ensayo académico, un relato infantil, una poesía, una lírica, una canción de cualquier género, una novela o un guión. Se trata de predisponerse en actitud para la escritura, escribir sin pensar, escribir con lo que nace de adentro de cada quien, escribir sin copiar.

talleres que dictaba había presencia de *Mc'so* improvisadores, como se les identifica en el Hip Hop a quienes les fluye la composición oral en rimas improvisadas, por lo que disponer de herramientas para conectar esa rapidez mental y oral en la generación de palabras escritas puede propiciar aptitudes y competencias de narradores tanto orales como escritos.

Palabras por sonoridad

Escribir sin pensar

Se dio la siguiente indicación: sin levantar el lapicero del papel una vez comience la cuenta contra reloj, sin pensar en el significado, la coherencia, la ortografía, ni en lo que están haciendo sus demás compañeros, les voy a dar una palabra, y a partir de cualquiera de los sonidos o sílabas de la palabra van a escribir la mayor cantidad de palabras que se les ocurra en ese minuto. Pueden ser objetos, nombres de personas, de lugares, adjetivos, verbos, artículos, lo que sea.

Un ejemplo de lo esperado del ejercicio sería así:

Propiedad: piedad, dádiva, vida, ida, caída, cocaína, cafeína, felicidad, ferrocarril, carrilera, hilera, ratificar, ratón, cantón, peatón, tonelada, oleada, ada, tríada, triglicérido, glicerina, cera, úlcera, era, trapera, esperar, raptar, reptar, tararear, tarea.

Palabras por prefijos

Escribir sin pensar. A contra reloj. 1 minuto.

Se dio la siguiente indicación: sin levantar el lapicero del papel una vez comience la cuenta contra reloj, sin pensar en el significado, la coherencia, la ortografía, ni en lo que están haciendo sus demás compañeros, les voy a dar una palabra, que comience por... Pueden ser objetos, nombres de personas, de lugares, adjetivos, verbos, artículos, lo que sea.

El ejercicio es así:

COM: comunicación, comadre, comenzar, comer, comensal, comarca, comadreja, comprender, combate, combo, combinar, comelón, comienzo, comprensión, común, comunidad, como, compadre, compadrazgo, compatriota, coma, comodidad, comunicacional.

Se repite la dinámica anterior.

Palabras por sufijos

Escribir sin pensar. A contra reloj. 1 minuto.

Se dio la siguiente indicación: sin levantar el lapicero del papel una vez comience la cuenta contra reloj, sin pensar en el significado, la coherencia, la ortografía, ni en lo que están haciendo sus demás compañeros, les voy a dar una palabra, que termine por... Pueden ser objetos, nombres de personas, de lugares, adjetivos, verbos, artículos, lo que sea. El ejercicio es así:

Dad: solidaridad, capacidad, elasticidad, vivacidad, calidad, maleabilidad, virilidad, puerilidad, tenacidad, intensidad, opacidad, electricidad, ubicuidad, oscuridad, suavidad, dad, osad, caridad, intimidad, lubricidad, propiedad, maldad, mordacidad, austeridad.

Los ejercicios se repitieron hasta tres veces porque en los primeros intentos los partícipes no comprendieron bien el mecanismo y pensaron mucho en el significado de las palabras, como consecuencia no lograron escribir mucho se quedaron pensando en una idea. Se leyeron las palabras que escribió cada participante para reflexionar rápidamente sobre lo que estaba sucediendo, pues la fluidez léxica aparecía lenta o bloqueada. Repetir el ejercicio permitió a los participantes comprender que entre más se practica, más palabras brotan en el mismo lapso tiempo y que cada vez se piensa menos para escribir.

Elementos para una narrativa audiovisual

En sesiones posteriores se realizan conversaciones y lluvias de ideas para compilar anécdotas con potencial de ser convertidas en relatos con estructura audiovisual. La

diferencia entre un relato neto y el relato audiovisual radica en una cualidad intrínseca de los enunciados para generar imágenes mentales, es decir, de estos se espera concreción descriptiva de personas, acciones, espacios y tiempos, evitando niveles de abstracción, adjetivación y conceptualización en el enunciado que no se traducen en imágenes mentales. Estos enunciados se evalúan de la siguiente manera: alguien lee en voz alta el texto mientras los demás cierran los ojos. Si es posible visualizar la imagen de lo que se está describiendo el relato tiene potencial de guión¹⁰.

Durante estas sesiones, se retomó también una metodología aplicada por Dunav Kuzmanich en su cartilla audiovisual¹¹. Kuzmanich hace una exposición muy clara de cómo hacer emerger relatos y conducirlos a la narrativa audiovisual: cuando las mentes están en blanco o sin ideas para narrar, existen tres maneras posibles para generar un posible insumo de relato: a) partir de ideas base o convicciones (como que a través del arte se le restan personas activas en la violencia); b) contar con una historia concreta (un niño del barrio se inició en la violencia, haciéndole favores a los jefes de los “combos” hasta que un día unas chicas bailarinas de *capoeira* lo introdujeron en el mundo de la danza¹²; o, c) partir de lugares donde acontecen hechos dignos de ser contados(en los espacios baldíos del barrio, los chicos se inician en la violencia jugando juegos que luego se convierten en realidad). A través de la elección de cualquiera de esos tres caminos sin orden preestablecido, una idea, una historia o un lugar; se llega, paso a paso, ala construcción del relato. Lo importante es empezar a detonar(Kuzmanich 2008). El método de la narrativa utilizado por Kuzmanich para formar guionistas en Medellín, es una alternativa metodológica aplicada en conjunción con los ejercicios de etnografía visual, que permite formalizar los insumos derivados de las técnicas para provocar representaciones.

La ampliación de la idea en argumento

Una vez ensamblada una primera síntesis de historia, en la cual ya están definidos los personajes que efectuaron cierta acción, se determina el lugar concreto de la geografía inmediata del barrio en donde el evento aconteció. Luego se construye una “cadena operativa” para ir engrosando los elementos constitutivos de un boceto de guión; se precisan con mayor detalle los personajes, los lugares y se plantea el orden

¹⁰ Prueba de imágenes mentales implementada por el guionista colombiano Jorge Henao en la iniciación a la escritura de guión.

¹¹ Cartilla de Narrativa Audiovisual, 2008 Ministerio de Cultura y Corporación Dunav Kuzmanich, Bogotá, D.C. 2008.

¹² La historia con la que se ejemplificará este capítulo es “La entrega” un cortometraje de ficción inédito realizado por Pasolini en Medellín y *Oficina da Capoeira* en un espacio diferente a los talleres de escritura citados en el artículo.

literal de la historia (primero esto, luego aquello y finalmente lo otro). (Kuzmanich, 2008). Veamos, a manera de ejemplo, el argumento de “La entrega”:

Pablo es un niño de nueve años que trabaja para Los Chamos, una escuela de sicarios, ladrones y expendedores de droga en el barrio Moravia. Un día, el segundo al mando dentro de la banda, Chávez, le entrega un paquete para que lo entregue al jefe en el otro extremo del barrio lo más rápido posible. Pablo se esfuerza por hacerlo con velocidad, pero al cruzar por el Centro de Desarrollo Cultural de Moravia se detiene para observar a un grupo de niños que entrenan *capoeira*. En un momento se percata del tiempo y continúa su marcha. Al llegar donde el jefe, éste lo golpea por haberse retrasado. Pablo huye, aún con el paquete, hasta donde los niños entrenan *capoeira* y el jefe y los pillos se van tras él. Pablo, los niños y la entrenadora se encuentran frente al jefe y los pillos. La entrenadora no puede hacer nada y Pablo se va finalmente con los pillos. Al otro día vemos a Pablo correr de nuevo con un paquete, pero esta vez se trata de la ropa de entrenamiento para *capoeira*.

Del argumento a la escaleta

El siguiente paso es convertir el resumen en las secuencias que compondrán todo el relato, es decir, en la escaleta, un primer documento técnico para el rodaje de películas argumentales que permite desglosar en orden las secuencias espacio temporales de los componentes de una historia (Kuzmanich, 2008). Continuemos con la escaleta de “La entrega”:

Darle un orden a una historia por secuencias:

Unos niños montados en una bicicleta reciben un paquete de unos señores que se acercan en una camioneta.

El jefe de una banda entrena niños para peleas con cuchillo y escapismo.

El paquete pasa de la mano de los niños en bicicleta a la olla de una señora que vende tamales.

La señora lo pasa a una joven que pasa con un coche y esta finalmente lo entrega al jefe de una banda.

El jefe de la banda le entrega un paquete a Pablo para que lo lleve a otro lugar.

Pablo se va con el paquete por las calles del barrio.

Pablo transita las calles del barrio.

Pablo es agredido por el jefe del otro combo por retrasarse unos minutos.

Accidentalmente, Pablo pasa por donde unas chicas de *capoeira* están en círculo danzando y entrenando a otros niños del barrio.

Pablo es persuadido para participar en el entrenamiento de *capoeira*. Los pelaos del combo llegan hasta el lugar donde Felipe se quedó viendo la danza, toman a Felipe por el cuello y lo arrastran.

Días después Felipe decide participar en los entrenamientos de *capoeira*.

Técnicamente se escribe así:

Sec. 1. EXT. Exterior calles del barrio Moravia. Día.

El sol de la mañana baña las calles del barrio. Se escucha la algarabía. Una camioneta se acerca por la avenida del río y entrega un paquete a un par de chicos en una bicicleta que se adentran en Moravia por un largo callejón a todo pedal.

FADE

Sec. 2. EXT. Plataforma de la canalización. Día.

Sobre la plataforma de una quebrada canalizada, dos niños de diez años, sin camiseta y descalzos, combaten con palos a manera de cuchillos. Uno de ellos es Pablo, un niño delgado y de mirada pícara. Desde un rincón, Chávez, un joven de 26 años les da indicaciones mientras fuma un cigarro de marihuana. El otro niño tumba a Pablo. Chávez lo levanta del piso a coscorriones, le dice que esté más alerta. El otro niño se ríe a carcajadas.

FADE

Sec. 4. EXT. Callejón del barrio. Día.

La mujer de la olla le entrega el paquete a una joven que lo mete dentro de un coche para bebé y continua caminando por el barrio.

FADE

Sec. 8. EXT. Callejón del jefe. Día.

Al llegar donde el jefe, éste lo golpea por haberse retrasado. Pablo huye, aún con el paquete.

Sec. 11. EXT. Plataforma de quebrada canalizada. Día.

Sobre la plataforma, Pablo, los niños y la entrenadora practican *capoeira*.

Hasta este punto, presenté en síntesis la metodología aplicada en los talleres de escritura de relatos audiovisuales “Ver cine para hacer cine popular”, cuyo objetivo central fue establecer una relación entre la apreciación de imágenes en movimiento y la lecturas críticas de contextos socioculturales a través de las películas, sin dejar de considerar los criterios del lenguaje audiovisual; luego, operar a la inversa: pasar de las percepciones etnográficas a las ideas para historias y de éstas a los relatos con la técnica de escritura de la narrativa audiovisual. Los resultados se materializaron en los siguientes tres relatos, transcritos para el artículo tal como fueron entregados por sus autores, salvo por algunas correcciones de ortografía y puntuación.

La fotografía equivocada

Narrador y escritor de esta historia: Leandro Córdoba.

En el año 1997 era una etapa muy difícil para mí porque no tenía trabajo, entonces tomé mi cámara, que por cierto era muy pequeña y de poca calidad, y entonces les tomaba fotos a la comunidad del sector. Para ese entonces la situación en el barrio era muy difícil por la convivencia, porque existían dos bandas territoriales que disputaban el sector.

A causa de estas peleas que eran día y noche, había jóvenes muertos y personas heridas por las balas perdidas. También a algunas personas les tocó que abandonar sus casas por amenazas, dejándolas a la intemperie de los vándalos del sector.

Esto para mí era bastante difícil porque estaba recién llegado de la región de Urabá, donde también la situación estaba “de puntas p’arribas”, pero a pesar de estas circunstancias, continuaba trabajando con las fotos. Algunas veces les tomaba fotos a ellos en grupos porque decían que si alguno llegara faltar allí les quedaba el recuerdo de ese joven como para sus compañeros y familiares.

Para el año siguiente llegó otro fotógrafo al barrio, venía como persona infiltrada para llevar información de una de estas bandas a la fiscalía pero yo continuaba trabajando con la comunidad del sector. Esta otra persona, o sea, el otro fotógrafo, comenzó con su misión, lo cual era tomarle fotos a una de estas bandas y mostrárselas a los otros jóvenes del sector y también llevarlas a la fiscalía, pero en el barrio había

dos puntos estratégicos de encuentro por el cual se enfrentaban estos muchachos para ese entonces.

La situación se tornó más complicada porque este señor al mostrarles esas fotos a estos otros delincuentes del sector de abajo, entonces los de la parte alta se dieron de cuenta. Para el año 1999 estos jóvenes de la parte baja comenzaron a atacar a los colectivos que bajaban de la parte alta, buscando algunos familiares de estos muchachos del sector de arriba y también atracaban a los conductores de este colectivo dizque porque ellos eran colaboradores de esta banda de arriba. Eso era terrible porque también los muchachos de la parte alta procedieron también atacar a los buseros que subían hasta cierto punto. Para ese entonces hubo muchos jóvenes muertos del sector de abajo como de la parte de arriba y también varios conductores. También las compañeras de estos jóvenes algunas las mataron. Algunos niños quedaron huérfanos por causa de esas disputas territoriales. La policía capturó algunos de ellos y fueron presos.

En el año 2000 se desató una guerra total porque estas bandas, una comandada por alias “el flaco” arremetió con más furia contra esta banda de abajo atacándola con petardos y armas de largo alcance, entonces las confrontaciones eran más frecuentes, entonces en la iglesia de la parte de arriba por varias veces me tocó ver madres llorar a sus hijos.

También me llevé algunos sustos porque a veces quedaba en medio de esas balaceras.

Además, estaba pasando algo que era que la policía apoyaba a estos muchachos de la parte de abajo. También algunas de estas fotos que este otro fotógrafo les tomaba a escondida a esta banda de arriba llegaron a manos de estos vándalos de abajo. Por eso fue que salió el título de esta historia por una foto equivocada, porque hubo personas involucradas que no tenían nada que ver en los problemas de estas bandas.

Para mitad del año 2002 mataron al fotógrafo disque por sapo de la fiscalía y de la banda de abajo, eso fue lo que dijo uno de los jóvenes del sector de arriba comandada por el alias “el flaco”. Estos hacían fiestas, también juegan fútbol a causa de todo este problema las calles se veían solos los teléfonos públicos averiados por las balas.

Entonces en el 2003 retornó la tranquilidad al barrio porque estas bandas se entregaron para ser rehabilitados por el gobierno, algunos regresaron a sus casas, otros se fueron para otras partes a estudiar por las ayudas del estado, estos jóvenes

estaban entre las edades de 13 hasta la edad de los 23 años, su vestidura era común y corriente, algunos vestían prendas privativas del ejército o de la policía.

Un Juego virtual

Narrador y escritor de esta historia: Yeferson Alexander Atehortúa.

Un joven saliendo de la casa al colegio y del colegio a la casa. Era un día oscuro y apagado, andaba con sus amigos, lo invitaron a divertirse en una sala de juegos virtuales, ellos entraron primero, el joven se quedó en la puerta, sonaron unos disparos, unos sujetos a lo lejos, se acercaban tres de ellos, uno sigilosamente miró a Daniel fijamente tres segundos, estos entraron a la sala, vieron que estaban jugando un juego en línea, los maleantes dijeron, ven yo juego, se quedaron en ese mundo inexplorado dando bala en un mundo irreal, jugando un buen rato, sonaban los tiros, pasaban las horas, en estos juegos se quedaron por horas, se dieron de cuenta que era más divertido dar bala en los juegos que en la realidad.

Encrucijada

Narradora y escritora de esta historia: Elsy Beatriz Galeano.

¿Quién es el protagonista?

Víctor, tiene 33 años vive solo en su apartamento pronto se va a casar. Supuestamente, es un chico perfecto sin ningún problema.

¿Qué busca?

Una noche tiene un sueño que lo pone a pensar en su pasado. Desea encontrar una amiga de la infancia.

¿Qué obstáculos tiene?

Sus recuerdos, está en busca de alguien que supuestamente ya había olvidado. El mismo es el primero.

¿Cómo termina la historia?

Vuelve a su pasado y encuentra lo perdido. Y tiene que tomar una decisión.

Encrucijada

Un joven de 33 años sale de su trabajo se le ve caminar y no se muestra el rostro.

Coge un taxi a las 5 30 de tarde. Suena el teléfono. Se ven sus ojos y después labios. Amor estoy cansado. Mañana te llamo.

Víctor esta cambiado. Con su pijama se dirige a la cocina. Tomó un vaso con agua. Se dirige a su cuarto. Prende el televisor. No le gusta nada y lo apaga.

En otro momento se ve alguien corriendo. Está sudando. Pasa por callejones. Escalas. Corre.

Le vemos la cara. Está cansado. Por un momento lo vemos desfallecer, pero recoge fuerzas y sale a la huida.

Está por las calles corriendo y en un momento mira a su alrededor, mira un lugar abierto y sin pensar está ahí.

Mirando el Santísimo, se encuentra solo. Mira el reflejo del Santísimo y ve el arma que estaba detrás de él, pero alguien grita por aquí vamos y el otro hombre se devolvió. Él mira el reflejo.

Flash back. Está el jugando futbol en la cancha de La Divina. Ve bajar a la niña con su abuela y entran al oratorio. La mira.

Cama. El chico se levantó sobresaltado de la cama y tomó el vaso de agua. Tomó un sorbo. Mira la hora.

Sigue durmiendo.

A la mañana siguiente está en el baño. Sale en toalla y se mira al espejo. Cierra los ojos intentando recordar el sueño.

De su armario saca un álbum de fotos. Mira detenidamente. En una fiesta. Y mira la niña de la foto. Ve. ¿Qué será de la vida de Ángela?

Él recuerda cuando le tocó salir del barrio gracias al hermano que se metió en problemas con una gente. La familia de ella. Solo con su ropa.

Esta trotando cerca de su casa en un parque.

Regresó a su casa. Le dice al celador que le preste el directorio.

Y busca pero no encuentra a nadie. Pero tampoco sabe por dónde empezar.

Llama a una tía que vive en El Popular.

Ella contesta.

- Hola tía habla con Víctor.
- Tiempo sin escucharlo.
- Tía necesito un favor.
- Qué mijo.
- ¿Usted se acuerda de Ángela la hija del zapatero?

- Don Gabriel, si mijo.
- ¿Sabe cuál es el apellido?
- Sí, Martínez.
- Pero mijo ellos volvieron hace dos años.
- Tía gracias.

Colgó. Se tocó la cabeza. Cerró los ojos y suspiro.

Está cerca, se para a mirar la ventana.

Flash back.

Los niños están hablando. Él le entrega una carta y ella se despide.

Consideraciones finales sobre la narrativa en la etnografía y la realización audiovisual

Mencioné al comienzo del artículo que los talleres de formación han suministrado una base parcial de transferencia de saberes, técnicas y medios, visualizando que se construyan paulatinamente las condiciones para que la población iniciada en formación tenga mayor autonomía en los campos de la etnografía y la realización audiovisual. Este enunciado no deja de ser retórico dadas las condiciones de factibilidad de los proyectos y las circunstancias de los contextos locales.

El audiovisual etnográfico en el marco de talleres de formación audiovisual con una población flotante, es decir que no asiste a todos los encuentros, se nutre muy bien de actuaciones naturales, recreación de escenas cotidianas, escenografías de barrio, iluminación natural en exteriores, acciones de desenvolvimiento espacial como persecuciones, bailes, tránsitos entre locaciones, juegos, y en general, escenas que se pueden resolver esquemáticamente con textos audiovisuales sencillos en ejercicios iniciales.

En la presentación de esta suerte de talleres de formación, en los cuales el insumo no se concreta en la realización de un video, los participantes ávidos de dar *rec* a la cámara pierden el entusiasmo. Por eso es crucial verbalizar cómo y en qué momentos del circuito de la etnografía audiovisual, resulta fundamental la escritura para consolidar ideas y traducirlas en las narrativas que comprendan quienes estarán detrás de las cámaras, en el caso hipotético de que no haya acompañamiento de quienes cuentan con experiencia en estos campos. Este aspecto que pareciera retórico y una preocupación técnica importante solo para el debate teórico, cobra relevancia

política y pertinencia social cuando se le considera en relación con la gestión de proyectos. Una idea bien escrita incrementa las posibilidades de acceder a fondos tales como becas de cooperación, festivales y en general, a programas que incentivan la producción de procesos sociales mediante medios audiovisuales. De lo contrario, siempre habrá de requerir de intermediarios que escriban por las comunidades. Por ello también es pertinente hablar con propiedad de transferencias de medios que proporcionen mayores grados de autonomía a las poblaciones y resaltar que la escritura determina en gran medida el acceso a las oportunidades y al empoderamiento ciudadano. Cabe recordar que esta última idea se plantea como pilar argumentativo de muchos de los procesos de formación audiovisual o de medios comunitarios (Vega *et al.*, 2008; Román, 2010). En otras palabras, quienes disponen, en mayor o menor medida, de habilidades para escribir con claridad lo que anhelan son capaces de gestionar, negociar, producir hacer realidad sus sueños sociales y artísticos, bien sean guión o un proyecto de incidencia social.

Comunicar esta serie de argumentos para darle la bienvenida a la escritura y que la formación audiovisual no solo comprende la parte más atractiva del trabajo con las cámaras, la acción, la actuación, la edición y la posterior fama de veinte minutos que proporcionan las exhibiciones, es en realidad una inquietud que apenas surge en las necesidades de ampliar la gama de saberes, técnicas y medios transferidos por Pasolini en Medellín en el campo de la antropología audiovisual local.

Hasta donde expuse, el acompañamiento metodológico de la antropología audiovisual desplegada por Pasolini en Medellín se transfiere para co-crear y co-dirigir con poblaciones que se travisten de etnógrafos visuales y creativos del audiovisual. Durante algunos talleres se orientan los insumos de una creación en la que vamos “ cogidos de la mano ” de las comunidades, detonando los relatos escondidos en el recuerdo personal y social, proponiendo imágenes para narrar el barrio y llegar al lenguaje de la ficción argumental.

Varios cortometrajes de ficción realizados en los talleres presentan la estructura de los tres momentos de la dramaturgia clásica, regida por el canon de la Poética de Aristóteles que comprende un planteamiento, un nudo y un desenlace. En el barrio Popular Número Uno de Medellín se cumplieron con dichos parámetros los cortometrajes *El Juego de la vida*, *Si pudiéramos*, *La graba*, *El baúl*, y *Alicia en el otro lado*. Por lo menos esa redondez dramática se aprecia en los cortometrajes. Son historias cuyo argumento se plantea para la resolución de un conflicto dramático que

le acontece a alguien en tres momentos que garantizan el enganche psicológico de los espectadores. La dinámica de los desencadenantes dramáticos se puede resumir de la siguiente manera: planteamiento de situaciones que le devienen a un personaje, acciones que desencadenan cambios, reacciones a esas acciones, otras acciones que suscitan nuevas transformaciones, hasta que deviene un giro de ciento ochenta grados para los personajes centrales y toma por sorpresa al espectador.

En los modelos de producción audiovisual convencionales, lograr dicha unidad parte del precedente de escribir guiones con estructuras dramáticas claras. En los talleres coordinados por Pasolini el redondeo dramático se ha logrado por los modos de escritura anteriormente mencionados derivados de ejercicios etnográficos con la población; *collage* colectivos de relatos acontecidos en lugares o a personajes específicos, fotografías fijas u objetos con historiales tras de sí (en los proyectos más recientes se han implementado mapas cognitivos). Estos insumos, que se fusionan para consolidar ficciones o documentales ficcionalizados, tejidos como unidades dramáticas de lo que en su conjunto es una composición de fragmentos etnográficos atravesados por la narrativa. Se constituye en un “empujón creativo”, a los partícipes de los talleres, que en colaboración con el equipo de Pasolini, producen un ensamble que continua en el montaje, donde siguen los ajustes, a la vez que generan una relectura de los primeros insumos etnográficos (Henley, 2001)¹³; hasta llegar finalmente a unas piezas de ficción argumental ajustadas al canon de la dramaturgia clásica. Por supuesto, no se trata de un azar creativo, en esta argumentación, aludo a la etnografía creativa como un campo de experimentación prolífico, donde el devenir fluido de las miradas etnográficas y audiovisuales están sujetas a la transformación incesante, a los efectos de poner en juego las representaciones.

La población joven asimila con facilidad la interlocución entre las imágenes y la representación de sus contextos, comprende la expresividad de los símbolos que se pueden potenciar a través de las imágenes en movimiento, establecen relaciones expresivas entre los universos auditivos y los visuales; pero en la síntesis escrita de sus ideas hallan una limitante de rigor, no consiguen proyectarlas con la eficacia requerida por el lenguaje audiovisual. En este punto vuelve a tomar fuerza la asimetría de la autoridad etnográfica planteando preguntas que permanecen abiertas.

¹³Véase también el artículo de Pérez Quintero en la misma edición.

Bibliografía

Ardèvol Piera, Elisenda. 1994. *La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Barcelona. Inédito.

Arango, Germán & Pérez, Camilo. 2004. *Pasolini en Medellín. Apuntes para una etnografía visual sobre la periferia*. Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín. Inédito.

Arango, Germán y Muñoz, Ana María (2009). *Ojos de Asfalto; Memoria, Hip Hop y Audiovisual*. Alcaldía de Medellín. Medellín.

Clifford, James. 1998. *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa Editorial. Barcelona

Franco, Natalia; Nieto, Patricia & Rincón, Omar. 2010. *Las narrativas como memoria, conocimiento, goce e identidad. Tácticas y estrategias para contar. Historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia*. Rincón Omar (ed.). Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, Fundación Friederich Eberto Stiftung. Bogotá

Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona

Henley, Paul. 2001. *Cine etnográfico: tecnología, práctica y teoría antropológica*. Desacatos 8, invierno.

Kuzmanich, Dunav. 2008. *Cartilla de narrativa audiovisual*. Ministerio de Cultura de Colombia. Bogotá.

Martín-Barbero, Jesús; Reguillo, Rosana; Entel, Alicia; Marroquin, Amparo; Alves, Luis A.; Herschmann, Micael & Rincón, Omar. 2009. *Entre saberes desechables y saberes indispensables*. Barbero Martín (ed.). Centro de Competencia en Comunicación para

América Latina, Fundación Friederich Eberto Stiftung. Bogotá

Montoya Arango, Vladimir & Arango Rendón, Germán. 2008. *Territorios visuales del tiempo y la memoria. Exploraciones metodológicas en la vereda Mogotes del municipio de Buriticá (Antioquia, Colombia)*. Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia(22) 39.

Orobitg, Gemma. 2005. *Las culturas en imágenes, fotografía y cine antropológicos*. Ponencia presentada en el Seminario. Imagen y Cultura. Centro Colombo Americano de Medellín. Inédito.

Román, María José 2010. *Mirar la mirada: para disfrutar el audiovisual alternativo y comunitario*. Folios 21 y 22, 2009. Facultad de Comunicaciones. Universidad de Antioquia. Medellín.

Ruffinelli, Jorge. 2009. *Víctor Gaviria: los márgenes, al centro*. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades/UdeG. Patronato del Festival Internacional de Cine en Guadalajara. México.

Vega, Jair; Pérez Marín, Mónica; Arango, Germán & Pérez Quintero, Camilo. 2008. *Pasolini en Medellín: Jóvenes, Transferencia de Medios y Esferas Públicas Locales, en Organizaciones Juveniles: ¿Espacios de legitimación, resistencia o alternatividad?* Universidad del Norte, Universidad de Antioquia y Colegiatura Colombiana de Medellín. Versión electrónica:

www.alaic.net/alaic30/ponencias/cartas/Com_popular/ponencias/GT15_13PASOLINl.pdf

Vega, Jair; Pérez Marín, Mónica; Arango, Germán & Pérez, Camilo. 2008. *Pasolini in Medellin: Notes for a visual ethnography about urban outskirts, four years of experience with young directors. Young people, violence and communication*. Versión electrónica: <http://www.pasolinienmedellin.blogspot.com/>

Después que se apaga la cámara

Camilo Pérez Quintero

“El montaje desde lo técnico es como un confesionario, ahí es donde uno va a sentarse a evaluar, a confesar todos sus errores frente a una pantalla y ahí es donde se ve lo que funcionó y lo que no funcionó. Más allá, el montaje es como un tejido, es entreteter lo visual con lo sonoro, es entender el material para poder contar una historia, entender el ritmo, los contrapuntos, las dislocaciones, la adjetivación. Es como ponerle puntuación a un relato, una coma puede cambiarlo todo.”

Javier Quintero Rivillas¹

Si bien las vistas del cinematógrafo de los hermanos Lumière sobre un grupo de obreros saliendo de una fábrica inauguraron, en 1895², la posibilidad de registrar y reproducir la vida en movimiento, el cine se convirtió en historia solamente a través del montaje (Niney, 2009). Hablar del montaje es por tanto hablar del nacimiento del relato audiovisual, de la exploración de narrativas, de un lugar para tejer con imágenes. Con la fragmentación de las acciones, la exploración del detalle y el encadenamiento de los planos, la alquimia del montaje se convertiría para el cine, desde su amanecer, en la posibilidad de transformar imágenes aisladas en relatos fílmicos, creando una apariencia de verdad bajo la magia de la asociación y la recomposición del espacio-tiempo.

De la imagen evidencia, el cine se trasladó rápidamente a la exploración narrativa, estética y semántica. Películas de principios de siglo XX como *La vida de un bombero americano* (Porter, 1902), *Intolerancia* (Griffith, 1916), *El hombre de la cámara* (Vertov, 1920), *Nanook el esquimal* (Flaherty, 1921), *Nosferatu* (Murnau, 1922), *Las extraordinarias aventuras de Mr. West en el país de los bolcheviques* (Kuleshov, 1924), *El acorazado de potemkin* (Eisenstein, 1925), por nombrar solo algunas, son muestra de cómo para los cineastas la necesidad de expresarse fue tomando formas diversas y en ese sentido se consolidaron, a partir de la experimentación, diferentes estrategias para la construcción y narración de historias tales como: el montaje paralelo (Porter), el montaje alterno³ (Griffith), el montaje polifónico⁴ el montaje de atracciones⁵ y el montaje intelectual (Eisenstein), el montaje *a priori* y el montaje constructivo

¹Fragmento de entrevista con Javier Quintero Rivillas. Medellín 15 de febrero de 2011. Elaborada por Camilo Pérez Quintero para el desarrollo del presente artículo.

²Las vistas de los hermanos Lumière pueden ser observadas en:
<http://www.youtube.com/watch?v=U7AtuY5tT2s&feature=related>

³El montaje alterno está basado en la yuxtaposición de dos o más acciones, pero entre éstas existe correspondencia temporal estricta y suelen unirse en un mismo hecho al final del film o de la secuencia.

⁴Influenciado por el filósofo Bajtin, Eisenstein plantea el montaje polifónico, al cual define como el montaje en “donde una toma se une con otra no meramente por una indicación de movimiento, valores de iluminación, una pausa en la exposición del argumento, o por algo semejante, sino por un avance simultáneo de una serie múltiple de líneas, cada una de las cuales mantiene un curso de composición independiente y contribuye al curso total de composición de la serie (Eisenstein, 1974: 60).

⁵De acuerdo con la teoría de montaje de atracciones de Eisenstein, los hechos representados en cada plano no tienen fuerza o sentido de manera aislada, sino cuando están unidos entre sí, creando una serie de cadenas asociativas que por colisión entre las partes adquieren un significado y producen un efecto de shock en el espectador. Según Eisenstein, el montaje de atracciones era una llave para producir conciencia social en el espectador, para movilizarlo. Un ejemplo clásico del montaje de atracciones es “El acorazado de potemkin”.

(Pudovkin), el efecto Kuleshov (Kuleshov), el montaje excéntrico (Vertov), el *feed back* (Flaherty) Franco, Natalia; Nieto, Patricia & Rincón, Omar. 2010. *Las narrativas como memoria, conocimiento, goce e identidad. Tácticas y estrategias para contar. Historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia*. Rincón Omar (ed.). Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, Fundación Friederich Eberto Stiftung. Bogotá. Y el montaje invisible (Bazin). En palabras de Niney: “Realistas, épicos o poéticos, futuristas, constructivistas, expresionistas, naturalistas o surrealistas, aquello que descubren y ponen en marcha todos los innovadores del montaje cinematográfico es que una imagen siempre llama u oculta otra.” (Niney, 2009:124).

El montaje o el arte de la construcción de sentidos, es entonces un proceso de confección de cadenas narrativas de significado y en este ejercicio de tejido se devela siempre una intención estética o política. De este modo, abordar una etnografía del montaje audiovisual nos refiere inevitablemente a reconstruir, paso a paso, los diferentes momentos que se suceden una vez se apaga la cámara, y así hablar de las particularidades, contradicciones y posibilidades que ofrece el montaje en la representación de las realidades sociales.

En este sentido podríamos distinguir cinco momentos claves en el proceso de montaje:

El análisis del material

El montaje en papel

La edición

El *feed back*

El corte final

Las páginas siguientes estarán dedicadas al análisis de estos momentos, planteados conforme a la experiencia y a las apuestas metodológicas de la Corporación Pasolini en Medellín.

El análisis del material

Una vez realizado el registro audiovisual, es necesario revisar el material para reconocer su contenido y organizarlo. A este proceso de revisión y fichaje del material podemos denominarlo “*pietaje*”, en los términos técnicos de la producción audiovisual,

o *“análisis del material”*, en términos de los investigadores sociales. Este ejercicio de re-mirar, es como un confesionario para el realizador o investigador, pues aquí, reproduciendo una a una las imágenes registradas, se evidencian ‘los errores’ técnicos, emergen ‘los hubiera’ (hubiera hecho mejor esto o aquello), nos encontramos ante los momentos perdidos por la cámara o por el micrófono y nos regocijamos ante los buenos encuadres, ante las secuencias. Este es el momento de desnudar el punto de vista de quien estaba tras la cámara, y por tanto, es el primer espacio para la calibración de los sentidos que transmiten las imágenes registradas. Podríamos hacernos muchas preguntas al realizar este proceso de revisión y análisis que nos remite al momento del rodaje y del cual se derivan muchos aprendizajes ¿Qué es lo que censura la mirada antropológica? ¿A dónde estamos mirando? ¿Cómo seleccionamos los encuadres? ¿Qué está contando el fuera de campo? Y es que en cierto sentido, hacer una película es un largo proceso de montaje (Barbash & Taylor, 1997) que inicia con el momento en que se escoge un tema para investigar, continua con la selección de los encuadres, la composición de la imagen, la selección de los puntos de vista, los movimientos de cámara, y finaliza en la sala de edición con la elección y encadenado del material registrado.

Visualizar este momento del análisis del material como una parte esencial de la investigación social permite, por ejemplo, entender las posibles lecturas que pueden generarse de las diferentes imágenes, situando al investigador (e incluso a las comunidades con quienes trabaja) en el papel de primeros espectadores, lo cual en ocasiones puede incluso reencauzar el curso del producto audiovisual, en tanto allí se construyen las primeras significaciones: “No estoy seguro si es una serpiente, pero es algo moviéndose entre la hierba (decían los estudiantes indígenas). Cuando miramos las imágenes registradas de nuevo, nos dimos cuenta que ellos (los indígenas navajo) le habían asignado un significado a unas imágenes que nosotros (investigadores) “sabíamos” que eran insignificantes” (Worth & Adair, 1972:94)⁶.

Este análisis del material no es solamente una simple revisión del contenido visual de esas fotografías o videos, lo que sin duda es vital en el proceso. Tiene que ver además con interpretar cómo las diferentes personas que intervienen en el registro y los diferentes espectadores de esas imágenes, le adjudican significados a sus contenidos y a su forma, de acuerdo con su experiencia subjetiva. Del mismo modo,

⁶La traducción es mía. Tomado de “through navajo eyes”, sol worth y jhon adair, 1972. A continuación presento el texto original: “I’m not sure if it’s a snake, but it’s something moving in the grass. When we looked at the footage again, it became clear that they had assigned meaning to an image that the three of us ‘knew’ was meaningless” (Worth & Adair, 1972: 94)

los significados que se adjudican a las imágenes desde la academia, son construidos en relación con las agendas teóricas y metodológicas del investigador. Por tanto, durante el proceso del análisis del material es vital el cruce de las miradas de los investigadores con sus sujetos de estudio, en aras de un análisis reflexivo del material que permita reconocer las diversas formas de interpretar y clasificar las imágenes que posteriormente se convertirán en relato a través del montaje. Y en este sentido hay que tener en cuenta que cuando las imágenes son trasladadas de un contexto a otro, de algún modo sufren transformaciones, incluso cuando sus contenidos permanecen inalterados:

“Images first produced, discussed and made meaningful during fieldwork will be given new significance in academic culture where they are ‘separated from the world of action in which they were meaningful and placed in a world in which they will be interrogated and interpreted from a multiplicity of different perspectives’(Morphy & Banks, 1997). Analysis is not a simple matter of interpreting the visual content of photographs and video, but involves examining how different producers and viewers of images give subjective meanings to their content and form” (Pink, 2011).

Las imágenes tienen su propia historia, su propia espacialidad, su propia temporalidad, son marcadas en sus contextos y fechas de fabricación, y son afectadas en los contextos y épocas de visualización. Régis Debray, en su texto *Vida y muerte de la imagen*(1994), habla de la necesidad de pensar la imagen desde aquello que la ha hecho posible: la mirada, solo desde esta perspectiva, plantea el autor, es posible establecer un análisis crítico de la imagen, entender sus impactos, su poder sobre nosotros, su polisemia; pensar la mirada permite entender que la imagen está viva, que es un objeto producido socialmente, en el cual se combinan lo técnico, lo simbólico y lo político, lo histórico y lo geográfico, los contextos de elaboración y los contextos de observación.

El Montaje en papel

Un segundo momento, no recorrido por todos los realizadores o investigadores, pero que nosotros desde la Corporación Pasolini consideramos como una etapa fundamen-

tal de nuestra apuesta metodológica, es el montaje en papel. Este ejercicio consiste en realizar una primera estructura del relato mediante un juego de tarjetas, que contiene información de las imágenes *pietadas*, ubicadas de manera secuencial en una pared formando una línea de tiempo. Este es un ejercicio que usualmente realizamos de forma colaborativa con las personas de los contextos en donde trabajamos, para así debatir con ellos las posibles formas de contar, un ejercicio de semiótica básica que permite construir una estructura inicial del relato audiovisual ubicando los paradigmas y los sintagmas de las frases audiovisuales⁷ y de este modo evidenciar las connotaciones de las imágenes, secuencias, testimonios o audios, para evaluar lo que puede significar mejor una situación o una temática específica.

Este ejercicio además permite generar referentes mnemotécnicos para el montajista creando una carta de navegación inicial que puede ser constantemente intervenida y que se convierte, desde nuestra experiencia, en el primer escenario de negociación y construcción de sentidos.

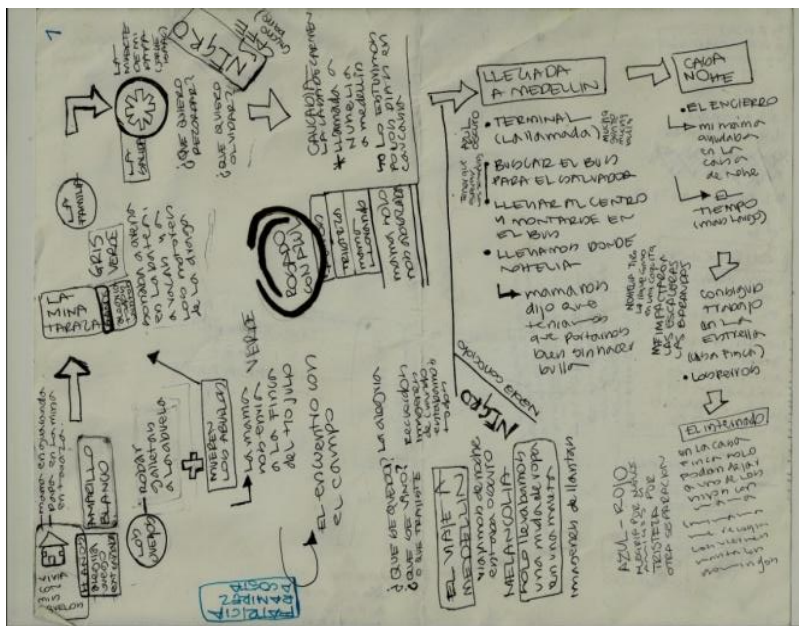


Imagen 1. Ejercicio de montaje en papel de una historia de vida para el documental “con la casa al hombro” realizado por la Corporación Pasolini en Medellín y El Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. Medellín, 2010.

⁷Valdría la pena aclarar que es un uso laxo de estos términos.

En la sala de edición

Una vez confeccionada la carta de navegación en papel, se procede a trabajar en la sala de edición y allí, frente a la pantalla, se inicia la elaboración de una primera estructura narrativa o primer corte de montaje. Durante este proceso se presta especial atención a la selección de los planos y a la construcción de las secuencias y muchas veces lo que teníamos inicialmente proyectado en el papel puede cambiar. De eso se trata el montaje, de asociar una serie de imágenes para transmitir una idea, para describir un espacio o un personaje, para narrar una historia. Asociación en cuanto “adición, sustracción, multiplicación, división y ensamblaje de secciones de filmes de la misma clase. Permutación incesante de estas piezas de filme, hasta que están situadas en un orden rítmico en el que todas las sugerencias de significado coinciden con todas las sugerencias visuales” (Vertov, 1923: 45).

Por lo tanto en este primer corte se está evaluando todo el tiempo el orden y significancia de los planos en las secuencias, así como los ritmos y las elipsis⁸. Un ejemplo que podría ayudarnos a ilustrar este proceso es el experimento llevado a cabo por Pudovkin y Kuleshov (cineastas rusos de principios de siglo XX quienes se preguntaron sobre los significados que se adjudicaba a una imagen en relación con otra), que se convirtió en una de las bases de montaje tal como lo conocemos hoy. Tales autores postulaban que el plano no tiene siempre el mismo significado, pues ese significado puede cambiar con la intervención en el montaje, y para ejemplificar esta afirmación hicieron el siguiente ejercicio: tomaron imágenes de películas preexistentes, sin ninguna necesidad de filmar nuevo material, para ensamblar una nueva secuencia. Entre estas imágenes se encontraba un *close-up* de un famoso actor de la época de nombre Mosjouskhin, quien posaba frente a la cámara con un gesto inexpresivo. La secuencia construida en el montaje y conocida posteriormente como el “efecto Kuleshov”⁹ fue la siguiente¹⁰:

⁸La elipsis es “la supresión de los elementos tanto narrativos como descriptivos de una historia, de tal forma que a pesar de estar suprimidos se dan los datos suficientes para poderlos suponer como existentes. La elipsis viene motivada por la necesidad de recortar tiempo real, por razones narrativas (provocar el interés, sensaciones...), por razones técnicas de rodaje o interpretación que imposibilitan la filmación de ciertos hechos (accidentes, catástrofes...) y por razones éticas que impiden la representación de asuntos incómodos (muertes reales, ejecuciones...)” tomado de la página web EL LENGUAJE DEL CINE:

<http://www.xtec.es/~xripoll/lengua.htm>

⁹El video del efecto Kuleshov puede verse de manera gratuita en: <http://www.youtube.com/watch?v=1vIVGmLPbU>

¹⁰Los fotogramas del experimento original fueron tomados de la página web:

http://www.gamasutra.com/view/feature/4412/persuasive_games_the_picnic_.php?print=1



Imagen 2. Efecto Kuleshov. *Close-up* del rostro del actor + Plato de sopa sobre una mesa. 1917



Imagen 3. El mismo *Close-up* del rostro del actor, + Imagen de una niña en un ataúd. 1917



Imagen 4. El mismo *Close-up* del rostro del actor + Mujer que yace en un sofá. 1917

El resultado al proyectar la secuencia ante un grupo de espectadores fue que estos no solo relacionaron las imágenes como ligadas en el espacio tiempo, sino que quedaron impactados por lo que se podía intuir desde la gestualidad del actor: para los espectadores podía observarse el hambre con que miraba Mosjouskhin el plato de sopa, cuan acongojado se encontraba frente a la niña muerta, y el deseo con que observaba a la mujer en el sofá.

De este modo unas imágenes registradas en tiempos y espacios distantes, y montadas a manera de secuencia, adquirirían un nuevo significado, por lo tanto, argüían estos cineastas, el significado de una secuencia de imágenes filmicas, se encuentra en

la relación que tiene cada plano con el siguiente, y no en el plano aislado. En conclusión, el significado de una secuencia depende del orden en que se ensamblen los planos.

$$A + B = C$$

En palabras del propio Kuleshov:

“El medio del que dispone el cine para producir una impresión artística reside en la composición, el encadenamiento de los fragmentos filmados. Dicho de otra manera, para producir una impresión, lo importante no es tanto el contenido de cada fragmento, sino la manera en que estos se encadenan, en que son combinados. La esencia del cine debe ser buscada, no tanto en los límites del fragmento filmado, sino en el encadenamiento de esos fragmentos (Kuleshov, 1920, en citado en *l'art du cinema, l'age d'homme*, 1994: 58).

Retomando este ejercicio para hablar de la investigación social, el montaje, visto desde esta perspectiva, hay que entenderlo como un momento determinante en la construcción de representaciones sobre el otro, o como lugar de intercambio, cruce, o choque cultural, un lugar en donde confluyen sistemas de valores, códigos y procesos cognitivos del investigador y de las comunidades.

El *feed back*

“Hacia 1920, para Robert Flaherty, filmar la vida de los esquimales de Canadá significó filmar un esquimal en particular, no un objeto, sino una persona. Su honestidad básica requería mostrarle al sujeto lo que estaba haciendo. Cuando Flaherty montó un cuarto oscuro en una cabaña de la bahía de Hudson y proyectó sus nuevas imágenes en una pantalla para su primer espectador, Nanook el esquimal, no sabía que con unos medios que eran absurdamente inadecuados acababa de inventar la observación participante, que sería usada por sociólogos y antropólogos 30 años más tarde, y el *feed back* con el cual estamos todavía torpemente experimentando.” Jean Rouch, 1995: 115)

El *feed back* o retroalimentación, es un paso indispensable en la construcción de

relatos audiovisuales, y más aun cuando estos relatos son parte de investigaciones sociales. En este sentido, generar un espacio para el debate y el análisis del primer corte de montaje con las comunidades con que se trabaja posibilita un ejercicio de calibración del relato, en el cual es posible evaluar y ajustar detalles que permitan la representación consensuada del otro.

Un ejemplo importante de este tipo de experiencias fue el *feed back* que realizamos con los participantes del documental *Con la casa al hombro* en el año 2010. En este ejercicio se presentó el primer corte de montaje del documental, actividad que generó una intensa reflexión y la modificación de buena parte del producto final.

Al visualizar el corte del documental, los participantes del proceso propusieron debatir solo una situación: el tratamiento de color en las entrevistas. Y es que como una apuesta estética y conceptual para diferenciar los momentos de las entrevistas de los momentos de ficción y de reconstrucción de acontecimientos pasados, los investigadores-realizadores tomamos una decisión en la sala de montaje frente al tratamiento de color: las entrevistas irían en blanco y negro.

Sin embargo para ellos, jóvenes afros, el hecho de que sus imágenes estuvieran en blanco y negro, significaba que sus historias, que sus palabras estaban siendo invisibilizadas, '*somos de color*' decía Andrés Medina, "nuestra historia está llena de colores" afirmó Patricia Ramírez. Durante un buen rato estuvimos escuchando los argumentos de los jóvenes participantes del proyecto, quienes nos relataban cómo ese tratamiento de color, se convertía para ellos en un problema identitario pues no sentían que era la manera en que debían ser representados, y por lo tanto, si queríamos contar la historia de la diáspora negra en Medellín, debíamos contarla como es: llena de colores... pues esos colores son lo que los identifica, por lo que han luchado, desde donde están reconstruyendo sus memorias y prácticas culturales.

Producto de este debate en el *feed back*, se realizaron los ajustes correspondientes, y se volvió a proyectar el corte final. De ese momento recuerdo los comentarios de Jhon Fredy Asprilla y Jhon Jaime Sánchez: "nos hicieron vivir de nuevo nuestra llegada a la ciudad, nuestras vidas [...] Nosotros no estamos allí, pero es como si estuviéramos". Para ellos ahora solo falta contar lo que siguió después de que llegaron a la ciudad, las luchas políticas y sociales para permanecer y fortalecer sus identidades.

El corte final

Luego de este proceso de negociaciones y re significaciones, se realizaron los ajustes finales necesarios a la película, para entregar el producto definitivo o corte final.

Una vez elaborado este corte final, que es todo un nacimiento, la película deja de pertenecer al realizador y pasa a ser parte del circuito de observación en donde indudablemente la pieza se irá transformando de acuerdo con sus contextos de visualización. Pero esto ya sería parte de otro artículo. Así que para concluir aquí este apartado quisiera citar las palabras de Robert Bresson: “La magia está en la sala de montaje. En donde repentinamente se alinean imágenes y sonidos. Allí la vida cobra vida. Desde el principio hasta el final, los filmes son una serie de nacimientos y resurrecciones. Aquello que permanecía muerto en el papel renace durante el rodaje, y las imágenes muertas renacen de nuevo en la sala de montaje. Esa es nuestra recompensa.”¹¹

Para continuar con esta serie de nacimientos y resurrecciones, mostraré ahora algunos relatos del proceso de postproducción de varias piezas audiovisuales elaboradas por miembros de la Corporación Pasolini en Medellín entre el año 2003 y el año 2010, que nos llevaran a revisitar desde la práctica los momentos señalados y las discusiones en torno al montaje audiovisual y su aplicación como parte integral de la investigación audiovisual.

¹¹ La traducción es mía. A continuación se presenta el texto original: “The magic is in the cutting-room, when suddenly images and sounds align. Life comes to life. From start to finish, films are a series of births and resurrections. What lies dead on paper is reborn during the shoot, and dead images are reborn in the cutting-room. That is our reward...” Extracts from an interview with Bresson by Michel Ciment about *L'Argent*, originally conducted for Ciment's *Positif* magazine. It was reprinted in *Projections 9* (Faber &Faber, 1999), a special issue celebrating French cinema in association with *Positif*, edited by Ciment and translated by Pierre Hodgson. Tomado de: http://www.filminfocus.com/article/robert_bresson

Barras de colores**Conteo*****FADE in* desde negro****Créditos iniciales: diarios de un montajista¹²****Por corte a****Secuencia 1: *mineno makusa ri Palenge*¹³**

“En el 2003 conocí San Basilio de Palenque por medio de *rushes*¹⁴ de video que mis colegas César Tapias y Germán Arango me iban trayendo a la sala de edición. Gran parte de las imágenes fueron realizadas por los investigadores, otras por jóvenes palenqueros participantes del proyecto, en donde se puso en práctica la metodología de transferencia de medios (pasar la cámara de las manos de los investigadores a las manos de los sujetos de estudio) esta vez no con el anhelo del punto de vista nativo a la manera de Worth y Adair, sino con la intención de explorar y provocar de manera interactiva, relatos desde lo local, algo mucho más cercano a la propuesta del *cinéma vérité* de Jean Rouch y al cine de poesía de Pier Paolo Pasolini, experiencia esta que se convirtió en la base de lo que hoy es la metodología de trabajo de la Corporación Pasolini en Medellín.

Después de varios días de visualizar el material y realizar un ejercicio de montaje en papel, nos dirigimos al computador para empezar a construir la pieza audiovisual. Nos acompañaron en este proceso tres jóvenes palenqueros participantes del proyecto, con quienes a menudo discutíamos sobre la estructura narrativa y la pertinencia o no de las imágenes a utilizar. Situación que permitió durante todo el proceso confrontar las diferentes miradas. Por lo menos mientras permanecían despiertos, ya que por razones de logística trabajábamos en las noches hasta bien entrada la madrugada”.

Para hablar de una situación específica que marcó el proceso de montaje de este documental tendré que hacer un flash back al proceso de investigación para luego retornar a la sala de edición.

¹² Este apartado recoge las reflexiones de Camilo Pérez, antropólogo, realizador audiovisual y montajista de la Corporación Pasolini en Medellín.

¹³ Acerca del montaje del documental *Mineno makusa ri palenge* (miremos las cosas de Palenque) dirigido por César Tapias y Germán Arango, en el marco del proyecto documentación del patrimonio cultural de San Basilio de Palenque, desarrollado por la Universidad de Antioquia, 2003.

¹⁴ Palabra inglesa que significa fragmento y es utilizada en la producción audiovisual para referirse al material recolectado en el rodaje.

Flash back / san Basilio de Palenque / día

Durante el trabajo de campo, César y Germán, se encontraron con la siguiente situación: Simanca, un viejo y reconocido músico local, integrante del Sexteto Tabalá, se había enfermado a tal punto que sus allegados, entre ellos los integrantes del Sexteto y las Alegres Ambulancias (reconocidos grupos de música tradicional afrocolombiana), realizaron una reunión en presencia de Simanca. Sin comprender del todo lo que allí sucedía, César mantuvo la cámara encendida asistiendo al siguiente momento:



Imagen 5. Reconstrucción de *rushes* del documental *MinenomakusariPalenge*. Se trata de imágenes de Simanca enfermo y la música con que lo acompañaban. 2003

Plano secuencia / en medio de una multitud, un hombre viejo, delgado y de piel negra va cantando mientras permanece sentado junto a un grupo de músicos que van tocando una melodía en el ritmo denominado como son palenquero. / Hombre

cantando: “cuando se muera Simanca...” Lo acompañan en coro otras voces **masculinas mezcladas con voces femeninas que dicen: “A ro ro mama...”**, el cuadro continua de la misma manera así: **“Cuando muera Simanca... a ro ro mama... adiós Simanca hermano mío.... A ro ro mama... adiós Simanca hermano mío...”** al fondo de la multitud, se dejaba entrever por momentos otro hombre **viejo sentado** en una mecedora, alrededor del cual varias mujeres bailaban.

Dos meses más tarde, el hombre de la mecedora, Simanca, muere a causa de su enfermedad y allí, en ese momento, de nuevo la cámara se encuentra presente, esta vez en manos de los jóvenes participantes del proyecto, quienes asistieron como observadores al velorio y posterior entierro. Y allí otra vez los cantos, pero esta vez alrededor del ataúd descubierto con el cuerpo inerte de Simanca, que recibía tragos de ñeque, abrazos y llantos de todas las direcciones. Luego vino la novena y allí otra vez, la cámara flotando entre la gente.

Por corte a sala de edición, Medellín/interior/noche

Seis horas de imágenes. Bien podríamos acogernos aquí a los parámetros establecidos por la observación directa, conservando hasta el límite el tiempo real de las acciones, respetando el plano secuencia, renunciando al montaje, utilizando la imagen como una extensión del diario de campo que nos permitiría recrear “la realidad etnográfica” para realizar interpretaciones posteriores a la manera de Mead y Bateson (1988), o quizás como Collier and Collier (1967), creer en la existencia de “una única narrativa visual auténtica”, en la cual la cronología lineal de las secuencias registradas se mantenía intacta, lo que a su juicio permitía que las imágenes transmitieran su “verdadero significado”. Su verdadero significado?... bueno, esto es un asunto más que cuestionable hoy día. En mi concepto esta postura sobre una única narrativa posible para el film etnográfico, salvaguardada por la cronología temporal de las imágenes en un plano secuencia, asume que la imagen regresa del campo esterilizada¹⁵ para recrear la realidad tal cual es.

Esta postura tradicional para el uso de la imagen en la investigación social, cae y recae en lo que Elisenda Ardévol (1998) denomina como las “trampas de la representación visual”, es decir, reconocer en la imagen solamente una información

¹⁵Quiero decir con esto de “la imagen esterilizada” que desde esta postura la imagen era concebida como espejo fiel de la realidad, y por lo tanto se creía que el observador no incidía en la construcción de significados en tanto la cámara se entendía como un instrumento objetivo.

descriptiva de lo observado, pero desconociendo que ésta devela una manera de mirar, de representar, mediada por el andamiaje cultural del observador. En suma, esta postura no tiene en cuenta la interacción, la negociación que existe entre el observador, la cámara y lo observado, o en palabras de la autora: “Olvida la mediación de la imagen audiovisual y toma el cine como un instrumento independiente del lenguaje y de la posición del investigador con respecto a la técnica que utiliza (lo que se llama ‘la transparencia del medio’)” (Ardévol, 1998:25).

Optamos entonces por el montaje, por trasgredir la linealidad temporal, le apostamos al fragmento, para proponer lo que Marshall y Gardner¹⁶ denominaron como “el drama etnográfico”, es decir, decidimos apostarle a una estructura dramática en el film etnográfico que permita movilizar al espectador, intrigarlo, tocarlo en su sensibilidad, sin desconocer por ello las particularidades culturales del hecho representado.

De este modo, fragmentamos la situación en la sala de montaje y, para generar un mayor impacto dramático, decidimos insinuar la muerte de Simanca, con algunas imágenes de la despedida, puestas en cámara lenta: picado de los pies descalzos de doña Graciela Salgado bailando en la tierra, primer plano de maracas, y su sonido distorsionado por el cambio de velocidad, Simanca sentando en su mecedora mirando, todo esto intercalado con otras imágenes de la cotidianidad de Palenque:

“Algunos de estos elementos resultaron significativos por su naturaleza misma para el texto que queríamos componer, nos separábamos de la imagen radicalmente, cuando comenzaron a aparecer los planos ralentizados. Cuando Cha Chocha toma de la mano al moribundo Simankongo (Simanca), agachada junto a él, como despidiéndose, asistidos por la música del Sexteto, y una cámara lenta aparece alterando la velocidad de la imagen y los sonidos naturales de la toma... oponemos a la continuidad del fragmento, una discontinuidad que vuelve al plano altamente significativo frente a la idea narrativa que se propone desarrollar. Aparece en el discurso etnográfico que pretende contar al Palenque una ruptura que altera la percepción del espectador. ¿Qué se dice allí?, ¿Desde dónde? Desde luego nos enfrentamos a un objeto común, un modo específico de vivir un momento y entenderlo. La cámara que se decía estarlo registrando todo naturalmente, produce una

¹⁶Con la película *The Hunters* (1958), Jhon Marshall y Robert Gardner proponen saltar de la concepción clásica de la imagen como registro, hacia la construcción de momentos dramáticos que cautiven al espectador de los films etnográficos.

imagen que desde su composición privilegia todo un sentido que se intensifica luego por un efecto de posproducción, que de paso nos otorga la posibilidad de acondicionar ese relato natural desde una cierta ficción, puntualizando en la sensación de la muerte, en su inminente advenimiento, como el llamado de los espíritus.”¹⁷



Imagen 6. Reconstrucción de *rushes* del documental *Mineno makusa ri Palenge*. Borrador de Secuencia de entrada al movimiento dos. 2003

¹⁷Escrito inédito de Germán Arango Rendón para relatar el proceso de realización del documental "Mineno makusa ri Palenge"

Y entonces al mostrársela a los jóvenes palenqueros, después de despertar de su sueño, pues habían quedado rendidos en el sofá de la sala de edición, esta propuesta narrativa generó un gran malestar. Sentían que la secuencia no se entendía, que además sonaba mal, que eso que estaban viendo no era lo que había pasado, que eso no eran ellos.

A+B=C ó A+B=D (Todo depende de quien mira).

Y es que “no hay imágenes inocentes” (Debray, 1999) y en ese sentido habría que reconocer el inmenso poder que tiene el montaje cinematográfico para construir versiones del mundo, para que las imágenes digan lo que se quiere. Dziga Vertov decía sobre el montaje que “es organizar el mundo visible”, interviniendo el espacio y el tiempo, reensamblando las imágenes para construir una realidad cinematográfica. Aquí hay que preguntarse indudablemente cuál es la relación que se quiere establecer con el “mundo real”, cuál es la relación que se construye con los contextos sociales representados y cuál es el efecto que se quiere causar en el espectador.

Distorsionar el flujo del tiempo en la escena de Simanca, rompía en suma con el contexto social, por lo que tuvimos entonces que detenernos a preguntarnos, más allá del ego antropológico y artístico ¿Para quién contamos? ¿Desde dónde contamos? ¿Cómo contamos? Como antropólogos creemos en la importancia de reconocer otros puntos de vista, como realizadores audiovisuales en construir relatos que movilicen al espectador. ¿Cómo lidiar con esta tensión entre etnografía estética? ¹⁸

“La antropología, al atravesar realidades culturales, esta siempre al borde de lo surreal, en una tentativa por neutralizar lo que Malinowski llamó el “coeficiente de lo fantástico” a través de la racionalidad de la traducción cultural (Clifford 1988, p. 151). La lección del surrealismo, no obstante, es que la experiencia de la paradoja es en sí misma significativa y debe ser escudriñada para generar nuevas percepciones. Así, si estos filmes tienen

¹⁸Frente al caso específico de este documental y la tensión entre etnografía y estética Germán Arango escribiría años más tarde: “En el año 2003 iniciaría el proceso de mi primer documental etnográfico, que tuve la valiosa oportunidad de realizarlo en San Basilio de Palenque, dentro del proyecto Documentación del Patrimonio Cultural de San Basilio de Palenque, un Proyecto Etnoeducativo desde la Historia Oral. De los temores que nos acompañaban en aquella época a César Tapias, el amigo que estuvo presente conmigo en esa aventura, al resto de equipo de investigación supongo que también, y a mí, la fotografía para la memoria fueron muchas noches de des atrasar lecturas que nos dieran pistas, de observar para saber qué era lo que no queríamos mostrar, el gran fantasma de la originalidad que persigue a cualquier artista o aprendiz de etnógrafo; muchos días en que la comunidad nos confrontaba desde su cotidianidad ‘eso de hablar del otro’, de representarlo ¿Qué hay que decir? ¿Del lado de quien se está colocando ese decir? Nuestra única elección sería el arte, la búsqueda de un estilo en que los mismos discursos que nos delinean (no queremos negar esa condición) fuesen puestos en escena, y que ante estas retóricas pesase más la poética.”

especial valor, antropológico o más amplio, es porque nos permiten de alguna manera confrontar la intersección de los mundos que describen.” (MacDougall, 1995: 412).

Y es que el montaje en general y particularmente en el documental es un lugar de poder, el lugar de la significación, en donde se consume la representación del otro. De igual manera, Analizar y describir otras culturas supone una acción de poder porque el antropólogo se arroga la autoridad para definir las, clasificarlas, ordenarlas. Por ello la empresa antropológica ha estado asociada por años al colonialismo. En esta operación, Occidente ocupa el lugar central, en tanto modelo universal (lo macro), contra el cual se contrastan todas las variaciones culturales registradas (lo micro) (Tapias, 2010). Entonces Tendríamos que preguntarnos como investigadores sociales si en realidad es nuestro interés ceder o negociar ese lugar de autoridad ante esos “otros etnográficos”, pues esta renuncia o negociación no debe ser solamente retórica.

Pero más allá de la experiencia de campo, prestar especial atención a la práctica del montaje en la investigación audiovisual desde las ciencias sociales, es entender que además de la técnica este es un escenario de calibración semántica, de negociación, de encuentro y de choque cultural. Después de todo volvimos con los jóvenes palenqueros a reconstruir esta secuencia, a encuadrarla, a mediarla. Lo que resultó en un nuevo montaje de la película.

Mucho fragmento

Tranquilos

Control Z, Control Z

Regresemos al plano secuencia y volvamos a montar.

Lempo, pero esta vez no te duermas.

Si te duermes corremos el riesgo de reconstruir a Palenque desde nuestra mirada.

Secuencia 2. En el confesionario¹⁹

Durante 2004 mi colega Germán Arango y yo nos encontrábamos ante el cierre de nuestro trabajo de grado para optar al título de antropólogos, el cual denominamos “Pasolini en Medellín, apuntes para una etnografía visual sobre la periferia

¹⁹Acerca del montaje del cortometraje *Cinco pa' latrece* (2004).

urbana”²⁰. Para este proyecto realizamos un proceso de formación en producción audiovisual y métodos etnográficos con jóvenes de barrios periféricos de Medellín para explorar con ellos la ciudad, pero explorarla desde su perspectiva, desde su mirada, usando el cine y el video como herramientas pedagógica. Este proceso duró 2 años y se produjeron alrededor de 14 videos, una amplia serie fotográfica y un texto que recoge todo el trabajo.

Uno de los videos realizados en el marco del proyecto fue *Cinco pa' las trece* producido en la comuna 13 de Medellín, en donde sus directores, Jhon Jaime Sánchez y Erik Baniz (aún con la memoria fresca de lo que habían sido las operaciones Orión y Mariscal²¹) buscaban desde la ironía y la metáfora relatar la situación que vivieron los jóvenes de la comuna producto de la estigmatización que recayó sobre ellos por cuenta del conflicto armado.

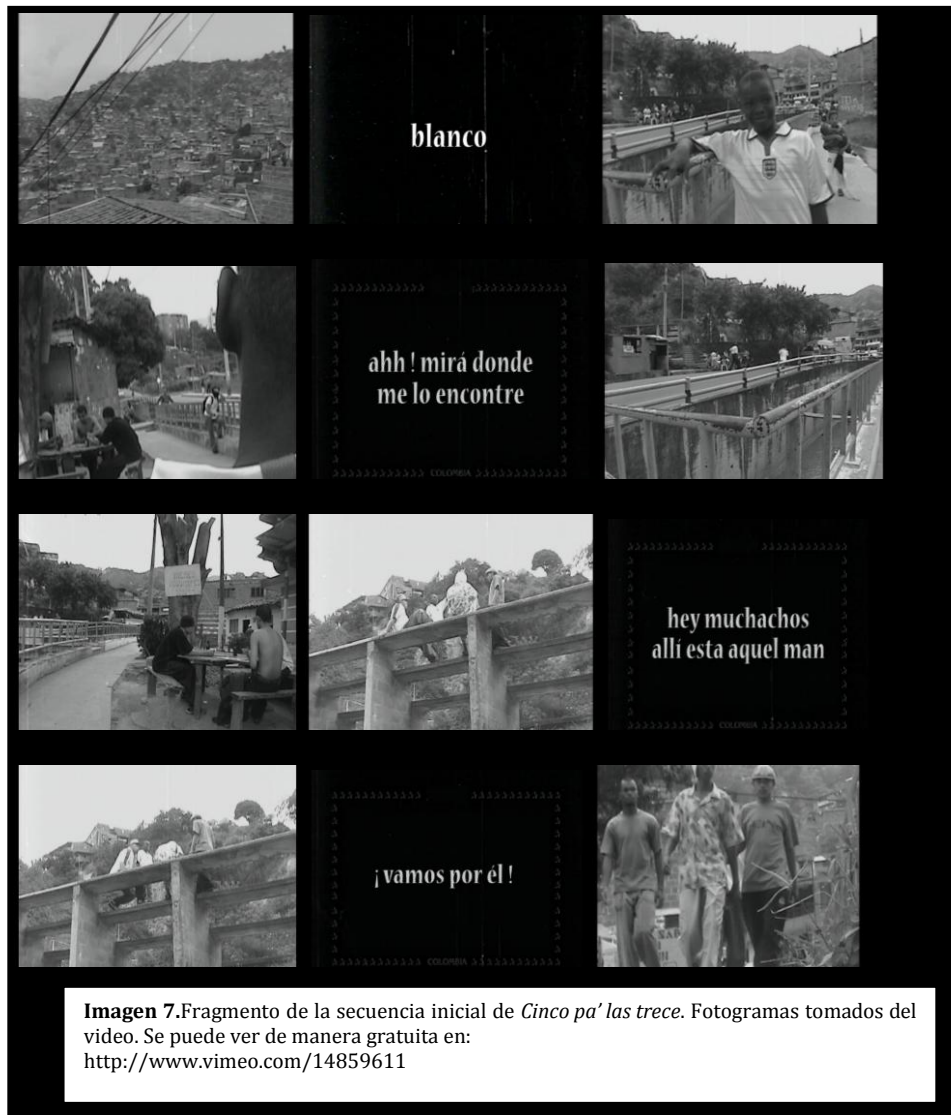
Inicialmente se plantearon 13 historias desde el guión, por lo que el video se iba a llamar “trece para la 13”, sin embargo, por efectos de las dificultades propias de hacer una “producción con las uñas”, solo se alcanzaron a grabar alrededor de 7 historias. Después de un extenso rodaje que duró varios meses, nos encontramos en la sala de edición para revisar el material e iniciar finalmente el montaje de la película. Una vez allí, todos sentados frente a la pantalla, frente al confesionario, nos percatamos de un gran problema técnico: el sonido. Es que en ese entonces solo contábamos con dos cámaras digital 8 y no teníamos micrófono, lo cual es una limitación para la recolección adecuada del sonido.

En conclusión, estábamos allí sentados y nos encontramos con que el sonido “estaba jodido” (los diálogos no se escuchaban, el sonido ambiente se saturaba... en fin...), así que una vez terminada la revisión de las siete historias grabadas, nos quedaron 4 rescatables y una que queríamos incluir por su potencia, aunque aún no sabíamos cómo, pues no había nada que hacer con el sonido.

Retornamos entonces a las bases del cine, después de algunos debates al interior de la sala de edición, y empezamos a experimentar con lo que podían contarnos los encuadres, los planos...

²⁰El documento final de esta tesis de grado así como sus videos e imágenes fotográficas se encuentran en la biblioteca central de la universidad de Antioquia.

²¹Operaciones militares realizadas por el estado colombiano entre mayo y octubre del año 2002, para retomar el control a sangre y fuego de la comuna 13 de Medellín que se encontraba en las manos de grupos armados ilegales. Este tipo de operaciones militares aún persiste.



Recordando un poco a Flaherty, montamos entonces una secuencia silente partiendo de las acciones que habíamos registrado. Luego empezamos a reconstruir los diálogos mediante intertítulos, a la manera del cine silente. Como resultado, rescatamos la historia que quería contarse, y de paso, sin querer queriendo, esa estrategia narrativa potenció el mensaje que queríamos transmitir.

Y es que el resultado fue arrollador, no solo se daba cuenta del imaginario social que habitualmente se ha construido sobre los jóvenes de los barrios populares de Medellín, sino que se lo hacía evidente, y al final lo contrastaba... *splash...* todo se desarmaba brutalmente sobre el espectador, un balde de agua fría salía de la pantalla para volcarse en la cara de todos y salirse con la suya: demostrar que no todo es lo que parece, que esos imaginarios están arraigados en las cabezas de todos pero que pueden transformarse, y además, que es necesario transformarlos.

Posteriormente, la Corporación Pasolini en Medellín asumiría parte de la reflexión que generó este video en diferentes escenarios, para construir o más bien, para visibilizar, su apuesta política: “arte y cultura para desarmar mentes”. Esas son las pequeñas transformaciones que pueden generarse desde el audiovisual entendido como una estrategia para la crítica y el análisis social con las comunidades. O en palabras de Eduardo Galeano, estas:

“Son cosas chiquitas. No acaban con la pobreza, no nos sacan del subdesarrollo, no socializan los medios de producción y de cambio, no expropián las cuevas de Alí Babá. Pero quizá desencadenen la alegría de hacer, y la traduzcan en actos. Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable.”

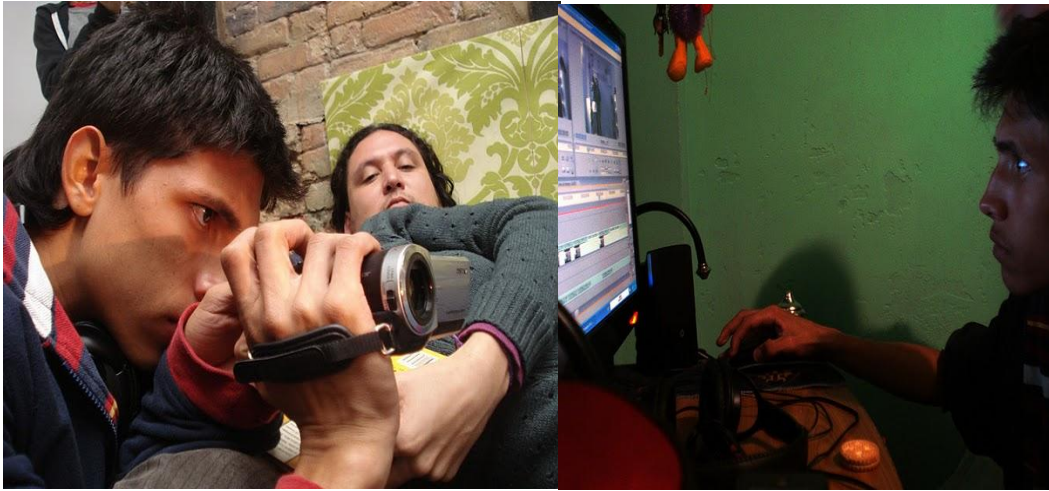
Secuencia 3. De transferencias²²

Desde el 2008 mis colegas Ana María Muñoz y Germán Arango desarrollaron el proyecto conocido como “Ojos de asfalto: memorias, hip hop y audiovisual” en el cual, a través de un proceso de formación audiovisual, método etnográfico, memoria y literatura, se realizaron 5 video clips sobre *hip hop* con jóvenes *Hoppers* de la ciudad de Medellín.

Durante el desarrollo de este proceso, un joven de la comuna 13, Diego Marín, se mostró durante todo el tiempo entusiasmado e inquieto por la elaboración de imágenes y la construcción de relatos audiovisuales. Desde ese momento, Diego se convirtió en uno de los integrantes de la Corporación Pasolini e inició un proceso de formación y acompañamiento a las realizaciones audiovisuales que surgían desde la organización. Pasaron 2 años y ahora Diego ocupa una de las sillas de editor en Pasolini. Y es que una de las grandes apuestas de la Corporación Pasolini en Medellín está en la transferencia de medios, y en los medios ciudadanos. Se trata de generar habilidades en las personas de las comunidades locales para que sean ellas quienes cuenten sus historias, para que sean ellas, parafraseando a Omar Rincón, las artesanas de sus realidades mediante la utilización de las tecnologías. A continuación ofrezco aparates de la entrevista a Diego Marín, miembro de la Corporación Pasolini en

²²Sobre el proceso de transferencia y aprendizaje de Diego Marín en la Corporación Pasolini en Medellín.

Medellín, o como lo llamamos de manera más familiar: "Bazuka", realizada vía *Messenger* el 2 de marzo de 2011.



Fotos 1 y 2. Izquierda. Diego Marín y Camilo Pérez / Derecha. Diego Marín frente a la pantalla editando (Imágenes tomadas por María José Román del colectivo Kinoclaje en el marco del primer laboratorio de experiencias audiovisuales comunitarias. Bogotá, 2010).

Camilo Pérez: Bueno parece empecemos a desenrollar el hilo de la siguiente manera. "Zuka", contame cómo llegaste a la imagen, al audiovisual...

Diego Marín: Bueno. Yo llegué por un comunicado que llegó al barrio sobre unos talleres que iban a dar Ana y el Perro en la universidad de Antioquia sobre el video clip y como realizar nuestro propios videos. Cuando yo escuché eso por primera vez, yo me imaginaba algo más diferente a lo que me encontré allá.

Camilo Pérez: ¿Y diferente en qué sentido? ¿Qué esperabas? ¿Qué encontraste?

Diego Marín: Parece, yo al principio creí, pues, que nos iban a enseñar a manejar las cámaras como primero y como segundo que nos iban a enseñar a editar. Pero lo que me encontré fue con UN POR QUÉ Y UN PARA QUÉ de lo que veíamos en los videos y en las películas.... cierto... como aprender a mirar.

Camilo Pérez: Aprender a mirar de nuevo.... esto es importante y creo que ha sido una de las apuestas de Pasolini... pero, ¿Y esto entonces funcionó? ¿Crees que cambio en algo tu manera de mirar?

Diego Marín: Sí, claro, porque con el pasar de los días fuimos aprendiendo a mirar otras cosas y ya era más notable el por qué del cine... y ya le sacaba uno más gusto a las imágenes, a las "tomas", ya les hacíamos preguntas, ya más o menos entendía el por qué de este plano seguido de éste. Y vi que un video clip es una canción más, es un mensaje más, una enseñanza que se puede dejar a parte de lo que escuchamos, pues lo que vemos también habla.

Camilo Pérez: Y así poco a poco te fuiste metiendo en el proceso de producción audiovisual. Como fue esa experiencia de hacer un video, tu primer video.

Diego Marín: Parece, pues fue algo muy chistoso porque yo vivo en la 13, y “JUAN PEPITO” es un video de la comuna 8 y en el proyecto los videos los hacían las personas de cada comuna. Pero en el proyecto termine conociendo gente nueva y trabajando con gente que no conocía, y entonces el trabajo con ellos, fue muy bueno y el fruto mejor aún.

Camilo Pérez: ¿Y que pasó en esa experiencia? ¿Qué sentiste construyendo el video? ¿Qué aprendiste allí?

Diego Marín: Parece, pues aprendí que un video no se hace con coger una cámara y darle REC. Que hacer un video es más que eso. Que si uno quiere algo bueno hay que dedicarle tiempo, que uno con el audiovisual lo que hace es construir mundos.

Camilo Pérez: Hablando de eso, ¿En qué momento del proceso crees que se construyen esos mundos de los que hablas?

Diego Marín: Parece, pues no sé, yo pienso que cada uno va creando su mundo a su ritmo. En ese sentido yo creo que cuando se hace un video uno es como un Dios y crea un mundo. Y por eso hay que pensar bien las cosas antes de hacerlas, pensar el story board, el guion, las locaciones. Hacer un video no es decir cojo esta cámara y me grabo a-k mientras ustedes dos simulan que están fumando vareta, nada, hay que jugar, como yo siempre digo, el audiovisual, bueno mejor dicho, el cine, te convierte en un Dios, uno crea su propio mundo, sus propios personajes y porque no, la vida de esos personajes.

Camilo Pérez: Y ya que te has acercado a las diferentes fases de la producción audiovisual, para vos entonces ¿Qué es el montaje? ¿Qué papel juega en la construcción de esos mundos?

Diego Marín: Pues para mí el montaje lo veo por el lado de dejar ver el mundo que tengo en mis manos, dejarlo ver a mi gusto. Es ese sentido el director, el camarógrafo construyen un mundo que ven sus ojos, pero las manos que lo hacen posible son las del editor. Si me entiende. El montaje es la elección de que queremos dejarle ver a la gente. Y el editor, es como un abogado que escoge lo que es correcto y lo que es incorrecto para el público. El montaje es como las manos del Dios. Porque de nada sirve el mundo que se imagina ese Dios sin unas manos para armarlo. Y mucho menos sin unos ojos para juzgar.

Camilo Pérez: O sea que para vos el montaje es un lugar de tomar decisiones, ¿Crees que es solo eso o hay algo más allí?

Diego Marín: Parece, la verdad es que nunca me he puesto esa pregunta en mi mente, pero creo que la edición, el montaje, tiene un papel más importante que elegir o que juzgar, pero nunca había pensado en eso, no había pensado en sobre que es "tener el poder de las imágenes".

Camilo Pérez: Pero y ahora que estás en esa silla frente a la pantalla, creo que puedes acercarte a contestar esa pregunta sin temor, pues eso que llamas "tener el poder de las imágenes" es un asunto muy importante, además atraviesa no solo lo técnico, sino lo ético, lo político, lo estético.

Diego Marín: Sí, es que el papel del editor es muy duro, porque uno al tener el "poder" de esas imágenes, va a querer mostrar ese mundo de una manera y muchas veces esa manera no va a encajar con el guionista, el camarógrafo o el director.

El que tiene la cámara más que tener un poder tiene una responsabilidad ante esa imagen, y la responsabilidad del editor es tener la claridad de cómo muestra ese mundo y la claridad de tener en cuenta desde dónde se muestra ese mundo. Que si lo va a mostrar desde los ojos de un perro, que realmente la gente se identifique o se sientan muchas veces como ese perro, y que incluso puedan ver cómo ve el perro, hay que hacer sentir a la gente, por ejemplo ese frío que siente el perro alas 2 de la mañana en una acera, durmiendo en medio de un aguacero. Uno como editor debe buscar es identificar al espectador con lo que sucede en la imagen

Camilo Pérez: O sea que mas allá de unir planos, una de las responsabilidades del montajista es la de movilizar al espectador y transportarlo a sentir lo que está pasando en esas imágenes...

Diego Marín: Sisas.

Camilo Pérez: ¿Y cómo llegaste a esa silla frente a la pantalla? ¿Cómo llegaste entonces a ser las manos de Dios?

Diego Marín: Parece, pues cuando estábamos editando Ojos de Asfalto yo me pillé el nombre del programa con que trabajabas, y más o menos pille para que era cada cosita que tenía... yo preguntaba mucho, te acordás... y ya después puro youtube... y entonces en la corpo de a poquito me fueron dando la confianza como decimos, sentándome al lado tuyo muchas veces, y me fueron enseñando, y así fui aprendiendo la lógica de la edición.

Porque, podría decirse que sí, que muchos mueven los programas, pero muchos lo hacen sin conocer un por qué ni un para qué de las imágenes. Muchos pegan planos y ya, pero en la corpo fui aprendiendo que editar no es mover el premiere y ya, que editar es más que eso y ya hasta el día de hoy que me estoy sentando en la silla del editor, en la corpo y en mi casa, ahora también puedo mostrarle a la gente un mundo desde mis ojos, desde mis manos.

Camilo Pérez: Qué bien... el proceso tuyo no solo me alegra un montón, sino que lo admiro...

Diego Marín: Sisas, pues gracias. Yo siempre he tenido una frase en mi mente y es: cada persona te enseña algo sea bueno o sea malo, pero te enseña algo y yo he podido aprender de todos en la corpo, de vos como editor, de Lukas como director, de Rivas como camarógrafo y he podido juntar todo eso en mi mente y creo que es un punto a favor que me sirve para tener un "criterio" ante algo. Por eso mi apuesta parece, mi apuesta sería enseñarle a más gente, ya que no le pude enseñar al "Chelo"²³.

Camilo Pérez: Qué bien mi hermano, y bueno, una última pa' cerrar Diego. En resumen, después de todos estos años de trabajo con Pasolini, ¿Cómo resumirías esa experiencia, como resumirías lo que has aprendido o desaprendido?

Diego Marín: Pues he aprendido que en mi barrio hay miles historia por contar. Que no solo los gánster, "los pillos" viven en él. Que también hay señoras y niños que viven y que ven el mundo de otra manera, que nosotros como realizadores, como directores, como editores, también tenemos una manera de ver el mundo, y que entonces hacer una película es construir un mundo, y que hay que contar historias para dar a conocer todos esos mundos que hay en mi barrio. Aunque yo sea muy amarillista. Jajaja.

Camilo Pérez: Excelente Diego, en serio que muchas gracias parcerito, vaya a dormir un rato. Minimice, minimice, ahora soy yo el que me sentare a tu lado a aprender de tu mirada en la sala de edición.

A manera de conclusión

“Afirmar que la escritura antropológica o sociológica implica contar historias, hacer fotos, construir simbolismos y desplegar tropos, es algo que encuentra resistencia, a menudo feroz, debido a la confusión endémica en occidente desde platón, entre lo imaginado y lo imaginario, lo ficcional y lo falso, entre

²³Haciendo referencia a "Chelo", un joven de la comuna 13, compañero de Diego en su grupo de *hip hop*, quien fue asesinado durante el año 2010 por razones aún desconocidas mientras caminaba por una calle cercana a su barrio.

producir cosas y falsificarlas. La curiosa idea de que la realidad tiene un dialecto en el que prefiere ser descrita. La utilización del video tiene su propia forma de describir la realidad. La riqueza de la historia está en sus versiones múltiples. Aplicar la tecnología audiovisual en la investigación social aporta una visión nueva de la realidad y en consecuencia del trabajo sociológico y antropológico (Pinto, 1998:45)".

El caudal de significados que carga consigo una imagen hacen de ella una carta abierta de posibilidades semánticas que se encadenan y/o re direccionan a partir del montaje. Sin embargo, no podemos desconocer que desde la intención creadora se demarcan los referentes a partir de los cuales se construye la narración audiovisual, por tanto el realizador o investigador inscribe en sus producciones una versión de lo real que es en todo sentido una reinterpretación del mundo visible, y en ese ejercicio el montaje es el lugar de la traducción, el lugar de la cocción del relato social. Por consiguiente, es necesario entender el montaje más allá de una etapa técnica en la producción audiovisual, para adjudicarle en un sentido más amplio, un papel reflexivo en el proceso de la representación de las comunidades con las que trabajamos desde la investigación social.

Desde luego que este es un campo abierto para las ciencias sociales y habría que dedicarle más tiempo a la reflexión teórica y a la exploración de prácticas y metodologías que permitan alcanzar un balance entre lo académico y lo creativo, para potenciar la experimentación con imágenes, la construcción de conocimiento, la reconstrucción de las memorias, la transformación de las realidades sociales y la emergencia de nuevas formas narrativas, para representar las versiones múltiples de la historia, para ficcionar desde los contextos locales y así reconocer la vida como laboratorio de creación.

Bibliografía

Adair, John, & Worth, Sol. 1967. *The navajo as filmmaker: a brief report of research in the cross-cultural aspects of film communication*. American anthropologist 69(1).

Ardévol, Elisenda. 1996. *El video como técnica de exploración. En antropología de los sentidos*. Pérez A., Sánchez & Martos, R. Celeste ediciones. Granada

Ardévol, Elisenda. 1998. *Hacia una antropología de la mirada*. Revista de dialectología y tradiciones populares. CSIC. Granada

Ardévol, Elisenda. 1997. *Representación y cine etnográfico*. Quaderns de l'ica, institut català d'antropologia10. Granada

Barnouw, Erik. 1998. *El documental, 1 era edición*. Editorial Gedisa. Barcelona

Niney, François. 2009. *La prueba de lo real en la pantalla ensayo sobre el principio de realidad documental*. Editorial Cuec. México.

Barthes, Roland. 1972. *El mensaje fotográfico*. Barthes, Roland (et al.). *La semiología*. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires

Bordwell, D. & Thompson, K. 1995. *El arte cinematográfico*. Paidós. Barcelona

Debray, Régis. 1999. *Vida y muerte de la imagen*. Paidós. Barcelona

Eaton, Mick. 1979. *Anthropology-reality-cinema: the films of Jean Rouch*. British Film Institute. London

Eisenstein, S. 1989. *Teoría y técnica cinematográficas*. Rialp S.A. Madrid

Fernández Sánchez, M. 1997. *Influencias del montaje en el lenguaje audiovisual*. Libertarias/Prodhufi. Madrid

Kuleshov, Liouv. 1920. *La banniere du cinematographe. L'art du cinema, l'age d'homme.* Paris

Macdougall, David 1995. "¿De quién es la historia?" En *Imagen y cultura: perspectivas del cine etnográfico.* Elisenda Ardevol & Luis Pérez (eds.) Granada

Mendoza, Carlos. 2008. *La invención de la verdad: nueve ensayos sobre cine documental.* Editorial UNAM. México D.F.

Morphy, Howard & Marcus, Banks. 1997. *Re-thinking visual anthropology.* Yale University Press. New Haven and London

Nichols, Bill. *La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental.* Editorial Paidós.

Pink, Sarah. 2001. *Doing visual ethnography images, media and representation in research.* Sage publications.

Pinto, Carmelo. 1998. *Sociología visual, estrategias audiovisuales en el análisis cualitativo de la realidad social.* Revista comunicación y cultura. Universidad de Barcelona.

Reisz Karel. 1987. *Técnica del montaje cinematográfico.* Taurus.

Rouch, Jean. 1995. "El hombre y la cámara". En *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico.* E. Ardevol & L. Pérez Tolón (eds.)Diputación provincial de Granada. Granada

Sánchez, Biosca. 1991. *Teoría del montaje cinematográfico.* Colección textos filmoteca de la generalitat valenciana. Valencia

Tapias, Cesar. 2010. *Fumando mañas. Construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad.* Universidad del Rosario. Escuela de ciencias

humanas. Bogotá.

Worth, Sol, & Adair, John. 1972. *Thought navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*. Indiana University Press. Bloomington

Índice de imágenes y fotografías

Imagen 1. Ejercicio de montaje en papel

Imagen 2. Efecto Kuleshov. *Close-up 1*

Imagen 3. Efecto Kuleshov. *Close-up 2*

Imagen 4. Efecto Kuleshov. *Close-up 3*

Imagen 5. *Rushes* del documental *Mineno makusa ri Palenge 1*

Imagen 6. *Rushes* del documental *Mineno makusa ri Palenge 2*

Imagen 7. Fragmento de la secuencia inicial de *Cinco pa' las trece*. Fotogramas tomados del video.

Fotos 1. Diego Marín y Camilo Pérez / Derecha.

Fotos 2. Diego Marín frente a la pantalla editando

Filmografía

La vida de un bombero americano (Porter, 1902),

Intolerancia (Griffith, 1916)

El hombre de la cámara (Vertov, 1920)

Nanook el esquimal (Flaherty, 1921)

Nosferatu (Murnau, 1922)

Las extraordinarias aventuras de Mr. West en el país de los bolcheviques

(Kuleshov, 1924)

El acorazado de potemkin (Eisenstein, 1925)

Mineno makusa ri Palenge (César Tapias y Germán Arango, 2003)

Ojos de asfalto: memorias, hip hop y audiovisual

(Ana María Muñoz y Germán Arango, 2008)

Cinco pa' las trece (Camilo Pérez y Germán Arango

Parte II: Conflictos, territorios, drogas

**Redes, riesgos y drogas: hacia una
antropología de las formas de gobierno**

Andrés Leonardo Góngora Sierra

Introducción

En la última década comenzó a implementarse en Colombia un dispositivo de intervención social orientado a la reducción y cura de la farmacodependencia en situaciones de “exclusión social grave”. Se trata de un modelo sistémico desarrollado inicialmente en Europa y luego ampliado a varios países de América Latina basado en la idea de reducir los daños y prevenir los riesgos asociados al consumo de “drogas”¹. Hay tres premisas centrales en este modelo que competen directamente a las políticas de gobierno y en especial al área de la salud pública: la primera, que es imposible pensar un mundo sin drogas y que en consecuencia los tratamientos no pueden tener como punto de partida la abstinencia del usuario; en segundo lugar, que el Estado y los servicios de salud deben proveer al usuario de los medios para que el consumo sea lo menos perjudicial posible, y en tercer lugar, que la reducción de las consecuencias nocivas del uso de drogas solo es factible si se modifica el tipo de relaciones que componen las redes sociales del individuo.

Mi propósito aquí es analizar la relación entre personas y “drogas” tomando como punto de partida la política de salud pública, reconstruyendo sus redes de alianzas, comunicaciones, instrumentos y puntos de apoyo, es decir, estudiándola como una táctica de gubernamentalidad (Foucault, 1991, 2004). Durante cuatro años (2006-2009) trabajé como asesor para una ONG dedicada a la mensuración y disminución de riesgos y daños producidos por el consumo de “drogas” en “individuos y comunidades vulnerables”, cuya metodología y enfoque conceptual son hoy parte integral de la Política Nacional para la Reducción del Consumo de Sustancias Psicoactivas y su Impacto (MPS, 2007, 2007b). Propongo partir de esta experiencia para examinar etnográficamente la manera en que se articulan los procesos de gestión poblacional con las políticas de ajuste estructural; las dinámicas de privatización; la importancia dada a la participación comunitaria en la gobernanza; las relaciones entre agentes y agencias de escalas diferentes que participan en determinadas formas de gobierno y finalmente, el desarrollo de racionalidades y tecnologías de poder (Rose y Miller,

¹Una definición estrictamente técnica de la palabra “droga” sería: “(...) cualquier sustancia que, en contraste con los alimentos, no es asimilada de inmediato como medio de renovación y conservación por el organismo, pero es capaz de desencadenar en el cuerpo una reacción tanto somática como psíquica de intensidad variable” (Simões, 2008: 14). El término “psicoactivo” es usado en el ámbito científico para definir un extenso rango de sustancias que producen cambios de humor y modifican el estado de consciencia de las personas. No obstante, la definición de una sustancia como droga o medicamento, depende menos de sus propiedades farmacológicas y más de la manera en que el Estado (en sus distintas facetas) decide lidiar con ella (Becker, 2001; Simões, 2008). La palabra “droga”, y no otra, es usada ampliamente en los medios de comunicación y en la mayoría de los debates políticos, de ahí su importancia como categoría sociológica y su presencia en este texto.

2008) que procuran la transformación ética y la conducción de comportamientos individuales.

De la misión pastoral a la reducción del daño

El denominado paradigma de la “reducción de daño” es una estrategia de salud pública originada en la década de 1980 en los Estados Unidos y en Europa ante la inminente difusión del VIH/Sida y su relación con el uso compartido de “drogas” inyectables. Aunque las acciones de dichos programas varían según el país -pues van desde el intercambio de jeringas en la calle hasta la prescripción médica de opiáceos subsidiados por el Estado- la reducción de daños como estrategia específica se refiere a aquellas políticas y programas que aspiran a minimizar las secuelas del consumo de “drogas” sin exigir la abstinencia (MPS, 2007; Harm Reduction Coalition – HRC, 1998). Desde el punto de vista clínico, la reducción de daño se opone a los tratamientos reclusorios de los centros de desintoxicación que generalmente usan fármacos sustitutos y a las llamadas “comunidades terapéuticas” basadas en la conversión espiritual del adicto² por considerarlos ineficaces; desde la perspectiva de las políticas, programas y proyectos de intervención social, la reducción de daño se opone a las estrategias “prohibicionistas” basadas en la criminalización y eliminación del “uso no terapéutico” de las sustancias psicoactivas ilícitas por considerarlas poco pragmáticas e históricamente inútiles (Machín, 2010; Milanese, 2008, 2008b; Labate et al., 2008). Las líneas básicas de un programa de reducción de daño parten de los siguientes presupuestos: a) el uso no terapéutico de psicoactivos es inevitable en cualquier sociedad con acceso a ellos, b) el uso no terapéutico de los psicoactivos inevitablemente ocasionará daños ya sea en el individuo y/o en su entorno, c) las políticas de drogas deben ser pragmáticas y evaluadas por las consecuencias que producen, y d) los usuarios de drogas se encuentran insertos en una comunidad mayor, así que, para proteger la salud comunitaria como un todo, es necesario integrarlos y no tratar de aislarlos (HRC, 1998).

El modelo de reducción de daño para comunidades e individuos “vulnerables” adoptado en Colombia fue probado por primera vez en 1989 en ciudad de México y

²La más famosa de estas « teoterapias » (como son conocidas en el ámbito de la rehabilitación) es el denominado modelo de los 12 pasos desarrollado primeramente por asociaciones de alcohólicos anónimos. Este tratamiento comienza con « admitir la impotencia ante el alcohol y la ingobernabilidad de la vida » y termina con un « despertar espiritual » que implica llevar el mensaje a otros alcohólicos.

después trasplantado a otros países de América Latina³. El diseño estuvo a cargo de psicólogos, estadísticos y antropólogos (primero italianos y después mexicanos) quienes fueron convocados en calidad de expertos en la prevención y cura de la farmacodependencia. La iniciativa buscaba crear respuestas comunitarias al consumo de “drogas” y al “sufrimiento” de los “adictos” usando metodologías de tratamiento alternativas desarrolladas en algunos países europeos (Zubillaga, 2001). Los expertos comenzaron a trabajar con varias “organizaciones de la sociedad civil” (OSC) vinculadas en su mayoría con la misión pastoral de la Iglesia Católica interesada en promover la solidaridad comunitaria para enfrentar el “sufrimiento” y la “pobreza” (Zubillaga, 2001). En concordancia con estos principios, la intervención se enfocó en personas que no poseían recursos para afrontar su “adicción”, específicamente jóvenes de barrios marginalizados y habitantes de la calle. Al tratarse de un modelo científico, las premisas del tratamiento no podían basarse en la concepción religiosa de socorrer al pobre, por el contrario, tenían que suministrar evidencia concreta que permitiera alinear este tipo de dispositivos con el lenguaje económico de la gubernamentalidad y la gestión poblacional (Foucault, 2004).

En términos programáticos la misión pastoral invita a enfrentar el sufrimiento, la pobreza y a fomentar la solidaridad cristiana. En este orden de ideas el consumo de drogas es concebido como una de las manifestaciones de la pobreza y ésta a su vez, es entendida como la consecuencia de un modelo social “problemático” que la produce y reproduce de manera continua dificultando su erradicación. De igual manera, las variadas “manifestaciones” de la pobreza no serían una responsabilidad individual sino colectiva y la respuesta a estas “problemáticas” estaría en la solidaridad, y más aún, en el “intrincado entramado social de su pertenencia familiar y comunitaria” (Zubillaga, 2001: 5). Bajo este marco axiomático confluyeron la misión católica de ocuparse de los pobres basada en el valor de la solidaridad y traducida al lenguaje de la participación comunitaria; las redes de organizaciones de la sociedad civil (OSC) quienes se encargarían de ejecutar la intervención y los expertos internacionales que trajeron consigo los modelos salubristas europeos para tratar la farmacodependencia. Esta alianza tomó forma en 1989 con una primera fase que los expertos denominaron “planeación en la acción”, concerniente al consenso sobre los paradigmas de experimentación del programa piloto (Milanese et al., 2001) y continuó con la puesta

³Brasil, Costa Rica, Chile, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá. Recientemente se ha comenzado a implementar en Bangladesh, Afganistán, India, Pakistán y Bolivia.

en marcha de una “investigación en la acción”⁴ llevada a cabo entre 1995 y 1998 con el financiamiento de la Unión Europea, el Gobierno Alemán y la agencia alemana Deutscher Caritasverband (Machín, 2010). Los resultados o productos de este proyecto pueden agruparse en tres categorías:

a) Un modelo de prevención, reducción del daño, tratamiento y reinserción social para intervenir las “farmacodependencias” y las situaciones críticas asociadas - evaluado y validado- denominado ECO2⁵.

b) Una red de instituciones no gubernamentales organizadas a nivel nacional (México) y latinoamericano con el propósito de intervenir situaciones de “sufrimiento social” (nótese cómo el objetivo de la intervención se amplía y complejiza y también cómo el contenido misional permanece)⁶.

c) Un centro de formación de recursos humanos. El propósito de este centro fue la consolidación de una red multinacional de ONG con un marco teórico y metodológico común, que incluye el uso de instrumentos estandarizados para el registro, organización, síntesis y análisis de la información (Milanese et al., 2001; Milanese, 2009).

Puse intencionalmente los productos de la misma manera en que son presentados como indicadores de resultado, para hacer evidente la codificación del lenguaje tecnocrático y de la ingeniería social contemporánea. Todo proyecto de intervención debe entonces responder a una forma que lo hace válido como tecnología de gobierno y que vincula racionalidad y técnica. En ese sentido las propuestas deben encajar dentro de las líneas de las agencias que patrocinan los proyectos (de ahí que no respondan únicamente a problemas locales) y deben ser planteadas y debidamente evaluadas usando tecnologías de calculabilidad (Mitchell, 1999)⁷. El cumplimiento

⁴El uso de este término hace referencia a la construcción de la estrategia de intervención con las comunidades locales. Es importante no confundirlo con la llamada IAP (Investigación Acción Participativa) desarrollada en la década de 1960 por Orlando Fals Borda y otros teóricos marxistas latinoamericanos y que buscaba la consolidación de una intelectualidad orgánica para la praxis emancipadora. Como se verá esta versión de la Intervención en la Acción busca articularse a la red de gobernanza neoliberal antes que oponerse a la estructura de clases.

⁵La sigla significa: Epistemología de la Complejidad ECO, Ética y Comunitaria ECO. Se refiere también a la etimología de la palabra ECO que en griego significa casa (*oiko*) y que sirve de raíz para los términos ECOLógico y ECUménico (Machín, 2010). Este modelo constituye la base teórica del tratamiento basado en la comunidad (CBT) que he estado describiendo.

⁶El concepto de “sufrimiento social” aparece repetidas veces y cada vez con más fuerza en la literatura relacionada con el ECO2 y CBT ya que refuerza el carácter ecuménico del modelo y permite adaptarlo para intervenir otro tipo de preocupaciones más allá del consumo de drogas. El sufrimiento social es definido como producto de las relaciones entre personas, grupos, redes y sistemas, de ahí el sentido del tratamiento comunitario y de una de sus estrategias centrales: el trabajo de red como proceso en el cual toda la comunidad (por medio de sus actores organizados en redes) es “(...) ayudada a superar las condiciones de sufrimiento engendradas por el funcionamiento mismo de las redes comunitarias” (MPS, 2007: 3.).

⁷Aquí me refiero a los sistemas de construcción, monitoreo y evaluación de los proyectos también llamados planeación estratégica. La cooperación europea, por ejemplo, trabaja con el denominado «Marco Lógico» que implica traducir los objetivos en

riguroso de este procedimiento otorga validez al proyecto y lo convierte en un modelo de intervención social, en la prueba empírica de una racionalidad de gobierno. Entender dónde encontrar financiación respondiendo a preocupaciones que rebasan los límites de los Estados Nacionales es uno de los papeles clave de los expertos. El otro, es proporcionar las bases teóricas y metodológicas para la implementación y la sustentabilidad de los modelos.

Así nació el modelo ECO2 (epistemología de la complejidad ética y comunitaria). Su hipótesis de partida es que la red social de una persona “altamente vulnerable” al abuso de “drogas” está constituida por relaciones que ponen en riesgo su salud y su integridad física. Según los formuladores del modelo este tipo de redes presentan “(...) baja amplitud, alta densidad, alta homofilia, alta homogeneidad de riesgo relacional, ausencia de conexiones con otros nodos que cohabitan el mismo territorio y ausencia de conexiones exteriores al territorio” (Machín: 2010: 10). El contenido y características de la red es cuantificado a partir de una serie de variables que miden el riesgo relacional y que comprenden acciones (delincuencia, prostitución, participación en actividades delictivas, etc.), vínculos con objetos (diferentes tipos de drogas y parafernalia), personas (compañeros afectivos, amigos, vecinos, expendedores, policías, etc.) y contextos (sitios o sectores de venta y consumo de drogas). Existe también otra serie de indicadores que valoran el grado de conectividad del individuo con las instituciones de salud y asistencia social y los riesgos asociados a la situación psicológica, la vida sexual, la seguridad personal, la familia, la vida de grupo, la vivienda, la educación y el trabajo. Según este modelo las redes sociales son causa y efecto del “abuso” del consumo de drogas y de su principal consecuencia: la exclusión social. En teoría la cuantificación de estas variables, la construcción de indicadores y el análisis de la red subjetiva de la persona que ingresa en un “tratamiento basado en la comunidad” (o CBT por su sigla en inglés) permiten a los técnicos y a los operadores pares que desarrollan la intervención (generalmente ex-usuarios de drogas o líderes comunitarios), iniciar las acciones terapéuticas correspondientes basadas en la “escucha empática” y en la interconexión del sujeto con nuevos nodos (personas e instituciones) que le permitan reducir “factores de riesgo” (Góngora, 2010).

En suma, estamos ante un modelo de intervención social que plantea que el riesgo y el daño asociados al consumo de drogas no son atributos personales sino aspectos relacionales susceptibles de ser observados y cuantificados. Esta concepción acarrea

productos, costearlos en términos de recursos humanos y económicos, formular indicadores de impacto y resultado y plantear estrategias de sustentabilidad.

varios efectos: desde el punto de vista operativo el objeto de la intervención se desplaza del individuo a su red social, en otras palabras, se pasa de una “unidad operativa” (en la cual el individuo es internado para ser rehabilitado) a una “comunidad operativa” en la cual es “el barrio”⁸ el que previene y cura (Machín et al., 2000). Ya no se trata solamente de curar individuos sino de usar el potencial preventivo de las “redes sociales” y en últimas de “tratar comunidades”. Desde una perspectiva teórica los daños derivados de la farmacodependencia (y consecuentemente las estrategias para reducirlos) pasan a ser entendidos como individuales y colectivos (Machín, 2005. En: MPS, 2007). El uso estandarizado del modelo ECO2 y del “tratamiento basado en la comunidad” (CBT) en varios países y especialmente en Colombia a partir del año 2001, proveyó las bases empíricas para su expansión (destinado ahora a intervenir una amplia gama de problemáticas sociales como la violencia doméstica, el VIH-Sida y la exclusión social, circunscritas bajo el rótulo de “sufrimiento social”) y para la construcción de uno de los ejes de la política nacional de reducción del consumo de drogas. Asimismo, el análisis de redes sociales y las metodologías de mensuración de riesgos y reducción de daños se han consolidado como tecnologías de diagnóstico y tratamiento de personas y comunidades en variados contextos (Machín, 2010; Milanese, 2008). Tenemos aquí un dispositivo de gobierno (Rose y Miller, 2008) que involucra racionalidades, técnicas y programas, ahora veamos cómo llegó a ser posible su implementación.

El basuco y El Cartucho

El Tratamiento Basado en la Comunidad es el principal instrumento de intervención del modelo ECO2. Se trata de un ensamblado de teorías y metodologías diseñado para reducir el impacto nocivo de las drogas en las denominadas poblaciones “gravemente excluidas”. Para explicar la manera en que este “tratamiento” es aplicado me centraré en un ejemplo local, resaltando la manera en que “el consumo de sustancias psicoactivas” se convirtió en un problema de gobierno. Esta aproximación me permite rescatar lo que generalmente es obviado en las investigaciones de corte salubrista o en aquellas centradas en las narrativas de la enfermedad, y es que el “uso” de drogas no puede pensarse separado del narcotráfico y, como veremos, de asuntos tan diversos como la valorización de la tierra y la mercantilización del sistema de salud.

⁸Aquí hago referencia a la noción de «barrios terapéuticos» atribuida a Roberto Merlo.

En las principales ciudades de Colombia emergió en la década de 1980 una amplia oferta de “perico” (cocaína de baja calidad y precio) y de “basuco”⁹. No se sabe por qué ni cuándo este último comenzó a ser fumado. Algunas hipótesis señalan que esta práctica fue consecuencia de la sobreoferta del producto y de la experimentación de algunos usuarios (Góngora y Suárez, 2008). Lo cierto es que el fortalecimiento del narcotráfico, los reducidos costos de producción, el enorme efecto estimulante y la creciente demanda, dieron pie para que los expendedores rindieran el producto con otros insumos como polvo de ladrillo y disolventes y llevaran a las calles la nueva y lucrativa droga. Fue así como apareció el “basuco”, uno de los principales problemas de salud pública que tiene Colombia en lo que al consumo de drogas se refiere¹⁰. Se trata de la sustancia más usada en las calles, tiene un gran poder adictivo y deteriora rápidamente la salud física y mental de quienes la consumen¹¹.

En los años 1990 los usuarios de basuco proliferaron rápidamente y cada vez había más gente viviendo en la calle subsistiendo del reciclaje, el “rebusque” y la delincuencia común. Al mismo tiempo se consolidó una zona marginal llamada la “Calle del Cartucho” en el extinto barrio Santa Inés, a la sazón, el mayor centro de acopio y distribución de drogas del país, ubicado en el centro de Bogotá. El “jibariadero” (negocio de venta de drogas) había cambiado radicalmente con la expansión del cultivo y el comercio de coca, la aparición del basuco y el consecuente cambio del “código ético de la calle”: ya no era importante la calidad de la droga, sino la cantidad comerciada; la dinámica de comercio y consumo se tornó más intensa, al igual que la violencia y la prostitución. Las antiguas casas coloniales de la periferia del centro de Bogotá se habían convertido en inquilinatos atestados de personas miserables y en las denominadas “ollas” o centros de consumo y venta de drogas (Góngora y Suárez, 2008).

En vísperas del nuevo siglo la prensa y la administración de la ciudad consideraban a “El Cartucho” (calle cercana al Palacio Presidencial) como uno de los principales

⁹Producto estimulante derivado de la pasta base de la cocaína, que ha tenido una enorme difusión en Colombia a partir de 1980. Su apariencia es la de un polvo blanco-grisáceo o marrón, de sabor amargo y olor astringente, el cual se obtiene del procesamiento químico de las hojas de coca, ya sea como residuo o subproducto. Un cigarrillo ordinario de basuco contiene de 40 a 80% de pasta básica de coca, y proporciones diversas de ácido sulfúrico, gasolina, éter, metanol, kerosene y bases alcalinas.

¹⁰No hay información precisa sobre la cantidad de usuarios con problemas serios de farmacodependencia por causa del basuco, pero si confiamos en las cifras del último censo de habitantes de la calle de Bogotá (2007) y aceptamos que la gran mayoría de estas personas son consumidoras frecuentes de esta droga, diríamos que hay por lo menos 5000 personas usuarias de basuco solo en el Distrito Capital. Los datos oficiales propuestos por la División Nacional de Estupefacientes no son consistentes debido a problemas metodológicos y comparativos. En 1992 y 1996 se estimó en 1,5% su utilización en la población general alguna vez en la vida. En 2008 se estimó en 1,1% (DNE, 2010).

¹¹Se calcula que el tiempo promedio para que una persona se convierta en adicta al basuco es de 3 a 4 meses. Los efectos a largo plazo del consumo de basuco son aproximadamente los mismos de la cocaína, pero más severos. Aparece, a nivel físico, desnutrición, inmunodeficiencias, insomnio, temblores, aumento de la presión sanguínea y rigidez muscular; en la fase más grave se presentan convulsiones, falta de coordinación y alto riesgo de paro respiratorio y de paro cardíaco. A nivel psicológico se produce indiferencia sexual, alucinaciones de diversos tipos, ideas persecutorias, crisis de agresividad y pérdida de la memoria (UNODC, 2006).

problemas de gobierno: foco de violencia, drogadicción, promiscuidad, ilegalidad, deterioro humano y arquitectónico. En síntesis, epítome del mal. En este escenario, confluyeron diferentes instituciones y actores sociales, con variados intereses y estrategias, para intervenir la situación: por una parte, el gobierno distrital planeó una millonaria inversión urbanística de recuperación del centro histórico de Bogotá que incluía el desmantelamiento del barrio Santa Inés para construir un parque, un complejo habitacional y una zona franca para la prestación de servicios de salud de alta complejidad¹²; por otro lado, la misma alcaldía, intentaba diseñar una política basada en el concepto de bienestar social¹³ y las antiguas instituciones de beneficencia con enfoques caritativos y cristianos hacían su aparición, muchas de éstas, bajo los ropajes de los llamados tratamientos teoterapéuticos y de la psiquiatría de doce pasos. Finalmente, la aterradora práctica de exterminio sistemático de la población marginal denominada en Colombia “limpieza social”, implementada por grupos armados ilegales en complicidad con la fuerza pública (Stanov, 1996; Rojas, 1994), fue utilizada para acabar con los principales líderes de El Cartucho, infundir miedo e impedir la movilización social.

Hacia el año 2001 ganó el proyecto urbanístico, se demolió El Cartucho y se dejaron a la deriva (o incluso se trasladaron a otras ciudades) a la mayoría de habitantes de la calle y “adictos” al basuco de diferentes edades, sexos y procedencias. Este fenómeno mudó la dinámica social, dispersó a la población marginalizada, multiplicó los expendios de drogas hacia la periferia de la antigua zona e incrementó la violencia callejera (Góngora y Suárez, 2008). De este modo, los barrios cercanos al Cartucho que ya eran reconocidos por ser la zona legal de comercio sexual de la ciudad (y consecuentemente el lugar propicio para el lavado de activos y el control paramilitar), fueron tornándose receptores de habitantes de la calle, centro de acopio y comercio de drogas. En estos sectores en los que es común observar el contraste entre la extravagante riqueza de quienes visitan los burdeles cinco estrellas y la miseria de los mendigos y usuarios de drogas, el equipo de trabajo de una recién fundada ONG (que llamaré La Fundación) comenzaría a experimentar con una nueva metodología para “la reducción y cura de la farmacodependencia”.

¹²Este proyecto, denominado Ciudad Salud, es descrito por Melo (2011) como una iniciativa de renovación urbana que implica la transformación del hábitat, los procesos productivos, la vida cotidiana y la composición de clase de las poblaciones que habitan en diferentes barrios del centro de Bogotá, a partir del desarrollo de políticas territoriales estatales (en este caso distritales) que responden a los intereses propios de la colusión entre agentes del capital privado y la tecnocracia estatal. Se trata de un cluster para el turismo de la salud (nacional e internacional) y la *gentrification* del centro de la Ciudad.

¹³Este concepto hace parte del paradigma funcionalista en la intervención social. Además de estudiar y valorar las formas de vida de las personas, toma en cuenta la distribución equitativa de los recursos en una sociedad o grupo determinado.

La red operativa y los operadores pares

En el año 2006 conocí la propuesta de trabajo comunitario de La Fundación en el centro de Bogotá. En ese entonces mi familiaridad con “la zona”, como le dicen sus habitantes y quienes allí trabajan, se restringía a saber que en el sector operaba el área de prostitución legal más grande de Colombia. Llegué un viernes en la tarde para entrevistar a menores de edad que trabajaban o vivían en la calle y encontré a un grupo de operadores (líderes comunitarios o ex usuarios de drogas que integran el equipo de La Fundación) planeando una de las actividades de la semana. Me acerqué identificándome como investigador de la universidad de una manera muy protocolaria y algo arrogante, pese a lo cual ellos me acogieron amablemente. Cuando les comenté mi propósito de obtener información sobre “la sexualidad de la gente de la calle” y concretamente de menores de edad, me propusieron hacer un “parchando”. Se trataba de una técnica de sensibilización, promoción y educación en salud, que consiste en entregar información concreta y construir vínculos por medio de conversaciones informales en la calle.

Lina¹⁴ me acompañó. Tenía entonces 22 años. Me invitó a la calle para que conociera a algunas adolescentes que se dedicaban al trabajo sexual y hablara con ellas in situ. No sabía si rehusarme, pues éste no era precisamente mi ideal de entrevista, no obstante, era el único “acceso” directo e inmediato. Las muchachas tenían entre 15 y 17 años y se paraban diariamente en la puerta de pequeños bares o de moteles procurando la mirada lasciva de algún cliente. Eran conscientes de que desempeñaban una actividad prohibida debido a su edad, así que no era fácil llegar en representación de alguna entidad estatal ni mucho menos como investigador social e intentar establecer algún tipo de diálogo. Lo que necesitaba ante todo era reconocimiento, o mejor, no ser percibido como un sujeto amenazante. Esta era la gran ventaja de los “operadores”, conocían el terreno y a la gente. Así que, pese a mi escepticismo metodológico terminamos el “parchando”, hablamos espontáneamente con varias de ellas sobre salud y prácticas sexuales y me di cuenta que este tipo de acciones eran comunes en el “trabajo de calle”. Al volver, sostuve una larga charla con Lina, me contó sobre su relación amorosa, sus “adicciones” y también sobre su hijo. Lina conocía el ambiente, había andado bastante por esos barrios desvencijados del centro y se movía fácilmente entre el mundo de la droga y el comercio sexual, a la sazón, estaba tratando

¹⁴Todos los nombres que aparecen en este documento han sido alterados para proteger la identidad de los informantes. De igual manera referencias a sitios específicos y organizaciones han sido omitidos.

de dejar una larga dependencia a la heroína que la alejó de su familia, de la carrera de antropología y la llevó a vivir en la calle. Llegó a La Fundación buscando reducir su consumo de drogas y poco a poco se fue convirtiendo en “operadora par” como parte de su “proceso” terapéutico.

Después de este encuentro tuve que volver para recoger más datos. Varias veces acompañé a Lina por su hijo al jardín (y una que otra vez a comprar un cigarrillo de marihuana)¹⁵ y aprovechaba para preguntarle sobre su trabajo. Me contó que tenía que hacer seguimiento de “casos”, evaluar las “acciones de red” que se llevaban a cabo para ayudar al usuario de drogas y su familia. Entre estas acciones se encontraba la de vincular a la gente al sistema de seguridad social haciendo un “lazo directo” y “recíproco” con los hospitales locales. Lina y el resto del equipo colaboraban en campañas de prevención y promoción de la salud, pero a la vez buscaban hacer más eficiente el acceso a los servicios. Ella orientaba a las personas cuando tenían dificultades para ser atendidas en el hospital y mantenía contacto con varios jardines comunitarios, sitios fundamentales para garantizar el acceso a la alimentación y el cuidado de los niños en los barrios marginalizados. El enfoque con que la Fundación trabajaba me parecía poco usual, por no decir extraño. En primer lugar los “pares” realizaban en buena medida las labores de un trabajador social, pero a la vez ellos mismos eran “casos”, es decir, objeto de intervención terapéutica. Además, para entrar en este “tratamiento comunitario” no era necesario que Lina rompiera su vínculo con la droga. Con el tiempo comprendí que este modo de abordar el “uso problemático” de drogas es denominado “reducción de daño”, una estrategia que procura disminuir las consecuencias nocivas de las drogas, reconociendo que, las más de las veces, es inútil pensar en acabar con el consumo.

En el 2007, cuando me involucré como asesor de proyectos y «técnico» de la organización, Lina había desaparecido. Fue entonces cuando, como parte de mi entrenamiento para hacer parte de la “red operativa”¹⁶, fui enviado a trabajar con Azucena. El puesto habitual de esta mujer era el “centro de escucha”¹⁷, en donde se sentaba todas las mañanas con un termo repleto de “aguadepanela”. Su función era acoger a todo aquel que quisiera entrar y respetar las dos únicas reglas del lugar: no

¹⁵En jerga se acostumbra decir «baretto» o «porro». En la época cada cigarrillo costaba alrededor de 500 pesos (más o menos 25 centavos de dólar).

¹⁶Forma especial de nombrar al equipo de trabajo dentro del modelo de intervención. Más adelante ampliaré la descripción de los componentes conceptuales de dicha propuesta.

¹⁷Un Centro de Escucha es un local, móvil o fijo, en donde se realizan acciones de acogida (recepción de usuarios), asistencia básica (curaciones, refugio, educación básica, entrega de ropa y comida) y se lleva a cabo el trabajo terapéutico de «escucha» y «acompañamiento psicoafectivo». El Centro de Escucha es el «alma» del proyecto de reducción de daño pues es allí donde se hacen gran parte de los vínculos entre operadores y usuarios.

pelear y no consumir drogas. Algunos nunca volvían, otros comenzaban pidiendo un analgésico y terminaban acercándose paulatinamente al espacio, buscando comida, ropa o simplemente un interlocutor. Si la persona seguía frecuentando el local, Azucena u otra de las operadoras pares comenzaban a diligenciar el primer instrumento de la evaluación del CBT llamado Hoja de Primer Contacto (HPC). La HPC permite sistematizar las “demandas” iniciales de los “usuarios” del centro de escucha y obtener los números iniciales -denominados “línea de base”¹⁸- fundamentales para demostrar el impacto de cualquier proyecto de intervención social.

Azucena se había convertido en una “terapeuta comunitaria” con varias diferencias respecto a la mayoría de los expertos en salud mental que interactúan con la población. Ella conocía el lenguaje de la calle y, más que eso, hacía parte de la calle. No era una extranjera tratando de ganarse la confianza de la “comunidad” diana, de hecho, Azucena vivía y trabajaba en la zona, era odiada, envidiada, querida y respetada: la gente la aceptaba como una interlocutora válida porque sabía de qué estaba hablando, su autoridad estaba legitimada por una experiencia compartida de dolor (en términos existenciales y fisiológicos). Azucena era una protagonista de la noche. Al oscurecer, cuando los profesionales que hacíamos parte del equipo dejábamos el barrio, la rutina de esta mujer apenas comenzaba: hacía las tareas caseras, cuidaba de la alimentación de su hija pequeña, amenazaba al marido de su hija mayor por no llevar dinero a la casa y dedicarse a la vagancia, ayudaba a alguna vecina con algún lío de violencia doméstica, guardaba algún paquete de dudosa procedencia y finalmente se montaba en sus tacones de diez centímetros, se maquillaba, se ponía el pelo postizo, se levantaba el busto, se fumaba un “bareto” y salía a ejercer la prostitución. Nunca lo dejó de hacer, entre otras cosas, porque su sueldo en La Fundación jamás pudo equipararse al de una profesional de la salud mental, ni al de su trabajo como profesional del sexo (esto como se verá más adelante se debe en parte a una condición estructural). Azucena era protagonista y observadora de lo que acontecía día a día en el sector, lo cual no la exoneraba de respetar las leyes de la calle; veía muchas cosas pero debía guardarse la mayoría. En este barrio muchas personas viven constreñidas al silencio, deben mantenerse calladas respecto a los crímenes y las injusticias que ven cotidianamente, al comercio de drogas, al control mafioso y paramilitar y al papel ambiguo de la autoridad que reprime las conductas “antisociales” y, al mismo tiempo, se muestra indiferente y permisiva. Por tanto, las

¹⁸Según Juan Machín (2010: 9) “(...) la HPC permite la definición de las condiciones iniciales del desarrollo de la relación y constituye, en cierta manera, un primer diagnóstico, el momento en el cual se manifiesta la demanda, una definición implícita de objetivos (que serán mejor definidos posteriormente en el trabajo de equipo), en síntesis, un primer esbozo del escenario”.

acciones de Azucena estaban gobernadas por la ley del silencio so pena del exilio o la muerte. Esa condición le otorgaba un carisma especial, Azucena podía hablar del sufrimiento desde su propia experiencia.

La puesta en marcha del dispositivo

En 2009, La Fundación atravesaba por una de sus recurrentes crisis presupuestales. Para la época la financiación internacional del proyecto estaba llegando a su fin después de la prórroga de un año conseguida por sus directivas. Cuando se depende del dinero de la cooperación internacional se vive bajo una especie de zozobra pues nunca se sabe a ciencia cierta si los proyectos serán o no prorrogados. Todo depende del impacto demostrado, del grado de “madurez” alcanzado por las organizaciones financiadas, pero sobre todo, de las prioridades globales de ayuda humanitaria e inversión para el “desarrollo”. El hecho es que, en esa época, La Fundación había conseguido el financiamiento de una agencia internacional que apoya proyectos relacionados con la prevención del VIH en comunidades vulnerables. El lineamiento era específico: construir un observatorio nacional para reportar la violación de los derechos humanos de la población transgenerista en dos de las principales ciudades de Colombia. El proyecto, sin embargo, tomó un rumbo diferente pues se articuló al modelo de tratamiento basado en la comunidad. Los resultados habían sido bien evaluados y resultaban interesantes como experiencia exitosa en el área de la mitigación del consumo de drogas¹⁹, así que se me pidió, esta vez con fondos del gobierno nacional, que hiciera una sistematización del proceso²⁰. El pedido respondía a uno de los objetivos de la recién creada Política Nacional para la Reducción del Consumo de Sustancias Psicoactivas y su Impacto (en adelante La Política) relacionado con la recopilación y publicación de iniciativas comunitarias. Como parte de esta encomienda entrevisté a Laura, la primera directora de La Fundación, para averiguar sobre los comienzos del CBT. Empecé preguntándole por la primera líder travesti que había trabajado con ella en el barrio:

“Era el año 2000. Recuerdo muy bien que la primera fue Sabrina. La

¹⁹Mitigación: Acciones que buscan “(...) reducir los efectos negativos de los riesgos, tanto antes de que se materialicen como cuando ya lo han hecho y se han convertido en ‘daños’” (MPS, 2007).

²⁰Los términos lineamiento, sistematización, experiencia exitosa y otros ya mencionados y resaltados en letras itálicas hacen parte del lenguaje técnico usado en la ingeniería social y en la planeación estratégica. Resulta fundamental citarlos y tratarlos como categorías «nativas».

conocimos cuando estábamos haciendo trabajo de calle con la unidad móvil, ella en ese tiempo ya era una líder y empezó a traer a las otras muchachas y se fue metiendo en el equipo. En esa época estábamos terminando el proyecto para gestantes que vivían en la calle, ya había Fundación pero nos habíamos quedado sin financiación. Entonces empezamos a trabajar en la unidad móvil²¹ con una médica chiflada, no recuerdo el nombre, pero era fantástica, allí atendíamos, llevábamos tinto²², comíamos pan con la gente, hacíamos charla y en la Unidad Móvil les limpiaban los dientes las examinaban. Ahí mismo conocimos a Azucena” (Entrevista a Laura, 20 de noviembre de 2009).

Laura y su equipo se habían quedado sin financiación y tuvieron que cerrar su proyecto para mujeres embarazadas, sin embargo, consiguieron un pequeño auxilio de una institución vinculada a la Iglesia Católica para continuar trabajando en la zona. Eran los años del desmonte del Cartucho y la respectiva irradiación de sus “problemáticas” a los sectores vecinos, así que, dadas las particularidades de “la zona” expuestas en el segundo apartado de este texto, los temas del consumo de drogas (especialmente de Basuco) y la infección por VIH-Sida eran prioritarios para las instituciones que hacían intervención social. El primer paso para comenzar una labor allí era, desde luego, buscar condiciones de seguridad para el equipo de trabajo. Laura fue insistente en que la clave, la entrada para poder instalarse en una zona “roja” o peligrosa, era la prevención²³. Cuando Laura hablaba de la prevención como una puerta de entrada, se refería sobre todo a la neutralidad o mejor, al carácter poco amenazador que un proyecto de salud puede tener cuando se llega a trabajar en un sector reconocido por ser sinónimo de inseguridad y delincuencia.

Estos acontecimientos coincidieron con la llegada de un experto internacional en el área de la reducción de daño que venía a Colombia invitado para formar varios equipos relacionados en ese entonces con misiones caritativas. Este experto, traía una metodología nueva para el abordaje de la “farmacodependencia”: el modelo ECO2 y el CBT que él mismo había ayudado a construir tomando como base la experiencia piloto realizada en Ciudad de México. Como Laura y su equipo tenían vínculos con la Iglesia, y el asesor se mostró interesado en el trabajo realizado con habitantes de la calle, fueron invitados a participar. Laura y algunos de sus técnicos asistieron llevando a

²¹Se refiere a un consultorio ambulante de una reconocida institución que trabaja en prevención y tratamiento del VIH-Sida en Colombia.

²²En Colombia un tinto es una taza de café.

²³Para el modelo ECO2 la prevención constituye uno de los procesos de formación de la vida de los grupos y las comunidades, esto quiere decir que la gente crea mecanismos cognitivos para superar la adversidad y buscar la *seguridad* (Merlo *et al.*, 2001).

Sabrina y a Azucena como integrantes del equipo:

“En diciembre de 2001 se formalizó el proyecto y arrancamos con el Centro de Escucha en mayo [de 2002] con toda la estructura. Éramos un proyecto de la Iglesia pero entonces surgía un problema y era que Sabrina por ser travesti no podía entrar a las capacitaciones. Nos retuvieron la plata durante unos meses y se armó un bollo tremendo. Entones yo renuncié y el financiador accedió a darnos la administración”. (Entrevista a Laura, 20 de noviembre de 2009).

La autonomía en el manejo de los recursos dio a Laura y a su equipo el respaldo que necesitaban para consolidar su trabajo. Como contrapartida tuvieron que capacitarse y adaptar sus metodologías empíricas y asistenciales al esquema matematizado del CBT. En otras palabras, adaptar el proyecto de La Fundación a las exigencias misionales y técnicas de los patrocinadores, pasar de ayudar personas a intervenir en el funcionamiento de las redes comunitarias de manera que se pudieran implementar acciones de “autoprotección”, “seguridad”, “cuidado” y “promoción de la calidad de vida” susceptibles de ser medidas y evaluadas. Se trataba de convertir a la comunidad local, usando su potencial preventivo, en un “barrio terapéutico” encauzando el trabajo de intervención a través de cinco ejes:²⁴

a) Organización de recursos comunitarios, b) Asistencia Básica²⁵, c) Educación técnica y derechos humanos, d) Tratamiento, acciones y procesos de cura médica y psicológica y e) Trabajo²⁶.

La puesta en práctica de este dispositivo de intervención social denominada por sus formuladores como “investigación en la acción”, comienza por la conformación de una red operativa (compuesta por técnicos y operadores pares y sus vínculos comunitarios); prosigue con la formalización de alianzas (es decir con el mapeo y articulación de redes de recursos comunitarios); continúa con un diagnóstico participativo²⁷ y finaliza con la instalación del Centro de Escucha y el desarrollo de

²⁴Síntesis basada en la revisión de varios documentos de trabajo y en dos artículos de divulgación: Cf. Milanese, 2008; ONUDC, 2008.

²⁵Aquí se incluyen aspectos como refugio, higiene, salud, alimentación, asistencia médica, seguridad personal y educación básica.

²⁶Clave para entender la manera en que se plantea «la inclusión social» y el éxito del tratamiento.

²⁷Se trata de una fase por la cual comienzan la mayoría de proyectos de intervención social. Su principal objetivo es detectar problemas sociales y establecer una «línea de base» o punto de partida de la intervención. Bajo la óptica estructuralista del modelo ECO2 el diagnóstico implica hacer evidentes las “reglas de base que organizan el sistema” para planear una estrategia de acción (Machín, 2010).

servicios en red. En la práctica el grupo conformado por educadores comunitarios, comunicadores y operadores pares tuvo que aprehender y adaptar una propuesta compleja dirigida a psicólogos y profesionales de las ciencias sociales. Laura y su equipo comenzaron elaborando una cartografía social del territorio buscando localizar las entidades públicas, privadas y religiosas, los locales comerciales, los sitios de trabajo sexual y por supuesto, las zonas de expendio y consumo de drogas. El mapeo fue realizado con el apoyo de varios vecinos que aportaron sus “vínculos” y “recursos” comunitarios. De la misma manera se diseñaron mapas de redes sociales centradas en las instituciones y en los líderes formales e informales (incluyendo comerciantes, personas al margen de la ley y dueños de establecimientos nocturnos). Estos mapas se trazaron usando la bandera de la “prevención”, dado que, para preservar la seguridad del equipo era fundamental que éste no fuese percibido como una amenaza para los grupos criminales que dominan la zona. Durante este período, que duró aproximadamente 8 meses, se hicieron algunas encuestas y entrevistas abiertas con el ánimo de conocer la opinión de la población acerca del consumo de drogas y de los principales afectados: los habitantes de la calle.

Luego de hacer un mapeo detallado de la zona y de entrar en contacto con la mayoría de instituciones que brindaban servicios sociales formales e informales se abrió el Centro de Escucha atendido por operadores pares. Se trató de una modificación a la versión original del proyecto pues no estaba previsto que personas como Azucena, Sabrina y Lina se convirtieran en una especie de terapeutas comunitarias²⁸. Su papel era acoger a los posibles usuarios, diagnosticarlos usando una serie de herramientas cuantitativas y cualitativas para evaluar riesgos y vincularlos como casos al “tratamiento basado en la comunidad”. Siguiendo la óptica de la reducción de daño, los operadores pares no obligaban a los “usuarios” a dejar de consumir drogas, su labor consistía en asesorarlos para que no mezclaran sustancias e intentaran disminuir paulatinamente el consumo. Los operadores y los técnicos de La Fundación debían intervenir las causas “materiales” y “emocionales” de la farmacodependencia interviniendo lazos sociales. Recordemos que según este modelo el riesgo es relacional, por tanto, el tratamiento comunitario se traduce en acciones para transformar los vínculos potencialmente riesgosos conectando al usuario con nuevas personas (terapeutas, técnicos, pares, estudiantes, etc.), cosas (ropa, alimentos,

²⁸Esta modificación del CBT ha sido fuertemente cuestionada por los formuladores del modelo y por otras organizaciones que trabajan con la misma metodología. El argumento es que los pares, al no ser profesionales, no poseen herramientas terapéuticas legítimas. Así la experiencia existencial de los pares otorga a la estrategia legitimidad moral y carácter real, no obstante, cuando se intenta poner a la par de los saberes científicos, se torna poco objetiva e incluso peligrosa.

documentos, computadores, etc.) e instituciones (albergues, universidades, colegios, centros de asistencia social, clínicas de rehabilitación, jardines infantiles, posibles puestos de trabajo, etc.). Modificar la red subjetiva del consumidor de drogas implica disponer de una oferta de servicios informales e institucionales que, como se menciona recurrentemente en el gremio de las ONG, el Estado no está en capacidad de proveer. Así, el “Centro de Escucha”, el corazón del proyecto de reducción de daño, cumple funciones de consultorio comunitario y de cluster de servicios públicos y comunitarios. Cosas y relaciones diversas tales como una ducha improvisada en un parqueadero, un dispensador de aguadepanela, un cupo en un comedor comunitario, un salón de convenciones para realizar talleres ubicado en el último piso de un famoso prostíbulo, una alianza para que las personas sean atendidas en el hospital más cercano (cosa que por ley debería estar garantizada), un consultorio improvisado para realizar acciones de atención primaria en salud y terapias proveídas por estudiantes de distintas universidades, un ropero en el que se intercambian prendas por el valor de una dosis de basuco, un servicio de entrega gratuita de preservativos y un amplio número de vínculos con ONG e instituciones Estatales constituye el patrimonio, o mejor, la red requerida para que el dispositivo funcione.

La táctica de los pares alcanzó un relativo éxito dado que muchas de las personas que habitaban o transitaban el barrio habían vivido amargas experiencias cuando se relacionaban con las instituciones y especialmente con los profesionales que las representaban (los hospitales les cerraban las puertas, la policía era una amenaza, los albergues eran insuficientes y peligrosos, etc.), pero al mismo tiempo significaba problemas desde el punto de vista laboral y metodológico. Los pares no contaban con espacios terapéuticos para aliviar la angustia acumulada al escuchar cotidianamente relatos de violencia y muerte y además, los problemas de financiación e incluso las reglas de contratación de algunos patrocinadores impedían pagarles un salario digno o por lo menos equivalente al de los profesionales. Por esa razón la mayor de parte de ellos continuaba ligada a actividades ilícitas o tenía que desempeñar trabajos que, desde el punto de vista del CBT, los seguían poniendo en riesgo.

Después de casi diez años de trabajo La Fundación y su Centro de Escucha se habían convertido en un recurso comunitario importante, la gente se acercaba cotidianamente para hablar sobre sus problemas pero también para resolver necesidades básicas y buscar asistencia. La articulación en red funcionaba en algunos casos, pues se había logrado optimizar la atención para sujetos históricamente

discriminados de los servicios de salud como prostitutas, travestis y habitantes de la calle. Se construyó también un espacio de educación no formal para trabajar con agentes comunitarios con apoyo de varias universidades y de nuevos profesionales que ingresaron al equipo; se diseñaron propuestas que incorporan leguajes artísticos y periodísticos en las estrategias de investigación y circulación de la información y se consiguió que algunos organismos financiadores aceptaran que los pares coordinaran los proyectos. Sin embargo, no había sido posible salir de la lógica asistencialista, generar relaciones horizontales entre técnicos y pares ni lograr la aplicación sistemática del CBT. Ciertamente, los casos exitosos de reducción de daño e “inclusión” social se dieron cuando los usuarios se convirtieron en operadores pares e ingresaron a formar parte de la red operativa y a devengar un salario.

En 2007 el Centro de Escucha era un proyecto dependiente de la cooperación internacional, ajustado a las políticas internacionales de lucha contra las drogas, a las directrices del sistema OUN y las técnicas de la ingeniería social, que intentaba hacer reducción de daño en el epicentro de la criminalidad y la marginalidad de la capital de Colombia. Sin embargo, los principales problemas para seguir actuando eran más de orden financiero que metodológico: el proyecto no era sostenible, los patrocinadores internacionales poco a poco iban retirando el apoyo y la preciada red operativa no tenía estabilidad laboral²⁹. Paradójicamente la propuesta alternativa de los barrios terapéuticos “abandonados” por el Estado se adhirió a la máquina de gobierno para poder sobrevivir. Luisa dejó su trabajo en La Fundación y se convirtió en asesora de organismos nacionales e internacionales en temas relativos a la reducción del daño. La Fundación, que cada vez recibe menos recursos de sus antiguos patrocinadores ha ampliado su portafolio de servicios y de sujetos de intervención merced a la flexibilidad del CBT y a las varias “problemáticas” que coexisten en su área de acción (hoy trabaja en gran medida para el Estado implementando distintas políticas de salud pública y mantiene algunos vínculos con agencias internacionales de cooperación que financian proyectos para diversos tipos de “población vulnerable”). Los operadores pares por su parte han seguido trayectorias heterogéneas: Sabrina emigró a Europa, como lo hacen las travestis más “suertudas”, para trabajar en prostitución y quizás algún día regresar como una rica madame y poner su propio negocio; Azucena se dedicó a los proyectos comunitarios (tal como ocurrió con otros pares que encontraron trabajo en los programas públicos de promoción de la salud) y Lina,

²⁹Con las reformas neoliberales y la flexibilización laboral los contratos de trabajo se precarizaron cada vez más. Hoy en Colombia gran parte de la población tiene que pagar sus aportes a la seguridad social y los fondos de pensiones para poder acceder a un empleo.

después de una profunda recaída que la llevó de la heroína al basuco cayó presa y perdió la custodia de su hijo.

Con todo, desde el punto de vista de la ingeniería social, estamos delante de una experiencia exitosa, es decir, mostrable, vendible y replicable. Es interesante analizar cómo en las tecnologías de gobierno (como modelos de gestión y estrategias de salud pública agenciadas por organismos multilaterales e internacionales) y en las llamadas iniciativas de la “sociedad civil”, la gestión ocupa un lugar primordial a la hora de medir impacto y sostenibilidad. Bajo esta lógica, el máximo grado de incidencia se logra cuando una propuesta se convierte en un programa estatal. Llevando hasta las últimas consecuencias la jerga de la ingeniería social podríamos decir que una experiencia es exitosa cuando demuestra resultados mensurables y verificables y cuando su estrategia de gestión consigue posicionarla como una política pública garantizando así recursos y sostenibilidad. En este caso, el lobby emprendido por los formuladores y representantes en Colombia del CBT y del modelo ECO2, hizo que la metodología del Centro de Escucha (fundada en la reducción de daños y en la idea de comunidades terapéuticas) se expandiera a otras ciudades importantes del país como Cali y Bucaramanga, y se transformara paulatinamente en una política pública.

La Política

En 2006 el Ministerio de la Protección Social (MPS) en asociación con la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC)³⁰ lanzaron una licitación con el objetivo de construir un Modelo de Inclusión Social que constituye uno de los ejes de la nueva Política Nacional para la Reducción del Consumo de Sustancias Psicoactivas y su Impacto (MPS, 2007). Las instituciones responsables en Colombia de la implementación del CBT y del ECO2 ganaron la convocatoria y diseñaron el modelo en cuestión postulando el siguiente objetivo general:

“Fomentar la movilización, la participación de diversos actores sociales y la articulación de los recursos y servicios públicos, privados y comunitarios, que permitan el acceso de las personas en situación o riesgo de exclusión social a los derechos, bienes y servicios que les corresponden como ciudadanos” (MPS, 2007).

³⁰Programa de Fortalecimiento nacional y local para la reducción del consumo de drogas en Colombia que funciona como un convenio entre la UNODC y el Ministerio de la Protección Social.

Es interesante notar cómo el propósito terapéutico se transformó, en esta versión institucionalizada, en una empresa explícitamente política. Con esta afirmación no pretendo decir que el CBT no tuviera preocupaciones políticas u organizativas pero, una cosa es plantear como meta la prevención, la reducción de daño y la reinserción social de “farmacodependientes” y otra, bien distinta, es fomentar la participación de actores sociales y la movilización de recursos. La técnica de cura y tratamiento se convirtió en el objetivo y los “enfermos”, merced al poder simbólico del lenguaje de los derechos humanos y a los agenciamientos socio técnicos (Callon, 2007), se tornaron ciudadanos. En otras palabras cura es inclusión social. Partiendo de esta analogía cabría preguntarse ¿Cómo se incluye y quiénes incluyen a un excluido? Y más aún ¿Qué papel juegan las nociones de Estado, sociedad civil y comunidad en este entramado de inclusión y cura? De aquí emergen varios puntos interesantes para debatir sobre los procesos de formación de Estado (De Souza Lima y Texeira, 2010) que solo podrán ser esbozados pensando en los límites de este artículo. Para comenzar partamos de la justificación de las estrategias de incidencia política según uno de los *partner* que ayudó a construir el mentado modelo de inclusión:

“La incidencia en políticas públicas ha cobrado cada vez más importancia en la agenda de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC), tanto en nuestro país como en la región latinoamericana. Esta importancia creciente es consecuencia natural de la difícil situación del país, que no ha dejado de vivir crisis cada vez más agudas y profundas, con un Estado que se ha venido achicando desde la década de los ochenta y una sociedad civil cada vez más participativa, en un proceso complejo y dinámico de relación entre los gobiernos, en sus diferentes niveles y agencias, y las OSC, relación que ha evolucionado (no de manera lineal ni clara) desde posiciones de abierta confrontación, principalmente hace 50 años, hasta el diálogo (frecuentemente, más bien parecen monólogos) y, en algunos pocos casos, la cooperación co-responsable.”³¹ [Cursivas mías].

La lógica argumentativa que subyace a este enunciado sería más o menos así: crisis del país ⇒ disminución del poder Estatal (falta de gobernabilidad) ⇒ sociedad civil más activa ⇒ incidencia en políticas públicas ⇒ más democracia. Este flujo plantea

³¹<http://corporacionviviendo.org/>. (Visitada el 22 de julio de 2011).

que la llamada sociedad civil, término que, como mencionan Steinmetz (1999), Gupta y Fergusson (2002), se hace cada vez más ambiguo y a la vez produce un efecto de verticalidad en tanto se configura como el lugar privilegiado para la interlocución de la ciudadanía en el capitalismo tardío, entra a actuar allí donde el Estado “ha perdido soberanía” como consecuencia de sus crisis crónicas. Por una parte, se hace evidente la naturalización del Estado como un ente enfermo, decadente y subdesarrollado y su correlato, una nación inacabada, inmadura y rebelde que se rehúsa a ser gobernada. Por otro lado, la sociedad civil organizada que es una “consecuencia natural”, o sea, una especie de hija bastarda de las contradicciones de este Estado descarriado, ya no pretende confrontar directamente a su Padre ni educar a los oprimidos para enfrentarse al poder como una perspectiva “conflictivista” de la intervención social plantearía (Freire, 1970; Fals Borda, 2009), su objetivo responde al valor pos liberal (Trouillot, 2001; Zizek, 2004) de la corresponsabilidad en el cual Estado y ciudadanos participan activamente en el gobierno. Por supuesto no todas las OSC han avanzado en este proceso “evolutivo”, otras siguen teniendo esa especie de necia beligerancia comparable a la de sujetos ociosos que viven una eterna adolescencia.

Aquí valdría la pena pensar con Fergusson (2006), por qué a partir de la década de 1980 la “sociedad civil” organizada se hacía cada vez más fuerte, mientras que los estados nacionales parecían achicarse y si la función principal de dicha “sociedad civil” no es generar la ilusión de una topografía vertical del poder en la cual dicho segmento actuaría como una especie de puente entre un nivel superior llamado “Estado” y un nivel inferior denominado “Comunidad”. Si esto es así no sería desproporcionado pensar en el tipo de vínculos que se da entre la “sociedad civil”, las políticas de ajuste estructural y el valor posliberal de la corresponsabilidad y, para no apartarnos de la discusión que nos concierne, entre la estrategia de los “barrios terapéuticos” agenciada por “organizaciones de la sociedad civil” y el sistema de seguridad social colombiano, modelo de privatización y mercantilización de la salud para América Latina durante la década de 1990.³²

Una posible entrada para interpretar estas cuestiones tiene que ver con tres conceptos claves en salud pública o, para ser más claros, con lo que Fassin (2010) denomina políticas de la vida: participación, comunidad y gestión del riesgo. Para hablar de participación y salud, las preguntas propuestas por Vianna (2009) y sus

³²Según Bernardo Useche (2008: 125) «El modelo de competencia administrada derivado directamente de la propuesta del Banco Mundial, llamado «pluralismo estructurado» (Londoño y Frenk, «Structured»), fue el marco conceptual utilizado para diseñar la reforma a la salud de 1993, determinada por la Ley 100. La legislación estableció así un nuevo sistema de salud sobre principios de privatización, descentralización y competencia administrada».

colegas del laboratorio de economía política de UFRJ me parecen fundamentales: “¿Qué procesos deben ser considerados como participativos? ¿Qué dimensiones de la vida social deben ser destacadas para que se considere una acción participativa? Y ¿Cómo definir la participación?” (Vianna et al., 2009: 220 [Traducción mía]). La participación es central para justificar la legitimidad de las políticas públicas y los programas de gobierno; es, prácticamente, la fórmula democrática por excelencia pues pone en manos de “las comunidades” la responsabilidad de elegir cómo quieren ser gobernadas y de asumir los efectos de sus decisiones³³. He aquí un nuevo ideal de ciudadanía en íntima relación con los proyectos de salud pública y el discurso de la democracia participativa descrito por Larvie (1998) en su trabajo sobre la política de VIH Sida en el Brasil. El concepto “neoliberal” de “Estado minimalista” nos dice este autor, se afianza en la importancia de ciudadanos autosuficientes que participan no solo en la elección y supervisión de su gobierno, sino también en la dotación de bienes públicos. En el caso analizado tendríamos una comunidad que cura o que por lo menos participa en la reducción del daño que ella misma produce. Una comunidad que gestiona su riesgo. Una comunidad que “sustituye” al Estado o mejor, y siguiendo a Timothy Mitchell (1999), que genera un “efecto Estado”.

En términos del nuevo Modelo de Inclusión Social (basado en el modelo ECO2 y en el CBT), los vecinos del barrio y las instituciones constituyen “nodos” de redes de recursos que deben ser organizados y de cierta forma, orientados. En esta medida la participación resulta fundamental para la ejecución del proyecto de reducir el tamaño y la responsabilidad del Estado (proyecto que, no hay que olvidar, responde también a la desregularización de los mercados) a través de lo que Larvie (1998) llama una nueva instancia de participación política denominada comunidad. La comunidad es, en este sentido, el locus de la participación, un mecanismo social y político que provee un lugar para los constituyentes sin representación formal en la esfera política (Larvie, 1998) y al mismo tiempo, el espacio en el cual se articulan distintas racionalidades y tecnologías de poder. La comunidad, diría uno de los formuladores del CBT: “(...) es el basurero de los fracasos de las instituciones y una oportunidad para relaciones de ayuda duraderas e incluyentes” (Milanese, 2008b: 15).

El Modelo de Inclusión Social provee a la política pública una herramienta

³³De manera análoga, el hecho de enfermarse (o en este caso del consumo “problemático” de drogas) resulta también una responsabilidad del individuo que, habiendo sido informado ha optado por hacerse daño. Esta racionalidad justifica, por ejemplo, el no pago por enfermedades de alto costo de parte de las entidades privadas que operan el sistema de salud en Colombia (Abadía y Oviedo, 2009).

metodológica que, por un lado, “garantiza” la participación ciudadana en la implementación de las políticas de gobierno y al mismo tiempo desplaza la responsabilidad estatal hacia las comunidades y los individuos. La idea de que cada comunidad es una red preventiva y curativa en potencia parece ser una especie de política de reducción de daño ante la ineptitud del Estado para cuidar de sus ciudadanos. En otras palabras, esta articulación de redes busca disminuir los costos sociales del consumo de drogas ante la incapacidad de controlar su producción y circulación. Por otra parte, el modelo que he venido describiendo posee instrumentos de cálculo que en teoría son capaces de gestionar riesgos y disminuir la vulnerabilidad de individuos y colectivos. Según Beck (1999) un análisis del riesgo reconstruye un evento socio-técnico. Por tanto el concepto de riesgo, cuando lo consideramos científicamente (riesgo = accidente x probabilidad) adquiere una forma numérica. Los riesgos serían al mismo tiempo declaraciones factuales y estimaciones de valor; un tipo de “moral matematizada”, que para el caso, lidiaría con las probabilidades de emergencia o de empeoramiento de un daño (producido por el uso nocivo de drogas). Aquí vale la pena resaltar que los daños no son cosas dadas sino definiciones culturales y convenciones sobre el significado de la vida y por lo tanto, nuevos tipos de incertidumbres, riesgos y peligros internos presumen la participación de expertos que se desempeñan como productores, analistas y especuladores de las definiciones de riesgo. El riesgo es un artefacto que necesita ser objetificado para legitimar acciones de gobierno. El Modelo de Inclusión promete esta objetificación, traduce la experiencia individual, social y cultural de “la enfermedad” en números, grafos y matrices, produciendo verdades acerca de la relación entre individuos y drogas.

Reflexiones Finales

En el año 2007 un Modelo de Inclusión Social que promete articular las ideas de participación, comunidad y gestión del riesgo, pasó a ser parte de la política sanitaria destinada a reducir el consumo de drogas en Colombia. Aquí comenzó un proceso de institucionalización de un dispositivo de intervención social construido en 1998 por expertos italianos en México con la financiación de la Unión Europea, la UNESCO y la Iglesia Católica Alemana, que fue “gestionado” e “implementado” por técnicos y operadores pares en Colombia. Dicho ensamblaje, en su versión institucionalizada, financiada ahora por el gobierno colombiano en convenio con UNODC (y en constante

procura de patrocinadores privados que garanticen su “sustentabilidad”): “No busca crear nuevas estructuras sino aprovechar las existentes y desarrollar el espíritu del Sistema de Protección Social” (MPS, 2007: 10), espíritu que, según teóricos de la perspectiva crítica (Abadía y Oviedo, 2009; Abadía y Estrada, 2008) obedece a las políticas y programas globales de ajuste estructural en los cuales la atención en salud pasó de responsabilidad estatal a mercancía: “El capital financiero encontró en las nuevas formas de mercantilización de la salud una fuente renovada de acumulación de capital, de altísima rentabilidad para las compañías aseguradoras, farmacéuticas y biotecnológicas” (Abadía y Estrada, 2008: 9). La institucionalización del Modelo ECO2 y del Tratamiento Basado en la Comunidad demuestra su alcance como política de vida.³⁴ Entre las razones por las cuales este programa de racionalidades y tecnologías de gobierno se ha podido extender a un amplio número de países “en vía de desarrollo” están su capacidad de adaptación a todo tipo de estrategias y “problemas” de salud pública; el hecho de haber sido construido en laboratorios del tercer mundo y de proporcionar información basada en evidencias (fe en los números como diría el sociólogo T. Porter, 1995); su fácil articulación con la democracia “participativa” y la gobernanza y la promesa de producir individuos y colectivos libres y regulados.

Examinando el escenario colombiano esbozado en este trabajo es posible afirmar que este modelo de organización comunitaria con fines terapéuticos, se encuadra en las formas de gobierno neoliberales y constituye una herramienta para legitimar autoridad y poder. Su retórica basada en la producción de información objetiva, en la generación de dispositivos de cálculo que evalúan el riesgo, en el tratamiento científico de la enfermedad y en la corresponsabilidad entre Estado y ciudadanía, corresponde a la concepción de un Estado descentralizado que regula la prestación de servicios y el monopolio de la fuerza sin intervenir en el mercado, pero también con su contrapunto, el proyecto fracasado, mafioso, incompleto, subdesarrollado, desorganizado, corrupto, violento y, en cierto sentido, indomesticable. Comprender estas dos visiones del Estado Nación colombiano, contradictorias y complementarias es, desde mi punto de vista, una de las grandes tareas para una antropología médica crítica que contemple los dispositivos de gobernabilidad y los procesos de formación de Estado (Souza Lima y Texeira, 2010; Shore y Wright, 1997). Desde este punto de vista vale la pena pensar cómo distintas concepciones de Estado (unas imbuidas del lenguaje tecnocrático de la gestión y otras más cercanas a las ideas de irracionalidad e

³⁴El *Modelo de Inclusión* es ahora parte del capital político de sus creadores, quienes resaltan los resultados alcanzados: “(...) a partir de la sistematización de diversas intervenciones sociales, su traducción a marcos científicos y, a su vez, en términos de políticas públicas basadas en evidencia (por ejemplo, la exitosa experiencia en Colombia)” (Machín, 2010: 3).

ingobernabilidad) pueden coincidir en una misma política pública.

Para el Ministerio de la Protección Social (MPS) de Colombia el uso de drogas es un problema multicausal que coloca algunos individuos en situación de vulnerabilidad, por tanto, reducir el consumo implica ante todo gestionar el riesgo y promover capacidades bajo una perspectiva de redistribución basada "(...) no en el enfoque igualitario, sino en la búsqueda de la resiliencia social dentro de un marco de equidad tanto de oportunidades como de resultados" (MPS, 2007b: 16 [Cursivas mías]). Para uno de los expertos formuladores del Modelo ECO2 y del CBT: "(...) la minimización de riesgos es la respuesta al fracaso del modelo de desarrollo, como la reducción del daño es el fracaso del modelo de prevención; esto quiere decir que el mejor modelo de prevención posible consiste en un modelo de desarrollo sustentable" (Milanese, 2008: 4). En otras palabras el problema del consumo de drogas es estructural porque sus variaciones no dependen de las políticas de reducción de la demanda sino de la oferta y, en términos de política pública, estos dos fenómenos pertenecen a esferas separadas: la droga sería pues un asunto de justicia en cuanto delito, pero a la vez un problema de salud pública en cuanto enfermedad. En la práctica, aunque las posiciones del MPS y del experto estén basadas en diferentes nociones de Estado no resultan antagónicas sino complementarias, los sistemas político y económico no son materia de discusión, se debe gobernar, es decir, alinear las conductas de "comunidades" e individuos a favor o a pesar de la democracia participativa, el capitalismo tardío, el narcotráfico y la violencia. En este punto podemos concluir que el Modelo estudiado es al mismo tiempo una estrategia de gestión, un dispositivo de intervención y cálculo ajustado al lenguaje económico de administración de la vida y la prueba empírica de un experimento de gobierno, transformado y legitimado a través de la práctica y la recolección de evidencias.

En Colombia, es innegable que "la droga" está en el centro del debate sobre la construcción del Estado. Desde el punto de vista de la producción, la droga es la causante del fracaso, o por lo menos del atraso, del modelo de desarrollo planteado en los años 1990;³⁵ es el motor de la guerra (y más importante aún de la violencia) al proveer de medios de financiación a la guerrilla y a los grupos paramilitares y es el principal objeto de la cooperación internacional³⁶. El narcotráfico es, en este sentido,

³⁵En una entrevista reciente hecha a César Gaviria (promotor de las reformas neoliberales y de la Constitución de 1991) el ex mandatario aseguró que el principal problema del país y por ende el principal enemigo de la Constitución y de la consecución de la paz era el narcotráfico. (El Espectador, 4 de julio de 2011). <http://www.elespectador.com/impreso/politica/articulo-281549-paz-no-ha-sido-posible-el-narcotrafico-gaviria>

³⁶El tema de la "erradicación" de los cultivos ilícitos (y del terrorismo después del 11-11) ha hecho de Colombia el segundo país del mundo con mayor apoyo militar por parte de los Estados Unidos (Góngora y Niño, 2011).

un problema nacional, una suerte de chivo expiatorio que explica las fatalidades de la nación como ocurre con la corrupción en la India (Gupta, 2006). En términos de consumo, la droga es un problema relevante de salud pública y de vulnerabilidad poblacional (implica conducir las conductas desviadas) pero también de seguridad, por tanto, combatir y criminalizar el consumo se ha convertido en una suerte de imperativo moral de la institucionalidad³⁷. En suma, a la hora de implementar una política para la reducción del consumo de drogas, las distintas concepciones de Estado y Nación hacen su aparición. Esto explica por qué temas como la mitigación y la reducción de daño (que reconocen la imposibilidad de acabar con la droga) impulsados por el área de la salud entran en constante contradicción con las políticas de seguridad. En este escenario son también disputadas las distintas nociones de ciudadanía con las cuales se pretende caracterizar al usuario de drogas: en primer lugar tendríamos al sujeto libre que elige hacerse daño, “irresponsable” (cuando se trata de costear su tratamiento por el sistema privatizado de salud) pero a la vez víctima en términos de una perspectiva sistémica y ecológica de la salud pública. Desde otro punto de vista, el debate está en tratar al usuario como culpable de una falta menor (e incluso como víctima) o como delincuente “corresponsable” de la principal desgracia nacional. Con esto quiero decir que la dicotomía víctima/victimario no es suficiente para entender la manera en que el consumidor de drogas se ha convertido en un problema de gobierno.

Más allá de este planteamiento y del esbozo cronológico presentado en este trabajo, lo importante sería pensar en cuestiones que sirvan para impulsar una antropología médica crítica preocupada por las formas contemporáneas de gobierno, como por ejemplo: ¿Cuáles son los actores sociales, los discursos, los agenciamientos, las tecnologías y los valores que interactúan en la definición e intervención de un problema de salud pública que rebasa los límites del Estado Nación? ¿Cuál es la relación entre las teorías económicas neoliberales y las teorías de redes sociales aplicadas a la reducción de la vulnerabilidad? ¿Cómo se miden y cuáles son los alcances de las políticas que buscan reducir riesgos y disminuir el sufrimiento y la vulnerabilidad de los seres humanos? ¿Cuál será el destino de políticas como la analizada en este artículo en un escenario global en el que cada vez más se aboga por la aceptación del fracaso de la guerra contra las drogas y la despenalización de su uso? ¿Cuál es el papel de los organismos multilaterales y de las agencias de cooperación

³⁷La Corte Constitucional de Colombia había declarado exequible la despenalización del porte de la dosis personal de drogas como extensión del derecho al libre desarrollo de la personalidad promulgado por la Constitución del 91. Sin embargo, durante el gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010) la disposición de la Corte fue demandada y derogada.

internacional en el establecimiento de problemáticas y agendas de gobierno? ¿Qué significa reinventar la solidaridad y la misión pastoral y ecuménica de la Iglesia? Y finalmente ¿Qué tipo de reconstrucción ética y de concepción de sujetos y colectivos están en juego en este escenario de redes modelos, mensuración y control del riesgo?

Bibliografía

Abadía, Cesar y Estrada, Jhon (2008) "Editorial". PALIMPSESTVS: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (6), pp. 7-14.

Abadía, Cesar y Oviedo, Diana (2009) "Bureaucratic Itineraries in Colombia. A theoretical and methodological tool to assess managed-care health care Systems". Social Science & Medicine (68), pp 1153-1160.

Beck, Ulrich (1999) World Risk Society. Oxford: Polity Press.

Becker, Howard (2001) « Les drogues: que sont-elles? ». In: Becker, Howard. Qu'est-ce qu'une drogue? Anglet: Atlantica.

Callon, Michel (2007) « What Does it Mean to Say that Economics is Performative? » En: D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (Eds.), Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics, Princeton University Press. pp. 311-357.

DIVISIÓN NACIONAL DE ESTUPEFACIENTES (DNE) (2010) Consumo de Drogas en Colombia: Características y Tendencias. Bogotá: República de Colombia.

Fals Borda, Orlando (2009) "Cómo investigar la realidad para transformarla". En: Una sociología sentipensante para América Latina (Antología de Fals Borda). Bogotá: CLACSO, Siglo del Hombre Editores, 2009, pp. 253-302.

Fassin, Didier (2010) "Ethics of Survival: A Democratic Approach to the Politics of Life" Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development, (1) 1, pp. 81-95.

Ferguson, James (2006) Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Frutiger Linotype Order. Duke University Press.

Foucault, Michel (1991) "Questions of method" En: Burchell, Graham; Gordon, Colin;

Miller, Peter, eds. *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Chicago: TheUniversity of Chicago Press, pp.73-86.

Foucault, Michel (2004) *Sécurité, territoire, population*. Coursau Collège de France, 1977-1978. Paris: Hautes Études/Seuil/Gallimard, pp. 119-138; 233-319; 371-378.

Freire, Paulo (1970) *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.

Góngora, Andrés y Niño, Levinson (2011). “De narcos, chinos y cólicos: la heroína inmersa en un continuum de violencias”. En: Grupo de Antropología Médica Crítica - GAMC [ed.] *Capitalismo y normalización en Colombia: Impactos sobre la vida*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. En Prensa.

Góngora, Andrés; Suárez, Carlos (2008) “Por una Bogotá Sin Mugre: violencia, vida y muerte en la cloaca urbana”. En: *Humanística*66. Julio-diciembre, pp.107-138.

Góngora, Andrés (2010) “Escuchar y acompañar la enfermedad: vivir con VIH en la Zona Cachacal de Barranquilla”. In: *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario* [ed. y comp.] C. Mosquera, M. Martínez y B. Llorente. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Pp. 391-421.

Gupta, Akhil y Fergusson, James (2002) “Spacializingstates: Howard an ethnography of neoliberal governmentality”. *American Ethnologist*, (29) (4), pp 981-1002.

Gupta, Akhil (2006) “Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics and the imagined state”. In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil, ed. *The anthropology of the state: a reader*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 211-246.

HARM REDUCTION COALITION – (HRC) HarmReductionCommunication - Fall (1998)
<http://www.harmreduction.org>.

Larvie, Patrick (1998) *Managing Desire: AIDS, Sexual Citizenship and the New Brazilian Homosexuality*. PhD Dissertations. University of Chicago.

Labate, Beatriz et al. (2008) "Introdução". En: Drogas e Cultura: novas perespectivas. Labate, Beatriz et. al. (org.). Salvador: EDUFBA, FAPESP, 2008, pp. 23-40.

Machín, Juan; Milanese, Efrem y Merlo, Roberto (2000) Redes que Previenen. México: Instituto Mexicano de la Juventud, CAFAC.

Machín, Juan (2010) "Modelo ECO2: redes sociales, complejidad y sufrimiento social". En: REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales 18 (12), Junio. http://ddd.uab.cat/pub/redes/15790185v18/vol18_12.htm#_ftnref3

Melo, Marco (2011) "Quítate tú pa' ponerme yo: un análisis prospectivo de Ciudad Salud desde una perspectiva marciana". En: Grupo de Antropología Médica Crítica - GAMC [ed.] Capitalismo y normalización en Colombia: Impactos sobre la vida. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. En Prensa.

Milanese, Efrem; Merlo, Roberto y Laffay, Brigitte (2001) Prevención y cura de la farmacodependencia: una propuesta comunitaria. México: Plaza y Valdéz.

Milanese, Efrem (2008) "Consumo de drogas y HIV: educación, minimización de riesgos y daños". Consulta UNESCO, Bogotá, Septiembre 30.

Milanese, Efrem (2008b) "La comunidad: basurero de los fracasos de las instituciones y oportunidad para relaciones de ayuda duraderas e incluyentes" En: La inclusión social: una respuesta frente a la drogodependencia. Bogotá: UNODC, Ministerio de la Protección Social, pp. 17-33.

Milanese, Efrem (2009) Tratamiento comunitario de las adicciones y de las consecuencias de la exclusión grave. México: Plaza y Valdés, CAFAC.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL (MPS) (2007). Hacia un modelo de inclusión social para personas consumidoras de Sustancias psicoactivas. Bogotá: República de Colombia.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL (MPS) (2007b) Política Nacional para la

Reducción del Consumo de Sustancias Psicoactivas y su Impacto. Bogotá: República de Colombia.

Mitchell, Timothy (1999) "Society, economy and the state effect". En: Steinmetz, George (ed.). State/Culture. State-formation after the cultural turn". New York: Cornell University Press, pp.76-97.

Porter, Theodore (1995) Trust in Numbers: the pursuit of objectivity in science and public life. Princeton University Press.

Rojas, Carlos (1994) La Violencia llamada «limpieza social». Bogotá: CINEP.

Rose, Nikolas y Miller, Peter (2008) Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life, Polity.

Shore, Chris; Wright, Susan (1997) "Policy: a new field of anthropology" En: Eds. Anthropology of policy. Critical perspectives on governance and power. London and New York: Routledge, pp. 3-39.

Simões, Júlio (2008) Prefácio. In: Drogas e Cultura: novas perespectivas. Labate, Beatriz et. al. (org.). Salvador: EDUFBA, FAPESP, pp. 13-22.

Souza Lima De, Antonio y Teixeira, Carla (2010) "A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?". En: Duarte, Luiz Fernando Dias y Martins, Carlos Benedito, (coords). Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia. São Paulo: ANPOCS, pp. 51-95.

Stannow, Lovisa (1996) "Social cleansing in Colombia". Tesis M.A., Simon Fraser University.

Steinmetz, George (1999) "Culture and the state". En: : ____, (ed) State/culture: state formation after the cultural turn. Cornell: Cornell University Press, pp. 1-50.

Trouillot, Michel-Rolph (2001) "The anthropology of the state in the age of

globalization. Close encounters of the deceptive kind”, *Current Anthropology* 42(1): 125-138.

Useche, Bernardo (2008) “De la salud pública a la salud privada: Una perspectiva global sobre la reforma al Sistema de Salud en Colombia”. *PALIMPSESTVS: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia* (6), pp. 123-134.

Vianna, Maria Lucia et al. (2009) “Participação em saúde: do que estamos falando?” *Sociologias*, (21), pp. 218-251.

Zizek, Slavoj (2004) “Más allá de la democracia, la impostura liberal”. En: *Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós, pp. 151-196.

Zubillaga, Manuel (2001) “Presentación”. En: *Prevención y cura de la farmacodependencia: una propuesta comunitaria*. México D.F.: Plaza y Valdéz.

**El sendero de la heroína:
bosquejo para una etnografía de las drogas
en Colombia**

Andrés Leonardo Góngora Sierra

Introducción¹

En Colombia, el “consumo de las drogas” es un asunto nacional, un lugar común para referirse al “atraso” ético, económico y político del país y una pieza central en el arte de conducir la conducta y de administrar la vida. Si entendemos el gobierno como una tarea interminable que no se agota en el Estado y que actores locales, nacionales y supranacionales interactúan construyendo, aplicando y poniendo a prueba racionalidades y tecnologías de poder (Foucault, 2004; Rose y Miller, 2008), podemos también avanzar hacia una comprensión antropológica de las drogas y de sus dinámicas de intercambio como un ventana para observar universos tan diversos como la regulación social del placer y el dolor, la pertenencia a la nación, la seguridad, los flujos de capital, el conflicto armado, las diferencias de clase, la estética y los productos culturales, la ciudadanía y las políticas públicas de agricultura, educación, protección social y salud, entre otros muchos aspectos vitales, sociales, culturales y políticos.

Desde el punto de vista de las relaciones de intercambio, la droga está sujeta a transacciones que le otorgan valor, estimulando y reprimiendo su circulación, es decir, que los significados y estrategias para evaluarla se negocian permanentemente en distintos universo de referencias y socialización. En términos de Florance Weber (2001) estos universos constituyen un marco material, cognitivo y moral que da significado a las interacciones y fija las reglas de comportamiento, por tanto, el valor de lo que circula es diferente para cada actor y hay siempre en juego una pluralidad de sistemas de referencia. En ese sentido me parece productivo abordar el tema de las drogas pensando en que el poder es una acción que genera otra acción (Foucault, 1991) y en que a través de la etnografía pueden observarse los distintos efectos producidos por “la droga” en la vida ordinaria de quienes la manipulan, comercian y consumen más allá de determinismos biomédicos, jurídicos y económicos.

Como punto de partida me parecen productivas las definiciones construidas por Viviana Zelizer (2011) para caracterizar los procesos de intercambio. Para esta autora, la producción es cualquier esfuerzo que crea valor, la distribución es toda transferencia de valor y el consumo es la adquisición de bienes y servicios más que su

¹Una primera interpretación del material etnográfico aquí expuesto aparece en el artículo “De narcos, chinos y cólicos: la heroína inmersa en un *continuum* de violencias” (2011) realizado en coautoría con el antropólogo Levinson Niño, a quien debo gran parte de las ideas y reflexiones contenidas en este texto. Agradezco también a los profesores Cesar Abadía, Marco Alejandro Melo y a los demás integrantes del Grupo de Antropología Médica Crítica (GAMC) de la Universidad Nacional de Colombia y al profesor Federico Neiburg del *Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia* (NuCEC) *Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro*, por su aguda crítica y cuidadosa lectura.

disposición final. En el caso del estudio de las drogas este encuadre preliminar ayuda a entender cómo las explicaciones político-militares y sanitario-morales constituyen esferas privilegiadas y separadas para gobernar, por un lado, la producción y la distribución y por otro, el consumo. Tendríamos pues dos universos de interpretación de un mismo asunto: uno centrado en la falta de regulación de los mercados ilegales (y su estrecho vínculo con los problemas de gubernamentalidad producidos por el conflicto armado) y otro que privilegia la escasa autorregulación de los individuos explicada por el fracaso de imponer restricciones estructurales al comportamiento. De tal manera que, una mirada a las racionalidades políticas y las tecnologías de gobierno (Rose y Miller, 2008) desarrolladas para prevenir y tratar la producción y el consumo de drogas nos llevaría directamente a pensar que estamos hablando de un problema de conocimiento y gestión poblacional (Foucault, 2004).

Las drogas circulan en un mercado ilegal altamente sofisticado y fuertemente protegido que en teoría se opone al control estatal (regulación económica, monopolio de la violencia y de la vida); por otro lado, las “sustancias psicoactivas”, como son llamadas en la literatura biomédica y salubrista, afectan la capacidad de raciocinio y la autonomía del individuo que las usa, pero ante todo, producen conflictos sociales e interpersonales. Desde otro punto de vista, el carácter profano de las drogas, esto es, su estatuto de “vicio”, de objeto que atenta contra el cuerpo y la familia, de causa manifiesta del despilfarro vital y la pérdida de confianza entre la gente, de sustancia que enferma en lugar de curar, las convierte en objeto de intercambio restringido. En términos de costos y beneficios estas sustancias impiden la producción de individuos saludables y especialmente competentes para el sistema capitalista: la “adicción”, que pertenece a la esfera de la irracionalidad y del placer, trastoca la capacidades de cálculo afectando la libre elección y el desempeño de los agentes del mercado, y al tiempo genera criminales y enfermos crónicos que deben ser “rehabilitados” con una enorme inversión de recursos.

Mi argumento aquí es que el consumo de drogas puede ser descrito y teorizado etnográficamente y que esto implicaría: enmarañar las explicaciones económico-políticas y sanitario-morales, considerar como Marx (1974) que la producción es consumo y que el consumo produce a la producción, y a la vez preguntarse por los distintos valores que toma una cosa (en este caso la droga) cuando es producida, distribuida y consumida, esto es, pensar ontológicamente que la mercancía puede ser una situación y no un atributo a priori (Kopitoff, 1986; Thomas, 1991). Seguir por este

camino implica preocuparse por la cultura material y más aún, por la biografía de cosas y preguntarse por ejemplo qué dice la droga respecto a una sociedad y sus instituciones, y más específicamente, por qué la droga es un problema de gobierno y de qué manera contribuye a asignar a Colombia un, usando la expresión de Fergusson (2006), lugar-en-el-mundo.

Para empezar a resolver estas cuestiones, planteo circunscribir este conjunto de problemas al análisis del surgimiento del consumo de heroína en un municipio del suroccidente de Colombia. Para alcanzar este propósito propongo trazar una biografía de esta sustancia observando cómo circula en distintas configuraciones sociales (Weber, 2001; Zelizer, 2011) e intentando responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo se produce? ¿Por dónde transita? ¿Cómo se transforma su naturaleza? ¿Cómo se negocia? ¿A quiénes afecta? ¿Qué efectos provoca? ¿Quiénes la intercambian? ¿Cuánto vale? ¿Quiénes la usan y bajo qué condiciones? ¿Qué significa para los distintos actores que interactúan con ella? ¿Cómo llegó al sur occidente de Colombia? ¿De dónde vino? Y ¿Qué nuevas preguntas podemos plantear para estudiar el consumo de drogas? El objetivo de este artículo apunta a entender los distintos significados que la heroína toma al interactuar con productores, usuarios, familias, redes de comercio nacionales e internacionales, instituciones y en un sentido más amplio, con las políticas de gobierno y regulación de la vida. Políticas impregnadas de significados morales, tecnologías de subjetivación y racionalidad económica.

El encargo

En octubre de 2009 llegué a Santander de Quilichao para participar en un evento relacionado con salud pública. Se trataba de la implementación de un programa basado en una serie de “recomendaciones” dadas por la Organización Mundial de Salud para los países “en vía de desarrollo” que presentan altas tasas de mortalidad materno-infantil. Como es sabido en términos de política pública estos temas son de especial interés pues corresponden a una de las llamadas Metas del Milenio que miden el “compromiso” y el grado de desarrollo de los países a escala global. Durante el acto protocolario el alcalde dio su discurso de rigor: comenzó hablando de la importancia de este tipo de políticas apoyadas por el Ministerio de la Protección Social (MPS) y las naciones unidas, resaltó la presencia de varios expertos y burócratas, de representantes de agencias de ayuda humanitaria, de las “madres comunitarias” que

actuaban como promotoras de salud voluntarias en sus barrios y exhortó a la población para seguir trabajando por los derechos de la infancia. Hasta allí, el tono del discurso, los actores mencionados y los temas tratados eran totalmente predecibles. De repente el burgomaestre comenzó a referirse a lo que consideraba era la principal amenaza para el futuro de su pueblo: la droga y específicamente la heroína. Poco a poco el tema de la salud materno infantil se fue diluyendo en una charla que cada vez más trataba sobre seguridad, vicio, ociosidad, vidas desperdiciadas, familias rotas y sobre todo, de los costos en términos de capital humano: “los niños son nuestro futuro -decía el gobernante- nuestro bien más querido se encuentra amenazado por el flagelo de las drogas que desafortunadamente inunda nuestro municipio”. Después entendí que el alcalde aprovechaba cualquier evento público para insistir en que el pueblo necesitaba ayuda para poder controlar su principal problema de gobierno: si estaba en un consejo de seguridad con presencia de policías y militares de alto nivel el tema eran las organizaciones mafiosas y el tráfico de drogas; si el evento en cuestión tenía que ver, por ejemplo, con educación, el funcionario aprovechaba para persuadir al auditorio de la necesidad de buscar financiamiento para realizar campañas preventivas; si se trataba de medio ambiente y tierras, el tema viraba rápidamente hacia la sustitución y erradicación de cultivos ilícitos en el área rural, en los resguardos indígenas y en la zonas aledañas al municipio y si se trataba de desarrollo industrial y trabajo, la exposición de las problemáticas locales era llevada al terreno de la falta de oportunidades para superar la pobreza y la desocupación que incitan a los jóvenes a caer en el mundo de las drogas.

Después del discurso me acerqué a hablar con el alcalde. Para llamar su atención me identifiqué como uno de los investigadores responsables de hacer el “diagnóstico” sobre el consumo de heroína en Santander de Quilichao. La táctica produjo efecto. El mandatario llamó inmediatamente al Secretario de Salud y a la responsable de administrar los servicios médicos (quien en la práctica es mucho más importante) para que acordáramos una cita esa misma tarde. Así que, después de una interminable perorata sobre las virtudes de la participación comunitaria, de la autogestión y la corresponsabilidad, salí hacia el encuentro programado en uno de los carros blindados de la alcaldía. Sorpresivamente no llegamos al despacho sino a la escuela pública. Allí el alcalde tenía trabajando a sus funcionarios más cercanos en una especie de acuartelamiento para evitar que fueran distraídos por los asuntos superfluos de la rutina burocrática. El alcalde intentaba acomodarse en uno de los pupitres del curso

de preescolar para firmar varios documentos y estar pendiente de sus dos celulares. Yo buscaba entre mis apuntes las preguntas clave que me ayudaran a circunscribir los objetivos de la investigación que me había sido encomendada. Primero le hablé sobre metodología, entrevistas con usuarios y funcionarios, talleres con representantes de distintas entidades públicas y de organizaciones no gubernamentales y entonces, el alcalde mi interrumpió diciéndome:

“-Mira, lo que nosotros necesitamos son números. Yo quiero un documento que me diga cuál es la magnitud real del consumo de heroína en el municipio. Con eso yo puedo llegar al nivel central y gestionar recursos o buscar por el lado de cooperación. Uno no puede hacer lobby si no tiene algo que mostrar. Aquí ya han venido varios de las universidades e incluso periodistas pero no han dejado nada que sirva. Más bien lo que han hecho es una daño el berraco. Usted no se imagina lo que nos perjudicó el documental², la estigmatización y la matanza han sido terribles”.

Ante semejante réplica mi retórica universitaria se veía seriamente amenazada dado que los datos que esperábamos producir distaban en naturaleza y propósito de las expectativas del señor alcalde. Intenté entonces recuperar algunos de los puntos perdidos y llevar la conversación hacia los problemas de gobierno desatados por la aparición de la heroína en el municipio, ésta pareció ser una mejor opción pues permitió entrar de lleno en el tema de la violencia. En el pueblo se estaba haciendo limpieza³. Esto indicaba que grupos armados ilegales asesinaban a todo aquel que estuviera consumiendo drogas en las calles, sobre todo en las zonas cercanas a la galería o plaza de mercado. Las víctimas eran jóvenes, principalmente hombres que no superaban los 30 años de edad y que, según el alcalde, eran muy difíciles de proteger pues la mayoría estaban asociados a actividades delincuenciales, así que, las más de las veces, los crímenes quedaban en la impunidad al no haber testigos ni denuncias. Según el alcalde en el pueblo todo el mundo sabe quién los está matando. Lo que pasa es que no es fácil intervenir la situación. Al parecer se trataba de uno de los duros [mafioso] que estaba preso en el extranjero y que acaba de regresar al pueblo. El problema es que “aquí todo el mundo lo respeta” y al parecer el hombre estaba

²El alcalde se refería a un reportaje para televisión realizado por la RADIO CADENA NACIONAL –RCN- [Productora] (2009) llamado “Infierno en las venas II”. Bogotá. Obtenido en noviembre del año 2009 por solicitud directa al canal.

³La “limpieza social” es una práctica de exterminio sistemático de la población marginal implementada por grupos armados ilegales en complicidad con la fuerza pública (Stanov, 1996; Rojas, 1994; Góngora y Suárez, 2008).

cansado de ver tanto “vicioso” porque al fin y al cabo la drogadicción “levanta muchas sospechas”. Además, el mandatario se quejaba de tener otros problemas de orden público que complejizaban aún más la situación: “hay guerrilla, hay paramilitares y no tenemos muchos hombres, así que yo no puedo estar mandando a la policía todo el tiempo a que vigile a los muchachos que están por ahí fumando, me entendés?”

Pero la violencia no era la única preocupación del alcalde. También me comentó sobre los programas que estaban implementando en la empresa pública que administra la prestación de servicios de salud en el municipio para atender el consumo de drogas: habían hecho convenios con el único centro de rehabilitación cercano y con una ONG que trabaja con el enfoque de reducción de daño. Además, la administración pública estaba intentando lidiar con los reclamos de profesores y directivos de centros educativos que se quejaban de la falta de estrategias de prevención en un escenario en que sus instituciones se habían convertido en centros de distribución de drogas y, al mismo tiempo, con la impotencia para cubrir las demandas de rehabilitación de los “adictos”, gran parte de los cuales eran habitantes de calle sin recursos para costearse un caro y poco prometedor tratamiento de “desintoxicación”. La situación se agravaba si se pensaba que en el país no existían “lineamientos” claros para la atención a este tipo de población y sin “lineamientos” no es posible hacer política local.

Los dos celulares del alcalde no dejaban de sonar y la entrevista no pudo extenderse por mucho más tiempo. Así que, guarde mi plan de trabajo, mi cuaderno de apuntes y me despedí. Al salir vi con asombro a agentes de la Policía portando fusiles de asalto, cosa poco común en Bogotá donde este tipo de armamento es usado principalmente por integrantes del Ejército. Esto me hizo recordar nuevamente en donde estaba. Caminé un poco por el parque central y la galería para constatar las observaciones del alcalde pero todavía era muy temprano, quizá la “rumba” no había comenzado aún y yo tenía que regresar a Bogotá.

La reunión con el alcalde me hizo pensar acerca de mi encargo. Un par de meses antes del encuentro nos habíamos reunidos con la funcionaria del Ministerio de la Protección Social (MPS) responsable de construir y desarrollar la política nacional para la reducción del consumo de drogas, política que, valga decirlo, se diseña e implementa en asocio con la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC). Al Ministerio le interesaba tener un “diagnóstico rápido” de la situación del consumo de heroína en el municipio y una serie de “recomendaciones” enfocadas en

estrategias de intervención y articulación de redes sociales. Además, la investigación hacia parte de uno de los objetivos “estratégicos” de la política relacionado con la recolección de evidencia científica para justificar la elaboración de acciones de gobierno. Por su parte el grupo de investigación del cual hago parte, estaba interesado principalmente en mostrar la relación entre pobreza, desigualdades sociales y, más específicamente, entre el capitalismo actual y el riesgo de contraer enfermedades⁴. En suma, el Ministerio quería técnicas de gobernanza y el alcalde una cuantificación numérica del “problema”, pero el grupo encargado de la investigación estaba interesado en un asunto más académico y menos “operativo”. Por tanto parte del material aquí presentando tiene la limitación (o tal vez la ventaja) de haber sido producidos bajo condiciones específicas e intereses diversos.

La flor maldita

Los opiáceos más importantes son el opio, la morfina, la heroína y la codeína. Estas drogas, también llamadas narcóticos (aunque deben diferenciarse de los no opiáceos o narcóticos sintéticos) son producto del procesamiento del jugo o látex obtenido de las cápsulas que conforman la flor de la amapola o adormidera (*papaversomniferum*). La morfina es el componente activo del de opio, la heroína (*diacetilmorfina*) es obtenida de la reacción de la morfina ante la presencia de ácido acético. La heroína, al entrar en el cuerpo, es absorbida rápidamente por el hígado y convertida de nuevo en morfina (Brecher et al. 1972). Se trata de una sustancia semisintética derivada de la morfina creada en la década de 1870 y redescubierta en 1898 por Heinrich Dreser, un químico de la Bayer. Su nombre tiene que ver con una estrategia publicitaria de la famosa farmacéutica que destacaba sus virtudes de remedio “poderoso” (*heroish* en Alemán) para el manejo de enfermedades respiratorias y como sustituto de la morfina al ser tres veces más potente y (como se creía en esa época) causar menor dependencia (Brecher et. al. 1972; López y Álamo, 2005). En 1913, después de haberse popularizado en Europa y Norteamérica, el fármaco fue discontinuado debido a su potente poder adictivo. En 1920 la heroína fue prohibida en los Estados Unidos y declarada ilegal junto con el alcohol. Esto provocó una naciente empresa ilegal de comercio de insumos químicos y opio que partía del sureste asiático, pasaba por Normandía a través de la llamada *French connection* y de allí al resto de Europa y a

⁴Sobre el enfoque de la antropología médica crítica véase: Farmer y Castro, 2005; Abadía y Obiedo, 2006 y Scheper Hughes, 1990.

Estados Unidos en donde eran distribuidos a través de las redes de contrabandistas de licor (López y Álamo, 2005). La situación de los opiáceos en general cambió radicalmente desde finales del siglo XIX: pasaron de ser un vicio exótico pero legal, a convertirse en elemento fundamental de la industria farmacéutica y posteriormente (aunque conservando sus usos médicos) en sustancias prohibidas y perseguidas, de circulación restrictiva y manejo criminal⁵.

Hace menos de una década el consumo de heroína en Colombia era un hecho bastante desconocido, relacionado con clases sociales altas y con pequeños grupos de jóvenes de las principales ciudades del país (Thoumi, 2002; Betancourt 1993). La droga era escasa y cara, pero con el tiempo fueron apareciendo noticias de su uso en municipios más pequeños localizados en zonas de frontera o cruces de caminos como ocurrió en Santander de Quilichao. La explicación más frecuente de este fenómeno, plantea que hay una marcada tendencia al aumento en los niveles de consumo de drogas en países que anteriormente solo se dedicaban a la producción y a la creación de rutas de narcotráfico (UNODC, 2009), esta hipótesis es utilizada para justificar el aumento mundial de consumidores, la reducción de los cultivos ilícitos y los resultados de la lucha contra las drogas. En otras palabras, las redes de contrabando van dejando a su paso mercados locales que permiten satisfacer demandas internas y comercializar mercancías que no pueden ser exportadas. Para discutir esta hipótesis me parece productivo pensar en términos de relaciones sociales, regulaciones, tecnologías, fuerza de trabajo y agentes que intervienen en la producción y circulación de un objeto que adquiere el estatuto de mercancía lista para ser consumida. En el caso de la producción de drogas ilegales de origen orgánico, existe una larga cadena de lugares, intermediarios, conocimientos e intercambios que separan a quien cultiva una planta potencialmente psicoactiva, en este caso la amapola, de quien consume su extracto sintetizado y procesado en forma de heroína. Para empezar me parece productivo recuperar y ampliar algunas de las preguntas planteadas en la introducción de este trabajo. ¿Cómo y en dónde se produce la cosa? ¿Por dónde transita? ¿Cómo se transforma su naturaleza? Y ¿Qué significado adquiere para los diferentes actores que se cruzan en su camino?

La antropóloga y cineasta Marta Rodríguez rodó entre 1994 y 1998 un documental titulado: “Amapola: la flor maldita”. El filme muestra como a comienzos de esta década

⁵El 1 de febrero de 1909, la primera *Conferencia Internacional sobre el Opio* se reunió en Shangai, y tras una segunda (1912) y una tercera (1914) en La Haya se llegó a un acuerdo para propiciar un control más estricto de los narcóticos. Estas conferencias, y otras más, impulsaron a los países a adoptar legislaciones restrictivas en materia de tráfico de drogas que desembocaron en la *Poisons and Pharmacy Act* de 1908 en Gran Bretaña, la *Smoking Opium Exclusion Act* de Estados Unidos en 1909, o la *Opium and Narcotic Drug Act* de 1908 en Canadá (Brecher, 1972).

los medios masivos de comunicación se ensañaron en decir que los indígenas Guambianos (hoy llamados Misak) se habían convertido en cultivadores de Amapola. Los Misak y los Nasa han sido reconocidos como pilares del movimiento indígena en Colombia debido a las luchas por recuperación de tierra que se dieron en contra de los grandes terratenientes del Cauca a partir de la década de 1970 (Jimeno, 2006; Vasco, 2002). Con la Constitución de 1991 una parte de las tierras ocupadas fueron reconocidas, así que, las noticias sobre los Gaumbianos resultaban un fuerte argumento a favor de quienes pensaban que los indios ya tenían demasiada tierra, que eran improductivos e que incluso no merecían ningún tratamiento especial porque habían perdido su cultura. El documental muestra también las “graves consecuencias” que tuvo el cultivo de Amapola para estas comunidades resumidas en “alcoholismo, violencia, y pérdida de valores tradicionales” y la manera en que los narcotraficantes entraron en los territorios indígenas con las semillas y con hombres armados encargados de vigilar los cultivos. En el filme se reitera que, a la sazón, “el negocio de la Amapola estaba en pleno auge: esta flor era cultivada para la producción de heroína Colombiana que desde entonces inunda los mercados internacionales desplazando a los asiáticos que monopolizaban este mercado”.

A quienes trabajaban en los cultivos como recolectores, cada día se les daba una copa de plástico (con una capacidad aproximada de 3 onzas), para que la llenaran con el líquido lechoso que brota de las flores de la adormidera. Así se obtiene el opio. Según varias personas que han participado de esta actividad, para llenar una de estas copas con látex se requiere una jornada de trabajo entera⁶. Luego de la recolección, la sustancia era almacenada y transportada a Santander de Quilichao o a otros municipios cercanos para darle el tratamiento químico final que la convertiría en “plastilina” como se le llama a la morfina y posteriormente en heroína⁷. De este proceso, la droga salía lista para ser comerciada en otras zonas del país y del extranjero.

El apogeo de la amapola fue también un momento neurálgico de la “lucha contra las drogas”. La heroína Colombiana se estaba convirtiendo en un problema de gobierno que superaba las fronteras del estado nación, así que la administración central ordenó entonces, como parte de la política antinarcóticos financiada por Estados Unidos, realizar operaciones policiales y fumigaciones masivas con un herbicida de alta

⁶Esta práctica se sigue desarrollando artesanalmente en la actualidad. Hoy a los recolectores se les paga entre 13 y 15 mil pesos por jornal, lo cual no parece mucho dinero pero aún así representa más ganancia que la obtenida trabajando en un cultivo legal (GAMC, 2009). Un dólar estadounidense equivale a 1,800 pesos colombianos y el salario mínimo a 550 mil.

⁷La conversión de opio en heroína dura entre 2 y 3 horas, puede realizarse en lugares cerrados y no necesita de equipos sofisticados o grandes cantidades de químicos como ocurre con la cocaína.

toxicidad llamado Glifosato⁸. Ante esto, las comunidades indígenas hicieron acuerdos con el gobierno para acabar con estos cultivos ilícitos a cambio de vías de comunicación, tierras y programas de desarrollo⁹. Al respecto, varios trabajos académicos han mostrando cómo ante los incumplimientos del gobierno los indígenas volvieron a sembrar amapola y posteriormente se unieron con campesinos y otros indígenas de los departamentos amazónicos que también se vieron afectados por las fumigaciones promoviendo las denominadas “marchas cocaleras” (Ramírez, 2009), en las cuales se exigía que los cultivos ilícitos fuera tratados como un problema social y no solo como una cuestión de ilegalidad afrontada con violencia, devastación ambiental y represión estatal¹⁰.

En la misma época, dos guerrillas se disputaban el territorio de la rivera del Río Naya, región amapolera por excelencia que comunica las zonas altas del Cauca con el océano pacífico: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN) se enfrentaban por el control del naciente mercado de coca y también de amapola. Esta situación permaneció más o menos estable hasta que en el año 2001 el ELN realizó un secuestro masivo de políticos en la ciudad de Cali. La liberación fue negociada con un costo enorme para la población local que fue culpada de negligencia al conocer el lugar del cautiverio y no hacer ninguna denuncia, es decir, de apoyar a la guerrilla. (Jimeno, Castillo y Varela, 2010). Este episodio desembocó en la “masacre del Naya” en la cual 500 paramilitares pertenecientes a las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) “Incendiaron casas, dieron muerte al menos a cerca de 40 personas y amenazaron y obligaron a huir a muchos más [...] A raíz de la masacre, unas 3.500 personas huyeron hasta pueblos en las tierras planas – Timba, Santander de Quilichao, Tóez, principalmente” (Jimeno, Castillo y Varela, 2010: 185). Ciertamente al final de los años 1990 las AUC ya ejercían un fuerte dominio territorial en la zona plana del norte del Cauca y controlaban el acceso terrestre al Naya. Entre los años 1998 y 2004 hubo presencia permanente de los paramilitares en el municipio de Santander de Quilichao, quienes generaron una guerra atroz entre viejos y nuevos narcotraficantes, situación que dejó en promedio

⁸Este paquete de ayuda denominado Plan Colombia comenzó siendo una partida de 1300 millones de dólares entregado durante la administración Clinton, de los cuales el 75% estaba destinado a apoyo militar (Ramírez, 2009).

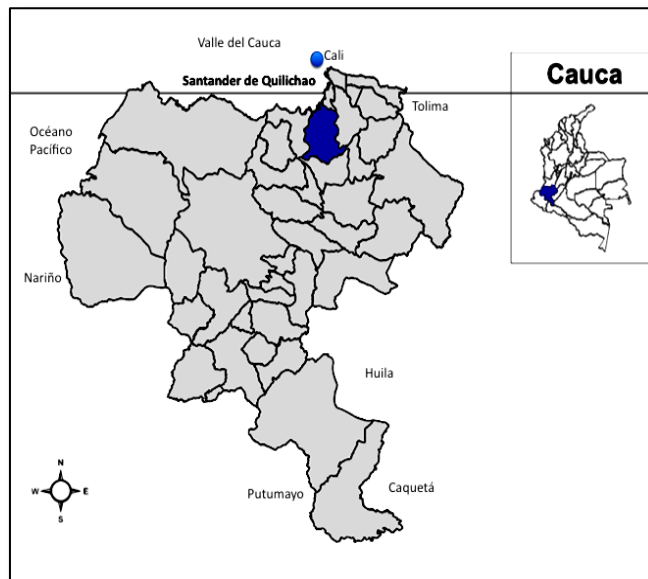
⁹A la fecha estos acuerdos no han sido cumplidos y los indígenas siguen protagonizando paros y marchas para hacer respetar su autonomía, pero ahora, bajo la nueva retórica de la seguridad son tratados como auxiliares del terrorismo.

¹⁰La siembra de coca y amapola como cultivos permanentes, les ofrece a campesinos e indígenas menores riesgos económicos y mayores posibilidades de un ingreso constante. Cuando estos productos no tienen precio en el mercado, pueden esperar, en tanto que en los cultivos transitorios no cosechar significa la pérdida del trabajo anual. Tanto en el caso de la coca, como de la amapola, las familias campesinas pueden manejar en promedio entre una y tres hectáreas con el desarrollo de una tecnología que ya ha sido apropiada por todos, lo que significa generación de empleo durante todo el año para la familia. Ahora bien, para el resto de la red del narcotráfico, el conocimiento que se tiene del negocio permite un flujo constante tanto de los productos como del dinero, lo cual es por ende un negocio rentable y también constante (DNE, 2008; 2002).

dos o tres muertos diarios¹¹. Como era de conocimiento general y con aquiescencia de las autoridades del pueblo, los paramilitares estuvieron ubicados en la vereda Lomitas, a diez minutos del casco urbano (GAMC, 2009).

Vemos como para los indígenas la amapola, la flor maldita, representa un medio de subsistencia, un asunto de soberanía y lucha política, una manera de interlocución con el Estado y la opinión pública, un problema ambiental, un amenaza para sus instituciones tradicionales y una fuente de conflicto y destierro. Sin embargo, tanto los indígenas como las comunidades negras y campesinas que siembran la amapola son solo una parte de la cadena de intercambio, o mejor, de la biografía de la heroína. Aquí todavía no hay narcótico, se trata apenas de una posibilidad, de un devenir droga fuertemente controlado. Para que el objeto en cuestión pueda seguir su camino, se necesita también de un centro de acopio en donde la droga pueda ser refinada y embarcada en distintas direcciones; de ciertos insumos químicos y técnicos encomendados de su procesamiento y de una red de personas encargadas de relacionarse con el Estado y asegurar la circulación del producto.

Auge y ocaso de El Señor¹²



Mapa 1. Departamento del Cauca y Santander de Quilichao, Colombia

¹¹En el año 2000, Santander de Quilichao presentó una cifra de 127 homicidios, ubicándose así dentro de los 15 municipios más violentos del país (INMLYCF, 2000). Para los años 2002 y 2003 se notificaron 89 y 59 homicidios respectivamente (INMLYCF, 2002; ODSQ, 2009). Para un tratamiento periodístico del tema véase Durán, Diana (2008) “Los muertos que aún guarda el río Cauca”, El Tiempo (2003) “Santander de Quilichao”.

¹²Por solicitud de los informantes sus nombres y edades han sido alterados. De igual manera los seudónimos han sido alterados pues en el momento del trabajo de campo varios de los personajes aquí descritos mantenían actividades ilegales.

Santander de Quilichao es una ciudad de 80 mil habitantes localizada en la planicie de la zona norte del departamento del Cauca. El municipio depende administrativamente de Popayán, la capital del Cauca, aunque guarda estrecha relación con la ciudad de Cali (la tercera en importancia en Colombia) de la cual la separan solo 45 km de vía Panamericana. Su ubicación facilita la comunicación, la movilización de recursos y el comercio entre distintos áreas del centro y sur occidente de Colombia con el exterior. Al norte se comunica con el Valle del Cauca (foco industrial y mafioso) y el principal puerto marítimo del país (Buenaventura); al oriente con los departamentos de Tolima y Huila, territorios históricamente disputados por grupos insurgentes y paramilitares debido a su escarpada geografía y posición estratégica; por el sur, atravesando el macizo colombiano, se puede acceder a los departamentos de Caquetá y Putumayo, entrada a la Amazonía y una de las principales zonas de producción de cultivos ilícitos. Hacia el suroeste se encuentra el departamento de Nariño, nuevo centro de producción y exportación de cocaína tras la puesta en marcha del Plan Colombia en la década de 1990. La zona sirve también de conexión entre los valles de los ríos Cauca y Magdalena que atraviesan el país de norte a sur. Santander de Quilichao es pues, un cruce de caminos que comunica las tierras altas andinas como la zona del Naya y otras áreas privilegiadas para el cultivo de la amapola,¹³ con redes de intercambio nacionales e internacionales y, por tanto, un sitio clave en la ruta que atraviesa la planta antes de convertirse en un producto terminado.

Esta descripción geográfica, nos anuncia una importancia estratégica, pero no nos ayuda a entender cómo se pasó del contrabando al consumo de heroína en Santander de Quilichao. Para abordar esta cuestión propongo tomar algunas explicaciones “nativas” al respecto con el ánimo de complejizar las explicaciones geoestratégicas con interacciones sociales y dinámicas históricas. Para los agentes de Policía del pueblo, con quienes pudimos conversar en varias oportunidades durante el trabajo de campo, el consumo interno solo puede explicarse con la aparición de organizaciones mafiosas locales. Para ellos el tráfico de drogas en Santander de Quilichao ha sido una constante desde hace varios años debido a que el municipio es una suerte de “puerto seco” del norte del Cauca. Los Policías también afirmaron que solo hasta la llegada de la heroína en la década de 1990, empezó a notarse la existencia de una estructura mafiosa. En otras palabras, fue la nueva droga la que generó la estructura y no al contrario.

¹³En relación con las condiciones privilegiadas del departamento del Cauca para producir y cultivar amapola y coca se estima que en el departamento se cultiva y trabaja cerca del 39,2% de la amapola producida en todo el país (DNE, 2008). La cadena de producción de la heroína comienza en terrenos fríos como Bolívar, La Sierra, Páez y la Vega Cauca donde la amapola es sembrada al lado de papa, arveja y habas.

Ciertamente, fue precisamente en esta época que el pueblo comenzó a ser visible en los titulares de los principales periódicos del país como el locus de un nuevo tipo de organización mafiosa que había encontrado otro producto para negociar. Un nuevo “cartel” había hecho su aparición y con él sus líderes, los nuevos narcos (también llamados duros), con su imagen ambigua de héroes populares y bandidos violentos e irracionales.

Ahora bien, en este punto valdría la pena preguntarse ¿quiénes son esos narcos? ¿Qué lugar ocupan dentro del proceso de intercambio que estamos describiendo? y ¿Cuáles son las relaciones que tejen alrededor de la droga? Averiguarlo es difícil, pues estos hombres son casi siempre nombrados en voz baja. Su estatus clandestino y peligroso hace casi que nadie acepte grabar una entrevista o hacer pública una versión que hable sobre la vida íntima de uno de ellos. Entonces no queda otro camino que recurrir a fragmentos de conversaciones informales, procurando el valor de comentarios y chismes, explorando lo que hace o no legítimo el comportamiento de uno de estos personajes. Con esta aclaración pasemos ahora a la historia del hombre que con el tiempo sería apodado el “Rey de la Amapola”. Se trataba de otro vecino del pueblo, un comerciante de carne con un pequeño local en la plaza de mercado, quien en un lapso de diez años pasó a ocupar uno de los puestos más importantes en el mundo del narcotráfico. Se dice que el éxito de un “duro” está en saber aprovechar el momento en que los líderes de su organización van cayendo, demostrar lealtad y autoridad y estar bien conectado. Estas características, lugar común en la historias que abundan en la literatura, el cine y las telenovelas colombianas, fueron ratificadas en las conversaciones que sostuvimos con la gente de pueblo. Sin embargo, las declaraciones de quienes trabajaron con él brindan algunas pistas que pueden llevar nuestro análisis en otra dirección. Uno de los expendedores del pueblo, que en Colombia se reconocen con el nombre de jíbaros, y que aquí llamaremos Luis, destacó que el principal atributo de “El Señor” era “no tocar la mercancía”: el hombre “era juicioso” y jamás “se metió en el vicio”. Se trata de un tipo de código ético, pero también de estrategia financiera que funciona con la siguiente lógica: la droga circula y el “duro” es solo un eslabón en su biografía. Su función principal es cuidar la producción y asegurar que la cosa siga su carrera, convertirla en mercancía, pero nunca consumirla, separarse de su efecto contaminante para conservar el respeto y sobre todo, la credibilidad. Esto por supuesto es un tipo ideal de conducta, pero nos sirve para ilustrar algunos principios que regulan estas industrias ilegales como por ejemplo, que quien sube de estatus

cada vez tiene menos contacto con la cosa, y que su función se va haciendo cada vez más política. Luis, quien vivió aquella época cuenta que la heroína era consumida únicamente por la “gente rica” del pueblo y de Cali y que la mayoría de la mercancía era sacada del país por Buenaventura y varios puertos clandestinos del pacífico. Luis también asegura que “El Señor” nunca conformó una gran organización (como habían sido los carteles de Medellín y Cali), que prefería llevar un bajo perfil y trabajar solo con gente de confianza: su principal socio apodado “El Cuñado” fue uno de sus mejores amigos de infancia y la mayoría de sus empleados tenían algún tipo de vínculo de parentesco con él. Otra característica de este narco era su riguroso código ético: no se aceptaban “viciosos” en el pueblo. El que consumía lo hacía en su casa y “sin degenerarse”. Para asegurar que esta ley se cumpliera “El Señor” uso sus vínculos con los paramilitares y con las propias autoridades locales. Según Luis en esa época el pueblo estaba totalmente “saneado” merced a la “limpieza social”.

Periodistas¹⁴ e historiadores de la droga (Betancourt, 1998; Molano, 2009) coinciden en que para mediados de la década de 1990 el “cartel de la heroína” del norte del Cauca ya abastecía una parte importante de los mercados del primer mundo y gozaba de amplio poder económico y político en la zona¹⁵. El “Rey de la Amapola” y su organización se habían especializado en el tráfico y manufactura de la sustancia, aprovechando la posición estratégica del municipio, administrando los cultivos de las montañas perimetrales (con el apoyo de los grupos paramilitares), llevando a cabo el procesamiento de la heroína dentro de las áreas urbanas y haciendo uso de las denominadas “cocinas” o laboratorios artesanales para el procesamiento de droga. Parece que los problemas de “El Señor” comenzaron cuando perdió la confianza en su socio. “El Cuñado” había decidido independizarse y comenzar su propio negocio a espaldas de su antiguo amigo. El incumplimiento de pactos internos dividió al grupo en dos y con esta cisión los paramilitares se adhirieron a cada uno de los nuevos bandos. De esta manera los dos personajes que comenzaron el negocio del tráfico de heroína terminaron librando una guerra a muerte por el control de los cultivos y las rutas de circulación de la droga que duró aproximadamente 6 años¹⁶. Ambos tenían la

¹⁴Véanse como ejemplo las siguientes noticias publicadas en El Tiempo: “Golpe al cartel de la heroína” (2000), “Así cayó el Cartel de la Heroína” (1995) y “Heroína: Otro paso de las mafia colombiana” (1992).

¹⁵Según datos de la División Nacional de Estupefacientes entre los años 1995 y 2000 el país se había convertido en el primer proveedor de heroína del mercado norteamericano gracias al cultivo de cerca de 3,950 hectáreas de amapola identificadas a la fecha (DNE, 2008).

¹⁶Como lo comenté en la sección anterior, este conflicto comenzó en 1998 y se extendió hasta 2004, época en la cual una nueva política de gobierno denominada *seguridad democrática* enfocada en exterminar a la guerrilla y consolidar un proceso de desmovilización con los grupos paramilitares hizo su aparición en el país. Esta política liderada por el entonces presidente Álvaro Uribe, también buscaba posicionar en exterior la imagen de un país pacificado con el ánimo de incrementar la Confianza Inversionista para atraer sobre todo capital financiero y empresas extractivistas.

capacidad de comprar el látex a los indígenas y campesinos que sembraban la amapola, de sintetizar la morfina y de proceder a su “acetilación” con anhídrido acético o cloruro de acetilo. Ambos poseían tierras, cocinas, conexiones con políticos y paramilitares, los ingredientes necesarios para convertir la adormidera en heroína y ponerla a circular en el mercado negro dentro y fuera del país. Sin embargo, ni El Cuñado ni El Señor pudieron prever el desmoronamiento del precio internacional de la heroína. El negocio comenzó a decaer debido a acontecimientos ocurridos en territorios distantes donde, por decirlo de alguna manera, El Señor no ejercía soberanía.

Aquí es interesante hacer un pequeño paréntesis para pensar que el mercado ilegal es también regulado, no por las reglas invisibles de la oferta y la demanda, sino por la intervención directa de los Estados. Cuatro zonas geográficas del planeta han sido tradicionalmente cultivadores de adormidera en el mundo: Suramérica, México, el sudeste Asiático y Afganistán (UNODC, 2009). En este último país el régimen Talibán había logrado, durante la década de 1990, que los cultivos de amapola descendieran al nivel más bajo de su historia, causando un importante desabastecimiento en Europa occidental, donde se encuentra el mayor número de consumidores de la droga. Sin embargo con la intervención militar de la OTAN en 2001, en el marco de la nueva guerra contra el terrorismo, la producción de adormidera aumentó drásticamente. La regulación acabó, la democracia entró y la población afgana que sufre las consecuencias de la guerra, recurrió rápidamente al único cultivo comercial rentable. Como consecuencia la producción mundial aumentó, la heroína afgana retomó la posesión del mercado internacional y los precios disminuyeron en todo el mundo (UNODC, 2009; NatGeo, 2008).

Volviendo a los narcos locales, parecía que todos los males les habían llegado juntos. El negocio ya no era tan bueno, pues como he intentado mostrar, la cocina de la heroína requiere de muchos ingredientes y dinero. Además, la lucha contra el narcotráfico y el terrorismo se habían fusionado y esto implicó el repliegue momentáneo de los grupos paramilitares y el avance del ejército hacia las zonas altas del Cauca produciendo un enfrentamiento directo con la guerrilla que aún no termina. El poder de las mafias locales decayó considerablemente y la confianza en los antiguos aliados se perdía a cada día. Finalmente, en el año 2004 alias “El Cuñado” fue asesinado por miembros de su organización y alias “El Señor” fue capturado, y extraditado dos años después a los Estados Unidos.

Para recapitular quisiera describir brevemente el proceso de articulación de las mafias con las élites locales y los señores de la guerra que ayudo a configurar lo que Fergusson (2006) llama un nicho de la economía global por medio de la ilegalidad organizada. La zona limítrofe de los departamentos del Cauca y Valle del Cauca se ha caracterizado por la aparición de organizaciones criminales de diversa índole conectadas principalmente con las mafias de Cali. Según Darío Betancourt (1998) esta región ha sido escenario de confrontaciones violentas desde épocas coloniales con la consolidación de grandes latifundios (que importaron gran parte de la población negra como mano de obra), luego con el desplazamiento de campesinos debido a la consolidación de extensas haciendas durante el siglo XIX y después, con los ingenios azucareros nacidos durante los primeros años del siglo XX. Estas violencias han sido marginales en la historiografía colombiana pues se ha dado mayor protagonismo a las pugnas políticas, ignorando la importancia de los conflictos por la tierra, el frágil papel del Estado y la preponderancia de las élites locales que explican en parte la aparición del contrabandista como una figura ilegal pero legítima. Betancourt plantea que este análisis es clave para entender la conformación de las mafias del narcotráfico a partir de los años 1970, la configuración más tardía de los “carteles”, su asociación con la insurgencia y los grupos paramilitares y la desarticulación y atomización de las grandes estructuras delincuenciales.¹⁷ Desde la década de 1980 los narcotraficantes se habían involucrado activamente en política y gracias a su poder económico se convirtieron en aliados de las excluyentes élites regionales que desde la época republicana buscaron mantenerse al margen de los vulgares nuevos ricos. Posteriormente serían también la insurgencia y los grupos paramilitares quienes financiarían sus proyectos bélicos con dineros del comercio de drogas¹⁸.

Ciertamente no es posible decir que las organizaciones mafiosas se hayan constituido al margen del Estado, por el contrario, se han articulado directa o indirectamente a la máquina de gobierno, haciendo uso de prebendas políticas y económicas, favoreciendo la circulación de dinero y facilitando la entrada de capitales legales e ilegales con la aparición de sociedades comerciales híbridas dedicadas al “lavado” de activos (Betancourt, 1993, 1999). Además, las mafias han realizado “obras” e incluso han creado una suerte de programas de asistencia con beneficios

¹⁷Según Darío Fajardo (2002) en los años 1970 se hicieron varias concesiones a particulares para iniciar proyectos de desarrollo industrial. Esta situación que fue aprovechada por los primeros narcotraficantes para invertir y legalizar sus capitales, dando paso tanto a asociaciones como a enfrentamientos, debido al poder que de un momento a otro detentaban estos nuevos ricos en oposición al control “históricamente” ejercido por linajes y familias terratenientes.

¹⁸Según cifras oficiales el tráfico de drogas es un proceso global que desde hace décadas mueve entre el 20 y el 30% de la economía mundial, rebasando las cifras obtenidas por el comercio de petróleo y siendo tan solo superado por el mercado ilegal de armas (DNE 2008, 2002; UNODC, 2009; Thoumi, 2002; Vargas 2002).

económicos para la población, que si bien no son constantes, tienen una alta recordación y generan respeto, en contraste con la escasa presencia de acciones redistributivas por parte del Estado. Al “suplir” el papel del Estado, los grupos de narcotraficantes han alcanzado una gran aceptación social, por un lado, mostrándose como contestatarios, transgresores de un régimen que no ofrece oportunidades de asenso social, y por otra parte, evidenciando cómo el uso de la fuerza resulta eficaz para ejercer soberanía, ganar poder, obtener beneficios económicos e incluso alcanzar status social. Para ellos la violencia es, sin duda, una importante herramienta de gobierno, dominación, control territorial y normalización social.

Lavaperros, motorratones y jíbaros

En 2004 se decía con ímpetu que las estructuras mafiosas habían sido “prácticamente desmanteladas”¹⁹. Entre tanto, las personas que pertenecieron a los antiguos grupos en disputa continuaron con el narcotráfico, de manera dispersa y a menor escala. En 2009, cuando desarrollamos la investigación de la cual extraje gran parte del material aquí presentado, estas nuevas estructuras se encontraban en vigor y en constante crecimiento. Así que, se hace necesario ver cómo las personas y grupos que interactúan con la cosa que estoy intentando describir, se rearticulaban y abrieron nuevos caminos para su circulación, reinventando viejos conocimientos en química y mercadeo. Mi argumento aquí es que en este mercado ilegal y restringido el precio de la mercancía aumenta en relación con el riesgo de que su circulación se detenga y en la medida en que la sustancia intercambiada se va relacionando con más personas, moralidades y tecnologías durante sus distintas metamorfosis. Si el flujo de la mercancía es truncado por razones políticas, ambientales, militares, o las que fueren, se hace necesario diversificar las estrategias de producción y circulación modificando la naturaleza de la droga y los modos de consumo. Para mantener el lucro la red entera debe transformarse. La venta al por mayor se convierte en menudeo, lo líquido pasa a ser sólido y la boca reemplaza a las venas.

Autoridades civiles, policías y extratraficantes de Santander de Quilichao coinciden en que, ante la ausencia de las mafias de antaño, surgieron en su pueblo los llamados “minicarteles” con capacidad de producir y traficar heroína por cuenta propia²⁰. Estas

¹⁹Véase al respecto Presidencia de la Republica (2004) “58 extraditables ha capturado la Dijin en 2004” y Meridiano de Córdoba (2004) “Caen narcotraficantes del Cauca”.

²⁰De acuerdo con cifras del Laboratorio de Drogas de la DNE y Antinarcóticos, se cree que a la fecha hay en el país cerca de 500 hectáreas sembradas con amapola. Durante el 2009 se erradicaron manualmente 130 hectáreas de esta planta y se incautaron 54

estructuras fueron conformadas por mandos medios o bajos de los antiguos carteles, quienes conocían la receta, el negocio y los contactos. Los “minicarteles” (de ahora en adelante siempre hay que hablar en plural pues se trata de estructuras pequeñas y descentralizadas), están dirigidos por un Capo principal quien administra los cultivos, la producción y el comercio de la sustancia. A esta persona le siguen los subalternos llamados “lavaperros”, quienes ejecutan el desarrollo de cada una de estas actividades. Estos personajes son los encargados de coordinar y reclutar a cultivadores, recolectores y “jíbaros”, siendo estos últimos quienes establecen contacto directo con los clientes. En esta estructura jerárquica es posible ascender, gracias a la habilidad demostrada y a la confianza dada por quienes están al mando.

Dada la dificultad de comerciar la droga en otras regiones debido al acecho policial (esto no implica que no se continúen presentando alianzas con las autoridades, pues la corrupción es necesaria para el funcionamiento de la red), a la disminución de las áreas cultivadas con amapola, al cambio en la dinámica del conflicto armado y a las consecuencias de la naciente lucha internacional contra el terrorismo, las cabezas de los “minicarteles” diseñaron nuevas maniobras para que la droga y el dinero siguieran circulando: por un lado, invirtieron en tecnologías agrológicas y químicas para mejorar la calidad de las semillas y de las plantas, pensando en el comercio exterior y en el problema de la poca tierra disponible y; por el otro, incentivaron la creación de un mercado local ofreciendo un producto barato y de baja calidad que pudiera competir en precio, pero también mezclarse con otras drogas que ya circulaban como la cocaína y la marihuana. Con la implementación de estas dos estrategias se enfrentó el desafío de la caída de los precios y a la vez se mantuvo el lucro. Para esto, tuvo que modificarse la naturaleza de la droga, trastocar su química, su manufactura y su presentación final²¹.

La droga disponible hoy en día en Santander de Quilichao, llamada coloquialmente “H”, es un polvo fino de consistencia arcillosa que se adhiere al contacto con la piel, de color blanco, gris o marrón (aunque según los usuarios su coloración no marca diferencia en cuanto a los efectos producidos). Una dosis de heroína en su estado de más alta pureza puede costar entre 30 o 40 mil pesos el gramo (US\$20 aproximadamente) y sus efectos pueden durar hasta diez horas. Sin embargo, la

kilos de heroína. El coronel Jorge Alexander Gallego, de la Policía Antinarcóticos, explicó que en Cauca y Nariño no solo están ubicados los cultivos sino los laboratorios de producción, que suelen ser menos sofisticados pues una “cocina” resulta adecuada (El Tiempo, 2010).

²¹Este ejercicio no era desconocido pues otras drogas de origen orgánico ya habían pasado por este tipo de modificación: la marihuana hidropónica producida en principio con semillas holandesas y estadounidenses y el “basuco” fruto de la adulteración de la pasta básica de coca son buenos ejemplos de este tipo de creatividad.

sustancia más ampliamente difundida no posee tales características: se trata de un producto rendido resultado de la mezcla de los residuos obtenidos durante el procesamiento de cocaína y heroína. Este compuesto es llamado “paparina” o “corte” y al ser mezclado con heroína pura da como resultado una sustancia de baja calidad que se consigue en las calles por 5 mil pesos empacada en pequeñas bolsas de medio gramo. Incluso, hay quienes rinden la heroína con harina, talco o cualquier material en polvo para aumentar su volumen. Según la Fiscalía local la proporción de heroína usada en esta mezcla varía entre el 20% y el 60%, dependiendo del expendedor, puesto que hay vendedores que adquieren la mercancía ya adulterada y luego la rinden aún más. Sin embargo “abrir una plaza”, como dice Luís al referirse a la puesta en marcha del mercado local de heroína, no es tarea fácil. Se necesita generar el gusto por la droga, pero también, y en un sentido inverso a la fórmula de Marx (1974), ajustar la producción al modo de consumo. En otras palabras, sin el “chino” el mercado local difícilmente hubiese prosperado.

El “dragón chino”, es un nuevo elemento que se cruza en la biografía de la heroína, se trata de una técnica especial de consumo importada de España por Harold, un habitante de Quilichao que había viajado al viejo continente durante la bonanza cocalera de los años ochenta. Esta técnica consistente en consumir heroína inhalando el vapor que produce al ser calentada en una superficie metálica, preferiblemente en papel aluminio. La importancia del “chino” radica en un fenómeno poco estudiado: la “aversión por las agujas”²². Como mencioné anteriormente la heroína era consumida en el municipio desde la época de “El Señor” pero solamente por jóvenes de clases altas vinculados más con las élites caleñas que con las clases bajas de Quilichao. Estos jóvenes consumían, y aún lo hacen, la heroína por vía intravenosa, tipo de uso que requiere una sustancia soluble y de alta pureza. Con la llegada de Harold se popularizó una nueva forma de consumo de la droga con varias ventajas para sus mercaderes: por una parte, la técnica por medio de la cual los usuarios introducían la droga en su cuerpo ya no era un problema y por otro, la sustancia podía ser mezclada y adulterada fácilmente, reduciendo así los costos de producción y por tanto el precio. Se obtuvo así una mercancía más competitiva, versátil, poderosa y lucrativa dado el poder adictivo de la sustancia. Como consecuencia aparecieron cada vez más “clientes fijos” (como los

²²Para los salubristas esta es una de las causas principales de la poca difusión del uso de drogas inyectables en Colombia, aunque estudios epidemiológicos recientes hechos por el MPS muestran un aumento en esta forma de consumo (Scoppetta, 2010). La inyección no es una vía de administración difundida. El uso intravenoso es costoso pues incluye la compra de jeringas, agua destilada y demás accesorios, por eso es practicado en estratos socioeconómicos más altos. Además hay un notorio miedo ante las agujas y un ligero conocimiento de las posibilidades de transmisión de enfermedades infecciosas, que genera cierta percepción de riesgo (GAMC, 2009).

llama Luís) que consumían a diario heroína y hacían más rentable el negocio.

Otra estrategia empleada por los “minicarteles” para conservar el lucro y proteger el comercio consistió en emplear como j̄baros a personas que habían generado adicción a la heroína. Esto implicó un cambio radical en el otrora código ético de “El Señor”. Ya no era substancial mantener a la organización “libre de drogas”, lo importante era generar cohesión y minimizar costos en el funcionamiento de la red, para esto los “lavaperros” comenzaron a usar la droga como moneda, logrando así una exitosa dinámica de endeude²³. Al mismo tiempo, el uso de consumidores como expendedores, es una estrategia efectiva para evadir las normas, ya que, aunque el porte de heroína es penalizado, los adictos a la sustancia son tratados más como enfermos que como criminales. Esto constituye un uso estratégico de una categoría médica para moverse por los intersticios del derecho sin dificultad, aprovechando la ambigüedad de la ley y de las definiciones que intentan regular el consumo (tanto en el campo judicial como en el médico).

Durante el trabajo de campo tuvimos oportunidad de observar una audiencia pública en contra de un joven que fue capturado por la policía cuando portaba 15 bolsas de un gramo de heroína cada una y quien además era un declarado consumidor de la sustancia. Los fiscales y abogados participantes nos manifestaron que este tipo de audiencia hace parte de su cotidianidad y que ellos entienden que debido a las condiciones económicas “los muchachos” se ven abocados a participar de la ilegalidad, por lo cual, intentan ser condescendientes con ellos y no tratarlos como delincuentes. No obstante, esta percepción varía de acuerdo a la personalidad de los abogados y del historial de la persona que haya sido detenida. Cuando el infractor no presenta antecedentes penales generalmente es exonerado y puesto en la lista de espera para el tratamiento de adicción a la heroína.

En este mismo sentido, los menores de 14 años han entrado a hacer parte de la red de la heroína. Por un lado, su carácter de sujetos inimputables los convierte en pieza clave de las organizaciones ilegales. Estos menores, al no poder ir a la cárcel, pagan sus condenas en “instituciones de protección” y generalmente salen libres al cumplir los 18 años y alcanzar la mayoría de edad. Quienes se muestran leales a la organización criminal aseguran un puesto después de cumplir la pena. De este modo, el estatuto de

²³El endeude es una fórmula para crear dependencia económica muy común en las economías extractivas. En Colombia sus orígenes se remontan a la cauchería intensiva de finales del siglo XIX llevada a cabo en las selvas del Putumayo y del Amazonas. Allí se les pagaba a los indígenas con ropa y accesorios avaluados exorbitantemente para que nunca pudieran pagar. Es decir, una persona trabajaba pero siempre permanecía endeudada con su patrón, generándose así un nuevo tipo de vínculo legal pero con características esclavistas. Actualmente la pasta básica de coca es usada como moneda en algunas zonas del país, también son reconocidos los fenómenos inflacionarios en estos sectores debido a que la coca siempre es negociada en efectivo.

seres tutelados y “en formación” es movilizado para que los jóvenes que expenden la droga sean vistos como víctimas y no como victimarios. En otras palabras, la posesión de la cosa adquiere un estatuto moral diferente dependiendo de la edad de quien la porta. Por otra parte, estos menores de edad funcionan como puente para intercambiar dinero por droga en los colegios. Al respecto profesores y directores nos expresaron su preocupación debido a que las organizaciones mafiosas habían penetrado exitosamente en estas instituciones, vinculando posibles expendedores y buscando nuevos consumidores. Varios docentes nos contaron que sus estudiantes habían sido forzados a consumir sustancias y a realizar acciones de tráfico por medio de la violencia y la intimidación y que muchas veces quienes los obligaban eran también jóvenes. Además mencionaron que algunos de ellos (y ellas) se habían visto seducidos con la posibilidad de obtener buenos ingresos económicos y de ganar protagonismo entrando a hacer parte de las organizaciones de los llamados “duros”.

Existen casos en que hombres jóvenes deciden convertirse en jíbaros por cuenta propia, comprando drogas en bajas cantidades para después revenderlas a conocidos. Estas personas pueden mantenerse al margen de las estructuras mafiosas o, con el paso del tiempo, integrarse a las mismas y hacerse cada vez más visibles. En esta nueva configuración de las mafias locales aparecieron también las denominadas redes de “niñas prepagó”, una forma de prostitución infantil en la cual se intercambia sexo y compañía por lujos y dinero. Para los nuevos narcos estas niñas son una especie de objeto recreativo pero a la vez funcionan como símbolo de estatus debido a los elevados costos que pagan por sus servicios. Para las niñas, aproximarse a un “duro” resulta ser una vía rápida de ascenso económico y social. Según uno de los maestros del pueblo, quien ya ha tenido que lidiar con varios casos de “prepagos” (o prostitución por catálogo) entre sus alumnas, la tarifa promedio de estos servicios es de 200 mil pesos por cada relación sexual, claro que, si se trata de una muchacha virgen la cifra puede ascender a 2 millones de pesos.

Otra de las implicaciones del nuevo modelo de comercio de la heroína tiene que ver con la forma clandestina y restringida en que se hace el intercambio. Los jíbaros usan su teléfono celular como medio de contacto con los clientes y evitan establecerse en un sitio fijo que pueda generar sospechas para las autoridades. Las transacciones de dinero por droga se hacen de esta manera en casas o lugares públicos acordados con los usuarios o a través de los llamados motorratones. Se trata de un modelo de tráfico diferente al llevado a cabo en otros lugares del país, en donde existen “ollas” (o centros

de expendio) socialmente “institucionalizadas” localizadas en puntos geográficos precisos (Góngora, 2010; Tapias, 2010). En Quilichao las actividades de expendio son dinámicas y están basadas en el conocimiento mutuo entre quienes venden y consumen. Para que la red crezca, se usa el sistema de referencias en el cual, guardando el debido recelo, los usuarios recomiendan nuevos clientes a los expendedores.

Para finalizar este apartado es importante recalcar que la violencia en el pueblo nunca cesó. Por un lado, el uso de la fuerza es fundamental como símbolo de autoridad y como mecanismo de regulación de las redes de comercio ilegal que se articulan alrededor de la heroína. Por otro lado, el uso difundido de esta droga trajo consigo la presencia de habitantes de calle, una situación hasta entonces desconocida por los pobladores de Quilichao. Ante la incapacidad institucional para controlar este fenómeno, la “limpieza social” regresó con más fuerza que nunca: según estadísticas oficiales (INMLYCF, 2008; ODSQ, 2009) para el año 2007 el homicidio era la primera causa de mortalidad en el municipio con un 34% y Santander de Quilichao se había convertido en la población del Norte del Cauca que más casos de violencia recibía en los centros de atención. En 2008 se cometieron 87 homicidios, aunque no es posible saber qué proporción correspondía a habitantes de la calle o usuarios de heroína. No obstante, un dato adicional puede ayudar a interpretar esta dinámica de violencia. En 2009, después de haber cumplido una condena de 5 años de prisión, el antiguo jefe, “El Señor” de la heroína había retornado al pueblo. Ningún medio de comunicación cubrió la noticia.

El “Consumo Problemático”

La heroína bloquea los mensajes de dolor al cerebro, produce euforia y amortigua ansiedades y tensiones. Como todos los opiáceos la heroína es analgésico, sedante y tranquilizante. También suprime la tos, estriñe al inhibir el flujo de jugos gástricos, retarda la respiración y dilata los vasos sanguíneos de la piel. Esta sustancia actúa principalmente sobre el sistema nervioso central y a través de allí su efecto se expande a otros órganos y sistemas del cuerpo; quienes la usan generalmente experimentan euforia y una sensación general de bienestar y placer (Brecher et al. 1972, López y Álamo, 2005). Algunos de sus efectos colaterales son disforia (sensación de ansiedad y miedo), náuseas, vómito y fuertes dolores de cabeza. En dosis excesivas puede causar

fallas respiratorias y eventualmente la muerte. Todos los narcóticos generan dependencia, aunque esta condición puede variar según su pureza, ruta de administración y especialmente, de la frecuencia de uso. Quienes toman un narcótico regularmente desarrollan tolerancia a la sustancia, por tanto, la privación de la droga produce una severa reacción física:

“El cólico es el que lo lleva a uno al desespero, a la olla a comprar, es muy horrible, es el primer síntoma del síndrome. Son como unos corrientazos en el cuerpo que te ponen a saltar como por inercia. Te pasa el cólico y entonces te sube un corrientazo desde los pies, como si tocaras algo y te pasara electricidad y después te da la bostezadera, la lloroseadera y la tembladera. Yo creo que el síndrome de la heroína es el peor de todas las drogas. Un día amanecí con el cólico pero no tenía baretta [marihuana], porque yo fumaba heroína pero con baretta, y esperé y esperé pero el jíbaro no llegaba, entonces me desesperé y me pegué un chino. Yo había oído que un chino era lo más fácil para quitarse el cólico y ese malestar... y ese día... uff... fumé mucho, yo creo que me metí medio gramo yo solita en un momentico. Al otro día amanecí con escalofrío, completamente indispueta y me tocó llamar de nuevo al jíbaro y desde ese día compré yo misma mi merca” (Entrevista a Adriana, 19 años).

El malestar narrado por Adriana, ha sido estudiado por la biomedicina y en particular por la psiquiatría durante todo el siglo XX y se conoce popularmente como la “adicción” a la heroína. La palabra “adicción” es usada frecuentemente por políticos, juristas e incluso por personas vinculadas al área de la salud, sin embargo, como señalan Bourgois y Shonberg (2009), en el DSM IV²⁴ no existe ninguna patología identificada con dicho nombre. Se encuentran, en cambio, las categorías de “abuso” y “dependencia” que componen el denominado “desorden relacionado con sustancias”. En la definición de “abuso” es fácil notar cómo el criterio de diagnóstico se refiere esencialmente a comportamientos “antisociales” tales como: “falta o incumplimiento de compromisos de trabajo, escolares o domésticos; uso bajo situaciones que ponen en riesgo la vida (como conducir intoxicado); problemas legales y conflictos sociales e interpersonales causados por el uso recurrente de determinada sustancia” (DSM-IV, 2010. Traducción mía). La otra categoría que compone el mentado “desorden” es

²⁴Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition (DSM-IV) principal herramienta de diagnóstico psiquiátrico usada en las Américas.

decir, la “dependencia” es definida como un “patrón maladaptativo” (de nuevo un asunto relacional) de uso de sustancias que conlleva un deterioro o malestar clínicamente significativo, expresado por tres o más de los siguientes ítems:

1) tolerancia, definida por la necesidad de cantidades marcadamente crecientes de la sustancia para conseguir la intoxicación o el efecto deseado; 2) síndrome de abstinencia; 3) consumo de la sustancia en cantidades mayores o durante un período más prolongado de lo que originalmente se pretendía; 4) deseo persistente o esfuerzos infructuosos por controlar o interrumpir el consumo de la sustancia; 5) empleo de gran cantidad de tiempo en actividades relacionadas con la obtención de la sustancia, en el consumo de la sustancia o en la recuperación de sus efectos; 6) reducción o abandono de importantes actividades sociales, laborales o recreativas debido al consumo de la sustancia y, finalmente 7) consumo continuo de la sustancia a pesar de tener conciencia de los problemas psicológicos o físicos producidos por su uso (DSM-IV, 2010).

En suma, aunque no puede ignorarse la fuerte dependencia física y psicológica que acarrea el consumo de heroína y que opera en el ámbito de los procesos celulares básicos (Bourgois y Shonberg, 2009), parece que, la concepción biomédica o por lo menos psiquiátrica del “desorden relacionado con sustancias”, se centra en la transgresión de normas de convivencia y en la producción infructuosa de lo que Rose y Miller (2009) llaman “sujetos libres y autorregulados”. En este sentido la función de los saberes psi coincide plenamente con los propósitos de la neuroeconomía moderna estudiada por Zaloom y Schull (2011): regular compartimientos de individuos que actúan irracionalmente y que sacrifican el futuro bienestar por la inmediata gratificación, aún siendo conscientes de lo que hacen. El problema del adicto, el obeso y el deudor es ir en contra del *homo economicus*, ese ser ideal que actúa racionalmente calculando su elección y maximizando su satisfacción individual (Zaloom y Schull, 2011). Estamos pues, ante una “patología” cuyos síntomas han sido diagnosticados como asuntos personales, sociales y económicos. Para aportar más elementos a este debate me parece pertinente regresar brevemente a los datos etnográficos pero esta vez haciendo énfasis en la concepciones locales sobre las y consecuencias del uso de la sustancia que he estado intentando describir a lo largo de estas páginas.

Cuando llegamos a Santander de Quilichao buscando hacer un “diagnóstico” del consumo de heroína los funcionarios del sistema de salud y de justicia fueron enfáticos al explicarnos que la expansión de este “vicio” había generado en el pueblo un grave

problema de seguridad y salud pública. Según los diferentes agentes institucionales, usuarios y vendedores con los que conversamos durante el trabajo de campo, el uso de heroína, que empezó a hacerse evidente desde en 2001, solo se tornó “problemático” hacia el año 2006, época en que la difusión del “chino” se fue materializando en pedidos de asistencia médica, procesos judiciales y solicitudes de ayuda a las entidades de apoyo social²⁵.

Como teníamos el apoyo del alcalde y el MPS podíamos entrevistar y convocar a diferentes actores sociales involucrados con el tema de la “reducción” del consumo de drogas en el municipio. Así que aprovechamos esta ventaja y realizamos dos talleres con representantes de las distintas dependencias del gobierno local, ONG, policía, maestros y un par de estudiantes de secundaria que nos ayudaron en la “sistematización” de estos encuentros. Aunque encontramos opiniones divergentes, desde la abundante oferta, hasta la situación deficiente en materia económica y educativa, nos pareció interesante que uno de los lugares comunes para explicar la presencia del consumo de drogas en el pueblo fuera la debilidad de los estamentos “fundamentales” de la sociedad, es decir, “la descomposición del núcleo familiar”. Este argumento gira en torno a la idea de que un individuo “bien formado”, que actúa de acuerdo a valores y principios morales inculcados en casa, puede resistir “la tentación” de la droga y tomar la decisión de “decir no” en el momento adecuado. Por tanto, el “factor primario” a intervenir para contrarrestar el uso de drogas debe ser la familia, pues es en esta esfera en la cual el individuo adquiere las bases para vivir, mucho antes de llegar al sistema educativo. A tono con esta lógica, los agentes institucionales afirmaron que el papel del Estado es brindar las herramientas de prevención, pero que en el fondo son las familias las que tienen que supervisar a los hijos. Pese a que se identificó que la fragmentación del estamento familiar puede provenir de causas estructurales, dado que la escasez de recursos y oportunidades laborales “fractura a las familias”, parecía que esta explicación no era del todo satisfactoria, pues, en palabras de una funcionaria de asistencia social: “de ser así, todas las familias pobres tendrían individuos adictos a las drogas”. En general, aunque para todos era evidente el problema del tráfico de drogas, la percepción de las autoridades municipales frente al “consumo problemático” de heroína parecía recaer en la “disfuncionalidad familiar”, en la pérdida de valores y en la irresponsabilidad de los usuarios. Así, cuando el consumo de drogas entra en la vida familiar sus consecuencias no se notan

²⁵Según cifras de la Comisaría de Familia del municipio, a diciembre de 2009 se habían inscrito allí para solicitar ayuda 11 mujeres y 104 hombres usuarios de heroína.

inmediatamente porque las personas están desunidas y no se comunican. Pareciera que el verdadero problema emerge cuando los usuarios no pueden comprarse toda la droga que necesitan:

“Yo gracias a Dios nunca tuve necesidad de robar, pero la gente por las ansias se tiene que tirar a la calle porque se vuelven muy ladrones, o sea, no pueden ver ni una olla por ahí mal puesta porque se la roban, les cierran las puertas y entonces les toca robar y a veces hasta chuzar [dar puñaladas] a alguien. Así es como los empiezan a fichar y cuando hacen las limpiezas los matan a todos. En Santander a cada ratico matan diez consumidores, matan a tal jibaro, encanan a otro. La misma policía hace la limpieza... eso es lo que dice todo el mundo, que es la misma policía de civil la que mata a todos esos drogadictos que están ahí en la calle, porque se vuelven dañinos, porque fuera de que robaran chuzan” (Entrevista a Sandra, 25 años).

Esta definición económico-moral dada por una “exusuaria” recuerda los comportamientos “maladaptativos” señalados en el DSMIV desde un punto de vista que sería en teoría eminentemente científico. La explicación de Sandra, basada en la experiencia, muestra como la violencia parece ser una cura posible para tratar estos problemas de seguridad y salud de la población, de neutralización de lo dañino y de regulación de actividades económicas improductivas. Como todos los días hay nuevos clientes, la estrategia de exterminio es estimulada incluso por quienes se verían más afectados con la disminución de la demanda.

Reflexiones Finales

Para terminar quisiera cambiar de escala y pasar de las opiniones de la gente de Quilichao a las políticas públicas diseñadas para regular el consumo de drogas. Este cambio de perspectiva nos pone de lleno en el terreno de la ingeniería social y la gubernamentalidad, de las racionalidades y tecnologías desplegadas para la gestión de poblaciones (Foucault, 2004). Para introducir la discusión me parece ilustrativo citar un trecho de la política colombiana para la reducción del consumo de “sustancias psicoactivas y su impacto” (PNRCSPI):

“La relación consumo – desarrollo plantea una dinámica compleja de doble vía y de mutua influencia. La primera obliga a mirar los factores que anteceden y acompañan la génesis y profundización del problema, que hoy ofrecen un mapa diversificado en medio del cual niños y jóvenes crecen y crean proyectos de vida que incluyen no solo diversos problemas psicosociales derivados de la violencia, sino factores asociados a la pobreza, a la creciente brecha entre clases sociales, a la segmentación social, a la exclusión, lo cual contribuye a aumentar su vulnerabilidad. Y aunque el consumo y la dependencia a las sustancias psicoactivas no son exclusivos de un grupo social, sí suelen impactar más notoriamente a aquel que cuenta con menos recursos y medios para defenderse, responder y reponerse. La evidencia muestra que la dependencia al alcohol y a las sustancias ilícitas se asocia estrechamente con condiciones sociales y económicas desfavorables (Posada y otros, 2003) y que el abuso de sustancias se acentúa en tiempos de aumento en el desempleo o recesión económica por incremento en el estrés psicosocial (MPS, 2007: 11)”.

Parfraseando este argumento podemos decir que: “el desorden relacionado con sustancias psicoactivas” es una enfermedad “prevalente” en los pobres y un producto del subdesarrollo o, mejor dicho, del fracaso de un Estado incapaz de garantizar el monopolio de la violencia y la aplicación de un modelo económico para reducir la “vulnerabilidad”. Se entrecruzan aquí lo que Rose y Miller (2008) llaman costos del crimen, la pobreza y la enfermedad. Ante este problema de gobierno han surgido dos soluciones fundamentadas en la racionalidad económica liberal y en el manejo basado en criterios científicos de los efectos producidos por la droga: una político-militar basada en la guerra contra el “narcoterrorismo” y en la erradicación de cultivos ilícitos y otra sanitario-moral centrada en los conceptos de prevención, mitigación y superación del consumo de drogas. Ambas estrategias superan los límites del Estado Nacional Colombiano.

La primera es cofinanciada con fondos del Plan Colombia y de otros programas de cooperación del gobierno estadounidense, con el triple propósito de disminuir la oferta de drogas atacando los cultivos ilícitos, acabar con la industria ilegal del narcotráfico y de paso con la oposición armada, catalogada desde 1999 como terrorista. La justificación para esta intervención es moral, ideológica y económica. El apoyo al gobierno colombiano es, bajo esta lógica, una herramienta indispensable para

disminuir un grave problema de salud pública atacando su raíz, es decir, a “la mata que mata” (como reza una de las campañas desarrolladas por el Ministerio del Interior y Justicia para desestimular la siembra de coca, amapola y marihuana) y salvando así el futuro de los jóvenes estadounidenses y del mundo. La intervención norteamericana es también una “lucha por la libertad”, esto es, por los principios democráticos liberales (con su concepción particular de individuo) y por la “estabilidad” política indispensables para la libre circulación de los mercados. Esta “inversión” procura también manejar cuestiones tan disímiles en apariencia como el alineamiento del Estado Colombiano como socio estratégico en la región y la disminución de costos para el tratamiento de “enfermedades crónicas” (como es vista por los economistas la “adicción” a la heroína y a la cocaína dentro del sistema de “competencia administrada” que rige la prestación de los servicios de salud en ese país)²⁶.

La estrategia sanitario-moral se centra en la política de reducción del consumo financiada por diversos organismos nacionales e internacionales como el MPS, UNODC, entre otros, y ejecutada a través de ONG. Quiero detenerme por un momento en esta política pues permite ilustrar el carácter performativo y contradictorio de los programas de gobierno (Mitchel, 2002; Callon, 2007). En la opinión de un reconocido experto las variaciones en el consumo de drogas no dependen de las políticas de la reducción de la demanda sino de las políticas de la reducción de la oferta, y las políticas de la oferta tienen lógicas y procesos autónomos respecto a las políticas de la reducción de la demanda (Milanese, 2008), en otras palabras, desde el punto de vista de las *policies* desarrolladas para gobernar el “problema” de las drogas, las políticas económicas y de salud pública no están integradas. Para este experto, el desafío lanzado por las Naciones Unidas en la década de 1980 de disminuir significativamente la oferta (cultivo y producción), la demanda y el consumo drogas, produjo una serie de programas con varios efectos adversos, entre ellos: el mejoramiento en las técnicas de cultivo, de la calidad de las semillas y de las plantas y de los procesos de refinamiento de la sustancia; el aumento de la cantidad de la droga disponible en el mercado y finalmente, la disminución de su precio. Por tanto, y en coincidencia con la (PNRCSPI)²⁷ citada hace algunas líneas, el experto opina que la alternativa “más viable” desde el punto de vista de costos y beneficios para tratar las consecuencias del

²⁶Para un análisis del sistema de aseguramiento norteamericano y su influencia en la racionalización y privatización de los servicios de salud en Colombia véase: USECHE, Bernardo. 2008. “De la salud pública a la salud privada: Una perspectiva global sobre la reforma al Sistema de Salud en Colombia”. PALIMPSESTVS: Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (6), pp. 123-134.

²⁷El análisis de esta *policy*, su construcción transnacional y el modelo de reducción de daño que le subyace desborda los objetivos de este trabajo. No obstante, es importante mencionarla pues es fundamental para entender los asuntos aquí examinados.

consumo de drogas es la “reducción de daño”²⁸, tecnología de gobernanza que se apoya en la participación activa de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) y las comunidades en los procesos de prevención y tratamiento de la “farmacodependencia”.

La reducción de daño es la renuncia a la idea de un “mundo sin drogas” apoyada en evidencia clínica según la cual, la cura de la “dependencia química” es costosa, requiere cuidados especializados, tratamientos intensivos y en la mayoría de los casos (sobre todo cuando se trata de usuarios de heroína) resulta infructuosa. A estos factores podemos añadir que en países en “vía de desarrollo” como Colombia la oferta de instituciones especializadas en “desintoxicación” es escasa y representa un alto costo para el sistema sanitario y específicamente, para el régimen subsidiado de salud y los hospitales públicos a donde llegan los usuarios sin recursos económicos y con “enfermedades crónicas”. La reducción de daño, que evita la institucionalización del usuario de drogas actúa sobre sus redes sociales buscando integrar recursos comunitarios e institucionales que le permitan lograr la “inclusión social”. En suma: mayor eficacia, minimización del riesgo, manejo racional del daño, reducción de costos, menor intervención estatal, sujetos libres y autorregulados y responsabilización comunitaria del tratamiento y la cura.

Actualmente las estrategias político-militar y sanitario-moral, construidas sobre principios liberales y de racionalidad económica, se enfrentan en escenarios locales, nacionales y globales disputándose entre sí la legitimidad para intervenir el “problema” de las drogas.²⁹ Ante este panorama y teniendo en cuenta que ambas estrategias coinciden en que la droga es nociva para la sociedad, cabría preguntarse, ¿por qué se enfrentan? ¿por el estatuto moral del sujeto que produce la droga? ¿por el estatuto moral del sujeto que consume la droga? ¿por el estatuto moral del capitalismo? ¿por el estatuto moral de las racionalidades y tecnologías usadas para gobernar? ¿por legitimar un proyecto de gobierno? ¿por definir la naturaleza de la droga?

Tal vez este vistazo a la biografía de la heroína, o mejor a la carrera que recorre la adormidera desde que es sembrada hasta que provoca un “patrón maladaptativo”, pueda ayudarnos a entender los significados económicos, políticos y culturales

²⁸Según la Organización Panamericana de la Salud (OPS) la reducción de daño se refiere a aquellas estrategias destinadas a minimizar los efectos del uso de drogas sin que se necesariamente se reduzca o elimine el consumo (MPS, 2007).

²⁹Recientemente la Comisión Latinoamericana sobre Drogas y Democracia (creada por los expresidentes Fernando Henrique Cardoso de Brasil, César Gaviria de Colombia y Ernesto Zedillo de México) declaró, en abierta crítica a la política exterior estadounidense que la “guerra contra las drogas”, tal como se ha venido planteando estaba perdida. Como alternativa la Comisión planteó: la despenalización de la marihuana, la reducción de daño y la lucha contra el narcotráfico (CLDD, 2009).

enmarañados en las racionalidades y tecnologías que intentan gobernarla; tal vez valdría la pena desestabilizar la identidad fija de la droga o como propone Thomas (1991) dispersar este objeto a través de los matices de la práctica y la historia; tal vez resulte productivo ocuparnos de las relaciones existentes entre semillas transgénicas, plantas con potencial psicoactivo, flores malditas, luchas indígenas y campesinas, financiación de guerras, fuentes de trabajo, endeude, medios de interlocución con el Estado, enfermedades, confianza, remedios, mercancías, redes de ilegales transnacionales, monedas, contaminantes, plastilina, paparina, acetilmorfina, sustancia psicoactiva, drogas, placer y dolor; tal vez hay que empezar a pensar que el uso de la droga no es evidente y que los motivos que establecen su intercambio son relevantes; tal vez una antropología centrada en la manera en que la gente se relaciona con la droga sirva para pensar a Colombia como un-lugar-en-el-mundo; tal vez un análisis de las configuraciones sociales en que la droga transita pueda llevarnos a interrogar la idea de que el intercambio abierto es profano y el restringido sagrado.

Bibliografía

Betancourt, Darío. 1998. *Mediadores, rebuscadores, traquetos y narcos: las organizaciones mafiosas del Valle del Cauca entre la historia, la memoria y el relato*. Bogotá: Ediciones Anthropos.

-----, 1993. "Tendencias de las mafias colombianas de la cocaína y la amapola", Nueva Sociedad (128) Noviembre - Diciembre, pp. 38-47.

Bourgois, Philippe y Schonberg, Jeff. 2009. *Righteous Dopefiend*. University of California Press.

Brecher, Edward. 1972. *The Consumers Union Report on Licit and Illicit Drugs*. Washington: Consumers Union.

Callon, Michel. 2007. "What Does it Mean to Say that Economics is Performative?" En: D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (Eds.), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton University Press. pp. 311-357.

COMISIÓN LATINOAMERICANA SOBRE DROGAS Y DEMOCRACIA (CLDD). 2009. Drogas y democracia: hacia un cambio de paradigma. Obtenido el 17 de octubre de 2010 en: <http://www.drogasedemocracia.org/Espanol/DocumentosComissao.asp>

DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL OF MENTAL DISORDERS, FOURTH EDITION (DSM-IV). Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en: <http://allpsych.com/>

DIRECCIÓN NACIONAL DE ESTUPEFACIENTES (DNE). 2008. Observatorio de Drogas, Acciones y Resultados 2006 – 2007. http://odc.dne.gov.co/IMG/pdf/ODC_2008_FINAL.pdf

--. 2002. *La otra mirada. Una perspectiva cultural para la prevención y el tráfico de sustancias ilícitas*, Bogotá: República de Colombia.

Fajardo, Darío. 2002. *Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra: comunidades, tierras y territorios en la construcción de un país*. Bogotá: IDEA –Universidad Nacional de Colombia.

Ferguson, James. 2006. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Duke University Press.

Foucault, Michel. 1991. "Questions of method" En: G. Burchell; C. Gordon; P. Miller, (eds). *The Foucault effect. Studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.73-86.

----- . 2004. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Hautes Études/Seuil/Gallimard.

Góngora, Andrés, & Suárez, Carlos. 2008. "Por una Bogotá Sin Mugre: violencia, vida y muerte en la cloaca urbana", *Humanística* 66, Julio-diciembre, pp.107-138.

Góngora, Andrés. 2010. "Escuchar y acompañar la enfermedad: vivir con VIH en la Zona Cachacal de Barranquilla" *En Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario* [ed. y comp.] C. Mosquera, M. Martínez y B. Llorente. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Pp. 391-421.

Góngora, Andrés & Niño, Levinson. "De narcos, chinos y cólicos: la heroína inmersa en un continuum de violencias". En: Abadía C. Góngora, A. Melo, M. y C. Platarruetada [ed.] *Capitalismo y normalización en Colombia: vida, hegemonías y praxis antropológica*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales. 2011. En Prensa.

GRUPO DE ANTROPOLOGÍA MÉDICA CRÍTICA (GAMC). 2009. Evaluación Rápida de la Situación de Consumo de Heroína en el Municipio de Santander de Quilichao, Cauca. Informe de Investigación: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Inédito.

INSTITUTO NACIONAL DE MEDICINA LEGAL Y CIENCIAS FORENSES (INMLYCF). 2008. "Forensis: Datos para la vida". Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en

<http://www.medicinalegal.gov.co/drip/for2008.html>

------. 2000. "Forensis: Datos para la vida". Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en http://www.medicinalegal.gov.co/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=60

------. 2002. "Forensis: Datos para la vida". Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en http://www.medicinalegal.gov.co/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=60

Jimeno, Myriam. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas: Bogotá.

Jimeno, Myriam; Castillo, Ángela; Varela, Daniel "A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas", *Anuário Antropológico*, (2) 2009, Universidade de Brasilia, pp. 183-205.

Kopytoff, Igor. 1986. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." En Appadurai, A. (ed.) *The social life of things: Commodities in cultural prespective*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 64-91.

López, F. y C. Álamo. *Hisotoria de la psicofarmacología*. Madrid: Médica Panamericana, 2005.

Marx, Karl. 1974. Introdução à Crítica da Economia Política En Marx, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 107-131.

Milanese, Efrem. 2008. "Consumo de drogas y HIV: educación, minimización de riesgos y daños". Consulta UNESCO, Bogotá, Septiembre 30.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL (MPS). 2007. *Hacia un modelo de inclusión social para personas consumidoras de Sustancias psicoactivas*. Bogotá: República de Colombia.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL (MPS). 2007. Política Nacional para la Reducción del Consumo de Sustancias Psicoactivas y su Impacto. Bogotá: República de Colombia.

Molano, Alfredo. 2009. "Las guerras de Corinto" En: *El Espectador*. Obtenido el día 10 de Noviembre de 2010 en <http://www.elspectador.com/impreso/nacional/articuloimpreso172204-guerras-de-corinto>

NATIONAL GEOGRAPHIC CHANNEL -NatGeo- [Productora]. 2008. "Dentro de la heroína de Afganistán". [Video] Recuperado el 18 de septiembre del 2009 de http://channel.nationalgeographic.com/series/explorer/3099/Overview#tab-Videos/05519_00 Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en <http://www.youtube.com/watch?v=MujLmbv88K8>

OBSERVATORIO DEL DELITO DE SANTANDER DE QUILICHAO (ODSQ). 2009. "Comparativo muertes violentas y accidentales años 2003 a septiembre del 2009." Manuscrito no publicado. Obtención de información en campo.

Ramírez, María C. 2009. "Negotiating Peace and Visibility as a Civil society in Putumayo amid the Armed Conflict and the War on Drugs" En: Virginia Bouvier (Ed). *Colombia: Building Peace in a Time of War*. United States Institute of Peace: Washington.

Rojas, Carlos. 1994. *La Violencia llamada "limpieza social"*. Bogotá: CINEP.

Rose, Nikolas & Miller Peter. 2008. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, Polity, 2008.

Scoppetta, Orlando. 2010. *Consumo de drogas en Colombia: características y tendencias*. Bogotá: DNE.

Stannow, Lovisa. 1996. "Social cleansing" in Colombia. Tesis M.A., Simon Fraser University.

Tapias, César. 2010. *Fumando mañas: construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.

Thuomi, Francisco. 2002. *El imperio de la droga: narcotráfico, economía y sociedad en Los Andes*. Planeta: Bogotá D.C.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME (UNODC). 2009. "Informe Mundial sobre las Drogas" Obtenido el 10 de Noviembre de 2010 en http://www.unodc.org/documents/wdr/WDR_2009/Executive_summary_Spanish.pdf

Vargas, Ricardo. 2002. "Drogas y seguridad: una crítica desde la perspectiva política de la reducción de daños", En: *Farmacodependencia y reducción de daños: segundo seminario de expertos*. Marzo 22, 23 y 24 de 2002. Bogotá.

Vasco, Luís G. 2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH): Bogotá.

Weber, Florence. 2001. "Settings, Interactions and Things. A Plea for Multi-Integrative Ethnography", *Ethnography*, 2 (4), pp. 475-499.

Zaloom, Caitlin M. y Schull, Natasha. 2011. "Calculating the Future: Neuroeconomics and the Problem of the Short-sighted Brain". *Social Studies of Science*. Md.

Zelizer, Viviana. 2011. *Economic Lives. How Culture Shapes Economy*. Princeton University Press. "Part One: Valuation of Human Lives", pp. 13-88.

Memoria y territorio en los procesos de desarrollo urbano en la ciudad de Medellín

Natalia Quiceno Toro

Introducción

En la última década la ciudad de Medellín, capital del departamento de Antioquia, viene experimentando una serie de transformaciones en sus dinámicas sociales y urbanas. Transformación parece ser una palabra bastante común en el vocabulario institucional y cotidiano del municipio, una palabra que da cuenta de una serie de intervenciones que apuntan a articular, un nuevo paisaje urbano, más amable e incluyente, con la mejora de la calidad de vida de los habitantes. Esta versión de ciudad que se viene elaborando ha tenido altos y bajos; aciertos y dificultades. Lo interesante de este proceso es que ha generado un movimiento donde los ciudadanos piensan las diferentes versiones de su ciudad, las cuestionan o se apropian de ellas. La idea de una ciudad que se transforma ha terminado constituyendo todo un ejercicio de memoria, en el cual diferentes sectores se confrontan con lo que han sido, lo que son y lo que quieren ser en o fuera del modelo de ciudad propuesto¹.

“El ejercicio de inventariar los procesos de una transformación es la única manera que se tiene para poder evaluarlos, procesarlos y enseñarlos, mejor aún, enseñarnoslos. En esta última parte del proceso nos podemos ver, nos podemos reconocer como quien revisa su álbum familiar o visita su museo logrando un principio de identidad, y especialmente esta vez, en medio de la pluralidad” (Roldan & Uribe, 2009: 46). En Medellín, el proceso de transformación está vinculado con una serie de estrategias y políticas, una de ellas, impulsada desde el 2004, ha sido fundamental: el Urbanismo Social se convirtió en una de las principales cartas de presentación de la administración 2004-2008 bajo la premisa de “recuperación de la ciudad marginal, por ser la zona más pobre, violenta e insegura” (Echeverri, 2009). Con esta mirada se emprendió un trabajo en el cual, la arquitectura y el urbanismo, fueron concebidos como palancas de un cambio social más profundo. Esto, articulado a una idea de planeación participativa asociada a proyectos pensados desde la administración, permitió que los habitantes hicieran aportes a la intervención urbanística mediante recorridos y lecturas de su territorio (Ibíd.).

El presente texto retoma la experiencia de construcción de investigaciones alrededor de la memoria y la transformación urbana desarrolladas en el programa de Memoria y Patrimonio de la Secretaría de Cultura Ciudadana de Medellín, como una estrategia de

¹ Este texto recoge experiencias de investigación llevadas a cabo en el marco del Programa de Memoria y Patrimonio de la Secretaría de Cultura Ciudadana de la Alcaldía de Medellín. Agradezco al antropólogo Herman Montoya coordinador del programa y a todo el equipo por sus aportes.

acompañamiento a los sectores y grupos sociales donde han tenido lugar algunos de estos procesos, especialmente los contextos donde nuevos equipamientos culturales, tales como centros de desarrollo cultural o parques bibliotecas, fueron propuestos como base de la transformación. En este sentido nos centraremos en las estrategias metodológicas y los referentes teóricos que han acompañado el desarrollo del proyecto en el barrio Moravia con la construcción del Centro de Desarrollo Cultural y el proyecto de reconocimiento de trayectorias culturales en los territorios donde tendrán lugar los nuevos parques bibliotecas de la ciudad: los corregimientos de San Cristóbal y San Antonio de Prado y las zonas Noroccidental y Suroccidental en los barrios 12 de Octubre y Guayabal.

Memorias y Transformación

En el contexto de la planeación urbana y el encuentro de diversos modelos de ciudad, la memoria se convierte en una herramienta política para legitimar otras formas de conocimiento, otras estrategias de planificación, de supervivencia, de vida; otras maneras de construir ciudad que también son legítimas y que han sido gestadas por aquellos que no han sido incluidos en la historia oficial de la ciudad “prospera”, “pujante” y “desarrollada” que llamamos Medellín.

Elizabeth Jelin retomando, a Paul Ricoeur, propone una reflexión importante para comprender la dimensión política de la memoria partiendo de una paradoja: “El pasado ya pasó, es algo de-terminado que no puede ser cambiado. El futuro, por el contrario, es abierto, incierto, indeterminado [...] Lo que puede cambiar es el *sentido* de ese pasado, sujeto a reinterpretaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas hacia el futuro. Ese sentido del pasado es un sentido activo, dado por agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y de lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios” (Jelin, 2002: 69).

Así, el aspecto central de la memoria no es el pasado como hecho o acontecimiento sino el sentido que en un presente/futuro le asignamos al mismo. Reconocer que la memoria constituye un terreno plural, heterogéneo, conflictivo, y en disputa donde confluyen diversos intereses para manipularla, recrearla y reconstruirla (Riaño, 1998) implica posicionar la mirada desde afuera para evidenciar que existen motivaciones e implicaciones cuando ponemos en escena las diferentes versiones del pasado o cuando se pretende instituir una sola versión de la historia. Al mismo tiempo la posibilidad de

reinterpretar y resignificar el pasado evidencia ese carácter militante de la memoria en tanto “la recuperación de la memoria [...] es un proceso que puede contribuir a la reconstrucción de tejidos sociales, al fortalecimiento de redes sociales y a la recuperación crítica de procesos históricos” (Ibíd: 88.). Siguiendo a Pilar Riaño, la mirada a la memoria como herramienta, implicaría tener en cuenta cómo el recordar puede permitir la elaboración creativa y cómo el pasado puede utilizarse para transformar (Ibíd.).

En un contexto como el del Programa de Memoria y Patrimonio, es importante analizar el diálogo entre lo institucional y lo no oficial y evidenciar formas de intervención coherentes en las cuales la participación comunitaria trascienda el espacio de una reunión, que inviten a reconstruir desde la mirada local las múltiples historias que constituyen una historia más plural de la ciudad. Con este derrotero, asumiendo la memoria como herramienta política, el Programa de Memoria le propuso a los habitantes de los barrios volver sobre sus memorias, reconocerlas y visibilizarlas en la ciudad. Como lo plantea Jelin “la reflexión y el análisis crítico son herramientas que pueden y deben ser ofrecidas a los actores sociales, especialmente a los más débiles y excluidos, ya que constituyen insumos para su proceso de reflexión y su empoderamiento” (Jelin,2002: 74).

Así, reconocer tanto la pluralidad, como las diversas temporalidades de la memoria; hecha de pasado, presente y futuro, abre puertas y horizontes de lucha política y transformación social, permite comprender que la memoria constituye un recurso de interpretación y reinterpretación, del pasado. En este sentido el objeto que se construye cuando pretendemos estudiar las memorias no es el pasado como objeto puro y concreto, porque como indica el historiador Gonzalo Sánchez “El pasado se vuelve memoria cuando podemos actuar sobre él en perspectiva de futuro” (Sánchez, 2003). Según el filósofo Jairo Montoya, vivimos en un momento de explosión de las memorias, un momento de obsesión por construirlas, por comprenderlas, por intentar clarificar sus formas de “operatividad”, o más corrientemente por “preservarlas como patrimonio”, quizá con la esperanza de encontrar en ellas una explicación a las carencias que se denuncian en el presente (Montoya, 1999). Esta explosión de las memorias se asocia a la experiencia de la individualidad en el mundo contemporáneo, una “individualidad fuertemente fragmentada” que ha roto espacios de subjetividad donde era posible reconocerse, por lo tanto aparece la necesidad de “encontrar nuevos espacios de reconocimiento e identificación” y es allí donde emerge la memoria

(Montoya, 1999). Montoya también reconoce que la memoria constituye algo más “que un simple depósito de experiencias ya hechas, precisamente porque su poder inventivo “construye mundos”. Ese poder inventivo hace referencia al lugar que la memoria tiene al lado de la imaginación y la fantasía desplazadas en la historia por facultades como “el pensamiento y la sensación”. En este sentido “la memoria funda, y al fundar instauro dominios de identidad y de reconocimiento” (Montoya, 1999).

La memoria también pone en el presente la discusión sobre las responsabilidades políticas de las sociedades con el pasado, con sus pasados. Este aspecto lo expone muy bien Doreen Massey (2004) en su texto *Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad* cuando plantea, citando a dos filosofas feministas, cómo en la medida que el presente está hecho de pasado y futuro, es necesario atender las exigencias y responsabilidades de eso que cargamos con nosotros y que marca las relaciones y las formas como configuramos nuestras identidades. De tal manera que “al entender cómo nuestro pasado continúa en nuestro presente entendemos también las exigencias de la responsabilidad por el pasado que llevamos con nosotros, el pasado en el que nuestras identidades se forman. Somos responsables por el pasado no debido a lo que hemos hecho, como individuos, sino debido a lo que somos.” (Gatens & Lloyd, 1999: 87).

Analizar la ciudad desde sus habitantes, desde los propios y extraños, los viejos y los nuevos pobladores, deja ver que así como son múltiples las memorias, así también lo son las imágenes de la ciudad deseada y soñada. En este sentido la reflexión sobre la memoria, la investigación sobre las diversas versiones de ciudad y las formas como coexisten en un mismo territorio tienen importancia y son necesarias a la hora de hablar de planeación, urbanismo y desarrollo; en este sentido cabe preguntarse: ¿Qué ciudad se está planeando? ¿Qué ciudad se está soñando? ¿Qué ciudad se está diseñando? Y sobre todo, ¿Quiénes lo hacen y para quienes lo hacen?

Territorio, Recorridos y Etnografía

Para reconocer la historia de la ciudad desde ángulos diversos es necesario reconstruir las historias sencillas que acontecen en los lugares más próximos al ciudadano, en aquellos espacios donde configura su identidad, sus redes de solidaridad y su día a día. Es aquí donde encontramos la importancia que los referentes territoriales como el barrio, el sector o la cuadra tienen en la memoria de

los habitantes. De ahí la importancia de los recorridos, excelente estrategia para familiarizarse con los lugares de trabajo y con las comunidades, además de posibilitar el intercambio entre los habitantes del barrio. Caminar constituye una experiencia donde se ponen de manifiesto tanto la situación de los barrios como los diferentes acontecimientos que le han dado forma a su versión actual. Mientras se camina se van identificando referentes territoriales cargados de historias y sentidos, de pasado que se pone en público y se discute entre los caminantes. Los recorridos permiten, a diferencia de las otras herramientas, el acceso vivencial a algunas de las dinámicas cotidianas de los barrios.

El barrio constituye una unidad de pertenencia que establece una constante relación con el resto de la ciudad desde su identificación y diferenciación. Sobre ese diálogo o movimiento barrio- ciudad, ciudad -barrio, Jesús Martín-Barbero argumenta que: “la irrupción del barrio en el contexto de lo masivo urbano permite desarrollar dos lecturas particulares, o microscópicas, que van en dos movimientos que confluyen en un ritmo incesante (y a veces conflictivo): por un lado se trata de entender el movimiento de ‘dislocación espacial y social’ que abren los barrios en la ciudad por la fuerza de sus sucesivos ‘aluviones migratorios’ que se pueden leer a través de una cartografía urbana superpuesta, y por otro lado, estaría el movimiento de ‘fermentación cultural y política de una nueva identidad de lo popular’, tanto desde el punto de vista formal como informal. De este modo, rehaciendo solidaridades de origen ... o de trabajo, el barrio anuda y teje nuevas redes que tienen como ámbito social la cuadra, el café, el club [de billares], [la escuela, el viejo teatro de barrio], la sociedad de fomento y el comité político” (Martín-Barbero, 1987. Citado por Correa, 2006: 37).

En ese primer movimiento de “dislocación espacial” se reconocen los procesos de poblamiento, procesos que toman un lugar central a la hora de reconocer las memorias y trayectorias de los habitantes y sus territorios, las dinámicas de relación Estado-Ciudadanos y las dinámicas de construcción colectiva a través de la conformación de comunidades, grupos de trabajo, convites, redes de solidaridad, en suma, relaciones de vecindad. En Medellín particularmente los procesos de poblamiento tienen un carácter invaluable para reconocer los barrios más allá de las imágenes estereotipadas y estigmatizadas con las que fueron identificados desde que fueron puestos en la escena pública a través de la problemática de la violencia y la guerra. Considerar la historia de estos barrios más allá de la violencia constituye,

entonces, una estrategia de reconocimiento de elementos que permiten identificar procesos locales de participación y construcciones de ciudad. Como lo señala nuevamente Martín-Barbero: “El barrio proporciona a las personas algunas referencias básicas para la construcción de un ‘nosotros’, esto es, de una sociabilidad más ancha que la fundada en los lazos familiares y al mismo tiempo más densa y estable que las relaciones formales e individualizadas impuestas por la sociedad” (Martín-Barbero, 1987. Citado en Correa, 2006: 55).

La vida cotidiana de las personas en las comunas, barrios, sectores y grupos, es un eje central para pensar la memoria. No se trata entonces solo de volver a los recuerdos a través de los relatos, aunque estos sean uno de los componentes centrales de la memoria. También en las prácticas, las rutinas cotidianas, los oficios, las relaciones de vecindad, solidaridad, las expresiones culturales y artísticas se pone en escena la memoria. En este sentido se trasciende de una historia de barrio que acudiría por un lado a las fuentes orales y por otro, a los documentos que le permitan reconstruir el devenir de cierta comunidad en su territorio, para pasar a una lectura de cómo esa historia de barrio pervive en las prácticas, historias y lenguajes del presente de los habitantes. Esta lectura amerita un enfoque etnográfico. La etnografía como enfoque metodológico no es exclusivamente un compendio de herramientas e instrumentos de investigación, también constituye una perspectiva, una forma de acercarse a los contextos y a los sujetos. La etnografía parte de una posición ética en la cual para conocer al “otro” es necesario sumergirse en su contexto, se trata de una mutua afectación donde tanto quienes llegan con el rol de investigadores como quienes participan de los procesos de investigación activan (procesos de intercambio y de auto reflexión), analizan, describen y aprenden de los contextos y realidades que viven.

Uno de los aspectos centrales de la etnografía es el registro de lo que observamos y vivimos en los lugares y con los sujetos que hacen parte de la investigación. El momento de descripción y registro no está separado de la interpretación, cuando se observa y se registra de ante mano estamos haciendo una lectura de la realidad y por tanto interpretándola. Sin embargo en los acercamientos que realizamos a la vida de “otros” siempre están presentes dos dimensiones que es importante diferenciar en esa interpretación etnográfica; nos encontramos por un lado con *lo que la gente hace* y por otro con *lo que la gente dice que hace*, es decir, se ponen en evidencia las prácticas y a su vez los valores y normas asociados a esas prácticas (Guber, 2004). La perspectiva etnográfica posibilita el acercamiento a estas dos dimensiones y la lectura de sus

relaciones, así la etnografía no solo trabaja a partir de las historias orales o documentos, sino que también debe incluir la observación y el registro de las prácticas cotidianas, códigos verbales y no verbales, que van configurando un marco social y cultural particular.

En este sentido la etnografía constituye un enfoque valioso para este tipo de trabajos donde la condición fundamental es reconocer, valorar y dejarse afectar por las perspectivas locales de la ciudad. Los proyectos de memoria nos permiten desplegar todo ese potencial de la etnografía en tanto se hace un trabajo de campo intensivo, un registro e interpretación de las realidades en los barrios y grupos con los que trabajamos. En estos proyectos el proceso de investigación se convierte en el objetivo mismo del trabajo; más que llegar a un resultado final, estos trabajos buscan, partir de la posibilidad descriptiva e interpretativa que brinda la etnografía para realizar un acercamiento en conjunto con las comunidades, que permita activar en ellas lecturas propias de sus realidades y experiencias cotidianas.

Sin embargo, en este tipo de experiencias es importante tener cuidado con los enfoques, en tanto, es común encontrar perspectivas que terminan instrumentalizando el conocimiento local. Ya Arturo Escobar ha llamado la atención sobre la producción de conocimiento de los pueblos y las culturas al servicio de la subordinación al “desarrollo”. Es decir, el conocimiento social instrumentalizado para hacer más “humanas” (Escobar, 1998) las intervenciones de las instituciones, los proyectos y los sueños pensados exclusivamente por los planificadores. En este sentido, la memoria tiene una estrecha relación con el desarrollo, primero desde su propio cuestionamiento, gracias a la evidencia de otras formas de conocimiento, de otras formas de construcción colectiva -tanto de ciudad como de ciudadanías- y de relación con el entorno. Y segundo, desde la posibilidad de diálogo entre las diversas formas de interpretar las intervenciones sobre un territorio y sus transformaciones en el tiempo.

Escobar nos enseñó a comprender el desarrollo como una práctica cultural, no como un proceso “natural” equiparado a las nociones de progreso económico y evolución social, es decir, el desarrollo no constituye necesariamente un estado de cosas deseable, es más bien un discurso político que ha marcado la configuración de una jerarquización entre los diversos lugares del mundo, una división entre países desarrollados y subdesarrollados. De manera que, el lugar de la memoria en relación con el desarrollo es un lugar que parte de la demanda cultural por reflexionar sobre

las causas, modos y efectos de la planeación institucional, o la ausencia de la misma, pero también por el reconocimiento de conocimientos, prácticas e identidades que demuestran otras formas de acción social y política en diálogo con lo institucional, lo hegemónico y lo global.

Centros Culturales y Parques Biblioteca

Una de las estrategias propuestas por las dos últimas administraciones de la ciudad de Medellín ha sido la construcción de nuevos equipamientos culturales para la ciudad, permitiendo descentralizar la oferta cultural y promoviendo la creación y diversificación de iniciativas locales. No obstante, llegar con una nueva biblioteca o con un centro cultural a lugares de la ciudad reconocidos como periféricos, no solo implica consolidar un edificio y una apuesta pública para fortalecer la presencia del Estado, tampoco se trata, exclusivamente, de prestar servicios a comunidades que han carecido de escenarios cualificados para desarrollar sus apuestas culturales y artísticas. Se trata de ver más allá de la marginalidad de esas comunidades y apostarle a sus potencialidades y capacidades creativas antes que nada. Es decir, de emprender un trabajo de identificación y reconocimiento de las trayectorias culturales que le han dado forma a determinado sector, a grupos, sujetos, creaciones; de hacer ejercicios de memoria para articular la apuesta de un centro cultural o un parque biblioteca a las condiciones, historias, expectativas y sueños de un colectivo.

El Centro Cultural de Moravia²

Moravia fue por mucho tiempo reconocido e identificado en la ciudad de Medellín por haber sido construido sobre un antiguo basurero, un barrio donde llegaron cientos de migrantes de diferentes lugares de Colombia, buscando un pedazo de tierra donde hacer realidad las promesas de la vida urbana. Desplazados por la violencia de mediados del siglo XX y nuevos desterrados por las violencias de hoy, se encontraron en este lugar que fue convirtiéndose en una ciudad dentro de otra. Lo que en el pasado era la periferia de Medellín se tornó una nueva centralidad, hoy reconocida como el Nuevo Norte de la ciudad en el cual se localizan instituciones de gran importancia

²http://urbanismosocialmedellin.universia.net.co/galerias/familia3g2_0.jsp

como la Universidad de Antioquia, el Jardín Botánico, el Parque Explora, el Hospital San Vicente de Paul y la Casa Museo Pedro Nel Gómez, entre otras.

En ese marco urbanístico el proyecto de intervención integral del barrio Moravia, fue central. Esta iniciativa se dio a la tarea de saldar una deuda histórica con los habitantes de Moravia y reemprendió intervenciones iniciadas y dejadas en el camino décadas atrás. En este macroproyecto se desarrollaron diversas líneas de trabajo³, siendo uno de los ejes centrales, además de la reubicación de las personas que habitaban en el morro de basuras, la propuesta de brindarle al barrio espacio público y edificios cualificados para actividades como educación, desarrollo cultural, salud y deporte. En este contexto los líderes de Moravia propusieron la construcción de un Centro de Desarrollo Cultural, pensado como una de las puertas de entrada al sector, un puente que conectaría al barrio con las dinámicas de la ciudad y a su vez a la ciudad con las realidades del barrio.

La experiencia de acompañamiento desde el programa de Memoria y Patrimonio en la planeación, diseño, construcción y puesta en marcha del proyecto del Centro de Desarrollo Cultural, partió de la realización de un ejercicio de memoria barrial iniciado en el año 2005 en el cual se buscaba que los habitantes reconocieran e identificaran los procesos de poblamiento, construcción y consolidación del barrio. En dicho ejercicio los pobladores se reconocieron como partícipes de procesos de planeación informal que finalmente, desde bases y luchas sociales, fueron dándole forma a cómo en el presente reconocían su barrio. En ese trabajo se identificaron elementos claves que los mismos habitantes deseaban preservar en ese contexto de transformación del barrio y a su vez reconocieron eventos que habían marcado su historia negativamente y debían ser trabajados y superados.

Sumado al ejercicio de memoria se emprendió un trabajo de promoción de la participación ciudadana enfocada a la discusión de temas asociados con la dinámica cultural del barrio, buscando propiciar escenarios de encuentro y diálogo donde fuera pensado el nuevo centro cultural. Fue así como durante 2005, 2006 y 2007 se llevó a cabo un trabajo con tres grupos de personas de la zona: *La red cultural, el comité interinstitucional de Moravia y el semillero artístico*. El primer grupo nació de una preocupación por el fortalecimiento de la organización comunitaria alrededor del tema de la cultura, se buscaba que esta red cultural pudiera convertirse en un agente gestor de la actividad cultural dentro del barrio y especialmente dentro del Centro de

³Información sobre la intervención integral del barrio Moravia en:
http://www.medellin.gov.co/alcaldia/jsp/modulos/1_gestion/index.jsp?idPagina=487

Desarrollo Cultural. La creación del comité interinstitucional nació del reconocimiento de las instituciones vecinas de Moravia que cuentan con diferentes ofertas culturales, con el fin de fortalecer la demanda, la capacidad de respuesta y la creación cultural dentro del barrio. Finalmente, el semillero artístico fue el fruto del trabajo de formación realizado por la Corporación Cultural Nuestra Gente en las áreas de teatro, música, danza, artes plásticas, fotografía y video; ésta iniciativa apuntaba a la vivencia de prácticas artísticas y creativas que fueran forjando el espíritu del futuro edificio cuando la obra arquitectónica aún no estaba construida. En todos estos escenarios se promovieron ejercicios para la construcción colectiva de una propuesta cultural que sería el eje sobre el cual se levantaría el nuevo edificio.

En 2007 se consolidó una propuesta con líneas claves concertada con la administración municipal y se definió la “ruta de navegación” para el nuevo Centro de Desarrollo Cultural. En 2008 se inauguró el Centro, con un auditorio para 300 personas, 30 cubículos insonorizados para ensayos de la escuela de música, aulas múltiples, un punto común para navegación en internet, galerías para exposiciones, patios y terrazas para actividades al aire libre, una ludoteca y un centro de desarrollo empresarial zonal. Hoy la vida del Centro de Desarrollo Cultural la hacen los habitantes de Moravia, de la comuna 4 y de todo Medellín, en un constante intercambio que ha logrado romper las barreras del miedo, la estigmatización y la marginalidad con las que era identificado el barrio en el pasado. Este escenario ahora no solo se destaca en la ciudad por ser la única obra del prestigioso arquitecto Rogelio Salmona, sino también porque el edificio se ha convertido en un verdadero proyecto cultural que le permite a los habitantes del barrio involucrarse y relacionarse con iniciativas culturales metropolitanas, nacionales e internacionales, a la vez que fortalece, desde apoyos concretos, las apuestas locales.

Los Parques Biblioteca 2008-2011⁴

En la administración municipal 2003-2007 se lanzó la estrategia de los Parques Bibliotecas como programa bandera del Plan de Desarrollo Medellín “La más educada”. Durante ese periodo se construyeron cinco Parques Bibliotecas⁵ en zonas periféricas de la ciudad, que no contaban con equipamientos culturales de alta calidad. Actualmente están en proceso de diseño y construcción cuatro nuevos parques en los

⁴<http://www.reddebibliotecas.org.co/sites/Bibliotecas/Paginas/ParquesBiblioteca.aspx>

⁵ Estos parques fueron construidos en los barrios Santo Domingo, La Ladera, San Javier, La Quintana y Belén.

corregimientos de San Cristóbal y San Antonio de Prado y en la zona noroccidental y suroccidental de la ciudad. El reto de estos nuevos equipamientos es de doble vía, por un lado, la administración municipal debe superar las dificultades y recoger los aprendizajes de la primera generación de Parques Biblioteca impulsando estos lugares como escenarios de desarrollo cultural articulados y en coherencia con los procesos culturales locales y por otro lado, las comunidades locales y el sector cultural tienen la tarea de apropiarse de estos nuevos espacios y darles una identidad.

Los parques bibliotecas, con apuestas comunes que buscan descentralizar la oferta cultural y los servicios educativos e informáticos, también han venido adecuándose a las trayectorias, necesidades y apuestas culturales de las comunidades que busca beneficiar. En este sentido, los parques bibliotecas han iniciado un trabajo de articularse a los procesos de desarrollo local posibilitando la apropiación por parte de los habitantes del sector y contribuyendo al enriquecimiento cultural de la ciudad y la localidad. En la actualidad la inclusión social pasa necesariamente por el acceso al mundo de la información, en este sentido las bibliotecas públicas tienen la tarea de saldar brechas sociales y culturales y generar espacios para la inclusión: “las bibliotecas públicas tienen ante sí una apasionante oportunidad de ayudar a que todos tengan acceso al intercambio mundial del que antes se hablaba y a salvar lo que se ha dado en llamar “brecha digital” (IFLA, 2001:6). Adicionalmente, la información se produce y circula de múltiples maneras como la transmisión de saberes entre generaciones, la memoria cultural, el patrimonio, la creación artística y cultural, la tradición oral y los textos impresos, entre otros, por lo cual todo este tipo de dispositivos de almacenamiento y difusión del conocimiento deben ser ofrecidos en un parque biblioteca.

Para enfrentar esos retos la administración municipal, desde la Secretaria de Cultura Ciudadana, propuso recoger la experiencia de trabajo previo desarrollada en el Centro de Desarrollo Cultural de Moravia e iniciar procesos de contextualización y reconocimiento de trayectorias culturales, que aunados al trabajo de gestión social que lleva a cabo la Empresa de Desarrollo Urbano (EDU), empezaron a posicionar a los Parques Bibliotecas como importantes proyectos culturales para los territorios donde estarían ubicados y no solo como grandes edificios públicos u obras arquitectónicas de gran talla. Desde esta perspectiva, el programa de Memoria y Patrimonio inició en 2009 un trabajo de investigación sobre las trayectorias y actores culturales en el corregimiento de San Cristóbal y en la comuna 6, zona Noroccidental de Medellín. Esta

propuesta acompañó escenarios de participación impulsados por la EDU como la "Mesa de Trabajo" conformada por líderes y habitantes de los territorios para discutir, concertar y pensar el proyecto del Parque Biblioteca. En estos escenarios se llevaron a cabo talleres de imaginarios donde las ideas de los habitantes se conjugaron y retroalimentaron con la mirada arquitectónica.

El proyecto de investigación alrededor de las memorias y trayectorias del sector cultural de las zonas donde tendrían lugar los nuevos parques bibliotecas, retomó, entonces, el enfoque etnográfico y la perspectiva política de la memoria para acercarse a las diferentes organizaciones, líderes, grupos artísticos y habitantes en general, con el fin de identificar elementos claves para establecer un diálogo entre iniciativas locales y propuestas institucionales. En el caso de la zona Noroccidental es muy interesante encontrar dentro de las trayectorias locales un gran avance en el tema de bibliotecas con la presencia de más de 17 bibliotecas entre populares y públicas. El trabajo de las bibliotecas populares, herencia de procesos organizativos y de consolidación de los barrios del sector, se ha arraigado en este territorio generando importantes procesos educativos, de gestión de información y de formación ciudadana. Cabe resaltar que este trabajo ha sido realizado pese a la precariedad de sus espacios físicos e infraestructuras. Las enseñanzas y las bases que estas bibliotecas han establecido en la zona, no podrán ser invisibilizadas ni opacadas por la gran biblioteca, que si bien llegará a ofrecer espacios más cualificados, debe retomar el camino que ya muchas otras bibliotecas han recorrido en la articulación con las comunidades.

La articulación de las nuevas infraestructuras culturales a los contextos locales debe pasar por el reconocimiento de las diferentes dinámicas sociales y culturales (territorios, actores, prácticas, fortalezas, necesidades) y, aunque el proceso se inicie antes de la construcción de las obras, debe constituirse como un ejercicio permanentemente de actualización y reconocimiento de las transformaciones sociales, así como de los impactos y procesos promovidos por esta infraestructura cultural, entendida como proyecto y no como simple obra pública.

Hoy los cinco Parques Biblioteca ya existentes han visto la necesidad de empezar a fortalecer los lazos con las comunidades y contextos locales. Desde esta mirada el trabajo en los espacios del parque como las Salas Mi Barrio, apunta a introducir enfoques alternativos alrededor de la memoria, la información local, la participación comunitaria, el fomento de competencias ciudadanas y habilidades culturales y la

articulación interinstitucional. Así mismo, los actuales Parques Biblioteca, de la mano de sus promotoras culturales, líderes enlace y mesas de trabajo, han venido impulsando programas de descentralización del parque, dándole así protagonismo al equipamiento urbano como un proceso cultural incluyente que llega a los barrios y comunidad desde los habitantes.

Conclusiones

Partiendo de la metodología propuesta por el Programa de Memoria Cultural de la Secretaría de Cultura Ciudadana de la Alcaldía de Medellín, podemos asumir que la principal motivación para realizar intervenciones socioculturales a partir de la memoria, tiene que ver con la posibilidad que se brinda para el reconocimiento de unos contextos que en cierta medida han sido desconocidos o históricamente abandonados por el Estado. Este tipo de proyectos propician un acercamiento que visibiliza lo que ha acontecido en esos entornos desde su conformación y la manera en que se ha producido una realidad actual, un presente que constituye aquello que el Estado pretende intervenir, incluir o transformar desde diferentes frentes.

La concepción casi generalizada de que la “fórmula de la inclusión es la participación comunitaria”, impide en muchos casos reconocer las dinámicas políticas y las relaciones de poder en las cuales se inscriben esos procesos de participación. En otras palabras, el concepto de participación ha sido sacralizado y es necesario analizar cuáles son los sentidos y significados asignados al mismo en medio de la aplicación de estas experiencias de inclusión. Aquí es importante pensar el lugar de lo local y las relaciones que allí tienen lugar. Es necesario, por tanto, ampliar la idea misma de participación. En los trabajos elaborados por Majid Rahnema sobre el concepto de participación, se propone replantear la idea de participación entendida como “acción libre” y reflexionar sobre las formas “manipuladas o teleguidadas” de participación en las cuales “los participantes no se sienten presionados para hacer algo, pero en realidad están guiados a realizar acciones que son inspiradas o dirigidas por centros fuera de su control” (Rahnema, 1996:195). En muchos casos, la participación puede concretarse de manera más efectiva en medio de un recorrido por bibliotecas populares, una caminata por las calles del barrio, que en medio de una reunión oficial donde solo son convocados los líderes “representantes” de las comunidades.

El Programa de Memoria y Patrimonio trabaja por promover el reconocimiento de

otros conocimientos y formas diferentes de hacer ciudad. Busca propiciar ejercicios críticos y reflexivos donde las comunidades identifiquen su papel activo en la construcción de la ciudad, ya sea desde la planeación formal o desde la informalidad. En suma, se trata de activar y poner en público “otras” memorias, posibilitando diálogos entre diferentes actores y versiones para construir de manera conjunta transformaciones coherentes con los contextos sociales y culturales.

Bibliografía

Correa, Ramírez & Jhon, Jaime. 2006. *Historia Local: El ritmo de la historia barrial*. Revista Virajes 8. Universidad de Caldas.

Echeverri, Alejandro. 2008. *Urbanismo Social. Medellín, transformación de una ciudad*. Alcaldía de Medellín.

Escobar, Arturo. 1998. *La invención del tercer mundo. Construcción y Deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma. Bogotá.

Guber, Rossana. 2004. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. Buenos Aires.

Hoyos, Mauricio. 2001. *La Piel de la Memoria. Objetos, lugares y recuerdos*. Cartilla. REGION. AECL. Comfenalco y Secretaría de Educación y Cultura de Medellín.

IFLA/ UNESCO, 2001. *Directrices IFLA/UNESCO para el desarrollo del servicio de bibliotecas públicas*.

Versión web:<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124654s.pdf>

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los Trabajos de la Memoria*. Siglo Veintiuno de España Editores. Siglo Veintiuno de Argentina Editores. Buenos Aires.

Martín-Barbero, Jesús. 2002. *Mapas y tipologías culturales*. Cultura y Carnaval. Compiladores María Cristina Gálvez y Jaime Hernán Cabrera. Ediciones Universidad de Nariño. Pasto.

Massey, Doreen. 2004. *Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad, en un mundo en proceso de Globalización*. Revista Treballs de la Societat Catalana de Geografia.

Montoya, Herman & Hincapié, Jaime. 2003. *La Metodología de la investigación del Programa de Memoria Cultural de la Secretaría de Cultura Ciudadana de Medellín*. Documento inédito.

Montoya, Jairo. 1999. *Ciudades y Memoria*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.

Rahnema, Majid. 1996. *Participación. Diccionario del Desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Versión web: <http://www.ivanillich.org>

Riaño, Pilar. 2006. *El Desplazamiento interno y los trabajos de la memoria. Investigación y desplazamiento forzado: reflexiones éticas y metodológicas*. Martha Nubia Bello, Editora. REDIF. Colciencias. Bogotá.

Riaño, Pilar. 1998. *La Recuperación de las memorias colectivas en el barrio Antioquia*. Informe Final, Corporación REGIÓN. Medellín.

Sánchez, Gonzalo. 2000. *Museo, Memoria y Nación. Memorias del simposio internacional y la IV cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado*. Universidad Nacional de Colombia. Museo Nacional. Ministerio de Cultura. ICANH. Bogotá.

Sánchez, Gonzalo. 2003. *Guerras, memoria e historia*. ICANH. Bogotá.

Apuntes Para Pensar la Guerra en Medellín

Ana María Muñoz

“...la guerra, contrario a lo que generalmente se afirma, no es solo la sangre derramada, el humo de las batallas, los cuerpos despedazados y la destrucción de infraestructura; la guerra se libra también en otros escenarios que aparentemente no tendrían relación con ella ni con las supuestas causas aducidas para justificarla o para argumentar sobre su innecesaridad, su inevitabilidad o su continuidad; la guerra, sus lógicas, sus gramáticas y sus dramáticas se expanden hacia el conjunto de la sociedad, la trastocan y modifican sensiblemente ámbitos aparentemente lejanos del quehacer bélico como los del saber y el conocimiento.”

María Teresa Uribe, *Literatura Gris*.

Sobre la antropología de la guerra en Colombia

Se podría decir que nuestra herencia en estudios sobre la guerra es una en la cual la antropología se ha preocupado principalmente por los orígenes de las confrontaciones bélicas, la economía política en conflictos de pequeña escala y el contexto general del encuentro entre tradiciones militares tribales y coloniales. Este ha sido un aspecto persistente en los estudios antropológicos en el mundo, no obstante, a pesar de ser un campo extensamente teorizado y estudiado, lo cultural con respecto a la guerra ha sido limitado por un lado, a pensarlo étnico, el mestizaje, el cambio de instituciones con poder político y ritual; todo esto en términos de élites, de procesos que marcaron la historia universal como el descubrimiento de América, la esclavitud y el genocidio judío. Por otro lado, la antropología de la guerra ha sido segmentada en modalidades significativas como violencia juvenil, sexual, racista, terrorista, simbólica, cotidiana, etc. Pareciera que nuestras preferencias como antropólogos se encontrarán fundamentalmente en el “afuera”, en temáticas más positivas para la investigación y prestando poca atención a la violencia como expresión cultural o performática, lo cual no significa que la “cultura”, concebida desde un sentido simplista, no haya sido citada como una causa de la violencia.

Para acercarnos al tratamiento antropológico de la violencia, debemos ahondar no solo en el campo de la antropología de la identidad, sino también en las prácticas e ideologías cruzadas por la experiencia, para la cual es central la exploración de los significados individuales, las fuerzas emotivas y las prácticas incorporadas. Sin embargo, comprometerse con la violencia en términos académicos, es pensar en una práctica discursiva cargada de símbolos, rituales, peligro, solemnidad y dolor; este tipo de abordaje amerita una reflexión constante que sepa ir y venir entre la temática y las implicaciones éticas de su estudio. En Colombia, por ejemplo, se han desarrollado

importantes investigaciones en torno a la guerra, pero es escasa la producción antropológica en comparación a la inmensidad de la problemática, su agudeza y complejidad histórica. Entre las excepciones vale la pena mencionar los importantes estudios de María Victoria Uribe sobre la guerra bipartidista de mediados del siglo XX, con especial énfasis en el estudio rural de la guerra colombiana, su expresión en corporalidades, discursos, aspectos simbólicos de las masacres y las técnicas de matar. Igualmente, cabe destacar los trabajos de Alejandro Castillejos sobre desplazamiento, poéticas del espacio, desterritorialización, memoria y narraciones. En este grupo también se encuentra Myriam Jimeno y su exploración de las emocionalidades en torno a las violencias de la intimidad, tales como crímenes pasionales y violencias de género. A propósito de la naturaleza y heterogeneidad de los estudios sociales sobre la violencia Gonzalo Sánchez afirma que:

“En Colombia, como se sabe, la noción de violencia, ya sea que se la trate como positividad, realidad con manifestaciones identificables, o forma de representación del campo social, siempre diverso, ha llegado a designar objetos y relaciones tan heterogéneas, que una labor de elucidación en este terreno sigue teniendo una importancia no solo teórica e histórica sino también práctica. El tema, en su propio desarrollo, va abriendo, pues, un inmenso abanico de posibilidades, ya que la participación y el compromiso del intelectual depende no solo de la ubicación de éste como categoría social, sino también del tipo de sociedad en la cual se materializa su intervención.” (Sánchez, 2003:78).

A pesar de que la violencia colombiana no es, ni mucho menos, un tema poco estudiado, los estudios sobre ésta han surgido principalmente de disciplinas como la ciencia política y la historia. Esta última con enfoques más cercanos a los antropológicos y especialmente preocupada por entender el Estado, el rol de los ejércitos y la confrontación militar. Lo anterior se puede evidenciar, por ejemplo, cuando dejan de lado la expresión micro social y subjetiva de la guerra, sus sentidos barriales, individuales o su expresión en las ciudades¹. Los niveles de la guerra se reducen a crónicas de prensa, muchas veces producto de investigaciones aceleradas y,

¹A pesar de que en su mayoría los estudios de ciencia política, historia y sociología han desconocido este tipo de aspectos de la guerra, existen trabajos valiosos como los de la Corporación Región en Medellín, el CINEP en Bogotá y de estudiosos como Daniel Pecaute, Fernán González Gonzalo Sánchez, coordinador del grupo de trabajo para la reconstrucción histórica y la memoria entorno al surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, CNRR.

además, filtradas por “clichés” mediáticos que las hacen algo “interesante”, “dramático” o “colorido”. Se promueven ideas de lo que es o no es importante dentro del discurso de la guerra. Se hacen relatos explicativos que se sujetan a las versiones de los actores con poder, mientras que las narrativas no hegemónicas son presentadas como de historias de vida, con gran valor testimonial, pero escasamente entendidas como fuentes de información legítima, valiosas para el conocimiento general del conflicto y la expresión equitativa entre versiones de victimarios y víctimas².

Es innegable pensar la guerra como una situación que afecta la investigación social, como un límite para el conocimiento donde no es posible acceder debido a los riesgos que ésta puede representar para el investigador y sus interlocutores. Sin embargo, “[...] esta visión que de alguna manera sitúa a los investigadores sociales como víctimas inocentes de un conflicto ajeno, o como chivos expiatorios de la brutalidad de una guerra cuyos actores no están dispuestos a dejarse interpelar por la ciencia y menos por la ética, puede resultar consoladora y en cierta medida cómoda, porque con ella podría estarse justificando la inacción, el abandono de algunos temas prioritarios, la contribución al ocultamiento de realidades sobre las cuales supuestamente no se puede hablar ni preguntar, pero sobre todo, se estaría soslayando de una revisión crítica y ética sobre su quehacer.” (Uribe, 2002: 87)

Es necesario comenzar a invertir el orden de los términos de la investigación sobre la guerra y sus contextos; pensarlos en doble sentido, en un ir y venir que reconoce los límites del investigador y a la vez reflexiona sobre la influencia de la investigación en la guerra y su acontecer en ausencia de investigación: “[...] el asunto cambia de perspectiva cuando la pregunta muta su sentido y en lugar de interrogarse sobre lo que un medio bélico y violento les hace a los investigadores, se pregunta sobre lo que estos le hacen a un entorno ya de por sí complejo y turbulento, sobre los impactos, las repercusiones y las manifestaciones que las palabras revestidas con la autoridad del saber y del conocimiento le ocasionan al entorno y cómo afectan, a veces sin quererlo, las vidas de grupos sociales en particular pero por sobre todo al devenir de nuestras inacabadas tramas conflictivas.” (Ibíd: 93).

Uribe no solo llama la atención acerca de la importancia de producir una reflexión

²Estas categorías duales; víctimas en oposición a victimarios, son problemáticas dada la dinámica del conflicto interno colombiano, donde sus fronteras son difusas y se desdibujan constantemente cuando, por ejemplo, el combatiente pasa a ser desmovilizado o la víctima era la madre de un jefe paramilitar. Sin embargo no está bien descartarlas por ahora ya que son principalmente categorías con usos y valores políticos necesarias para pensar en igualdad de condiciones durante procesos de paz, reparación y reconciliación. Otras problemáticas conexas son, la “victimización” de la víctima través de una nominación que la ubica en una relación jerárquica en la cual se subordina a quien recibela ofensa frente a quien la promueve. Dicha nominación genera la idea de un grupo subyugado y silenciado y pone en riesgo la comprensión de roles políticos y espacios de participación.

académica frente a la guerra sino que resalta de manera explícita los compromisos éticos que implica indagar y producir discursos sobre ésta. Estos discursos se enmarcan en relatos explicativos que pueden excluir o incluir actores y situaciones, otorgar protagonismo o empeorar las condiciones del conflicto. Ser testigo de la violencia es profundamente problemático y, sin duda, exige fuertes compromisos éticos con la investigación, valerse de nuevas estrategias metodológicas que permita n minimizar peligros y, a la vez, abarcar el espectro de las preguntas de investigación. Son retos metodológicos donde la ética puede ser la base reflexiva más apropiada para la discusión.

En tiempos de guerra no hay guías seguras ni prediseñadas para la investigación. Los métodos usuales como la entrevista o la observación participante muestran de manera muy cruda sus limitaciones en el campo de la guerra. La posición ética del etnógrafo al ser testigo e intérprete de la violencia además de los peligros físicos que esto supone, conlleva necesariamente a responder preguntas incómodas que pueden ser en sí mismas amenazantes y tener consecuencias para todas las partes involucradas en el conflicto; así aunque sea remotamente. Las preguntas por lo ético, dejan de tener respuestas simples y evidentes para plantear verdaderos dilemas frente al qué, con quién, cómo y para qué de la indagación. Es difícil encontrar sentidos para la investigación en medio de tanto dolor y de un panorama político que es cada vez más impredecible frente a los procesos de reconciliación; un panorama en el cual la guerra no es aún un pasado sino una posibilidad que puede estallar en el presente con el mismo horror que antes.

Empero, este sin-sentido no solo encuentra alternativas prácticas en el trabajo comunitario, sino también en espacios teóricos donde, por ejemplo, y siguiendo a Agamben (2002), no discutir sobre los efectos de la guerra es contribuir consúl glorificación y su misticismo. Es imperante comenzar a reflexionar sobre la guerra desde distintos frentes; pensar que su horror es incontable es sumarle puntos, desconocerlas estructuras intelectuales que la sostienen y negarla voz de miles de personas cuyas historias deben hacerse públicas, no solo en términos de testimonios judiciales, sino como evidencia de la dimensión humana y de los dramas cotidianos de una confrontación armada. Hay que dar vía libre a los relatos individuales de quienes así lo deseen, los cuales, sumándose, pueden llegar a ser explicativos en términos colectivos, producir insumos jurídicos y convertirse en motores de verdaderas reconciliaciones.

En este proceso es ineludible plantearse preguntas éticas que discurren alrededor de los límites de la investigación, la vocación misma de cada sujeto-investigador y la responsabilidad frente a la creación de metodologías y productos. Los investigadores son también actores de la guerra, no solo porque sean ciudadanos o en muchos casos hayan sufrido los horrores de la violencia, sino también por su rol académico. El hecho de no usar armas o formar parte de los grupos que las usan, no nos deja fuera del contexto bélico y, mucho menos, nos sitúa en una posición de externalidad que nos exime de las responsabilidades éticas y políticas frente a la producción de la guerra y su continuidad: “[...] en tiempos de guerra, la rigurosidad científica y la neutralidad valorativa no son garantías suficientes para responder éticamente sobre las consecuencias de un trabajo de investigación; nuestras palabras son palabras públicas, se enuncian para que sean conocidas por auditorios de diversa naturaleza; a veces los pequeños y cerrados de las comunidades científicas, incluidas las aulas de clase, pero también a públicos más amplios y heterogéneos; el sentido de las investigaciones sociales es el de ser conocidas y servir de guía para la acción y la transformación social.” (Ibíd102.).

Los argumentos hasta aquí mencionados, permiten plantear que la guerra debe ser pensada con base en conceptos alternativos, tales como memoria, emociones y espacialidades, conceptos situados en estrategias metodológicas subjetivas que pongan su mirada más en los actores y menos en las estructuras. Se busca comprender con mayor profundidad la palabra de los actores (víctimas y victimarios) y darle su lugar en la producción del relato histórico de la guerra, resaltándolos asuntos de la otredad y las políticas del reconocimiento. Pensar en esta otredad puede llegar a ser un proceso de renuncia para el etnógrafo pues estaría representada por los que delinquen y atacan con las armas en la mano. Si aceptamos la premisa de que los estados de guerra prolongados terminan por producir varios órdenes socio-políticos alternativos que coexisten, tendríamos que preguntar si la dupla orden-desorden, desde la cual se ha mirado tradicionalmente el conflicto, es suficiente para entender lo que llamamos desorden. Esto podría no ser sino un orden distinto, aquel en el que habitamos y consideramos como el único posible.

El gran reto reside ahora en cómo desentrañar las lógicas que han hecho posible la existencia, reproducción y continuidad de esos órdenes alternativos y sus agentes. Sería entonces necesaria una renovación teórica y analítica, e interrogarnos por lo que son esos órdenes y no por lo que deberían ser. Tomando la ética de la limitación

frente a la ética de la posibilidad: “tendríamos que aceptar la existencia de una serie de inconmensurabilidades que harían incomprensibles muchas de sus acciones, absolutamente reprobables desde la ética y el orden aceptado pero lógicas y coherentes desde las demandas de la guerra [...]” (Ibíd: 110.). Resultaría necesario empezar por identificar, al menos, que hay territorios frente a los cuales la ciencia, hasta el momento, tiene poco que decir y que resultaría anti ético pronunciarse sin las salvaguardas correspondientes.

Señalados algunos de los desafíos que acarrea el estudio sobre la guerra, es importante discutir cómo puede pensarse este fenómeno en términos más antropológicos. Para esto acudiré a algunas consideraciones frente a la memoria y las subjetividades, con el fin de ir trazando líneas de reflexión para futuros acercamientos al conflicto bélico y político en Colombia, y particularmente en Medellín. Me basaré principalmente en una creciente cuerpo de estudios etnográficos e históricos que sugieren un nuevo dominio para el análisis antropológico centrado en la producción de relatos sobre el conflicto; me refiero particularmente al trabajo hecho por Africanistas sobre el análisis de genocidios y al material concerniente al terrorismo de Estado y al pos conflicto en Latinoamérica.

De la memoria y la guerra

En términos teóricos y prácticos se podría decir que desde hace algunos años existe dentro de la academia lo que se ha denominado un tiempo “propicio para la memoria”, producto del postmodernismo; de deliberaciones frente al cómo y porqué del discurso Histórico surgidas a partir de los análisis Foucaultianos y, especialmente, a las reflexiones en torno a sucesos de inconmensurable horror como el genocidio judío en los campos de concentración nazis. Para ahondar un poco en el acontecer histórico de estas perspectivas de investigación retomaré a Stéphane Michonneau y su artículo *Memoria e Historia* (2005), resaltando aspectos conceptuales e intentando extraer elementos útiles para pensar la memoria en contextos de guerra.

Partiendo de que existen múltiples confusiones en cuanto a qué se entiende por memoria Michonneau llama la atención sobre cierta “inflación” del concepto ante la variabilidad de acercamientos, lo cual puede implicar su banalización. Plantea que el concepto de memoria tiene una larga historia, sin embargo, destaca tres enfoques que considera básicos para entender su evolución dentro del campo de las ciencias

sociales: los trabajos de Piere Nora, Maurice Halbwachs y Paul Ricoeur. Las décadas de 1970 y 1980, fueron denominados por el historiador francés Pierre Nora como la “temporada memorial”, en estos años se hizo manifiesto un interés académico y de otros sectores sociales, por la memoria, expresada en manifestaciones públicas y conmemorativas a través de proyectos museológicos, patrimoniales y en celebraciones nacionales. Nora publicó *Los lugares de la memoria*, con el objetivo de hacer una arqueología de los símbolos de la nación francesa. Le interesaba acercarse a la creación de un mito y su recepción. Su preocupación básica era por la construcción de identidad nacional. Según Pierre Nora la memoria es una narración mítica del pasado y la historia una narración crítica de este. En la sociedad, la memoria es básicamente un lugar de falseamiento de la verdad histórica y de mitificación del pasado (talleres de memoria, colores, olores, personas que producen la rememoración). La memoria está fuertemente ligada al contexto político, social y económico. Este tipo de rememoraciones hablan del pasado y son actos políticos, razón por la cual son profundamente conflictivos en tanto permiten la instrumentalización del pasado en el presente, vinculando así a la memoria con la identidad y el poder (Ibíd.).

En los años 1990 se redescubrió el trabajo de Maurice Halbwachs, sociólogo francés muerto en un campo de concentración durante la segunda guerra mundial. Su enfoque le apostaba a una sociología de la memoria interesada en las condiciones sociales relacionadas a la evocación de los recuerdos y su relación con la organización social. Halbwachs planteaba dos ideas fundamentales en su publicación *La Memoria Colectiva*: la primera es que la memoria no se conserva como un relato fiel a lo ocurrido, sino que es reconstruida a partir del presente. La segunda es que la memoria, aunque personal, siempre es socialmente determinada. Señalaba también que la función social de la memoria es usada para justificar representaciones del presente. En el ocaso de los 90 surgió el interés por trabajar sobre la relación entre violencia, memoria y justicia. Desde este ángulo el filósofo Paul Ricoeur, en su obra *La Memoria, la Historia, el Olvido*, desarrollaría varias preguntas de total pertinencia para el tema que venimos tratando: ¿Cómo se pueden asumir las memorias dolorosas? ¿Cómo se pueden apaciguar? ¿Existe un deber de memoria? ¿Es posible la justicia de la memoria hacia las víctimas?

Recogiendo estas tres perspectivas Michonneau plantea que la memoria y la historia son dos tipos de narración del pasado (Ibíd.). La historia es una narración que tiene la comprensión de lo que pasó realmente, mientras que la memoria es narración que

tiene como horizonte la fidelidad ante sí misma y la piedad ante los antepasados. Por eso la memoria se siente libre deformando los hechos para hacerlos fieles a la interpretación que se les quiere dar en el presente. Para la memoria lo que importa es la veracidad de lo que se cuenta, más no acercarse a la realidad de lo que sucedió. Así, el concepto de “memoria histórica” es una expresión problemática, porque según lo planteado memoria e historia pueden ser opuestas. Existe un desfase entre el acontecimiento establecido por los historiadores y la leyenda creada por la memoria. Con base en esto, debe estudiarse la definición del lugar de la memoria. A pesar de que la concepción clásica determina a la memoria como una huella del pasado en el presente, ésta puede ser exactamente lo contrario (Ibíd.). Según Nora, la memoria no preexiste a su expresión, por lo cual hay talleres para crearla (lugares de la memoria). La memoria sería entonces un efecto del presente sobre el pasado, como una retroacción donde el pasado no se puede separar del lugar donde se fomenta. Lo útil para los investigadores sería entender cómo se articulan estas dos definiciones en el tiempo. Nora también plantea que la relación entre memoria individual y memoria colectiva es difícil de diferenciar y definir y que el recuerdo es siempre un acto social, un hecho de interacción entre individuos. La existencia de una memoria colectiva supone un sujeto colectivo que rememora y suele ser parte de un grupo limitado dentro de la sociedad, nunca de la sociedad en su totalidad (Ibíd.). Desde este punto de vista son los individuos, y a veces los grupos, quienes van promoviendo los lugares de memoria, hasta que consiguen imponer al conjunto social sus propios recuerdos. Así, los lugares de memoria pueden convertir una remembranza privada en memoria colectiva, en tanto llegue a ser asumida y defendida por instancias de poder. De modo que, según Nora, la memoria colectiva es, en un sentido restrictivo, el trabajo de homogeneización de los recuerdos individuales en una narración coherente y pública, en la que intervienen promotores, y a veces historiadores (Ibíd.). Según esto, las políticas de memoria no pueden tener éxito y valor si no se sintonizan con las experiencias comunes de los individuos.

Otros autores como el historiador italiano Alessandro Portelli (1994), han dado la vuelta a la tradicional “historia de las ideas” para investigar la “historia de las ideas populares”: el pensamiento popular. Este autor ha hecho uso de fuentes orales y documentales con el fin de indagar por la forma en que diferentes grupos sociales explican y perciben los acontecimientos que rememoran. Portelli concluye que las personas ven, narran y recuerdan eventos de maneras diferentes según su posición

social y política, pero también que la memoria sobre un mismo evento cambia con el paso del tiempo, reflejando transformaciones en las preocupaciones e ideologías dentro de un mismo grupo social. Y es que si bien las memorias escritas están fijadas en el papel, las memorias orales son por naturaleza cambiantes. Así que atender solamente a las “memorias del pasado” no debe impedirnos tener muy en cuenta las “memorias del presente” (Ibíd.). Portelli destaca la importancia subjetiva de la memoria y plantea una aguda crítica a las ciencias sociales que piensan a sus objetos y a sí mismas como espacios objetivos, neutrales y asépticos. Según su opinión este paradigma ha sesgado la comprensión y el uso de las narraciones en contextos de guerra, por tres aspectos básicos: a) se restringe a relatos que dan cuenta de fenómenos aparentemente concretos y controlables (del tipo: ¿Cuántas veces fue azotado un esclavo?), dejando de lado aspectos cualitativos expresiones del mundo subjetivo como los juicios del narrador frente a esta situación y frente a sí mismo; b) niega al narrador la posibilidad y capacidad de reinterpretar su propia historia, en cuanto se piensa como inexistente o inválida, es decir, desconoce el papel del observador y su capacidad para interpretar e influir en la historia (individual y social); y c) Invierte el científico como el poseedor de una formación filosófica que lo autoriza no solo para disponer y dar significado a las narraciones del pasado, sino además para hacer Historia con ellas. En suma, el paradigma criticado por Portelli impide llegar a una intersubjetividad etnográfica que pondría en relación la interpretación del narrador, la interpretación del investigador y el orden social. Bajo el enfoque “recordar y contar es ya interpretar”, el autor propone pensar la subjetividad, ya que a través de ella las personas construyen y atribuyen el significado a la propia experiencia y a la propia identidad (Ibíd.), siendo la expresión de sentidos la principal motivación para narrar la experiencia.

Otro aspecto interesante de la obra de Portelli es que el autor llama la atención sobre algunos elementos que deben reconocerse dentro de un estudio sobre memoria (esto a manera de contestación ante las críticas que desde la historia se han elaborado a las investigaciones basadas en este enfoque). Obsérvese cómo en el siguiente texto, aunque no hay certeza del hecho, sí lo hay de la narración: “Lo que nuestras fuentes dicen puede no haber sucedido verdaderamente, pero está contado de modo verdadero. No disponemos de hechos, pero disponemos de textos; y estos, a su modo, son también hechos [...] datos, de cualquier modo, objetivos que pueden ser analizados y estudiados con técnicas y procedimientos en cualquier medida

controlables [...]” (Ibíd.: 154.). Este argumento permite trazar puentes entre la subjetividad individual y las estructuras simbólicas, discursivas y procedimientos narrativos socialmente definidos y aceptados (Ibíd.). Adicionalmente debe reconocerse lo que se denomina “el punto de vista circunscrito”, es decir, los límites de la percepción individual, para basar sobre estos una autoridad narrativa no omnisciente. Es decir, por encima del desarrollo de los hechos debe estar la experiencia limitada y concreta de un narrador parcial inmerso en su interior: los hechos importantes son los que se desarrollan en las conciencias: no son los hechos vistos, sino el proceso de visión, interpretación y en consecuencia, de cambio. (Ibíd.).

Como el testigo puede decir solo lo que sabe, lo que recuerda o cree recordar, su autoridad narrativa deriva de lo restrictivo que sea su punto de vista. De esta manera podremos figurar la relación entre los distintos puntos de vista presentes en una situación, anulando así la posibilidad de una sola y acertada versión de los hechos, sugiriendo que el significado del evento consiste en su capacidad para generar múltiples visiones. La narración es por lo tanto la memoria de un acto interpretativo que parte de códigos expresivos socialmente reconocidos “y es aquí donde la narración se separa de una forma más radical de la pretendida objetividad del testigo, para inclinarse hacia la reflexión de la autobiografía y de la literatura” (Ibíd.: 157.). Lo anterior evidenciado a través de las interrupciones, repeticiones o correcciones, que demuestran la labor de la palabra, la memoria y la conciencia.

Portelli hace también una reflexión sobre la representatividad, pensada por la historia como el resultado de la acumulación de montones de datos frente a un tema concreto; para el autor este aspecto no se mide tanto por la reconstrucción de una experiencia determinada, sino por la posibilidad de delinear la esfera subjetiva de la experiencia imaginable; el énfasis no está en lo que le ocurre materialmente a las personas, sino en lo que saben o imaginan que puede suceder. Siendo el complejo horizonte de las posibilidades el que construye el ámbito de una subjetividad socialmente compartida, donde la historia trágica de una sola persona puede ordenar el pensamiento, las expectativas y comportamientos de todos los demás. Es decir, un acontecimiento no es representativo solo porque le ocurra a muchas personas, sino porque existe la posibilidad de que le ocurra a cualquiera de ellas.

Las tesis de Portelli son buenas para pensar el caso de las dictaduras argentinas del siglo XX. En dicho país teóricos como Héctor Schmucler y Claudia Feld (2002) señalan que el fulgurante uso de la palabra memoria por parte de académicos y de

instituciones Estatales, es más un simulacro que una recuperación de las memorias de los conflictos. Los autores muestran como entes del Estado participaron en el ejercicio de borrar las memorias y de olvidar el olvido así, por ejemplo, se destruyeron o se ocultaron los archivos relacionados con las desapariciones forzadas. A pesar de esto quedaron narrativas y testigos (quienes según las épocas se vuelven más o menos verosímiles) que componen una suerte de “comunidades de memoria” que pervive mientras el grupo tenga un relato para contar. El estudio de las memorias debe reanudar “el camino de los olvidos”, no para llegar a una verdad de la memoria, sino pensar rastrear las decisiones que hicieron que la memoria retenga lo que hoy recuerda. Esto implica que “la memoria no es continua, no tiene existencia por sí misma, sino que es el resultado de contingencias a través de las cuales filtra sus sedimentos [...] siendo lo más relevante de estas contingencias el sistema de valores que impregnan las decisiones que en cada momento determinan la consolidación de la memoria [...] En esta elección no se juegan meras descripciones de acontecimientos, sino el orden de valores con el que estos acontecimientos son juzgados”. (Schmucler, 2002: 56).

Schmucler señala como, tras exigencias de la memoria, el recordar puede llegar a ser el mandato primordial de un pueblo, como ocurre en la tradición judía, donde cada ciudadano podría ser un “servidor de la memoria”. Concluye llamando la atención sobre el abuso de la idea de memoria ya que “cuando el bullicio se atenúa, no es difícil reconocer la marca de un inquietante olvido” pues el “Nunca Más” argentino, con el que culmina el juicio a los militares de la dictadura,

[...] tal vez sea un mandato a reconocer las abigarradas contradicciones entre las que se plasma la memoria. El “Nunca Más” también puede convertirse en una tranquilizante expresión del deseo de una sociedad indiferente a su propia responsabilidad en la historia que ahora se condena... Debería reconocerse que ese reclamo de irrepitibilidad conduce sustancialmente a una búsqueda por comprender las circunstancias que admitieron la posibilidad de concebir la ejecución de crímenes que los humanos deberían considerar inconcebibles. (Ibíd: 62).

Este mandato de recordar que demanda Schmucler contrasta con las situaciones vividas en Colombia en donde es urgente pensar cuándo llegará el momento para la

memoria. Un momento en el cual situarnos más allá del pasado para poder enunciar en igualdad de condiciones, víctimas y victimarios, los horrores de la guerra en nuestro país. Un momento para señalar sin temores, o más bien, bajo la protección del Estado y la sociedad civil, a las estructuras militares que hicieron posible la guerra y poner en público las reclamaciones y las versiones de las víctimas, en palabras de Feld (2002:97):

El trabajo de la memoria no solo requiere de actores, es decir, de personas o instituciones encargadas de elaborar el recuerdo y construir representaciones sobre el pasado, necesita además, de espacios o “escenarios de la memoria” en donde una presentación de y un discurso sobre el pasado sea posible. Estos espacios tienen sus reglas específicas y sus lenguajes, que determinan, a su vez la producción de esos relatos.

Feld señala en este punto aspectos valiosos para el tratamiento de la memoria en contextos investigativos. Inicialmente, llama la atención sobre los riesgos de investigaciones que se pregunten por la memoria sin ser este el tiempo preciso para desplegarla (En Argentina o España, por ejemplo, tardaron décadas para poder poner en público los horrores de las dictaduras y de la guerra civil) o pudiendo ser este el tiempo para investigarla en tanto hay ciertas instituciones y personas interesadas en promoverla. Pero sin ser este el tiempo para pensarla como relato, debe ponerse en público automáticamente sin repasar en los riesgos que esto pueda acarrear para las comunidades, retomando aquí el tema de la ética de los límites con respecto a la ética de las posibilidades de la que habla María Teresa Uribe. Podríamos decir, parafraseando a Catela (2004), que hay momentos “fértil” para el trabajo de campo mientras que existen otros donde la investigación y producción académica es totalmente impensable.

Estos momentos de fertilidad muestran además, que la construcción de las memorias, silencios y olvidos, no está dada de una vez y para siempre, sino que observa temporalidades y espacialidades específicas. Por otro lado, se encuentra delimitada no solo por la experiencia personal y la voluntad de hablar de cada individuo u institución que la encuadra, reproduce y legitima, sino también por los acontecimientos sociales y culturales desde donde se

enuncias y publicitan las memorias. (Catela, 2004: 178).

A mi modo de ver es posible decir que en Colombia estamos en un momento “fértil” para la investigación pero peligroso para la producción en sí. Esto invita a reflexionar sobre las formas en que los conceptos desplegados por la memoria se van cargando de contenido en el discurso público que circula en la sociedad y van siendo apropiados por las personas. La pregunta aquí es ¿Cómo trascender los “sentidos comunes” que se construyen alrededor de discursos como el de la paz, la dicotomía víctima/victimario o la reconciliación? Y más aún, ¿Cómo evitar que esos conceptos se carguen de nociones “naturalizadas”, como ocurrió con el tema del perdón durante el juicio a los jefes paramilitares en el cual se afianzó la idea de que es preciso perdonar para alcanzar la paz, pero sin estimar qué contiene ese perdón, qué implica, desde donde lo invocamos y a consta de qué? Tal vez este momento de fertilidad del campo nos pone ante la necesidad de ser más críticos y revisar constantemente las maneras cómo ese emergente discurso sobre la paz y la reconciliación es apropiado para los actores con las que trabajamos.

Todas estas consideraciones abren espacios para nuevas metodologías y apuestas discursivas que señalen los vacíos de la historia de la guerra en Colombia. Sin embargo, es de señalar que este auge de estudios con enfoque de memoria acarrea dificultades de distinta índole, por ejemplo, el énfasis dado a la oralidad y al testimonio obliga a problematizar el mundo de la palabra y la dependencia de éste en los estudios sobre memoria. Este tema es bastante complejo y ameritaría un tratamiento particular, así que, para finalizar, me remitiré a citar algunas reflexiones elaboradas por autoras latinoamericanas.

En su texto *Los trabajos de la Memoria* (2002), Elizabeth Jelin analiza la situación del testimonio a partir del auge testimonial que provocó el genocidio judío. A su modo de ver, Auschwitz “instala” la “era del testimonio”, en la cual se propician espacios para la posibilidad e imposibilidad de testimoniar en cuanto se pueda o no escuchar y dialogar sobre un suceso particular. De este modo se crearon escenarios y momentos para discurrir sobre la “verdad”, los silencios y los vacíos dejados por una experiencia de terror que se sale de los marcos explicativos e interpretativos de los sujetos que la padecieron. Esto marca la presencia de una “situación límite” que obstaculiza la producción del testimonio, en tanto lo que estaba ausente en Auschwitz era la capacidad humana para percibir, asimilar e interpretar lo que estaba

ocurriendo, ya que los marcos de significación culturalmente disponibles no contaban con los recursos simbólicos para ubicar y dar sentido a los acontecimientos (Ibíd.). No hay maneras de contar un horror repleto de huecos simbólicos producto de lo traumático. Esto pone en evidencia un doble carácter de la experiencia límite: un límite de lo posible que determina el límite de lo decible.

Las tesis de Jelin coinciden con los planteamientos de Pollack y Catelaquienes, adicionalmente, propone la necesidad de enmarcar los silencios en el contexto de producción del testimonio:

Esta frontera entre lo que se dice y lo que se silencia está en constante desplazamiento. La misma estará subordinada a las condiciones que autoricen a los relatos a tornarse públicos. En palabras de Michel Pollack, la cuestión no es solamente saber 'esto que, ante condiciones extremas, hace a un individuo testimoniar, sino también aquello que hace que se le solicite, o aquello que le permite sentirse socialmente autorizado a hacerlo en un momento dado' (Catela citando a Pollack,1990: 85).

Ahora bien, en tanto el punto de partida del testimonio es la "huella" testimonial que queda en los sobrevivientes, se hace necesario ahondar en el tema del "testigo". Para Jelin(2002) existen dos sentidos de la palabra testigo: quien vivió una experiencia directa y puede en un momento posterior narrarla o "dar testimonio" y quien presenció un acontecimiento en lugar de observador y no tiene una implicación directa en el hecho. Así, en tanto el testimonio depende de un testigo se hace irrefutable el hecho de que hay testimonios que no se pueden "testimoniar": "Nadie sobrevivió a la cámara de gas[...] el exterminio Nazi logró, durante su propio desarrollo temporal, convertirse en un evento sin testigos" (Jelin,2002: 99). Se trata de agujeros negros de la vivencia personal, huecos histórico que marcan un límite absoluto de la capacidad de narrar. Para ambos tipos de testigo Primo Levi argumentaría un "deber de memoria" por cuenta de terceros, frente a los que no sobrevivieron para contar la historia. Este autor hace un explícito llamado moral a la acción de recuperación de las memorias. Así, muchos sintieron una necesidad imperiosa de relatar insistentemente lo que habían vivido, mientras que otros no hablaban nunca de Auschwitz, en oposición a esta última actitud Levi plantearía que

“el no contar la historia sirve para perpetuar la tiranía” lo cual provoca a menudo distorsiones en la memoria y la organización de la vida cotidiana (Jelin, 2002). En este sentido Jelin rescata la capacidad curativa de la palabra e involucra activamente el papel de la escucha en la existencia del testimonio. De ahí que el papel del investigador consista es registrar una respuesta de resistencia al aniquilamiento de la memoria (Ibíd.).

Debe tenerse en cuenta que los modos en que el testimonio es solicitado y producido no son ajenos a los resultados que se obtienen. Los testimonios judiciales, por ejemplo, están claramente determinados por el destinatario. La historia oral se da también en un contexto de negociación y de relación personal entre entrevistador y entrevistado, en el cual el campo de “lo no dicho”, “lo censurado”, “lo corregido”, está íntimamente ligado a la significación que toma la palabra privada en el mundo de lo público. Los condicionamientos sociales, culturales y políticos atraviesan así la expresión de las historias singulares y sus identidades (Catela, 2004). En este sentido Catela propone entregar las transcripciones de los testimonios a sus narrantes, con el fin de que se pueda “objetivar” lo dicho a través de la lectura y hacer una suerte de segundo testimonio tras definir “lo que es tolerable pasar de la esfera privada a la pública”.

Esta necesidad de memoria, cuando el “bullicio continúa”, genera preguntas que espero seguir desarrollando en futuras pesquisas. Por ahora cabe pensar que para otros países fue necesario un contexto de posguerra para llegar a la era del testimonio, que este proceso no se dio en el momento mismo de los acontecimientos. Me pregunto entonces ¿Cuánto más debemos esperar el fin de una guerra que se perpetúa día a día? ¿Cuánto más debe aguardarla sociedad colombiana para hacer posible la “narración” de estos hechos? ¿Cuándo llegará el momento preciso, posible, prudente, para dialogar con estas memorias que necesitan ser escuchadas para no aniquilarse?

Tal vez, esperar el advenimiento de nuevas generaciones para narrar los hechos de la guerra en Colombia sea riesgoso. Podemos terminar asistiendo a la “muerte” de la memoria del conflicto a medida que continúan desapareciendo los testigos de la guerra. Siento que por ahora es necesario ir y venir en el estudio de este tema; hay que provocarlo, ponerlo en público y generar reflexión sobre él. A la vez es imperante ser prudente frente a la información que se maneja y separarse un poco del mismo proceso de “emergencia de la memoria” que ha provocado intereses institucionales sobre un tema que, como propone Schmucler (2002), puede desaparecer en el olvido

después del bullicio de su existencia. Esto, especialmente, porque: “la importancia personal e individual de hablar y encontrar una escucha no debe remplazar, ocultar u omitir los otros planos de trabajos de la memoria. La ola testimonial no puede remplazar la urgencia de respuestas políticas, institucionales y judiciales a la conflictividad del pasado, además de las personales, simbólicas morales o éticas” (Jelin, 2002: 125).

Bibliografía

Agamben, Giorgio. 2002. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. HOMO SACER III. Pre-Textos. Valencia, España.

Catela, Luzmila da Silva. 2004. *Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento en situaciones límite*. En, Revista Oficios Terrestres, número temático Comunicación y memoria. Estrategias de conocimiento y usos políticos, Año X, 15/16.

Feld, Claudia. 2002. *Del Estrado a la Pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Siglo XXI Editores. España –Argentina.

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la Memoria*. Siglo XXI Editores. España – Argentina.

Michonneau, Stéphane. 2005. *Memoria e Historia. Aspectos Conceptuales*. Versión electrónica: http://www.avancso.org.gt/index_actividades.php?id=115. Acción para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, AVANCSO.

Portelli, Alessandro. 1994. *La Filosofía y los hechos. Narración, interpretación y significado en las evocaciones y las fuentes orales*. En Fundamentos de Antropología 3.

Sánchez, Gonzalo; Pecaute Daniel &Uricoechea, Fernando. 2003. *Los intelectuales y la política*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, IEPRI. Fundación para la Investigación y la Cultura. Bogotá.

Schmucler, Héctor. 2002. "Prólogo". En *Del Estrado a la Pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, Feld, Claudia. Siglo XXI Editores. España–Argentina.

Uribe, María Teresa. 2002. Literatura Gris. *La Investigación Social en Tiempos de Guerra*. Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia. Medellín

**Pasos metodológicos para el análisis
cuantitativo y cartográfico del conflicto
armado en Colombia**

Nicolás Espinosa Menéndez

Daniel Valderrama González

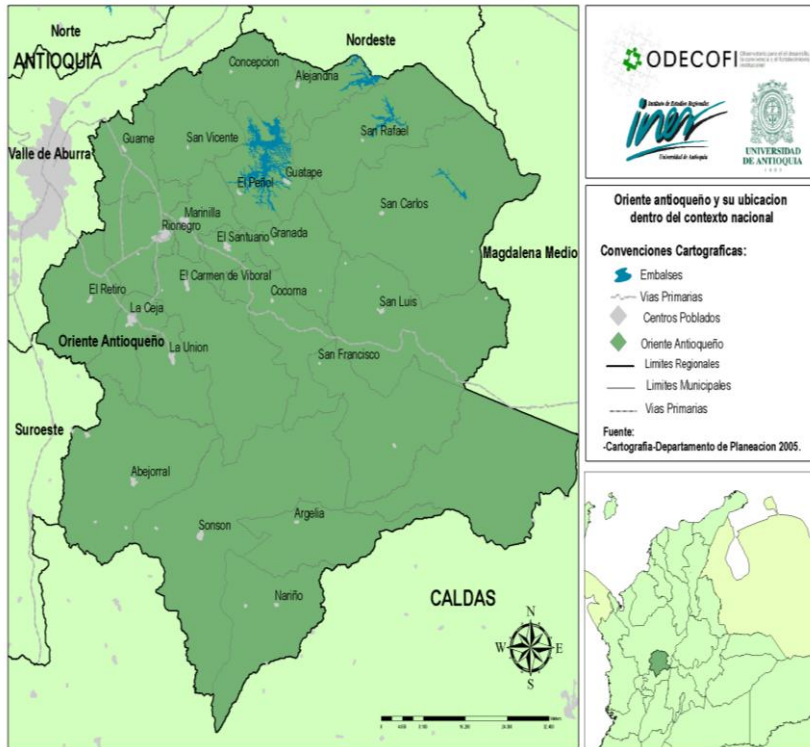
Introducción

En 2005 investigadores del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia -INER, a partir de una investigación realizada sobre las movilidades poblacionales en el departamento¹, propusieron la pertinencia de acudir a dimensiones cartográficas, estadísticas, económicas y demográficas para resolver inquietudes de índole territorial. Con la introducción de Sistemas de Información Geográfica y paquetes estadísticos en los estudios regionales, se configuró en el Instituto una aproximación metodológica para el análisis de las dinámicas territoriales del conflicto armado a partir de elementos propios de la estadística descriptiva y de la cartografía temática.

En el siguiente artículo, esbozaremos esta aproximación metodológica y sus principales elementos, que cobraron forma en una experiencia reciente de investigación² realizada por un equipo interdisciplinario de antropólogos/os, sociólogos/os y economistas para dar cuenta de los impactos del conflicto armado en el departamento de Antioquia. Para efectos de esta exposición señalaremos los principales pasos del análisis antes mencionado, para luego centraremos en el caso particular del comportamiento del conflicto armado en la región del Oriente Antioqueño (Véase Mapa 01).

¹ Trabajo publicado por la Gobernación de Antioquia (Giraldo et al. 2007).

² La investigación se articula al esfuerzo por comprender la incidencia del conflicto en la configuración regional del país que realiza el “Observatorio para el Desarrollo Integral, la Convivencia Ciudadana y el Fortalecimiento Institucional en Regiones Afectadas por el Conflicto Armado”. Para información sobre la naturaleza, objetivos y publicaciones del Observatorio puede consultarse su página electrónica: www.odecofi.org.co



Mapa 01

Al final, pretendemos cubrir dos objetivos generales: en primer lugar, contribuir a los propósitos de esta edición, encaminados a ofrecer un panorama reciente sobre los avances en metodologías, escenarios y problemas de investigación social desarrollados por generaciones recientes de antropólogos y sociólogos. Y por otro lado, ofrecer nuevas argumentos al debate dado por centros académicos, organizaciones no gubernamentales e instituciones públicas, en torno a las formas más adecuadas (cuantitativas y cartográficas) para dar cuenta de los efectos del conflicto armado y las distintas violencias que cruzan a la sociedad colombiana. Para esto nos valemos de la presentación de algunos de los resultados sobre el análisis de la evolución reciente del conflicto armado en el Oriente Antioqueño, resaltando los aportes de una metodología diseñada como herramienta operativa susceptible de ser adoptada y mejorada por otras personas y equipos de investigación.

En general, nuestro análisis se sustenta en el procesamiento y geo-referenciación de datos cuantitativos obtenidos en las bases especializadas en conflicto armado que existen en nuestro país. El uso de fuentes cuantitativas ha sido posible toda vez que en el medio académico se han consolidado bases de datos que, a pesar de los inevitables problemas y sesgos metodológicos, representan esfuerzos serios para comprender el

comportamiento y la dimensión espacial de la violencia³. Los trabajos de Camilo Echandía (1999, 2006), Fernando Cubides (1998), Francisco Gutiérrez (2006), María T. Uribe (2000), Teófilo Vázquez (2001), Jorge Restrepo (2005) y su equipo del CERAC (Aponte, Granada, Sánchez et al. 2009) han marcado pautas para el examen de fuentes estadísticas que documentan distintas dinámicas de la guerra. Así mismo, las aproximaciones de tipo geográfico sobre el conflicto colombiano cuentan también con una asentada tradición analítica, no solo por las reflexiones territoriales en torno a la violencia de autores y autoras que se han apoyado en mapas derivados de sus trabajos de campo, sino también porque, como lo reseñan Pissot y Gouëset (2002), desde mediados de Whitehead, Neil I. 2004. *Introduction. Cultures, conflicts, and the poetics of violent practice violence*. Neil I. Whitehead (edit.). School of American Research, SAR la década de 1990, “(las) bases de datos que incorporan el espacio y la cartomática, han prestado una contribución valiosa. Se han convertido en herramientas de análisis que aportan los resultados en los cuáles se basan numerosas interpretaciones, o que son retomados por los expertos para afinar sus problemáticas”. Es así que en los trabajos antes mencionados, en los estudios clásicos de la violencia en Colombia (Guzmán, 1962; Reyes, 1996), en monografías de índole regional (Uribe, 1990; García, 1996) y en los informes de las organizaciones que ofrecen bases de datos (Observatorio de DD.HH de la Vicepresidencia, 2004; CINEP, 2003) se encuentran representaciones cartográficas de los fenómenos estudiados⁴. De igual manera, organizaciones internacionales de atención humanitaria como la Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios de la ONU, OCHA Colombia, disponen de plataformas electrónicas para la consulta en línea de mapas e informes sobre impactos del conflicto armado en diferentes regiones del país⁵.

Organizaciones no Gubernamentales como la Fundación Ideas para la Paz⁶ y la Corporación Nuevo Arcoíris sobresalen en medios de comunicación con informes anuales y de seguimiento del conflicto, algunos de importancia capital para debates actuales como la influencia de los paramilitares en la política nacional (Romero, 2007) y otros que, a pesar de sus problemas metodológicos, suponen un insumo valioso de información y debate público sobre el devenir del conflicto armado en el país (CNA, 2010). De todos estos autores, autoras e instituciones hemos tomado ideas para definir

³ En un trabajo aún inédito, y que más adelante mencionaremos, analizamos las principales características de las bases públicas y abiertas a las que es posible tener acceso (incluso por medio de Internet) y de la base que apoya el trabajo de ODECOFI

⁴ Un balance general sobre este ejercicio y las críticas a las formas de representación utilizadas puede verse en el trabajo antes citado de Pissot (2002). De igual forma, otro balance al respecto lo supone el trabajo realizado por Velásquez (2005).

⁵ Véase: <http://www.colombiassh.org>

⁶ Véase: <http://www.ideaspaz.org/>

el tipo particular de representación cartográfica y procesamiento estadístico a utilizar como estrategia para dar cuenta de las transformaciones recientes del conflicto armado en nuestra zona de estudio; perspectiva que desde un foco intra-regional permiten identificar aquellas territorialidades, continuidades y rupturas que el conflicto ha generado.

El diseño de un sistema de información, la creación de índices de concentración de la violencia y su expresión en mapas interpolados, fueron los pasos metodológicos que permitieron el acercamiento a la realidad bélica de Antioquia. No obstante, queremos destacar que la construcción de estadísticas (a pesar de su nivel estrictamente descriptivo) y de mapas no fue un fin en sí mismo, sino un medio para el análisis, pues fue a partir de estas fuentes que pudimos identificar los fenómenos (no evidentes) señalados en la segunda parte de este texto. El artículo lo hemos dividido en tres partes: en primera instancia exponemos el marco metodológico que guió nuestro análisis, luego describimos los procesos del conflicto en el Oriente Antioqueño y finalizamos con una serie de apreciaciones sobre la utilidad de nuestra metodología para realizar análisis intrarregionales y estudios comparados.

Metodología

Para dar cuenta de los impactos del conflicto armado en las regiones de estudio, construimos la metodología de investigación en función de aquellas variables que permiten identificar mayor o menor intensidad. Por intensidad de conflicto entendemos aquella medida (mayor o menor) que permite ordenar cardinalmente los espacios y/o momentos de acuerdo a las acciones que se enmarcan dentro del conflicto armado. Cuando hablamos de la intensidad hacemos referencia a la mayor o menor presencia de una variable de conflicto armado en un lugar dado (región, subregión, municipio) en comparación a otro lugar o momento. Por ejemplo: en Antioquía se vivió una mayor intensidad del conflicto armado en 2001 respecto al año 2000, y ello porque ese año se presentó un mayor número de acciones armadas. Pero la intensidad del conflicto en el Urabá antioqueño ese año fue menor que la del Oriente, porque allí (en el Urabá) la presencia de acciones armadas estuvo por debajo, no solo de las presentadas en el Oriente, sino también del promedio departamental. La unidad seleccionada para medir la mayor o menor intensidad de estos sucesos fue la variable “eventos de conflicto armado”, unidad central de la base SARAC -Sistema de

Análisis y Registro de Acciones de Conflicto- que procesa el Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos–CERAC- (base sobre la cual nos referiremos más adelante).

A continuación nos centraremos en los aspectos más relevantes que rodearon el trabajo de procesamiento estadístico de aquellas variables que nos permiten dar cuenta de la intensidad del conflicto armado (eventos armados –totales y por autor, masacres, tasas de homicidio, número de desplazados y tasas de desplazamiento, entre otras) y la forma como realizamos su expresión cartográfica. Esto lo haremos a partir de la exposición de los cinco pasos que guiaron el trabajo:

a. El primer punto tomado en cuenta fue el análisis de las características de las distintas fuentes de información sobre conflicto armado y la definición de su pertinencia para la investigación. En el medio colombiano existen varias bases de datos que sistematizan, bajo parámetros propios de rigurosidad metodológica, información sobre el conflicto armado a nivel nacional. Dos de ellas son de carácter público y abierto: el Banco de Datos Noche y Niebla de CINEP, de naturaleza no gubernamental, y el Observatorio de DD.HH de la Vicepresidencia de la República, de carácter gubernamental. Una base de carácter privado, de naturaleza no gubernamental, a la cual tuvimos acceso fue el SARAC que procesa el CERAC⁷.

En un trabajo aún inédito, y en el marco de nuestra investigación, hemos expuesto las principales características de estas bases y comparado los distintos resultados a que dan lugar las cifras que se ofrecen sobre un mismo fenómeno y un mismo lugar. Dependiendo de la fuente consultada, los eventos armados en un sitio y periodo determinado varían⁸. Esto implica que los resultados del análisis sobre la dinámica del conflicto pueden variar según la fuente utilizada. Con el fin de comparar la mayor distancia y cercanía entre las bases realizamos un coeficiente de correlación entre ellas (en datos de mayor cobertura, como los eventos armados totales y eventos por grupo armado responsable) y encontramos que a pesar de sus diferencias metodológicas, las bases del SARAC y de la Vicepresidencia se relacionan bastante, y que ambas se encuentran distantes de la información ofrecida por el CINEP: Mientras la correlación entre las bases de CERAC y Vicepresidencia es de 0,82 la correlación de cada una con la base de CINEP es de 0,38 y 0,18 respectivamente.

Ante la posibilidad de consultar las distintas bases, nuestra elección por la base SARAC se sustentó dado que su información es utilizada por el conjunto de los grupos

⁷ CERAC es uno de los grupos de investigación que hacen parte de ODECOFI.

⁸ Una importante referencia en la definición de elementos para el análisis de las bases de datos lo constituye el trabajo de Jorge Restrepo (2005) quien, junto a otros académicos, diseñó el sistema de información SARAC.

que constituyen ODECOFI y por la diversidad de fuentes que esta base agrega: los datos del DAS que procesa la Vicepresidencia de la República, informes de Prensa y los reportes de Noche y Niebla⁹. De igual forma, gracias al trabajo de campo que realizamos pudimos constatar una correspondencia entre los datos del SARAC y las dinámicas de conflicto que pudimos evidenciar en la región.

b. El segundo paso metodológico consistió en la creación de un sistema de información por medio de un *software* de procesamiento estadístico. En éste integramos aquellos datos relevantes para nuestra investigación que ofrece la base SARAC como eventos armados, eventos por actor, masacres, entre otros, con información estadística sobre desplazamiento forzado (tomado de la información que registra CODHES¹⁰), homicidios (Policía Nacional) y hectáreas de coca sembrada (ONU-SIMCI¹¹). A partir de este sistema, relacionamos esos datos y sus series en interacciones que nos permitieron identificar la evolución y comportamiento (espacial y temporal) del conflicto, es decir: sus dinámicas.

c. El tercer punto en el procesamiento de la información consistió en precisar en las curvas regionales de intensidad del conflicto los periodos de tiempo en los cuales se observan dinámicas particulares. A estos periodos los llamamos *tendencias del conflicto*, cuya naturaleza se puede explicar por las distintas dinámicas geopolíticas (cambios de gobierno, adopción de políticas contrainsurgentes, inicio de procesos de paz entre otros factores) que inciden en el cambio de las covariaciones de la intensidad de las acciones armadas y en la mayor o menor presencia de los grupos armados en una región dada. El ejercicio para definir las tendencias del conflicto significó no solo reconocer aquellos patrones cuantitativos que muestran una regularidad estadística (por ejemplo un marcado y constante aumento, equilibrio o descenso de los eventos armados durante un periodo de tiempo), sino también tomar en cuenta aspectos históricos y condiciones de índole social y político (locales, nacionales y globales) que permiten explicar movimientos específicos de la dinámica bélica. Para esto fue necesario recurrir a distintas fuentes de información, trabajo de campo incluido, para encontrar las causas que explican el cambio de repertorios, estrategias y alcances territoriales que inciden en la expresión cuantitativa de la intensidad de los grupos armados en una u otra tendencia.

d. El siguiente paso metodológico consistió en el diseño de índices de concentración

⁹ Cabe aclarar que CERAC compartió su base SARAC con sus colegas de ODECOFI. Otras personas y organizaciones que quisieran acceder a su información deben adelantar gestiones y negociaciones directas con CERAC.

¹⁰ Véase: www.codhes.org

¹¹ Véase: <http://www.unodc.org/colombia/es/simci/simci.html>

de violencia que permitieron medir y comparar expresiones municipales y regionales de intensidad del conflicto. El índice de concentración de la violencia lo construimos a partir de la normalización de la unidad de análisis (municipio) con una unidad de referencia (en nuestro caso la región). La unidad de referencia la calculamos por medio del promedio regional anual de eventos armados, sumando únicamente aquellos municipios de la región que registraron por lo menos una acción armada. Este índice, que en términos estadísticos corresponde a una media acotada, lo adoptamos con el propósito de evitar el sesgo de muestra que se daría al incluir municipios que no presentan eventos armados. El propósito central del índice es definir las centralidades territoriales de la violencia de conflicto, independientemente de los niveles que experimente la región en cualquier periodo.

Cabe aclarar que la lectura del índice es únicamente de carácter regional, dado que dicho índice permite observar si el comportamiento de las acciones armadas en cada municipio fue mayor o menor a la media (acotada) regional anual¹². La justificación de este índice previene errores de complejidad a la hora de georeferenciar (demasiados colores para demasiados valores) y sesgos de representación (leyendas con intervalos demasiado amplios que ocultarían fuertes diferencias entre la dinámica de la violencia en un periodo de relativa calma).

La fórmula matemática es la siguiente: sea $N = \{ N_r, N_n \}$, donde N_r = municipios de la región y N_n = municipios contiguos a la región; el índice de concentración de la violencia del municipio i para el año j , IE_{ij} , se define como:

$$IE_{ij} = \frac{E_{ij}}{\bar{E}_j}$$

Donde \bar{E}_j , es el promedio de los municipios de la región (N_r) que se encuentran en situación de conflicto para el año j , es definido como:

$$\bar{E}_j = \sum_{i=1}^n \frac{E_{ij}}{N_r} \quad \forall E_{ij} > 0, n \in N_r$$

Donde E_{ij} son la información pura de los eventos de conflicto armado del municipio i en el año j , obtenido como ya se explicó por medio de la base de datos SARAC.

¹² Debe tenerse en cuenta que la lectura de estos índices (expresados cartográficamente) para dos periodos distintos puede llevar a pensar que en los casos en que un municipio conserva una misma leyenda (color) la intensidad fue constante. Esto es un error. Lo que en realidad significa es que la violencia de conflicto, respecto a la violencia media de la región, permaneció constante. En otras palabras: mantuvo su nivel de centralidad y de jerarquía en la intensidad del conflicto (tuvo una alta intensidad de conflicto), situación que no va necesariamente atada a que la violencia absoluta (total de eventos armados) en el municipio haya permanecido constante. Nuestros mapas, por tanto, deben leerse teniendo presente la curva regional del conflicto armado, pues no es lo mismo destacar la mayor intensidad de conflicto en un municipio del Oriente en 2004, cuando se registraron 214 eventos armados en la región, a destacar la mayor intensidad de conflicto en un municipio del Oriente en 2007, cuando se presentaron 127 eventos armados.

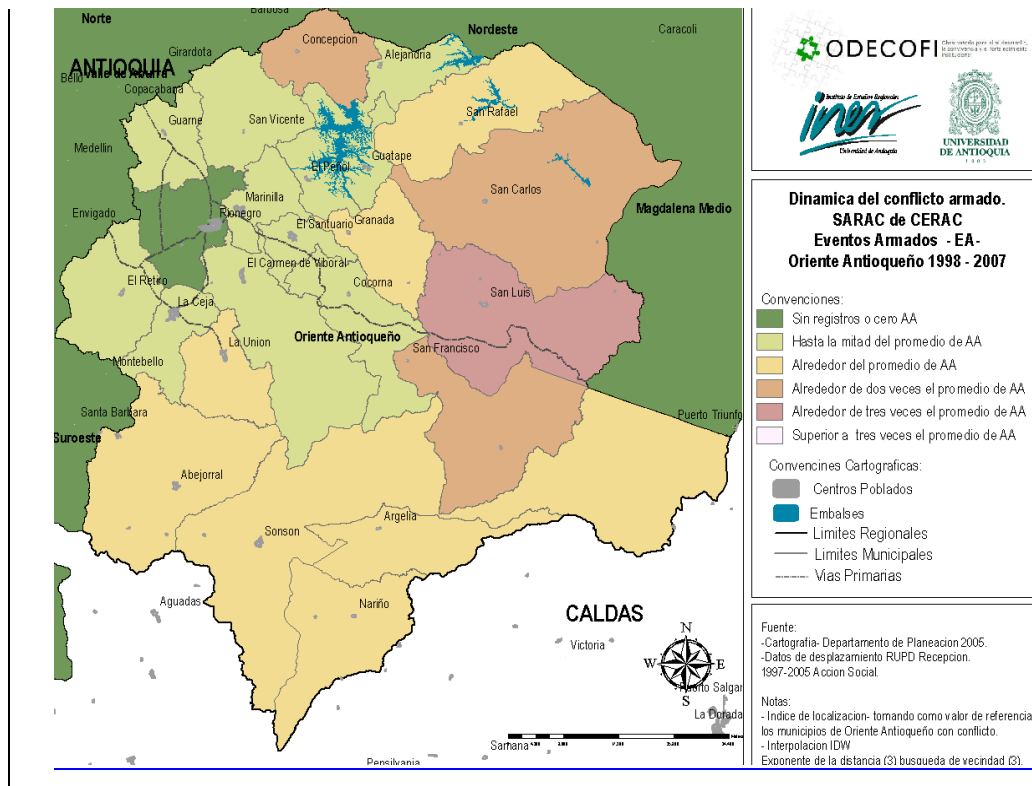
e. El último paso metodológico consistió en la representación y análisis espacial de los datos, por medio de la creación de mapas a escala municipal¹³. Nuestra estrategia de representación cartográfica se orientó a la construcción de mapas que nos permitiesen identificar la presencia de agrupamientos municipales que giran alrededor de uno o varios centros (*hot spots*) donde se expresan distintos niveles en la intensidad del conflicto. No se trató tan solo de un ejercicio de geo-referenciación a secas (la ubicación de puntos en un mapa) puesto que nuestra pregunta por la espacialidad de la guerra pretende hallar y expresar tanto las disparidades intra-regionales del conflicto armado, como los patrones de aglomeración y difusión geográfica de este. Para tal fin recurrimos a ciertas estrategias de representación cartográfica que nos permitieran generar una expresión dinámica de los Índices de Concentración de Violencia. Esto implicó la inclusión de nuevos parámetros a la hora de comparar las bases de datos según comentamos en el primer paso de nuestra metodología¹⁴, y una serie de pruebas a los mapas realizados para definir cuáles de ellos reflejaban la información de forma más rigurosa y con el menor sesgo posible.

Como disyuntiva básica en la representación cartográfica nos situamos en torno al debate sobre la pertinencia de una u otra opción cartográfica que se hace posible a la hora de georeferenciar variables: el uso de los polígonos municipales (cartografía coroplética), o el uso de la cartografía que se vale de métodos de interpolación espacial (cartografía isoplética). Los mapas coropléticos pintan, con un color asignado al valor de la variable, el total del municipio, dando la idea de que toda el área del municipio es escenario, por ejemplo, de los eventos del conflicto, lo cual sesga la visión regional del fenómeno en los casos en que los municipios que se analizan tienen superficies considerables. El Mapa 02, presentado a continuación, es coroplética, grafica el comportamiento municipal de eventos armados durante la década 1998-2007, años en donde el promedio regional de eventos armados fue de seis. El mapa señala la relación de los municipios de la subregión con este promedio y permite observar, por ejemplo, que municipios cuyo tamaño es considerable tienden a sesgar el mapa con el color asignado a la variable destacada. Este tipo de representación ha sido común en estudios sobre conflicto y objeto de agudas críticas puesto que, como señalan Gouëset

¹³ Que corresponden a la escala mínima de la información cuantitativa de la cual se dispone.

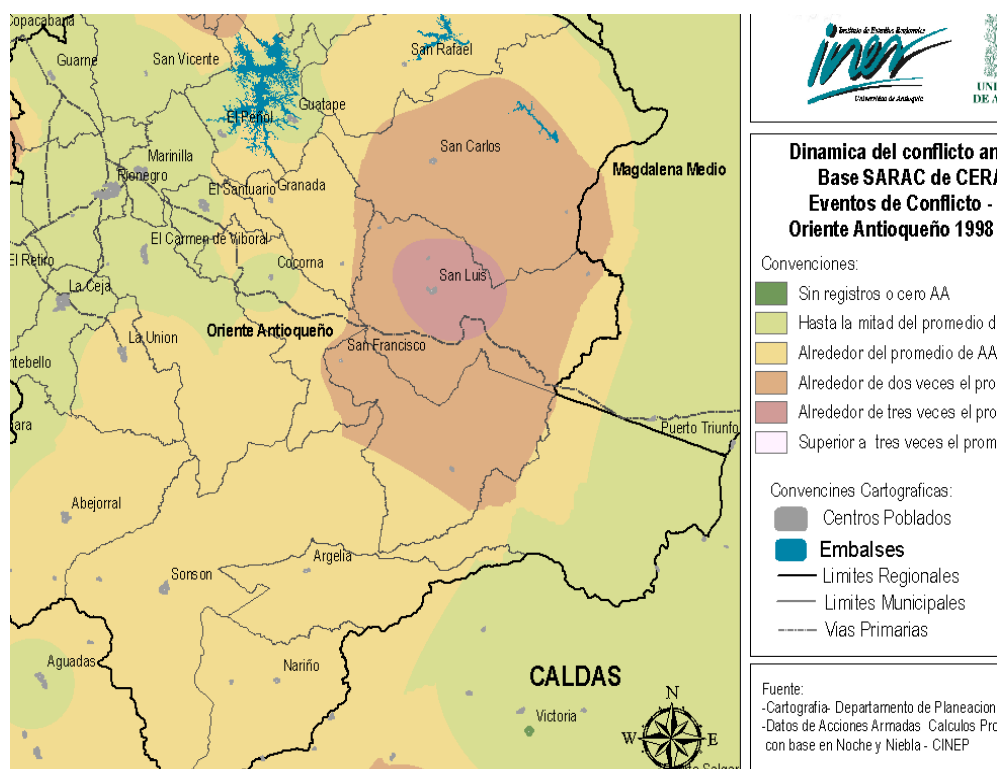
¹⁴ A la hora de comparar las bases de datos tomamos en cuenta, que al crear mapas estos pueden “ocultar informaciones, (dar referencias exageradamente privilegiadas, o por el contrario, omitidas por el investigador, y dar lugar a interpretaciones que varían según la óptica escogida por su autor (o su lector)” (Gouëset, 2002). Esa interpretación espacial varía también por la decisión tomada a la hora de seleccionar la base fuente para los mapas. Las diferencias en la Estructura Espacial de las bases la calculamos según el porcentaje promedio de intensidad del conflicto de cada municipio, según cada base, durante las tendencias identificadas; las comparaciones nos arrojaron que –a diferencia de los coeficientes de correlación- la Estructura Espacial de las bases CINEP, SARAC y Vicepresidencia son similares.

y Pissot, “el fondo del mapa municipal... es engañoso, sobre el plano visual, debido a la enorme variedad del tamaño de los municipios” (Gouëset & Pissot, 2002).



Mapa 02

Por el contrario, los mapas isopléticos interpolan a partir de puntos de información el área de un mapa de acuerdo a distintas metodologías posibles: Kernel, Krigging, IDW, entre otros. El Mapa 03 está construido con la misma información que el anterior pero por medio de una interpolación. Las diferencias con el Mapa 02 son apreciables pues bajo este modelo es posible destacar encadenamientos territoriales y ofrecer una idea sobre la heterogénea extensión territorial de la variable.



Mapa 03

Ha sido el trabajo del Observatorio de DD.HH de la Vicepresidencia de la República el que introdujo la representación isoplética en el panorama del análisis geográfico del conflicto a partir de mapas construidos desde la metodología de Kerneles de Densidad Espacial¹⁵. El trabajo de este Observatorio privilegia las cabeceras municipales como los centros de aglomeración, pues según Gabriel Salas, geógrafo del Observatorio, estas son el centro estratégico para las acciones de la guerra; siendo así, dice Salas, escoger las cabeceras como escenario principal de los eventos de conflicto no implica un sesgo significativo (Salas, 2007).

El método que nosotros utilizamos, apreciable en el Mapa 03, es de interpolación espacial conocido como IDW (*Inverse distance weighting*) que se calcula por medio Sistemas de Información Geográfica¹⁶. Similar a la metodología Kernel del Observatorio de Vicepresidencia, el IDW asume las cabeceras urbanas en detrimento de las zonas rurales como los nodos del conflicto, para luego estimar la cartografía rural de la violencia y permitir una representación geográfica continua del conflicto armado.

¹⁵ El análisis detallado de la metodología utilizada por el Observatorio de DD.HH de la Vicepresidencia se encuentra en el trabajo de Salas (2007).

¹⁶ En la investigación utilizamos un Sistema de Información Geográfica (SIG) licenciado, pero recientemente circulan SIG de uso libre y gratuito cuya capacidad se presta para cálculos de interpolación como el Quantum GIS www.qgis.com, MapWindow www.mapwindow.org, y Philcartó www.philcarto.free.fr entre otros.

Optamos por utilizar el IDW en lugar del Kernel porque, en primer lugar, los supuestos estadísticos del Kernel implican que las cabeceras no tengan necesariamente el valor del índice de violencia que se calcula para el municipio, lo cual puede generar una lectura errada del mapa. Es decir: en caso de utilizar Kernel, los mapas podrían ubicar fuera del área municipal correspondiente las intensidades del conflicto calculadas. Además el método Kernel, aunque es efectivo para expresar jerarquías, pues señala donde hay una mayor o menor presencia del conflicto, calcula una medida de densidad (eventos por kilómetro cuadrado) que para nuestros propósitos es poco práctica a la hora de interpretar, en clave de la leyenda, la intensidad del conflicto en eventos por km².

El método IDW, al igual que el método Kernel, toma como puntos espaciales las cabeceras urbanas y a partir de estos puntos se estiman aquellas zonas donde, a falta de información, el nivel de violencia es desconocido. La estimación resulta de una combinación lineal entre los ponderadores y los valores conocidos (George & Wong, 2008).

Los ponderadores se definen en función inversa a la distancia entre la zona rural y las cabeceras urbanas y se modelan en una función exponencial, lo cual implica que a medida que aumenta la distancia respecto a la cabecera, la influencia de la violencia de esta última disminuye en una proporción mayor que la reducción en la distancia. Es decir: si estamos a 10km del centro de una zona de conflicto y nos acercamos 1 km hacia éste, el incremento en el valor probable de conflicto es mayor que si nos acercáramos la misma distancia desde un lugar que se encuentra a 100 Km.

Finalmente, realizamos un contraste entre los métodos de interpolación y de expresión coroplética con una muestra amplia de representaciones cartográficas, como la antes vista, entre los Mapas 02 y 03, y concluimos que los mapas interpolados son óptimos puesto que proporcionan un valor agregado a la cartografía. Ese valor agregado ofrece nuevos insumos para el análisis dado que estos mapas permiten ilustrar continuidades regionales en la dinámica de la violencia y disminuyen los problemas de sesgo por área de los municipios; de igual forma hacen posible rastrear las movilidades en el conflicto armado, considerar los efectos de contigüidad de éste, resaltar la aglomeración de la violencia y aminorar el efecto visual de los fenómenos atípicos u *outlayers* espaciales que pueden obedecer a dinámicas locales sin soporte regional.

Tras este repaso de la metodología, en la siguiente sección ofrecemos un ejemplo de la operatividad de los pasos antes señalados en el análisis concreto del comportamiento del conflicto armado en la región de estudio.

El ciclo del conflicto armado en el Oriente antioqueño

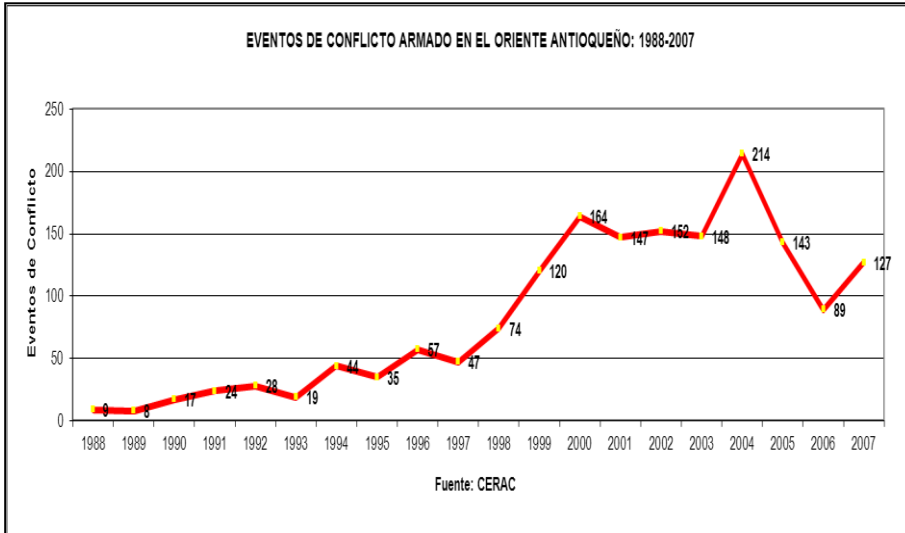
El Oriente Antioqueño es una subregión del departamento de Antioquia que limita con su capital, Medellín. Cuenta con una gran infraestructura energética (la energía que allí se produce equivale al 30% de la energía producida en el país y ha sido escenario de importantes movimientos cívicos desde los años 1980) (García, 2007). Esta área, integrada por 23 municipios y dividida en cinco subregiones¹⁷ (Véase Mapa 01), ha sufrido graves secuelas a causa del conflicto armado: desplazamiento forzado, masacres, asesinatos selectivos y zonas minadas son los principales impactos a los que se ha visto sometida.

Puesto que la base SARAC ofrece datos desde 1988, tomamos ese año como punto de partida de la primera tendencia (1988-1997). Aquí pudimos apreciar que con el paso de los años se presenta un comportamiento homogéneo en la intensidad del conflicto y un leve incremento al final del periodo (Véase las gráficas 01, 02 y 03). A lo largo de este periodo las FARC y el ELN se trazaron como estrategias de guerra el crecimiento de su dominio territorial (Harnecker, 1988): mientras que para el ELN ello significó la consolidación del denominado eje estratégico Arauca-Chocó (que en su trazado abarcó el Magdalena medio y Antioquia, como puntos de dicho eje) para las FARC el crecimiento y expansión implicó, a partir de la 8ª conferencia guerrillera de 1993, extender su presencia en zonas a las que aún no habían llegado o consolidado su proyecto (Valencia, 2002)¹⁸. En el Oriente Antioqueño esto significó que el ELN, con un fuerte arraigo social en zonas de la región, y las FARC, con un frente de larga tradición en la zona norte de la misma, intensificaran paulatinamente sus acciones y ampliaran su presencia. Este periodo culminó con la entrada en escena de los paramilitares en 1998. Como estrategia, la presencia paramilitar comprometió el copamiento de centros urbanos de la zona, en abierta complicidad (por acción u omisión) con las Fuerzas Militares y de Policía (Observatorio de Paz, 2008).

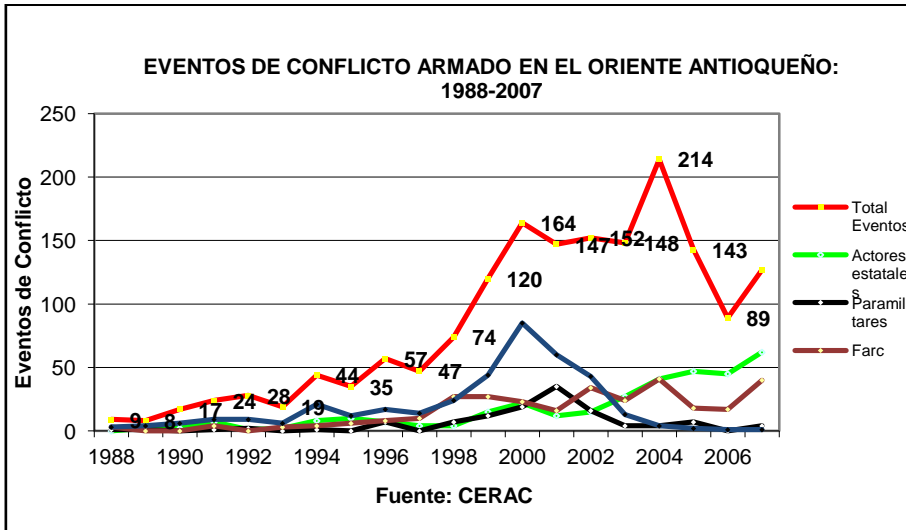
¹⁷ El altiplano (Carmen de Viboral, El Retiro, Santuario, Guarne, La Ceja, La Unión, Marinilla, Rionegro, San Vicente); zona de bosques (Cocorná, San Francisco, San Luis); zona de aguas (Alejandría, Concepción, El Peñol, Granada, Guatapé, San Carlos, San Rafael) y zona de páramos (Abejorral, Argelia, Nariño, Sonsón).

¹⁸ Este autor destaca que la 8ª conferencia planteó nuevas tareas político-militares para los frentes de las FARC, que en esos años definió una marcada vocación militar que no contemplaba una negociación con el Estado.

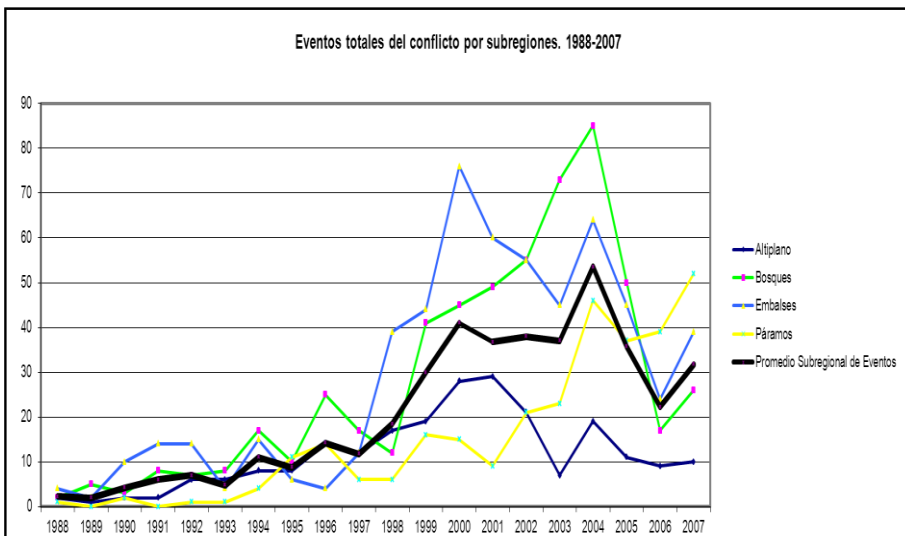
EXPERIENCIAS METODOLÓGICAS



Gráfica 1

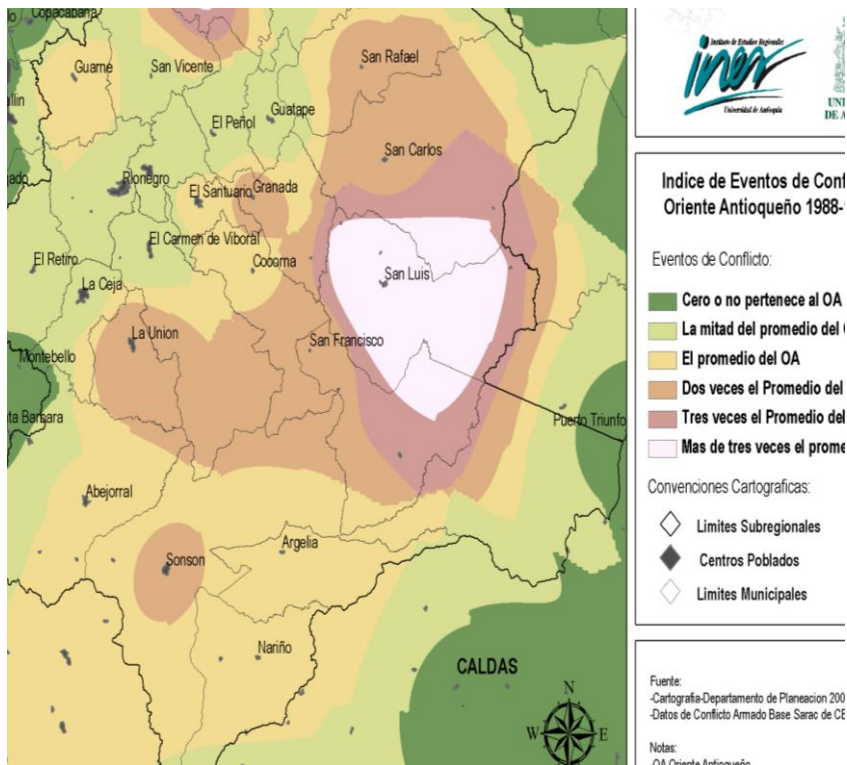


Gráfica 2

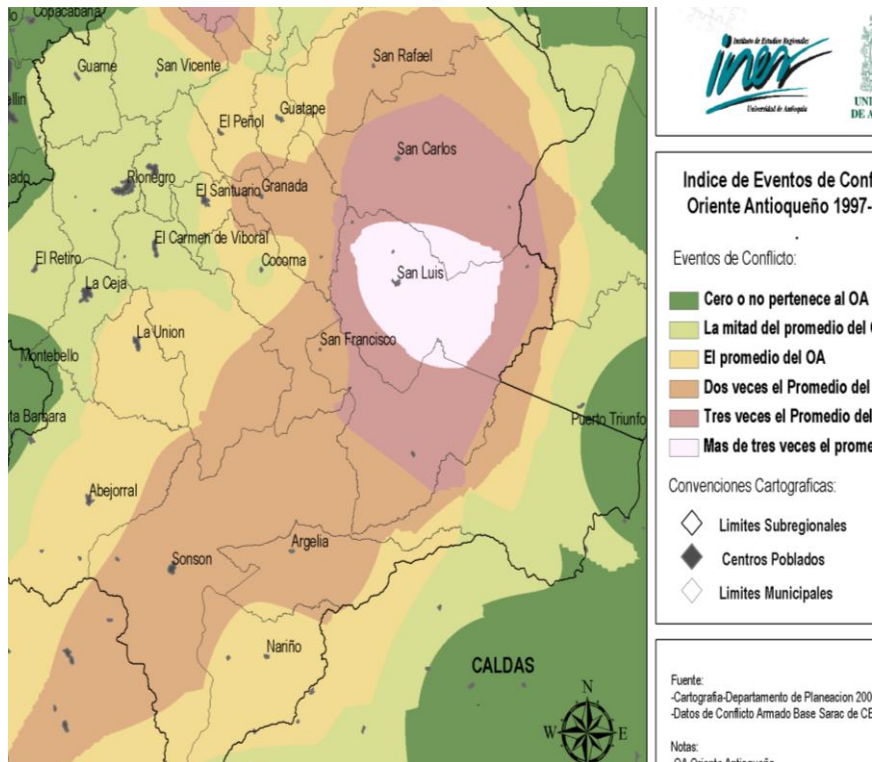


Gráfica 3

Los Mapas 04 y 05, que se observan a continuación, recogen la expresión espacial de la tendencia que sitúa, a lo largo de casi una década, al municipio de San Luis como foco de mayor intensidad de eventos relacionados con el conflicto. Ahora bien, el proceso que se vivió en la década siguiente (1998-2007) fue diferente e hizo variar la espacialidad del conflicto, pues como una comparación somera entre los mapas de cada década deja ver (Véase Mapas 04, 1988-1997 y 05, 1997-2007), la intensidad de la violencia disminuyó en la zona del altiplano y se extendió hacia los páramos.



Mapa 04

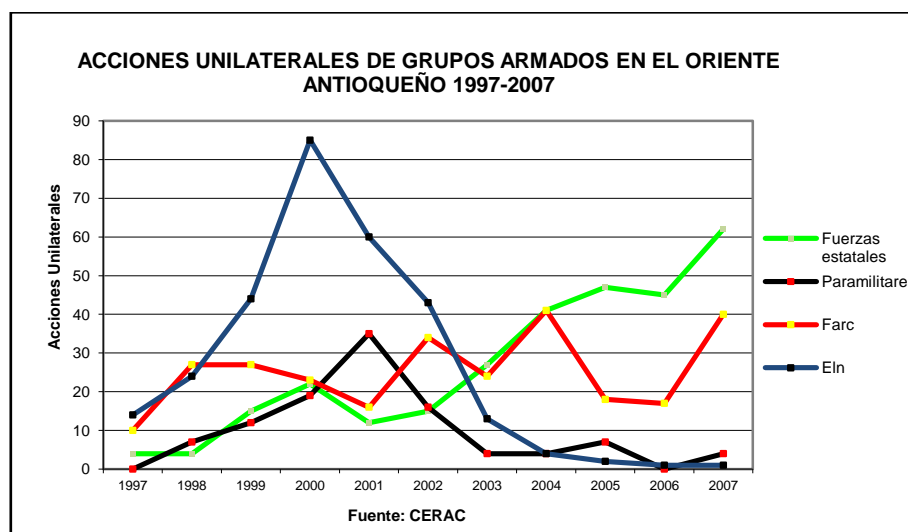


Mapa 05

A partir de 1998 la configuración del conflicto armado en el Oriente Antioqueño involucró, en principio, el posicionamiento paramilitar en los cascos urbanos de mayor cercanía a la capital departamental; luego se presentó un reacomodamiento de estos grupos durante los años 2001 y 2002, cuando pugnas internas entre las bandas paramilitares asociadas al proyecto Autodefensas Unidas de Colombia –AUC- de Carlos Castaño definieron las zonas urbanas y centros poblados que quedarían bajo control de los narcotraficantes del Magdalena Medio (dirigidos por Ramón Isaza) y del grupo de Fernando Murillo (“don Berna”). Más adelante la región fue escenario de una controvertida y escalonada desmovilización de paramilitares, quienes, según constatamos durante el trabajo de campo, se desmovilizaron sucesivamente cambiando el nombre de sus agrupaciones (el bloque “Cacique Nutibara” pasó a llamarse “Héroes de Granada”) para quedar finalmente instaurados en algunas cabeceras urbanas como “desmovilizados”. Junto a estas circunstancias se presentaron sendas ofensivas militares en zonas históricas de la guerrilla (2002 y 2003) y la creación de batallones en la región, así como el enfrentamiento entre las FARC y el ELN (2002-2004), la casi total desaparición de este último grupo (2005) y una presencia cada vez más marginal, pero extensa a lo largo de la región, de las FARC. A lo largo de este proceso la región fue víctima de gravísimas infracciones al DIH y

violaciones a los Derechos Humanos: masacres, desplazamientos forzados, extensas áreas minadas, ejecuciones extrajudiciales y desarticulación de organizaciones sociales (CODEHSEL, 2007).

En términos espaciales la escalada del conflicto 1997-2007, según el Mapa 05, permite observar que la mayor intensidad del mismo en la última década se ha vivido en los municipios de las subregiones de embalses, los páramos y una porción de las áreas de bosques. San Luis continúa siendo el municipio que concentra el mayor índice de acciones bélicas, toda vez que su territorio está cruzado por zonas montañosas que conectan la región de un extremo a otro. El comportamiento por grupo armado, medido en el número total de eventos, en el periodo 1997-2007, se puede observar en la Gráfica 4.

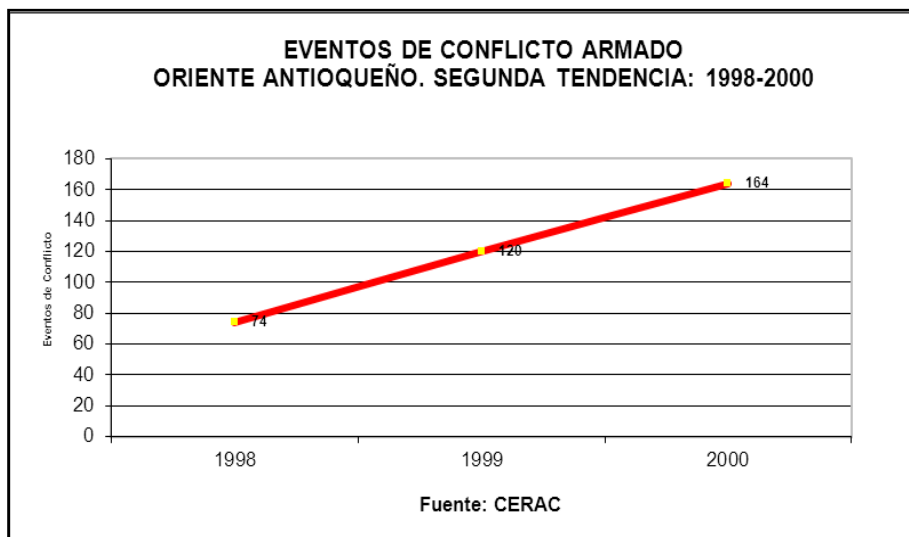


Gráfica 4

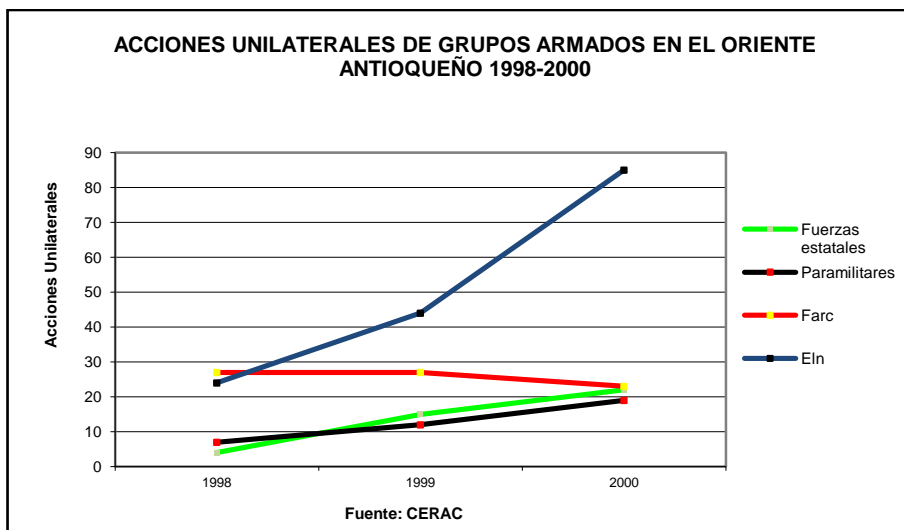
La responsabilidad que le compete a cada grupo se mide en el total de acciones armadas y permite distinguir las intensidades variables con que actuaron en las épocas de escalada (segunda tendencia 1998-2002), equilibrio (tercera tendencia 2001-2003) y descenso del conflicto (cuarta tendencia 2004-2007). Entre los puntos claves que se destacan en la gráfica anterior se encuentran los años 2000 y 2001, que marcan el declive de las acciones del ELN y los grupos paramilitares. Luego, en el año 2003, el quiebre en el comportamiento de la guerra lo marca el cambio en la intensidad de la presencia de los grupos armados: los paramilitares, que para ese año iniciaban el proceso de desmovilización, desaparecieron del panorama junto al ELN.

Entretanto las FARC y las FF.MM, concentran desde entonces una mayor participación, casi hegemónica, en el total de acciones armadas.

La segunda tendencia, correspondiente a los años 1998-2000, supuso el drástico aumento, casi exponencial, en los eventos armados totales (Véase la Gráfica 5) y unilaterales por grupos (Véase la Gráfica 6). Este acrecentamiento obedeció no solo a la expansión y crecimiento que la guerrilla mantuvo en todo el país por aquellos años, y la respuesta militar que esto implicó, sino también a la estrategia paramilitar en el Oriente Antioqueño, suceso que marcó el inicio del escalamiento del conflicto y de la crisis humanitaria que viviría la región durante los próximos años. La naturaleza de presencia paramilitar se caracterizó por el número reducido de combates con la guerrilla, el elevado número de masacres y el control territorial de centros urbanos donde, según información que obtuvimos durante nuestro trabajo de campo, compartieron espacios con la Policía y las Fuerzas Militares.

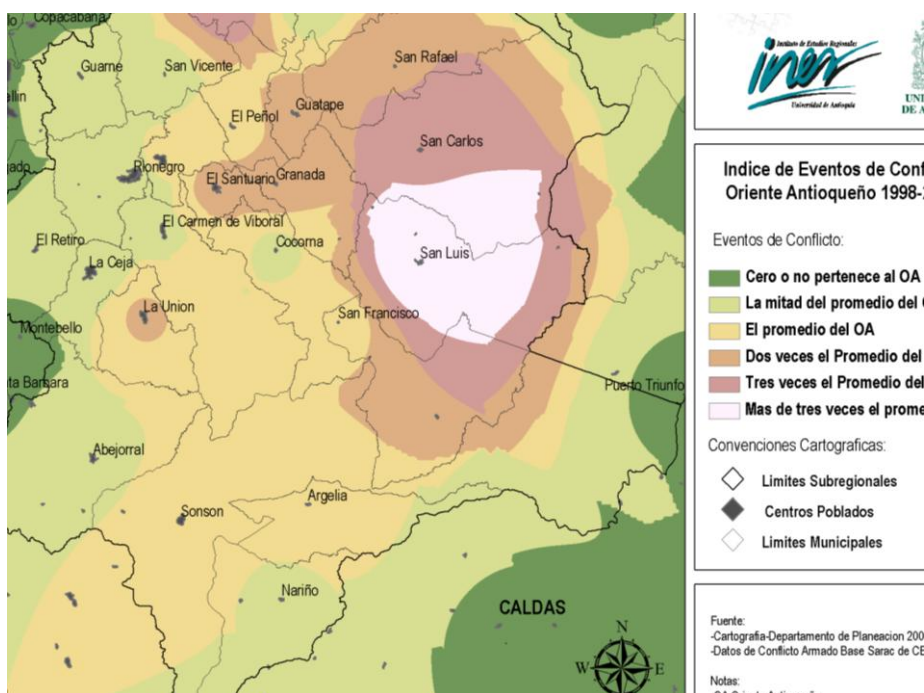


Gráfica 5



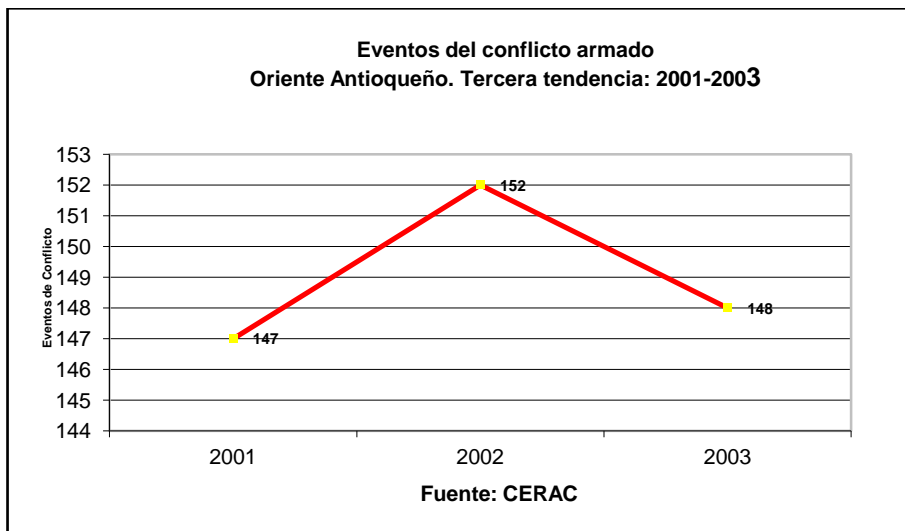
Gráfica 6

Durante el periodo 1998-2000, el ELN incrementó sus acciones, especialmente sobre el eje vial de la región; la presencia de las FARC no presentó un incremento sustancial, ni en su acción territorial ni en el número de eventos; al igual que las Fuerzas Militares, su momento de expansión y mayor intensidad vendría después. Junto al ELN, los grupos paramilitares son quienes congregan el mayor número de eventos. El Mapa 06 ofrece un panorama de lo que significaron, en su expresión espacial, los impactos de los eventos armados, siendo la zona de embalses la más afectada.

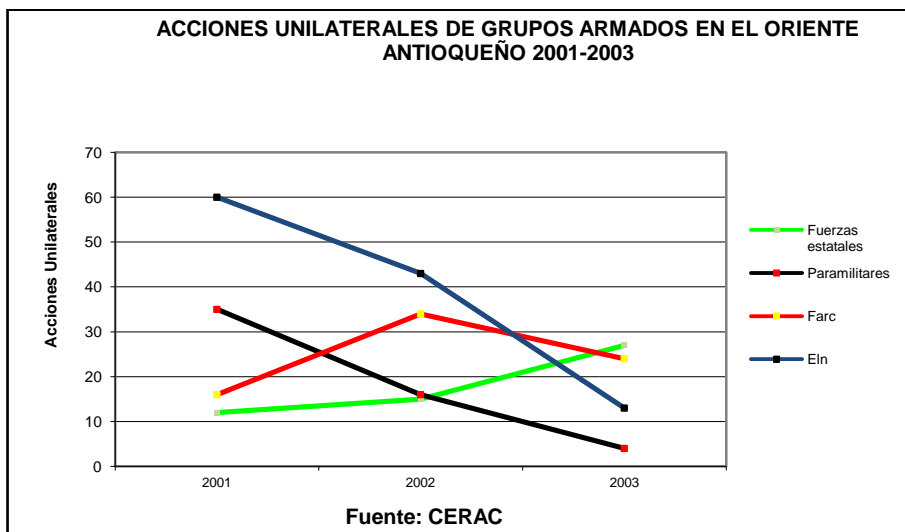


Mapa 06

A lo largo de los años 2001, 2002 y 2003, tiempo que corresponde a la tercera tendencia, se vivió cierto “equilibrio” dado el número similar y sostenido de eventos armados en medio de una escalada que aun estaría por incrementarse. Durante esta tendencia se contabilizaron, en promedio, 150 eventos anuales (Véase la Gráfica 7). Quizá haya sido esta una de las épocas más complejas toda vez que al tiempo que disminuyeron las acciones del ELN y los paramilitares (bajo cuya responsabilidad estuvo la escalada del período anterior), aumentaron las acciones de las FARC y de las FF.MM, como se puede ver en la Gráfica 8. A partir del año 2002, se observa un relevo entre paramilitares y Fuerzas Militares en la naturaleza de la lucha contra la guerrilla en la región: del ataque indiscriminado a las comunidades acusadas de servir de base social, se pasó a una estrategia militar de copamiento de zonas geográficas dominadas por las guerrillas.

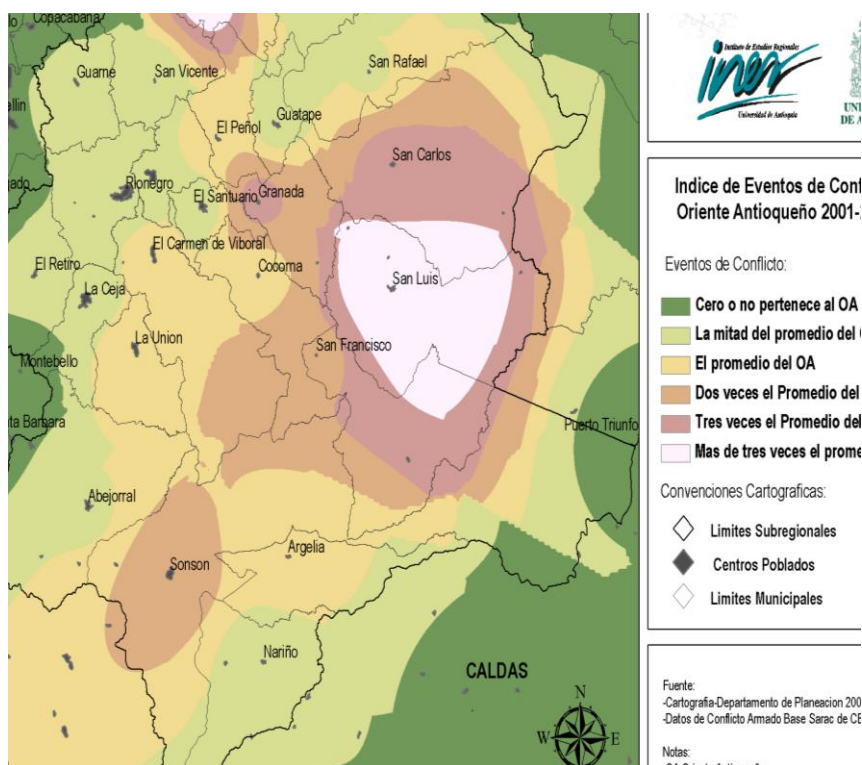


Gráfica 7



Gráfica 8

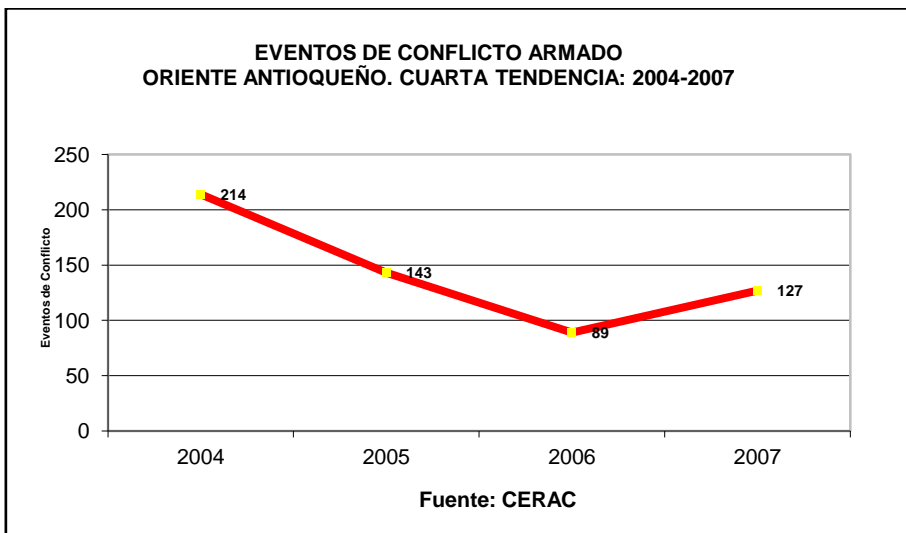
Durante los tres años que comprenden esta tendencia, aunque observamos una expresión espacial en la intensidad del conflicto similar al periodo anterior, vemos cómo el conflicto se propagó hacia la zona de páramos en un escenario de creciente confrontación (véase Mapa 07). En suma, el equilibrio en la intensidad de esta tendencia se caracterizó por los siguientes sucesos: Posicionamiento de las Fuerzas Armadas y los paramilitares en los cascos urbanos, inicio de la Política de Defensa y Seguridad democrática, confrontación entre el ELN y las FARC, expansión y aumento en la intensidad armada de las FARC, grandes ofensivas militares en los años 2002 y 2003, en los cuales las Fuerzas Militares ganaron el control del eje vial, desaparición paulatina del ELN en la región e inicios de la desmovilización de los grupos paramilitares.



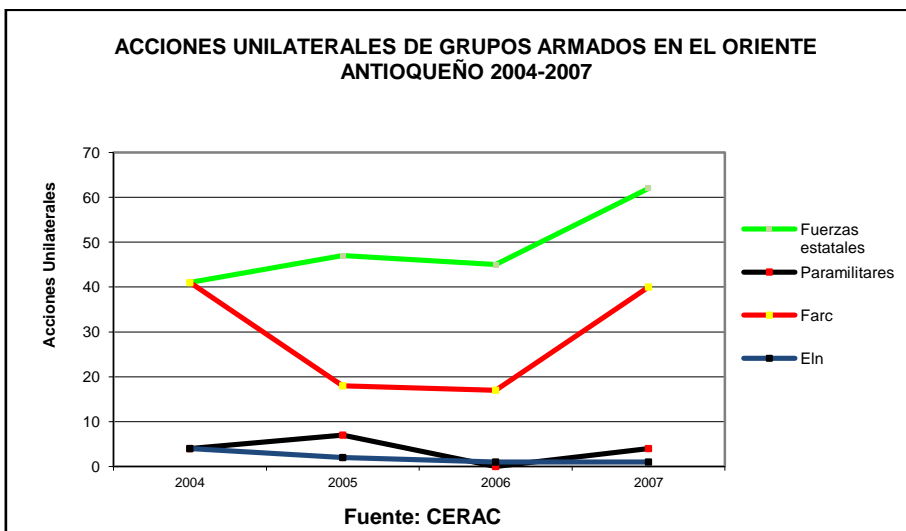
Mapa 07

El último periodo de la década analizada, correspondientes a la cuarta tendencia 2004-2007 (véase Gráfica 9), marcó una diferencia sustancial con las tendencias anteriores, pues no se recogen solo los efectos derivados de la escalada y su equilibrio, sino que se presenta un comportamiento (por así llamarlo) “irregular”. Si bien el año 2004 significó el pico en las acciones armadas, no solo de esta tendencia sino de la

historia del conflicto armado en el Oriente Antioqueño, los años siguientes presentaron un marcado descenso; descenso que, como puede observarse en la Gráfica 10, no se mantuvo, puesto que se quebró con una nueva escalada de eventos protagonizados por las Fuerzas Militares y las FARC durante 2007. Esta tendencia de conflicto se desarrolló en medio de la consolidación de la Política de Defensa y Seguridad Democrática del gobierno Uribe, que tuvo a las FARC y a las Fuerzas Militares como principales actores, dado que para el año 2005 el ELN ya no ejercía presencia en la zona y los grupos paramilitares (aquellos vinculados con Castaño y de Ramón Isaza) cambiaron la naturaleza de su presencia y los alcances de sus acciones a partir del proceso de desmovilización.

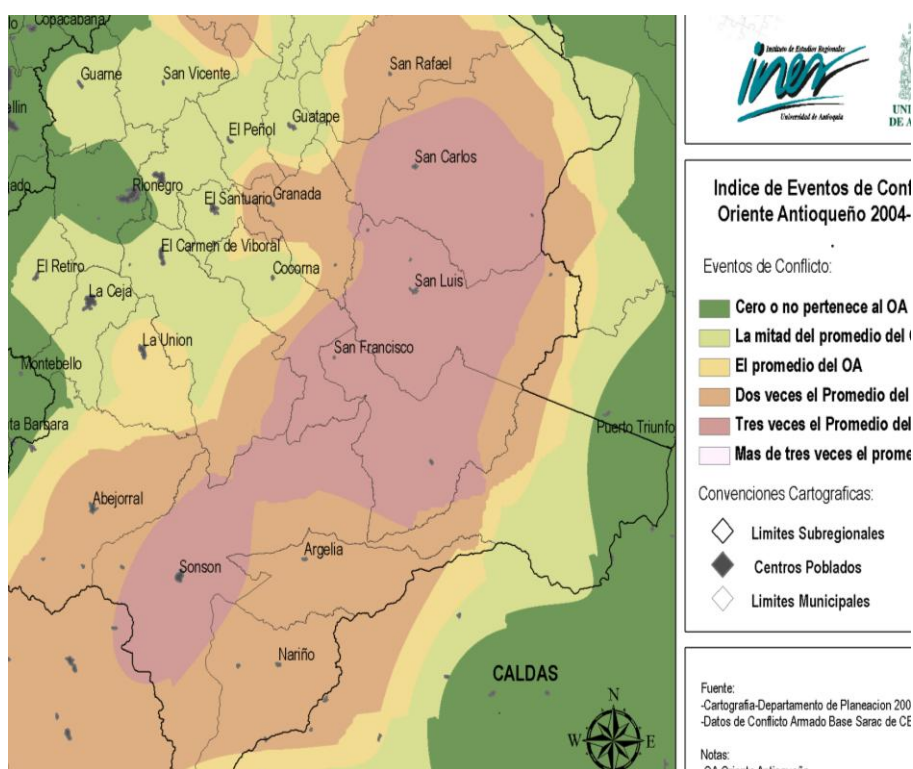


Gráfica 9



Gráfica 10

En términos espaciales la cuarta tendencia (véase a continuación el Mapa 08) expresa una disminución ostensible en las zonas más afectadas en años anteriores, a la vez que se consolida la migración de la intensidad del conflicto a la zona de páramos, territorio donde las FARC han sostenido a lo largo del tiempo una presencia histórica y en donde las Fuerzas Militares adelantan operaciones militares sostenidas. Como ingrediente adicional, durante el tiempo de esta tendencia, los cultivos de coca crecen de manera ostensible en zonas donde la intensidad del conflicto mengua.



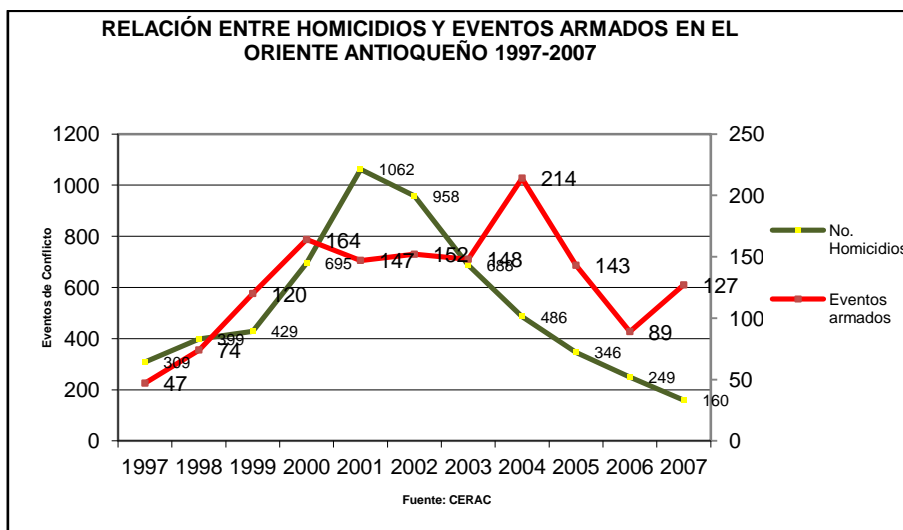
Mapa 08

Relación dinámica entre indicadores del conflicto armado: homicidios, combates y desplazamiento forzado

El procesamiento estadístico de las bases de datos es un campo de exploración que tanto en la economía (Isaza & Campos, 2005; Jiménez, 2009) como en las ciencias sociales (Echandía, 2006) permite, bien sea bajo modelos explicativos o descriptivos, proponer relaciones entre variables asociadas a la confrontación armada, los conflictos sociales, las lógicas demográficas y la economía regional. A partir del análisis cuantitativo es posible proponer hipótesis que permiten explicar las

correspondencias entre variables a la hora de caracterizar dinámicas particulares entre fenómenos tales como acciones armadas, masacres, desplazamientos, homicidios, entre otras. En este apartado expondremos algunas de las relaciones que fueron trabajadas en la investigación con el propósito de identificar la magnitud de los impactos del conflicto armado, los principales responsables y sus modalidades.

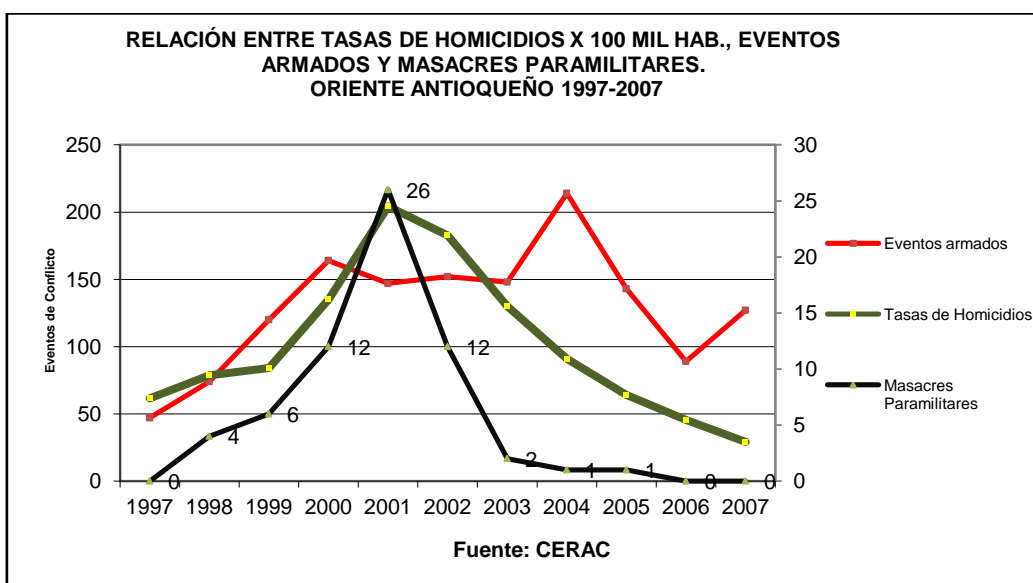
Una de las relaciones analizadas fue la correspondencia entre la tasa de homicidios y los eventos armados. Esta tasa, que corresponde al principal indicador ponderado de violencia homicida, aunque no se explica en su totalidad por los efectos del conflicto armado (no todos los homicidios ocurren necesariamente bajo su lógica), permite hallar la mayor o menor incidencia de la presencia de grupos armados en la sociedad regional¹⁹. En la región se observó un comportamiento similar entre el incremento de las acciones armadas y los homicidios durante el tiempo del escalamiento del conflicto como se puede observar en la Gráfica 11. Pero luego, durante los años 2001 y 2002 se observan picos elevados en las tasas de homicidios que no coinciden con la tendencia. Ahora bien, el desfase que encontramos en la relación dinámica entre las variables de los períodos señalados puede obedecer, a manera de hipótesis, a la especial ferocidad de las acciones paramilitares entre los años 2001 y 2002, época en la cual se propiciaron terribles masacres. En 2001 se hicieron 26 masacres (más dos de la guerrilla y seis cuyos responsables fueron grupos no identificados), para un total de 38 masacres registradas durante esos dos años (Véase Gráfica 11).



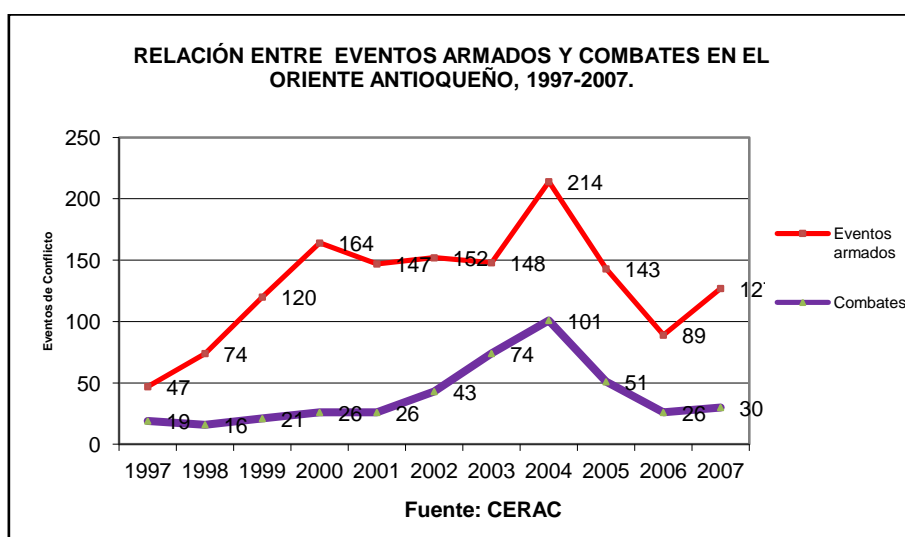
Gráfica 11

¹⁹ El trabajo previamente citado de Cubides (1998) “La violencia y el municipio Colombiano” demostró, a partir del procesamiento de información oficial de homicidios y el cruce espacial de los datos a nivel municipal, que allí donde se registra la presencia de grupos armados subsiste un incremento en la tasa de homicidios.

Los años 2003 y 2004 representaron para el Oriente Antioqueño una época de avance militar de las Fuerzas Militares y de las FARC. Los combates se incrementaron y ello incidió en el alto número de eventos registrados para ese año. No obstante, a pesar del alto número de eventos armados, las tasas de homicidio en estos dos años disminuyeron. La explicación quizá se encuentre en que del total de esos eventos la mitad corresponden, precisamente, a combates. Como puede observarse en las Gráficas 12 y 13, las acciones armadas de incidencia mayoritaria en la población civil decrecieron durante este periodo de tiempo.

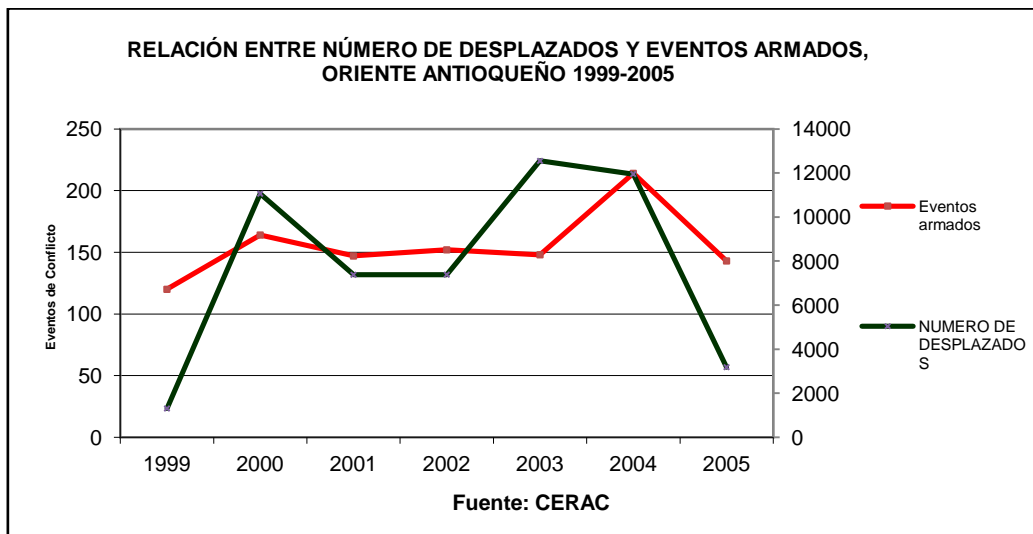


Gráfica 12

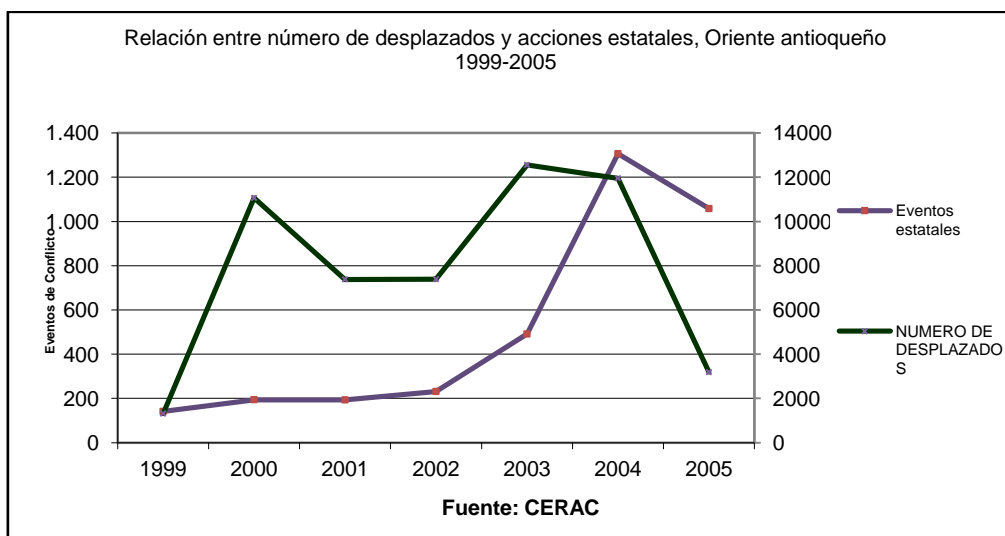


Gráfica 13

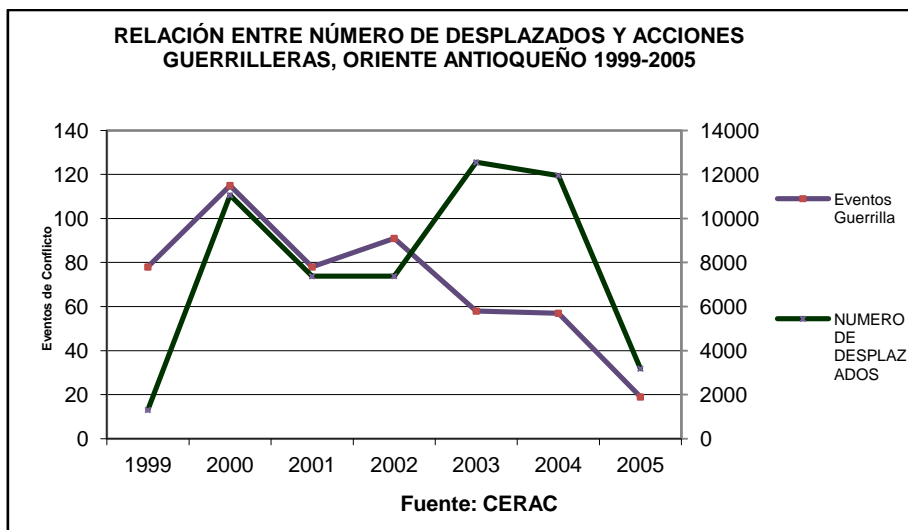
Por su parte, el desplazamiento forzado sufrió un incremento importante entre los años 1999 y 2000. Para los años 2001 y 2002 tendió a disminuir, en correspondencia con una relativa baja en las acciones armadas. En términos generales la curva de los eventos armados (como sumatoria total de las acciones unilaterales de las guerrillas, los paramilitares y las fuerzas estatales) guarda relación con el aumento o disminución en el número de desplazamientos. Es así que, para los años 2003 y 2004, momentos en que las ofensivas militares en la región se incrementaron, aumentó el número de desplazados, mientras que, ante el descenso posterior de la actividad armada, el desplazamiento forzado también cedió (véase las Gráficas 14, 15, 16, y 17).



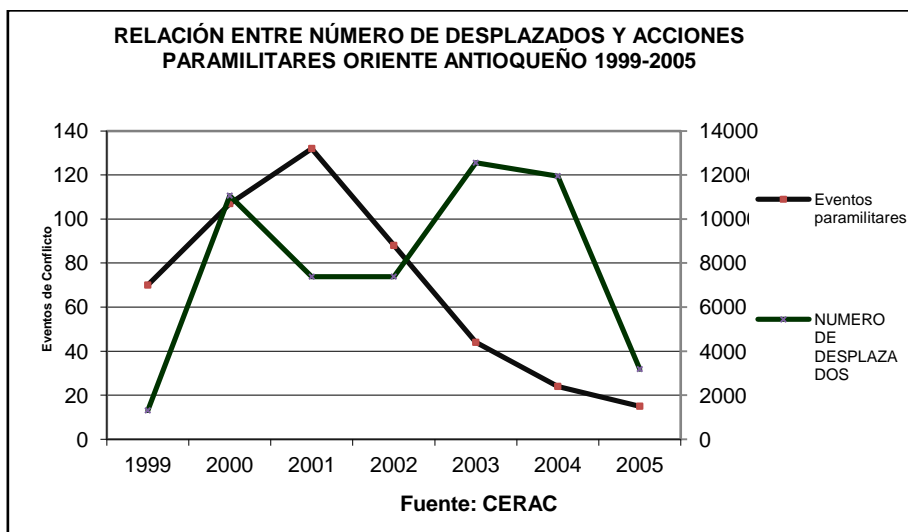
Gráfica 14



Gráfica 15



Gráfica 16



Gráfica 17

Conclusiones

Puesto que las bases de datos sobre conflicto armado en Colombia incorporan variables de orden espacial (principalmente por departamento y municipio, y en algunos casos - sobretodo el banco de datos de Noche y Niebla del CINEP- por vereda, corregimiento y centros poblados) los datos cuantitativos resultan útiles para identificar y dimensionar aquellos fenómenos que caracterizan los alcances e impactos territoriales del conflicto armado.

Así mismo, al procesar esta información bajo parámetros homologados susceptibles de comparación, es posible facilitar la realización de análisis de carácter comparado

(espacial y/o temporal) a nivel intra-regional, subregional o regional, pues la información permite hallar particularidades propias de cada unidad territorial. La Gráfica 2, y aquellas que interrelacionan distintos grupos armados y variables asociadas al conflicto armado son muestra de ello, pues al expresar las comparaciones de esta forma, es posible identificar relaciones, distancias y dinámicas particulares entre espacios, tiempos, agentes y variables.

De igual forma, el cruce de información nos permitió reconocer, por ejemplo, que el desplazamiento forzado sufrido en el Oriente Antioqueño sostuvo una correlación con la mayor intensidad del conflicto. Este hallazgo, que bien puede parecer una “verdad de Perogrullo”, permitió -en el marco de la investigación sobre los impactos del conflicto armado en el departamento de Antioquia- identificar diferencias con otra de las subregiones analizadas, como el Urabá. Allí identificamos comportamientos atípicos en el desplazamiento forzado, dado que este no presentó una correlación efectiva con la intensidad del conflicto. A pesar de un bajo número de acciones armadas, las tasas de desplazamientos el Urabá fueron muy altas durante la primera década del 2000. La hipótesis que formulamos apunta entonces a proponer que el desplazamiento forzado en esta región, a diferencia de la manifestación del fenómeno en el Oriente Antioqueño- es resultado de una estrategia paramilitar distinta a la empleada en el Oriente, pues en Urabá se orientó a controlar y concentrar la tierra.

En términos de expresión espacial, los mapas de intensidad del conflicto nos han permitido comprender que en el Oriente Antioqueño la mayor intensidad se ha vivido en las zonas periféricas. Al comparar mapas entre las regiones estudiadas, Urabá y Oriente, e incluso dentro de la región misma (zonas de bosques, páramos, aguas etc.), hallamos que a pesar de contar con actores comunes (paramilitares, Fuerzas Militares y guerrillas) y de integrar una misma unidad administrativa (el departamento de Antioquia y la región del Oriente) las intensidades del conflicto se vivieron de manera distinta en épocas diferentes.

Gracias al procesamiento estadístico y cartográfico que realizamos, por medio de un uso creativo de la información cuantitativa nos fue posible identificar patrones territoriales y regionales que imprimen características propias a la dinámica del conflicto en una zona u otra. Hemos llegado a esta, y otra serie de consideraciones, a partir de reflexiones inspiradas en una lectura relacional de los datos y su expresión espacial. La metodología utilizada nos permitió construir elementos comunes de análisis que, a pesar de las diferencias territoriales, permiten la comparación toda vez

que la unidad metodológica para medir la violencia es similar: usamos una misma base de datos en un mismo sistema de información, utilizamos índices diseñados de forma idéntica y definiciones conceptuales comunes, así como métodos análogos de georeferenciación interpolada.

Aspiramos a que, al compartir estos elementos, aportemos a la discusión y al trabajo que realizan académicas/os e institutos de investigación sobre las aproximaciones metodológicas más pertinentes para analizar, en términos estadísticos y espaciales, el conflicto armado en Colombia.

Bibliografía

Aponte G., David & Restrepo Jorge A. 2009. *Violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

CODEHSEL (Colectivo de Derechos Humanos Semillas de Libertad). 2007. *Ejecuciones extrajudiciales: el caso del oriente antioqueño*. Códice. Existe versión electrónica:http://www.redjuvenil.org/attachments/102_libroejecucionesfinal.pdf

Cubides, Fernando, Olaya, Ana Cecilia & Ortiz, Carlos Miguel. 1998. *La violencia y el municipio colombiano. 1980-1997*. CES Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

CNA (Corporación Nuevo Arcoíris) (Ed.). 2010. *Balance de las Farc después de "Jojoy" y los nuevos carteles del narcotráfico*. Mimeo. Versión electrónica: http://www.nuevoarcoiris.org.co/sac/files/oca/informes/Informe_COMPENDIO_2010_RUEDA_PRENSA_DIC_07.pdf

Echandía, Camilo. 2006. *Conducta de la guerrilla durante el gobierno Uribe Vélez: de las lógicas de control territorial a las lógicas de control estratégico*. Análisis Político 57.

Gamboa, Oscar. 2006. *El proceso de desmovilización de los paramilitares: una tensión entre la criminalidad y las políticas de seguridad ciudadana. Tesis de Máster en Seguridad Hemisférica. Universidad del Salvador*. Versión electrónica: <http://library.jid.org/en/thesis/Gamboa.pdf>

García, Clara Inés. 2007. *Conflicto, discursos y reconfiguración regional. El oriente antioqueño: de la violencia de los 50 al laboratorio de paz*. Controversia 189.

González, Fernán & Bolívar, Ingrid. 2003. *Evolución territorial del conflicto armado y formación del Estado Colombia*. CINEP. Disponible en formato electrónico: <http://indh.pnud.org.co/informe2003>

Gouëset, Vincent & Pissotat, Olivier. 2002. *La representación cartográfica de la*

violencia en las ciencias sociales colombianas. Análisis Político 45.

Granada, Soledad; Restrepo, Jorge & Sánchez M, Camilo. 1999. *Controlando la medición: alcances y limitaciones de la información en conflictos armados*. Aponte G., David & Restrepo, Jorge A. Eds. *Violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Giraldo, Carlos; Gómez, Santiago; Salazar, Eliana & Espinosa, Nicolás. 2007. *Geografía de las movilizaciones poblacionales en el departamento de Antioquia*. Gobernación de Antioquia. Medellín.

Gutiérrez, Francisco. 2006. *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia*. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-IEPRI. Editorial Norma. Bogotá

Guzmán, Germán; Borda, Fals & Umaña, Eduardo. 1962. *La violencia en Colombia*. Tercer Mundo Editores. Bogotá.

Hernecker, Martha. 1988. *Unidad que multiplica* Quimera Ediciones. Existe versión electrónica en: <http://www.rebellion.org/docs/90192.pdf>

Isaza D., José Fernando & Campos R., Diógenes. 2005. *Modelos dinámicos de guerra: El conflicto colombiano*. Revista de la Academia Colombiana de Ciencias 29.

Jiménez R, Diana. 2009. *La distribución del territorio antioqueño entre grupos armados ilegales: un modelo de estabilidad territorial y valoración estratégica*. *Colombia Sociedad y Economía*. Revista Sociedad y Economía 16, enero 2009, pp. 51-65.

Observatorio De Paz del Oriente Antioqueño. 2008. *Crónicas de Corregimientos*. Laboratorio de Paz de Rionegro.

Restrepo, Jorge. 2005. *Problemas en la medición del impacto humano del conflicto armado colombiano*. La Sostenibilidad de la Política de Seguridad Democrática.

Fernando Cepeda Ulloa, Editor. Editorial Panamericana. Artículo disponible en versión electrónica:

<http://personal.rhul.ac.uk/pkte/126/Documents/Docs/Problemas%20HR%20Conflicto.pdf>

Reyes, Alejandro. 1996. *Contra reforma agraria de los narcos*. El Espectador. Marzo 10.

Romero, Mauricio. 2003. *Paramilitares y autodefensas 1982-2003* IEPRI. Editorial Planeta. Bogotá.

-- (Ed). 2007. *Para política. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Corporación Nuevo Arco Iris, Bogotá.

Uribe, María Victoria. 1990. *Bipartidismo y masacres en el Tolima durante la violencia*. Análisis Político 4.

Uribe de H, María Teresa. 1992. *Urabá, ¿Región o Territorio? Un Análisis en el Contexto de la Política, Historia y la Etnicidad*. INER – CORPOURABA. Medellín.

--- 2000. *Desplazamiento forzado en Antioquia 1985-1998* Conferencia Episcopal de Colombia, Bogotá.

Vásquez, Teófilo. 2001. *Análisis cuantitativo y cualitativo de la violencia de los actores armados en Colombia en la década de los noventa*. Fernán González; Ingrid Bolívar & Teófilo Vásquez. *Evolución reciente de los actores de la guerra en Colombia, cambios en la naturaleza del conflicto armado y sus implicaciones para el Estado*. Informe final. CINEP.

--- 2001b, *Evolución reciente de los actores de la guerra en Colombia, cambios en la naturaleza del conflicto armado y sus implicaciones para el Estado*. Informe final. CINEP.

Velásquez, Elkin & Berneth, Luis. 2005. *Geografías del conflicto en Colombia: base para la política territorial y la construcción de la paz*. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Geografía de la Guerra, 25 años de conflicto, Documento Web: www.eltiempo.com.co

**Apuntes para una etnografía del conflicto
político armado entre las poblaciones
indígenas amazónicas**

Marco Alejandro Tobón Ocampo

Introducción

“Si vendemos nuestras habilidades a las circunstancias de la seguridad [«democrática»] nacional, nos convertiremos en parte del problema¹”

Hugh Gusterson. *Anthropology and militarism*.

Realizar trabajo de campo en Colombia, un país azotado por la pobreza, la ilegalidad criminal, por una guerra anómica, por la persecución al disenso, por la matonería de narcos y paramilitares dueños del negocio de la cocaína y muchas veces gendarmes de los prósperos negocios nacionales y la política, no solo presenta riesgos, sino también un angustiante retroceso histórico. Para las ciencias sociales en general y para la Universidad colombiana en particular, se presenta ante sí la responsabilidad de intentar arrojar luces sobre la naturaleza de este azaroso y desdichado destino nacional. Lo contrario, implica la reproducción de la fatalidad y la indolencia, la indiferencia nos condenaría a seguir siendo testigos distantes de nuestra propia historia, testigos a los que las injusticias humanas producen lástima en lugar de indignación, como diría Mauricio García Villegas (2010). Nos urge comprender qué hemos hecho de nosotros mismos, por qué las decapitaciones y los bombazos, por qué el desplazamiento y las masacres, por qué los secuestros y las desapariciones, por qué el despojo de tierras, el desprecio racial y la mezquindad económica en un país opulento. Afrontar estos interrogantes y estudiarlos no deja de ser peligroso, pero ¿qué no es peligroso en Colombia? Aquí la vida misma está sometida a un interesante estado de peligrosidad. No se crea que las dificultades solo se presentan para los llamados científicos sociales que escarban y exploran los hechos violentos, también la existencia resulta azarosa para los investigadores de las ciencias naturales. Los estudiosos de la naturaleza pueden experimentar lo que vivió John Blair, el personaje ficticio del cuento de Ben Fountain, *Aves casi extintas de la cordillera central*, aquel estudiante de doctorado en ornitología de la Universidad de Duke, que en su viaje a los bosques de niebla del Huila vivió un prolongado secuestro por parte de las FARC, experiencia que le permitió cumplir con los objetivos de su investigación sobre la fragmentación del hábitat en una rara especie local de pericos. Durante su larga temporada en manos de la insurgencia, Blair logró estudiar el comportamiento en bandada de los pericos de frente escarlata, el *Purpureicephalus feltisi*, también

¹“If we sell our skills to the national security state, we will just become part of the problem” (Gusterson, 2007).

conocido como el carmesí de Feltsy, que se creía en vía de extinción. Sin embargo, no todos cuentan con la misma suerte de John Blair, recientemente se conoció la trágica noticia de la muerte de dos estudiantes de biología de la Universidad de los Andes, Margarita Gómez y Mateo Matamala, quienes fueron acribillados por paramilitares de la banda "Los urabeños" mientras adelantaban una investigación sobre una manatí que vive en los esteros del río Sinú. Esta pareja de biólogos se encontraba en la Playa de los Venados, en las afueras de San Bernardo del Viento, pueblo de Córdoba. Este caso se suma a otras infamias como el asesinato en 2004 del profesor Alfredo Correa de Andrés de la Universidad del Magdalena, y otra decena de desapariciones de líderes sociales y pobladores en las zonas de dominio paramilitar.

Estas fatídicas circunstancias tienen el perverso poder de paralizar el pensamiento y disuadirnos de invertir esfuerzos en la comprensión de las realidades nacionales. Se engendra así una academia temerosa, acorralada en sus propios pánicos y despojada de su actitud crítica y deliberativa. El efecto ideológico resultante es la creencia de que no vale la pena alistar la mochila y partir a trabajo de campo, que no tiene sentido la investigación a las zonas rurales lejana a los centros urbanos, que no cobra pertinencia salir a encontrarse con las distintas *Colombias* y dialogar, entenderlas y develarlas. Se impone así la aceptación acrítica del oscurantismo.

Frente a tal estado de cosas, en este documento quisiera formular algunas ideas sobre la importancia actual de poner en práctica una etnografía del conflicto político armado entre las sociedades "indígenas" amazónicas. La prioridad de pensar cómo es vivida y explicada (narrada), por las poblaciones de la Amazonia colombiana la presencia cercana de los protagonistas de la guerra, no solo involucra el hecho objetivo de que los territorios amazónicos se hayan convertido en los escenarios "*distantes*" donde las Fuerzas Militares libran su lucha contra el "*terrorismo*"; sino también que las experiencias locales en las que se vive el conflicto político armado consiguen movilizar una serie de prácticas culturales con las que los pobladores afrontan, narran, interpretan y asumen una postura en tanto sujetos políticos ante el conflicto mismo. Este despliegue de prácticas sociales y culturales con las que los habitantes locales experimentan y afrontan el conflicto armado ha tendido a ser desestimado y desechado en el lenguaje noticioso y en el discurso público estatal, negando, irreflexivamente quizá, las capacidades culturales con las que se construye la historia de "Colombia y su guerra" en los pueblos amazónicos.

Las ideas que procuro discutir en este manuscrito no pretenden ser una teoría o una

metodología antropológica sobre las circunstancias de la guerra hoy día en Colombia y su relación con quienes habitan la amazonia. Quisiera tan solo, tomando el caso específico de las poblaciones indígenas del medio río Caquetá, - Uitotos, Muinanes, Nonuyas, Andokes, autodenominadas Gente de Centro- ventilar algunos apuntes para reflexionar etnográficamente sobre las historias, las prácticas culturales y las narraciones que éstas personas ponen en marcha para experimentar e interpretar el conflicto político armado que ha llegado a su territorio. En consecuencia procuro adentrarme, a manera de interlocutor, en los debates que se han empezado a despejar sobre las relaciones entre las experiencias de violencia, la guerra y las acciones políticas y culturales en las poblaciones locales amazónicas, temas que han sido atendidos con desvelo en los trabajos de algunos investigadores tales como Taussig(2002), Ramírez (2001), Espinosa (2003), Uribe (1992), Uribe y Ferro (2006) y Jaramillo, Mora & Cubides(1989).

Comenzaré exponiendo algunas ideas sobre el estado actual de la guerra en Colombia (específicamente en la Amazonia) y la manera como ésta se ha estructurado en el extendido gobierno de Uribe Vélez (2002-2010) bajo la influencia de la *cruzada mundial contra el terrorismo*, asunto que plantea importantes cuestiones éticas y políticas al ejercicio etnográfico en territorios amazónicos tocados por el conflicto armado. Finalizaré trazando algunas proposiciones que discuten la prioridad antropológica de pensar los recursos culturales con los que las poblaciones “indígenas” amazónicas explican, viven y construyen su historia irremediamente puesta en medio de los poderes del capital, el Estado y la guerra.

La lucha contra el “terrorismo” y la etnografía en la Amazonia.

*“...Tú crees que ere muy objetivo
porque puedes contemplar
el sufrimiento con burladera
y así extraer la verdad...”*

1280 Almas, “La 22”

Los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington se tradujeron en la reorganización de la seguridad económica mundial. La agenda militar del presidente George W. Bush consistió en la aplicación de una doctrina inusual para justificar las operaciones de guerra, cristalizada en las nociones de “la legítima defensa” y “guerra preventiva” con las que se han quebrantando arbitrariamente

acuerdos en materia de Derechos Internacionales, tal como ocurrió con las intervenciones estadounidenses en Afganistán e Irak. Al tiempo, se prefiguró la idea de lucha contra el “terrorismo”, un enemigo nebulosamente definido que al parecer amenaza las “democracias liberales”, particularmente, las amigas de la Casa Blanca, y la prosperidad económica nacional de los Estados Unidos.

Por aquel tiempo en Colombia las conversaciones de paz entre el presidente Pastrana y las FARC, aun cuando intentaron elevar ánimos esperanzadores de transformación política, se mantuvieron bajo el “esquema de negociación en medio del conflicto”, propiciando no solo desconfianza para las partes negociadoras, sino también sucesivos traspiés que conducirían, hacia el primer semestre de 2002, a la interrupción definitiva del proceso. Las circunstancias políticas generadas por la conjugación entre la frustrada “mesa de diálogo” con la guerrilla y el mandato global de “lucha contra el terrorismo”, asistió, en aquel entonces, al candidato presidencial Álvaro Uribe Vélez para erigirse como el paladín de la “seguridad democrática”, mostrándose como el único capaz de derrotar y erradicar al el terrorismo de Colombia, concentrado, al parecer, en las FARC².

Durante el primer cuatrienio de Uribe como gobernante (2002-2006) y los años posteriores como presidente reelecto (2006-2010), su principal plan de gobierno, la “Seguridad Democrática” ha constituido, a modo de fenómeno político y efecto mediático, una política centrada en la utilización habilidosa de una idea que ha logrado una amplia aceptación en la opinión pública: la terminación de la guerra. La agenda pública del mandato Uribe ofrece dos claros ejemplos del manejo artificioso de supuestos propósitos de gobierno que resultaron insalvables para su administración: en primer lugar, Uribe aseguró que durante su mandato lograría “Un país sin drogas” (punto 31 del manifiesto de campaña) (Duque, 2005); en segundo lugar el político insistió que su gobierno eliminaría a la insurgencia, es decir a “la amenaza terrorista”, del “suelo nacional”.

El gobierno de Uribe, el único latinoamericano que votó a favor de la invasión a Irak, invocó como doctrina central la seguridad, que es justamente la columna vertebral de su política. Tal doctrina se edificó alrededor de la “lucha contra el terrorismo” como un fin incontrovertible (López, 2008) y tuvo un efectivo proceso de legitimación en amplios sectores de la sociedad, en los medios de comunicación, en los gremios económicos, en un sector de la iglesia, en los ganaderos, en los exportadores agrícolas

²Quizás los altos funcionarios del gobierno hablarían retóricamente también de la lucha antiterrorista contra paramilitares, narcotraficantes y otras guerrillas.

y en muchos de los habitantes urbanos. Así, la idea de “terrorismo” como enemigo común interno, encontró al parecer amplia aprobación entre los estamentos sociales y las instituciones. Ulrich Beck (2003) advierte sobre tal fenómeno al señalar que: “Repetidamente se ha preguntado y discutido qué es lo que puede unir al mundo. La respuesta experimental era: un ataque de Marte. El terrorismo es un ataque del ‘Marte interior’.” (Beck 2003).

La cruzada contra la amenaza del “terrorismo”, de ese “Marte interior”, ha operado a modo de una fuerza ideologizadora encaminada a aprobar y legitimar la militarización de la sociedad. Y es aquí cuando el principal peligro para la sociedad no lo representan los “terroristas” o “el terrorismo”, sino la aceptación colectiva de ceder parte de los derechos y admitir la militarización de la vida diaria para ayudar a impulsar con éxito la guerra contra lo que se ha querido llamar el “terrorismo”. La presencia de las bases del Ejército y la Armada en los territorios de la Gente de Centro, en el medio río Caquetá³, muchas veces fue justificada por los mismos militares esgrimiendo el ideal supremo de la “seguridad”. Sobre la base de este criterio militar se justificaban los controles sociales a la movilidad nocturna y los entrenamientos militares cuyas explosiones tenían lugar dentro de áreas cercanas a casas y chagras. El mayor del ejército en Araracuara afirmaba con convicción en una reunión: “Nosotros [las fuerzas armadas] estamos en esta zona [medio río Caquetá] porque tenemos el deber constitucional de luchar contra una amenaza terrorista y defender el territorio soberano.” (Mayor del Ejército. Araracuara. 2007).

El ideal supremo de “seguridad” y lucha contra la “amenaza terrorista” parece haber sustituido el ideal civilizatorio de “desarrollo” que se quiso imponer a las sociedades indígenas amazónicas, o bien, el ideal de la “seguridad” no es más que una renovación transfigurada de los recurrentes procesos de intervención capitalista y militar en la región.

Se puede pensar de acuerdo con Palacio y Rojas (1989) que la lucha contra el “terrorismo” o “narcoterrorismo” que se ha promovido socialmente, ha permitido un combate abierto generalizado y ha suprimido derechos fundamentales consagrados en la Constitución. A partir de esto no es difícil pensar que la guerra planetaria contra

³ En la región amazónica colombiana varios pueblos indígenas sufren la ocupación militar de sus territorios, por ejemplo: el resguardo de Sabanitas de los curripaco del departamento del Guainía, en Barranco Minas territorio de los piapoco, en Carura y Taraira en el departamento del Vaupés y en la comunidad San Miguel Km. 3 de Leticia en el departamento del Amazonas se construye una base de la fuerza aérea, todas estas instalaciones se han construido sin cumplir un proceso previo de consulta como lo establece el Convenio 169 de la OIT y el Decreto 1397 de 1996, tampoco los debidos estudios de impacto ambiental y cultural. De igual modo, las fuerzas armadas toman nombres indígenas para bautizar sus operaciones militares y sus instalaciones de guerra, como la *escuela de formación contra guerrilla nukak*. Tomado de: <http://www.moncomunicacio.com/trini/reportpomeyrol.htm> consultado el 14 de enero de 2011.

el “terrorismo” ha devenido en una noción políticamente utilizable que sirve como mecanismo renovador del empleo de formas represivas paraestatales o paramilitares, y a la vez, como dispositivo de control social e intervención territorial (Palacio & Rojas, 1989), no solo en el seno de la vida de la Gente de centro, sino en muchas de las poblaciones rurales, campesinas e indígenas colombianas.

La versión doméstica de la lucha internacional contra el “terrorismo”, aplicada sin ambages por el gobierno Uribe, encontró soporte en las fuerzas estructurales que se expresan en los poderes económicos y político-militares. Estas fuerzas se reconocen en la emergencia de una fracción capitalista cuya fuente de lucro se basa en el tráfico ilegal de cocaína, desarrollándose así, con complicidad de las clases dirigentes en el poder. Una dimensión “para institucional” represiva que controla las luchas de los sectores subalternos y populares y afianza su modelo restringido de acumulación de capital (Palacio & Rojas, 1989; Sarmiento, 2006). La efectividad ideológica de tal proceder político-económico y de tal uso de lo público constituye una de las principales talanqueras que se le presentan al ejercicio etnográfico, y a la investigación social en general, que pretende localizarse en escenarios que hoy son considerados como “zona roja” o de “amenaza terrorista”.

El discurso de la guerra contra el “terrorismo” no solo anuncia la puesta en marcha de operaciones militares, sino que tiene el poder de producir violencia y moldear - darle forma- a las subjetividades, de tal suerte que se afecta la capacidad de las personas para reflexionar y desentrañar su propia experiencia (Das & Kleiman, 2000; Bolívar y Flórez, 2004). El ideal supremo de la “seguridad” como doctrina de gobierno y el discurso contra el “terrorismo” presentado como una supuesta “expectativa democrática”, llevan aparejadas una serie de confusiones éticas y políticas que amenazan nuestra perspectiva, nuestro lenguaje y nuestra propia actividad sensorial para el entendimiento de las relaciones vividas entre las poblaciones amazónicas o rurales y los protagonistas de la guerra.

Ante la actual doctrina de la “Seguridad Democrática” y los planes de guerra (Plan Colombia, Plan Victoria, Plan Consolidación) me inclino a pensar que en Colombia se ha instaurado una guerra que va más allá de las balas (Espinosa, 2008), una guerra que se basa en la construcción de un orden, de una disciplina dirigida a conseguir individuos plegados a las reglas, y para ello se vale de la sanción ejemplarizante, del gobierno de las conductas “desviadas”(Foucault, 2003). He aquí el temor que ha empezado a criarse en el seno de la investigación social en Colombia: hacer etnografía

en territorios llamados “zonas rojas” implica someterse a los peligros de la guerra, o bien a un correctivo, por eso parece que toma fisonomía una “etnografía del escarmiento” que habrá que pensar en enmendar, o más bien, intentar retornar a la labor de aquellos etnógrafos que, como afirma Graciliano Arcila Vélez, viajaban con un pedazo de pan mordido en el bolsillo y un montón de tenacidades e ilusiones en el alma. Los temores infundados de ir al campo en medio del conflicto nos impiden entender que lo prioritario es hacer etnografía de los conflictos locales y no hacer de los conflictos (mentales) etnografía. De ahí que uno de los principales retos del ejercicio etnográfico y de la antropología misma sea el de desenmascarar las ideologías militaristas y sus procesos de legitimación social (Gusterson, 2007) que nublan nuestras habilidades de pensamiento para comprender y dar luz a los procesos locales a través de los cuales las poblaciones resisten, narran, interpretan y asumen las circunstancias del conflicto armado y la violencia.

No estoy tratando de ofrecer una apología a una especie de etnografía temeraria, sino una etnografía de la “peregrinación de Alpha”, atendiendo al llamado aún vigente de Ancízar (1984, 1850-1851), de la comprensión y las respuestas a lo nacional, plural y diverso. En vez de un llamado al arrojo irresponsable, y para evitar tal riesgo, llamo la atención sobre la importancia de avizorar una etnografía capaz de brindar herramientas que nos permitan comprender las maneras en que es afrontado y experimentando el conflicto armado actual en la vida de las culturas amazónicas, y apartar, en consecuencia, el hecho creciente de admitir un extendido y legitimado estado de temeridad y pavor al trabajo de campo.

De esta manera, como intentaré mostrar a continuación, una etnografía sobre el conflicto político armado en las poblaciones de la Amazonia no podrá perder de vista el hecho de que las sociedades amazónicas han vivido la lucha entre los protagonistas de la guerra como sujetos políticos culturalmente diferenciados. Los habitantes locales experimentan el conflicto armado a través de sus prácticas culturales, sus modos productivos y los contenidos de sus relaciones sociales, interviniendo de esta forma en la construcción de la historia de la Colombia amazónica y participando a su vez en la formulación de rutas culturales hacia un renovado proyecto de sociedad.

La etnografía en Amazonia y la guerra

*Úaimokákareoikana úiriri⁴.
“Hable escuchando su propia palabra”.*

Los primeros exploradores y comisionados europeos que llegaron a la Amazonia hacia los siglos XVII y XVIII proyectaron sobre ésta varias ideas ensoñadas: La Amazonia como un “El Dorado” y como un “Edén”. Aun cuando estas ideas difieren entre sí, han aparecido con intermitencia en la historia de las variadas ocupaciones e intervenciones espaciales que llevaron consigo diferentes representaciones mentales asociadas a aspectos ambientales. Por ejemplo la idea de “El Dorado” “renació con el empuje agrario de la época liberal en el período republicano del siglo XIX” (Palacio 2006), sufriendo, a su vez, un ocaso paulatino hacia mediados de los años veinte. Tal oscurecimiento de la imagen de la Amazonia, no se debió solo a los informes denunciatorios sobre la explotación cauchera, sino también al impacto que significó la publicación de *La Vorágine* de José Eustacio Rivera en los contenidos mentales nacionales que, al afectar ésta visión, lograron alentar, de otro lado, la idea de la Amazonia como el “infierno verde” (Ibíd.). La idea de la Amazonia como “Edén”, “Paraíso del ideal eterno” o “Esperanza remota”, por su parte, pese a su resonancia inicial en la colonización lusitana y castellana del “Nuevo Mundo” (Buarque de Holanda, 1979), tomó una nueva restitución ideológica asociada a la crisis ambiental global de finales de la década de 1970, en el que el ecologismo de estirpe neorromántica, convierte al bosque húmedo tropical en un valor idealizado (Palacio, 2006). Cabe destacar, de igual modo, que hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, con la puesta en marcha de un proyecto de República y de Estado, la Amazonia es representada a su vez mediante una geografía de lo inhóspito y lo siniestro, es pensada como un espacio deshumanizado (Palacio, 2006), el lugar donde se alojan los miedos y las pesadillas de la nación (Serje, 2003).

No quisiera dejar de llamar la atención sobre aquella representación mental recurrente en los primeros peninsulares que se adentraron en Amazonia al concebirla como una selva poblada por sociedades violentas y salvajemente guerreras; las tierras bajas de América del Sur, para aquellos europeos, no eran más que un paisaje salpicado de belicosidad (Clastres, 2004, 1977). Aun cuando hoy día resultaría una insolencia afirmar que en las poblaciones amazónicas impera la proclividad a la

⁴ Palabras de Isaías Román, sabedor y maestro uitoto de Araracuara. Bogotá, 2008.

violencia, pues asistimos al posicionamiento de los exponentes de la vida indígena como angelicales “nativos ecológicos” (Ulloa, 2004), en Colombia se ha revivido la idea de la Amazonia como un escenario de guerra, como sede de laboratorios lejanos y ocultos de cristalización de cocaína y refugio de la insurrección con sus cautivos de guerra y retenidos políticos. Las dinámicas históricas en las que se ha desarrollado el conflicto político armado, caracterizadas por la perpetuación vigente de planes de guerra y ofensivas agresivas contra la guerrilla, excluyendo cualquier intento de contactos políticos serios conducentes a conversaciones de paz que prosperen, ha obligado a la guerrilla de las FARC a asumir una posición de repliegue hacia las fronteras amazónicas. La idea de la Amazonia como escenario de guerra, no solo encuentra notoriedad en los cubrimientos periodísticos,⁵ sino también en la demostración fáctica de que las operaciones de tienen lugar en territorios amazónicos, incluso fronterizos, como ocurrió con la llamada “Operación Fénix” coordinada por las Fuerzas Armadas colombianas y el Ejército norteamericano que bombardeó y atacó el primero de marzo de 2008 el campamento del guerrillero Raúl Reyes, miembro del secretariado de las FARC⁶. Este hecho desató enérgicas tensiones diplomáticas entre el gobierno de Uribe Vélez y el gobierno del presidente Rafael Correa que condenaba los ataques como una fehaciente violación a la soberanía ecuatoriana. En consecuencia, y de acuerdo a lo anterior, actualmente no es difícil hallar en la región amazónica verídicos actos *salvajes* producto de la guerra. Frente a estas circunstancias, el ejercicio etnográfico tiene ante sí un interrogante insoslayable: ¿Cómo las sociedades amazónicas hacen su vida y su historia en momentos signados por actores armados y operaciones represivas del estado?

Algunos autores como (Scheper-Hughes & Bourgois, 2003; Gusterson, 2007) se empeñan en llamar con el nombre de “fenomenología de la guerra y la violencia” a aquella etnografía que se esfuerza por comprender cómo las personas esgrimen sus prácticas culturales para vivir en una sociedad marcada por el conflicto armado. Justamente frente a una realidad amazónica no exenta de la intensificación del conflicto, una “fenomenología de la guerra y la violencia” se nos presenta no solo como

⁵ Como ocurre con algunos medios que analizan la guerra colombiana a través de la comparación entre Vietnam y el Amazonas, véase: www.rebellion.org/colombia

⁶ En dicho ataque murió el reconocido comandante guerrillero junto a 25 personas, entre ellas cuatro estudiantes mexicanos de la UNAM y un ciudadano ecuatoriano, Franklin Aisalla. El campamento bombardeado, en el que el ejército de Ecuador rescató a una estudiante mexicana herida, Lucía Andrea Morett y a dos guerrilleras colombianas, estaba ubicado en cercanías a Santa Rosa de Sucumbíos, población ecuatoriana que limita con el departamento colombiano del Putumayo. Dentro de la misma región amazónica tuvieron lugar dos hechos políticos y militares de gran cubrimiento periodístico, primero la ejecución, el 2 de julio de 2008, de la “Operación Jaque” que condujo a la liberación de la ex candidata presidencial Ingrid Betancourt, tres contratistas militares norteamericanos, siete miembros del ejército y cuatro de la policía en poder de la subversión. Segundo, la “Operación Sodoma” llevada a cabo el 22 y 23 de septiembre de 2010, que consistió en un contundente bombardeo en la Serranía de la Macarena (Meta) en el que resultó muerto el comandante del bloque Oriental de las FARC, Jorge Briceño (Mono Jojoy).

un sugestivo terreno de discusión, sino también como la posibilidad de que la formación y extensión del conocimiento sobre los conflictos en la región amazónica nos ayude a pensar en su transformación como proceso histórico (Fajardo, 1998).

Antes de continuar tenemos que añadir a esta discusión un hecho propio de la antropología colombiana, pues el acto de producir conocimiento le ha deparado a esta ciencia social una condición histórica irreparable: la formulación de posturas teórico-metodológico para enfrentar la realidad nacional desborda los límites de la disciplina y adquiere expresiones políticas (Correa, 2006). En ese sentido, una etnografía encaminada a comprender cómo las sociedades amazónicas hacen uso de sus prácticas culturales para afrontar y experimentar el conflicto armado, será tomada en serio en tanto propuesta teórica y crítica, si acepta de una vez por todas que no está en capacidad de librarse de expresiones políticas. Me empeño en defender esta idea porque una etnografía interesada en las acciones de los protagonistas de la guerra en la Amazonia, se enfrenta, ineludiblemente, al desafío de destacar cómo las poblaciones amazónicas participan localmente en el conflicto como sujetos política y culturalmente diferenciados. De esta manera, intentar sostener la perspectiva de que en las actuales circunstancias de la guerra contra el “terrorismo” en Colombia hay poblaciones locales diferenciadas, política y culturalmente, que emplean sus prácticas sociales para experimentar y afrontar las dinámicas de la guerra, deviene en una impostergable toma de posición política.

Cobra relevancia un ejercicio etnográfico que en su labor por develar y amplificar las voces locales que nos indican cómo ha sido vivida, sentida, narrada, cómo ha sido interpretada y asumida la experiencia del conflicto armado, se preocupe de paso por arrojar ideas sobre cómo se organizan los cambios históricos en cada sociedad en relación con los conflictos económicos y políticos dentro del marco del Estado Nación. Estaríamos hablando, parafraseando a Whitehead (2004), de una antropología comprometida con la comprensión de la vida social en situaciones de conflicto y violencia, en la cual es crucial enfocar la atención en los significados individuales, las fuerzas emotivas y las prácticas personales que se ponen en marcha entre los miembros de la sociedad. Los estudios sobre los recursos culturales y sociales que las personas emplean para experimentar y explicar la guerra y la violencia, constituyen una importante porción de la reflexión antropológica sobre la modernización, el colonialismo y la globalización (Whitehead, 2004). Whitehead señala que toda aspiración etnográfica que quiera reflexionar sobre los episodios de violencia o de la

vida social en medio de un conflicto armado, no debe perder de vista el amplio campo de significados y prácticas en el que los sujetos se encuentran insertos: “es precisamente la contextualización de la vida cultural donde tienen lugar los actos violentos, o las experiencias de guerra, el prerrequisito teórico para su interpretación” (2004).

De esto se deriva que la pretensión de caminar hacia una etnografía del conflicto político armado entre las sociedades amazónicas, debe visualizar claramente como condición ineluctable, la realidad social en la que es producida y reproducida la vida cultural. Se requiere una comprensión de los modos productivos, de la relación entre el trabajo social y el espacio natural, de las nociones y significados con los que se concibe la naturaleza y se actúa en el territorio, es necesario comprender cómo opera el conjunto de relaciones sociales y familiares, es crucial conocer la importancia de las actividades ceremoniales y rituales, el lenguaje, los conceptos y pensamientos con los que se narra la historia y se explican las circunstancias presentes. Una etnografía sobre cómo las poblaciones amazónicas emplean sus prácticas culturales para afrontar la presencia de los protagonistas de la guerra debe tener como punto de partida la comprensión previa de cómo es organizada y construida la vida cultural, de cómo es producida culturalmente su historia.

Si nos abocamos a estudiar el conflicto armado en el seno de la vida amazónica, descartando la importancia previa de comprender las relaciones sociales y la vida cultural, cumpliríamos la exclusiva función de marchar a la zaga de los acontecimientos, recopilando con ansiedad morbosa los hechos violentos o retratando los episodios de la guerra. Me inclino a pensar que cobra prioridad contribuir, mediante las herramientas etnográficas, a conocer los modos sociales y culturales mediante los cuales las personas experimentan las circunstancias del conflicto.

Aun cuando contamos con la valiente y crucial labor de los defensores de Derechos Humanos, que nos aportan datos, luminosos debates y perspectivas, su oficio transita generalmente en los escenarios jurídico-políticos, dejándonos abierta, a su vez, la oportunidad de que la antropología aporte ideas y perspectivas sobre las maneras como son vividos y asumidos en las diferentes localidades rurales amazónicas de Colombia los hechos del conflicto político armado. Considero que las reflexiones etnográficas sobre la vida de las poblaciones locales que experimentan los destinos circunstanciales de la guerra, deben vincularse a la protección y defensa de los

derechos de segunda y tercera generación⁷.

De otro lado, si renunciamos o despreciamos el hecho de pensar etnográficamente cómo las poblaciones amazónicas asumen la experiencia de hacer la vida social y de producir sus prácticas culturales junto a los actores armados, correremos el riesgo de amontonar ofuscadamente registros aislados de muertes, eventos violentos y acontecimientos bélicos como lo hacen los noticieros y las cadenas de radio. De esta forma nuestra labor, antes que ofrecer una ruta de comprensión sobre las acciones culturales que la gente despliega para vivir, resistir e interpretar el conflicto armado, terminaría convertida, utilizando los términos de Whitehead (2004), en una especie de “*tanatografía*” de la guerra y la violencia.

***Kigipeurúki* (la Gente de Centro) y las narrativas**

Sobre el conflicto político armado.

La pretensión de pensar cómo se organiza el conflicto armado en el seno de las sociedades amazónicas, como lo subrayé arriba, requiere pasar necesariamente por la comprensión de los modos de vida culturales en los que los actores armados llegan a hacer presencia. La relación vivida junto *akigipeurúki*(la Gente de Centro) y la intención de reflexionar junto a ellos el hecho de que los protagonistas de la guerra hayan llegado a su territorio, me obligó a retornar, en cada diálogo, en cada uno de los recuerdos sobre la guerrilla o el ejército, al trabajo agrícola, a los modos productivos, a la relación que la Gente de Centro guarda con la naturaleza, a los contenidos de sus relaciones sociales y familiares.

Hablar, por ejemplo, con algunos muinanes, uitotos o andokes sobre las relaciones que vivieron con la guerrilla o las fuerzas militares oficiales, requería, para lograr visualizarlas sin ambigüedades, entender previamente en qué consistían las relaciones de intercambio y reciprocidad económica al interior de su vida social. Pensar la guerra, o el conflicto armado, o la presencia de guerrilla o militares entre la Gente de Centro, me exigía comprender a profundidad cómo entran a circular los criterios morales en las relaciones sociales, en la sociabilidad.

⁷ Los derechos de segunda generación son una división de los derechos humanos asociados a los derechos económicos, sociales y culturales, que están vinculados con el principio de igualdad. Por su parte los derechos de tercera generación son otra división de los derechos humanos vinculados con la solidaridad, en la que normalmente se incluyen el derecho a la paz, a la vida digna y el medio ambiente. Los derechos de tercera generación los unifica su incidencia en la vida de todos, a escala universal, por lo que precisan para su realización una serie de esfuerzos y cooperaciones en un nivel planetario. Véase: Derechos Humanos en: www.wikipedia.org

En muchas ocasiones en las que dialogaba con un viejo andoke amigo, o bien, en conversaciones con algunas mujeres en su chagra o, esporádicamente, cuando nos reuníamos a mambear con hombres uitotos y andokes, e incluso con un afable hombre yucuna que vive allí, se hacía referencia a los *guerros* o al Ejército nombrándolos con un conjunto de categorías distintivas. Se decía “en la época de la llegada de los *jatikiimakĩ* (gente de monte)”, o bien, “la gente con armas tiene otra manera de trabajar”, también se decía: “Esa gente [los grupos armados] tiene otra mentalidad, otra ley, otra disciplina”, o bien, “la gente armada son como huérfanos que viven fuera de su familia, de su casa, recorriendo monte”. Este conjunto de criterios de clasificación y de distinción se convertía, en los diálogos, en una ruta legible para comprender cómo se organizaron las relaciones entre los grupos armados y la Gente de Centro.

De esta manera, hablar del conflicto armado con los habitantes del medio río Caquetá, exige explorar de antemano las relaciones sociales a través de las cuales se estructura la vida cultural. Y pese a que las prácticas de labranza, las relaciones al interior de la familia y los conceptos con los que se interpreta y se actúa en la naturaleza y el territorio podían presenciarse y observarse en detalle y así hacerse una idea de las tensiones y la diferencia con la vida de los actores armados. A mi modo de ver, entre la Gente de Centro hay un vehículo privilegiado para exponer los contrastes entre las prácticas culturales locales y las de los grupos armados, para entender la economía capitalista, los medios de comunicación y el poder del Estado, se trata del acto de narrar, de recordar contando. Muchos de los habitantes uitotos, muinanes, andokes del medio río Caquetá nombraban, significaban y narraban a la guerrilla y a las fuerzas militares como “*jatikiimakĩ*”, como “*pairikoni*” (grupo de hombres armados); no los concebían como “terroristas despiadados” ni como “héroes de la revolución”, ni tampoco como “terroristas de estado” o “defensores de la soberanía y del marco constitucional”. Eran descritos e interpretados de acuerdo al conjunto de prácticas culturales y nociones preexistentes con los que la Gente de Centro ha producido la vida social a lo largo de la historia. Aquí se pone de manifiesto cómo los habitantes locales enuncian y representan a aquellos “otros” sujetos que llegaron portando armas a su territorio, desde el marco de sus referencias sociales y morales.

De acuerdo con Ricoeur (1983) y Steiner (2005) las narrativas constituyen la mediación de la experiencia. Entonces el acto de narrar y describir a los protagonistas del conflicto armado se origina, se “eleva”, de la experiencia cultural practicada a

través de la historia. Es aquí cuando intuyo que las narrativas que esgrime la Gente de Centro para caracterizar y reflexionar a los grupos armados, son una clara expresión política de diferenciación dentro del escenario del conflicto armado actual. De igual modo las narrativas locales, “indígenas amazónicas”, sobre el conflicto político armado, constituyen representaciones encaminadas a derribar las miradas que prejuzgan a los que viven en medio del conflicto como sujetos pasivos, como objetos de la violencia. Los llamados “civiles” son vistos entonces como objetos, más que como sujetos de la violencia (Kalyvas, 2004), postura que les niega la oportunidad de participar en la toma de decisiones políticas, de actuar como sujetos políticos que piensa y viven de acuerdo a sus estructuras culturales y las circunstancias conflictivas que alcanzan a englobarlos. De ahí la apremiante necesidad de poner en acción el ejercicio de una etnografía de las historias y narrativas locales sobre el conflicto político armado, de llamarlo con otras palabras.

A diferencia de lo usualmente creído en los análisis totalizantes, generalizantes, sobre la guerra en Colombia, los estudios etnográficos localizados muestran que las prácticas sociales, económicas y culturales de las poblaciones que viven el conflicto, objetan aquellas perspectivas que han enfatizado el carácter unívoco del enfrentamiento entre insurrección y fuerzas oficiales. Se pone al descubierto, por el contrario, que el conflicto se estructura bajo experiencias y motivaciones altamente localizadas y heterogéneas. No es descabellado pensar entonces que el conflicto armado se construye en la vida sociocultural local donde resulta atendido, encarado, resistido a través de prácticas sociales que lo hacen una vivencia histórica interpretable, narrable. Este enfoque coincide con el llamado que hace Taussig (2002, 1987) sobre la importancia de abrir los ojos ante los relatos amazónicos dirigidos a representar las violencias vividas en su historia: La poesía fascista tuvo éxito dónde el racionalismo liberal se destruyó a sí mismo. Pero lo que señalaría un camino fuera de este atolladero es precisamente lo que está tan dolorosamente ausente en los relatos del Putumayo [la Amazonia], es decir, el modo narrativo de los mismos indios. El engreimiento antropológico último, la antropología en su momento más elevado, realmente redentor, es rescatar la ‘voz’ del [junto al] indio en la oscuridad del dolor y del tiempo. De lo representado vendrá lo que derribará la representación.

Ramírez (2001) en una perspectiva parecida plantea que para intentar comprender la violencia política en la región hay que “incluir estructuras históricas de larga duración, que contienen construcciones y prácticas culturales cuyos significados solo

pueden entenderse examinando las maneras en que los habitantes locales interpretan la historia” (2001:65). La historia de la región amazónica en sus encuentros con el capitalismo, con poderes religiosos, militares y estatales, ha sido una sucesión de fatalidades. Me pregunto ¿Cuál es el lugar del habitante indígena local en esta historia? No cabe duda que su posición en la historia toma forma en su capacidad cultural de construirse en los acontecimientos vividos. De ahí la importancia de las propuestas de varios investigadores (Feldman 1991; Ramírez, 2001; Steiner, 2005), quienes coinciden en la idea de que la construcción cultural de la historia está ligada a la construcción cultural de un sujeto político.

En cada hombre y mujer de la Gente de Centro, en cada sujeto, los hechos anteriores de la historia de violencia y servidumbre (régimen cauchero, economías extractivas y conflicto armado) y las narrativas sobre tales hechos se han venido depositando a modo de fuerzas culturales con las que se definen a sí mismos en relación con otros (tales como grupos armados, comerciantes e instituciones del Estado) (Feldman, 1991; Steiner, 2005; Krohn-Hansen, 1997; Malkki, 1995). La historia hecha y narrada por la Gente de Centro está a la espera de ser comprendida. Por lo tanto no se puede descartar la intención de entender que los hechos violentos y las experiencias tensas y conflictivas generan narrativas que son depositadas en las acciones orales (Steiner, 2005). De ahí mi preocupación etnográfica de analizar cómo los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen comprensibles, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en forma de experiencia social “narrable”, interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento.

Vuelve a cobrar importancia el significado condensado en la frase de aquel hombre muinane que me decía: “La mejor arma es la palabra”; pues una etnografía sobre el conflicto político armado en las sociedades amazónicas, pasa por reconocer el poder de la narrativa local, de otorgarle un significado político a la relación entre la historia y la construcción cultural de los sujetos en el medio río Caquetá. El acto de recordar dialogando, el acto de narrar, invocando de nuevo a (Feldman 1991, Steiner 2005), “es una expresión de la capacidad humana de generar dispersión, diferencia y alteridad en el tiempo y en espacio”.(Cano, 2006:34) Es precisamente por esto que las habilidades etnográficas tienen ante sí el reto, de ponerse en guardia frente a las representaciones que buscan una clase diferente de verdad en los acontecimientos locales (Das & Kleiman 2000, Bolívar & Flórez 2004) mediante la amplificación de las historias, la

memoria y las narrativas locales.

Cabe reiterar que la intención por comprender los conflictos y la violencia vivida por las sociedades amazónicas, ha de retomar las formas narrativas con las que exponen su lugar en la historia. Una etnografía sobre la vida cultural puesta en marcha junto a los protagonistas de la guerra en la Amazonia, debe partir del reconocimiento de que las narrativas locales son cruciales en la “construcción cultural de la verdad” y en la construcción activa de la historia (Feldman, 1991; Steiner, 2005).

Bibliografía

Beck, Ulrich. 2003. *Sobre el Terrorismo y la Guerra*. Paidós asterisco # 8.

Bolívar, Ingrid & Flores, Alberto. 2004. *La Investigación Sobre la Violencia: Categorías, Preguntas y Tipo de Conocimiento*. Revista de Estudios Sociales-Universidad de los Andes.

Buarque de Holanda, Sergio. 1979. *Visión del Paraíso*. Motivos Edénicos en el Descubrimiento y Colonización del Brasil. Biblioteca Ayacucho.

Clastres, Pierre. 2004 (1977). *Arqueología de la Violencia: La Guerra en las Sociedades Primitivas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Correa, François. 2006. *Interpretaciones Antropológicas Sobre lo "Indígena" en Colombia*. Universitas Humanística62: 15-41. Pontificia Universidad Javeriana.

Das, Veena & Kleinman, Arthur. 2000. *Introduction. Violence and Subjectivity*. V. Das, A. Kleinman, M. Ramphela & P. Reynolds (eds.). University of California Press.

Duque, Martha. 2005. *Intereses Encubiertos de la Guerra Antidrogas*. Le Monde Diplomatique - Edición Colombia. Bogotá 5 de Junio de 20005

Espinosa, Nicolás. 2008. *Política de Vida y Muerte. Etnografía de la Violencia de la Vida Diaria en la Sierra de la Macarena*. Tesis de Grado Para Optar por el Título de Magíster en Antropología Social. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá. Bogotá.

2003. *A la Otra Orilla del Río. La Relación de los Campesinos y la Guerrilla en la Macarena*. Tesis de Pregrado en Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Inédito.

Fajardo, Darío. 1998. *Prólogo. Atlas cultural de la amazonia colombiana*. La

construcción del territorio en el siglo XX. Eduardo Ariza, María Clemencia Ramírez, Leonardo Vega (edit.). ICANH. Corpes Amazonia, Programa Fondo Amazónico. Bogotá.

Feldman, Allen. 1991. *Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. The University of Chicago Press.

Ferro, Juan G. & Uribe, Graciela. 2006. *El orden de la guerra*. Las FARC EP: entre la organización y la política. Universidad Javeriana. Bogotá.

Foucault, Michel. 2003. *Vigilar y castigar*. Siglo XXI Editores. México D.F.

García Villegas, Mauricio. 2010. *El alivio de la memoria*. El espectador. 24 de Septiembre 2002

Gusterson, Hugh. 2007. *Anthropology and militarism*. Annual Review of Anthropology.

Jaramillo, Jaime; Mora, Leonidas & Cubides, Fernando. 1989. *Colonización, coca y guerrilla*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Kalyvas, Sthatis. 2004. *La ontología de la violencia política*. Revista Análisis Político 52.

Krohn-Hansen, Christian. 1997. Review: *The anthropology and ethnography of political violence*. Reviewed work(s): *Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland* by Allen Feldman; *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania* by Liisa Malkki; *Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival* by Carolyn Nordstrom; *Antonius c. g. m Robben*. Journal of PeaceResearch34 (2).

López, Claudia. 2008. *¿Aprobar el TLC por seguridad nacional? El tratado visto desde ángulos no comerciales*. El tiempo. 25 de Marzo de 2008

Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. The University of Chicago Press.

Palacio, Germán & Rojas, Fernando. 1989. *Empresarios de la cocaína, parainstitucionalidad y flexibilidad del régimen político colombiano: narcotráfico y contra-insurgencia. La irrupción del paraestado*. Ensayos Sobre la Crisis Colombiana. Germán Palacio (Comp.). ILSA – CEREC. Bogotá

Palacio, Germán. 2006. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia - ILSA. Leticia.

Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Conciencias – ICANH. Bogotá.

Sarmiento Anzola, Libardo. 2006. *Mentiras del régimen*. Revista Cepa1 – Radiografía de un Mentiroso.

Serje, Margarita. 2003. *Fronteras carcelarias. violencia y civilización en los territorios salvajes y tierras de nadie en Colombia*. Fronteras, Territorios y Metáforas. Clara Inés García (Comp.). INER-Universidad de Antioquia. Medellín.

Steiner, Claudia. 2005. *Memories of violence, narratives of history: ethnographic journeys in Colombia*. A Dissertation (or Thesis) Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Center for Latin American Studies in the Graduate Division of the University of California, Berkeley.

Taussig, Michael. 2002 [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH – Colciencias. Bogotá.

Uribe, Graciela. 1992. *Veníamos con una manotada de ambiciones. Un aporte a la historia de la colonización del Caquetá*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Whitehead, Neil I. 2004. *Introduction. Cultures, conflicts, and the poetics of violent practice. Violence*. Neil I. Whitehead (edit.). School of American Research, SAR Press. N.Y

Parte III “CUERPOS EN TRÁNSITO”

Tacones, Siliconas, Hormonas

Andrea García Becerra

Introducción

No se nace mujer: llega una a serlo.
Simone De Beauvoir. *El Segundo Sexo.*

El epígrafe de Simone de Beauvoir con el que inicia este escrito es un acto político de posicionamiento, una imitación intencional, una falta de originalidad voluntaria, pues muchas autoras del feminismo contemporáneo retoman esta frase para encabezar sus obras. Yo no cuento con las herramientas necesarias para hacer una gran obra feminista, pero quiero presentar un texto que surge fundamentalmente de reflexiones realizadas por diversas autoras feministas.

Algunas son obligadas, ciertas se resisten, otras, pese a nuestros cuerpos, a las normas sociales del sexo y del género, a las violencias y a la discriminación, luchamos incansablemente por insertarnos en el modelo de mujer, sin saber nunca si lo hemos logrado o si lo lograremos. La primera vez que leí “No se nace mujer: llega una a serlo” experimenté un intenso vacío en el estomago pues sentí que mi más importante sueño era posible y que se podían articular luchas divergentes: las de las mujeres y las de las trans. Luego, al leer la frase más detenidamente, y al relacionarla con otros elementos, me di cuenta que muchas de las búsquedas del feminismo consisten precisamente en deshacer cierta categoría impuesta de mujer, mientras que muchas de las búsquedas trans consisten precisamente en reproducirla, en encarnarla. De este evidente antagonismo, de esta contradicción quizá irresoluble, surgen muchos de planteamientos centrales del presente texto.

* * *

Somos cimarronas de un sistema sexo/género (Rubin, 1975) que impone en los cuerpos identidades diferenciales con base en características genitales, ordenadas en dos categorías mutuamente excluyentes: masculino y femenino. También somos cimarronas de una matriz cultural que establece la estricta coincidencia entre género, sexo, deseo y placer, para la configuración de identidades legibles, legítimas y con derechos formales (Butler, 1990). Quizá, hasta somos cimarronas de nuestra historia, de una naturaleza impuesta y de un cuerpo que resulta intensa y dolorosamente extraño. Construimos una historia, mediante indispensables

olvidos, metáforas, invenciones, hipérboles, elipsis y hacemos hablar a los silencios. Configuramos nuestra naturaleza en los tránsitos, transformaciones e intervenciones del cuerpo para poder tornarlo propio. Desde esta perspectiva, los tacones, siliconas, hormonas que usamos, pese a que reproducen estereotipos de lo femenino, pueden convertirse en elementos de rebeldía y liberación. Como nos lo recuerdan los feminismos poscoloniales, antirracistas o subalternos, no todas las formas de opresión y las experiencias de identidad femenina son iguales, luego no todas las luchas feministas pueden ser iguales Combahee River Collective, 1988; Davis 2004; Femenías, 2005; Femenías, 2007; Curiel, 2007).

En este texto examino, a partir de una perspectiva transexual y feminista, las construcciones corporales e identitarias de transexuales y travestis, de masculino a femenino¹ en Bogotá, con el fin de cuestionar las estructuras excluyentes de una sociedad que nos violenta, margina, silencia e incluso asesina, simplemente, por salirnos de unas normas e insertarnos en otras. Planteo que desde una condición trans, asumimos en el cuerpo múltiples esquemas de dominación a la vez que renunciamos a los privilegios y las obligaciones de lo masculino que la naturalización de lo biológico y lo cultural ha pretendido implantarnos.

Me apoyo en elementos de teoría feminista, teoría *queer*² y etnografía para señalar que nuestra experiencia desestabiliza a la sociedad binaria y heteronormativa, por eso retomo los planteamientos de Monique Wittig acerca del cimarronaje en la heterosexualidad, para indagar si las trans podríamos definirnos como cimarronas de la masculinidad, Wittig 1980, 1981)³. Bourdieu (1998), retomando a Marx, nos muestra cómo los dominadores son también dominados por su propia dominación;

¹ En español se emplea la denominación “de Hombre a Mujer” o “de Masculino a Femenino”, retomada del inglés “Male To Female” –MTF-. Como no todas las transexuales y travestis partimos de una identidad como Hombre para llegar a otra como Mujer, me parece más adecuado usar la denominación “de Masculino a Femenino”. Aunque la identidad de género sigue siendo binaria, no reduce las posibilidades exclusivamente a las dos categorías dominantes –hombre – mujer–, y permite otras formas y categorías identitarias de reconocimiento configuradas en los tránsitos o en las fronteras. En el caso contrario se habla “de Mujer a Hombre”, “de Femenino a Masculino” o “Female To Male” –FTM– en tanto el fenómeno transexual no se agota en una experiencia particular.

² *Queer* significa raro, rara, marica, torcido, bollera, trans. Es un término inglés que se utilizaba de manera despectiva, como un insulto para las personas con identidades de género y sexualidades no normativas. En los últimos años, algunas fracciones gays, lésbicas, bisexuales, trans e intersex radicales se han apropiado del término *queer*, usándolo como postura teórica y política para cuestionar la heterosexualidad obligatoria, las identidades género normativas, la imposición del deseo y el establecimiento de categorías rígidas que constriñen la acción de los sujetos. La teoría *queer* enfatiza en los procesos sociales de construcción de identidades de género y de las sexualidades, cuestionando los esencialismos y los binarismos masculino – femenino, hombre – mujer, heterosexual – homosexual. Lo *queer* no pretende encasillarse en la llamada “diversidad sexual” pues propone articulaciones entre sexualidad, identidad, géneros, clase social, razas, complejizando de este modo el debate y vinculándose en muchos aspectos con la teoría feminista, con el movimiento de mujeres y con otros movimientos.

³ Según Monique Wittig las lesbianas son *cimarronas* de la heterosexualidad, pues se fugan de las relaciones de sumisión, dependencia y esclavitud que impone a las mujeres el régimen de la heterosexualidad obligatoria. De este modo, las lesbianas no son mujeres, afirma Wittig, ya que la mujer se define en un esquema binario y heteronormativo, por oposición y en subordinación al hombre.

las trans estamos en fuga, en tanto no nos identificamos con la categoría “hombre”, cuestionamos una masculinidad que se ha querido implantar en nuestros cuerpos y desnaturalizamos de algún modo los órdenes de género: sin haber nacido mujeres, la feminidad es lo que nos constituye y es aquello por lo que nos exponemos a múltiples violencias y discriminaciones.

Utilizo los términos “transexuales”, “travestis”⁴ y “trans”, pues son denominaciones que empleamos en nuestros procesos cotidianos de construcción de identidad y en las formas de auto reconocimiento quienes transitamos de lo masculino a lo femenino y quienes de distintas maneras intervenimos nuestros cuerpos para lograr la imagen de género con la cual nos identificamos. En este sentido se trata más de categorías prácticas de reconocimiento, que de categorías rígidas para el análisis científico o de taxonomías que surgen exclusivamente de las instituciones de poder que patologizan, definen y clasifican la diferencia. Las Categorías prácticas se acercan a aquello que Judith Halberstam, retomando a Eve Sedgwick (autora de *Epistemología del Closet*, obra capital de la teoría *queer*), denomina como “taxonomías inmediatas”, “clasificaciones del deseo, del físico y de la subjetividad”, que se realizan “con el fin de intervenir en el proceso hegemónico de nombrar y de definir. Las taxonomías inmediatas son categorías que usamos a diario para interpretar nuestro mundo y que funcionan tan bien que en realidad no las reconocemos” (Halberstam 2008:31). En su análisis esta autora emplea categorías inmediatas como *chicazos*, *butches*, *stone butch*, *bull dike* y hombres transexuales, para referirse a un amplio y matizado espectro de posibilidades diversas, que incluye “mujeres” con “diferentes” sexualidades e identidades de género, que no pueden unificarse bajo la categoría de “lesbiana”. Con el objetivo de analizar estas manifestaciones diversas, invisibilizadas por el discurso académico, Halberstam utiliza “el tema de masculinidad femenina para explorar una posición de sujeto *queer* que puede desafiar con éxito los modelos hegemónicos que determinarían cómo deben ser los géneros” (Halberstam, 2008:31). Si bien sería hermoso poder hablar acá de “feminidad masculina”, de “hombres femeninos” o de “feminidad en los hombres”, invirtiendo lo señalado por Halberstam, la gran mayoría de trans, travestis o transexuales rechazamos enérgicamente la categoría de “hombres” y no

⁴ El reconocimiento como “travestis” es más un reconocimiento desde afuera y desde el prejuicio, que una forma de auto identidad. Durante el trabajo de campo muy pocas nos identificábamos a nosotras mismas como “travestis” y preferíamos usar términos como “transexuales”, “trans”, “chicas trans” “mujeres transexuales”. El o la “travesti” es generalmente una denominación que se usa, por los otros, para nombrar a las personas trans que ejercen la prostitución o cuya identidad trans es muy evidente. Sin embargo, en ocasiones, algunas retomamos este término como forma de auto reconocimiento y para referirnos a otras trans, cercanas o lejanas, en el espacios social.

nos reconocemos en lo masculino: haber sido alguna vez hombres o haber estado ubicadas en lo masculino, en nuestro caso, es algo que duele, que nos hiere profundamente y no es una forma de identidad deseable.

El fenómeno trans, a pesar de las múltiples tensiones entre exclusión, inclusión, invisibilidad y participación, se enmarca en el campo de las nuevas políticas identitarias y se relaciona específicamente con lo que actualmente se denomina el movimiento de la diversidad sexual y de géneros o LGBT⁵. Transexuales y travestis hoy se incluyen dentro de una categoría más amplia denominada *transgeneristas* a la cual pertenecen las personas que de alguna manera cuestionan la continuidad impuesta entre el “sexo biológico” y el “género cultural” y la estricta segmentación de lo masculino y lo femenino. La categoría de *transgeneristas* está conformada por: cross-dressers (quienes ocasionalmente usan atuendos propios del sexo opuesto); drag queens (hombres que se visten como mujeres exagerando rasgos femeninos, generalmente en contextos festivos); drag kings (mujeres que se visten como hombres exagerando rasgos masculinos, generalmente en contextos festivos); transformistas (hombres o mujeres que representan personajes del sexo opuestos para espectáculos) e intersexuales (personas que nacen con genitalidades y corporalidades ambiguas, denominadas anteriormente hermafroditas) (Cabral, 2003; Cabral, 2009; Fausto-Sterling, 2006; Giberti, 2003; Nieto 1999)⁶.

En este trabajo se abordarán específicamente experiencias de personas trans que involucran intervenciones y transformaciones en el cuerpo, pero es necesario aclarar que a lo largo del tiempo y del espacio existen diversas experiencias de tránsitos en los géneros que no necesariamente implican una intervención hormonal y quirúrgica (Herdt, 1994), pues el fenómeno de la transexualidad como práctica y categoría médica aparece a mediados del siglo XX en las sociedades occidentales y se ha ido expandiendo a todas aquellas sociedades colonizadas por los procesos de intervención y control del cuerpo occidentales. En India y Tailandia tradicionalmente han existido hijras y kathoeyes, personas que pertenecen a categorías identitarias que exceden el binarismo sexual (Nanda, 2000), sin

⁵ Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas.

⁶ La intersexualidad se reivindica y se pretende visibilizar como fenómeno específico. En algunos contextos se utiliza la sigla LGBTI, para incluir de modo diferenciado a las personas Intersexuales en el movimiento de la diversidad sexual. La movilización intersex ha desarrollado fuertes críticas a la medicalización y normalización debido a las cirugías a las que someten a los recién nacidos que presentan genitalidades ambiguas, para hacerlos encajar en los parámetros binarios masculino – femenino, sin darles la posibilidad de escoger a ellos, ellas y a sus familias, e ignorando los posteriores problemas fisiológicos. Estas prácticas son consideradas castraciones violentas y disciplinamientos agresivos que excluyen vivencias por fuera del binarismo. Son acciones arbitrarias que excluyen la autonomía del individuo intersex y su derecho a elegir cómo experimentar el cuerpo. Mientras la intersexualidad lucha en contra del bisturí y de su poder normalizador, la transexualidad lucha por acceder a las cirugías y al quirófano liberador del cuerpo.

embargo, debido a los procesos de contacto cultural, en la actualidad estas categorías identitarias han retomado y reelaborado prácticas, formas de intervención y definiciones de la categoría médica occidental de transexualidad.

Históricamente, en nuestro contexto, los orígenes de la movilización pública LGBT quizá podrían relacionarse con una de las primeras manifestaciones públicas de lo *transgénero* en las ciudades colombianas: hombres afeminados, figuras excéntricas, las llamadas *locas* o *maricas*, que aparecían a principios del siglo XX, en espacios públicos y zonas de prostitución, y que pese a la marginación, la condena y la agresión, proponían formas de sexualidad y de identidad diferentes a las establecidas por la institución de la heterosexualidad obligatoria. Estas personas se sometían al escarnio público y a las penas impuestas por los códigos jurídicos que castigaban tales manifestaciones (Bustamante, 2002).

Posteriormente, en el contexto de la segunda Revolución Sexual⁷, en los años 60 en el mundo y en los 80 en Colombia, se inició la movilización gay y lesbica, que buscaba el reconocimiento de la diferencia, la inclusión social y la libre opción sexual como derecho de las personas. A pesar de lo contestatario de la propuesta, se ha criticado su carácter excluyente, en cuanto a raza, clase y género, ya que fundamentalmente ha sido definida por los intereses de hombres y mujeres, en su mayoría blancos/mestizos, de clase media o alta, que se auto-identifican como gays o como lesbianas y que tienen relaciones eróticas, sexuales, afectivas, amorosas con personas de su mismo sexo, desconociendo otras formas de identidad de género. Por esta razón las personas *transgeneristas*, así como las lesbianas de *color*⁸, han expresado sus diferencias e inconformidades con esta lucha que los y las excluye en la movilización por la diversidad sexual. Efectivamente, dentro del movimiento ha existido una tensión entre los gays y las lesbianas, por un lado, y las personas *transgeneristas*, por otro. En respuesta a esto, en los últimos años la teoría y la política *queer* han buscado reconocer e integrar otras posibilidades, cuestionando los esencialismos identitarios y articulando fuerzas de lucha política con base en el reconocimiento de las diferencias de género, raza y clase, y del carácter móvil de la

⁷ Kate Millett (1969) habla de una primera Revolución Sexual desarrollada en el siglo XIX y protagonizada por las mujeres y por la expansión del sistema capitalista, especialmente en Europa. Al insertarse en el mercado laboral de la producción industrial, las mujeres y el sistema económico estaban trastocando las bases de la división sexual de trabajo, de los roles y los lugares asignados a hombres y mujeres.

⁸ Patricia Hill Collins (2005), Cheryl Clarke (1988) y Audre Lourde (2003), representantes del Black Feminism, analizan las experiencias de mujeres negras lesbianas, en las cuales se articulan diversas formas de opresión, tales como heterosexismo, sexismo, racismo y clasismo. El actual movimiento de la diversidad sexual, en cambio, parece limitarse a reivindicar una identidad "sexual diversa", descontextualizada y apartada de otros esquemas de dominación, aspecto que ha sido cuestionado por las lesbianas negras.

identidad. Es decir, lo *queer* se niega radicalmente a fijar identidades y se opone a la construcción de siglas que agotan categorías y formas de lucha (Gamson, 2002).

Teorías y metodologías encarnadas

En este texto, que surge de una etnografía en la ciudad de Bogotá y de una experiencia transexual, describo y analizo identidades y cuerpos específicos. No pretendo mostrar simplemente prostitutas, *sujetas* medicalizadas o divas del espectáculo. Por el contrario, uno de mis objetivos es cuestionar estereotipos que marginan y deshumanizan. Aquí la trans serán representadas como personas con cotidianidades, espacios, cuerpos, identidades, compañías y soledades. Las transexuales y travestis, al poseer una identidad de género no normativa, parecen no encajar completamente en la categoría establecida de persona, siendo percibidas como *sujetas* ilegítimas e ilegibles. En tal sentido y retomando a Judith Butler (1990), dotar de legitimidad y de legibilidad cultural las experiencias trans, es un objetivo político. El presente texto hace así referencia a personas que construyen sus cuerpos, sus identidades y sus formas de sociabilidad, evidenciando sus luchas cotidianas, sus negociaciones encarnadas y las sutiles transformaciones que, mediante sus experiencias, realizan en los mundos que habitan. A continuación presento los resultados de una investigación etnográfica participativa con personas transexuales y travestis de masculino a femenino en la ciudad de Bogotá. Se trata de una participación observante, en la cual quien investiga hace parte del sujeto de estudio (Guber, 2001). Rita Laura Segato denomina este tipo de etnografías como “etnografías nativas” o “metonímicas”, es decir, aquellas en las cuales el “igual investiga lo igual” (Segato, 2007). Quizás este proyecto sea interminable, pues aquello que se observa se ubica también en el cuerpo de la investigadora. Además, es un compromiso político permanente, una ilusión de militancia desde las prácticas académicas.

Una etnografía transexual

Bronislaw Malinowski habló, a principios del siglo XX, de la organización social, ritual, económica y política de los trobriandeses. Describió las formas de intercambio material y simbólico presentes en el circuito kula: conchas, collares, posiciones de poder político y económico, expediciones, embarcaciones, islas interconectadas por los viajes permanentes de *Los Argonautas del Pacífico*

Occidental. Yo desearía en este texto también hacer etnografía de viajes, de tránsitos en los que intervienen hormonas, quirófanos, labiales, vínculos, rupturas, cuerpos y órdenes sociales. En este caso, utilizaré la metodología etnográfica para hablar de *Las Argonautas del Género*.

Mi trabajo de campo etnográfico, desarrollado en la ciudad de Bogotá, entre febrero de 2008 y febrero de 2010, se basó en la observación participativa, lo cual implicaba entablar una estrecha cercanía con personas transexuales y travestis, establecer lazos de empatía y amistad con ellas, habitar sus espacios, recorrer sus trayectos cotidianos, compartir alegrías y tristezas. Un café, un almuerzo, un helado, un paseo por la ciudad, una conversación, mirar vitrinas en un centro comercial, se convertían en interacciones etnográficas. Otra dimensión de la observación participativa consistía en que la experiencia transexual de la investigadora generaba múltiples datos para el análisis, de este modo, mi cotidianidad también se tornaba campo etnográfico. Tomar Transmilenio, usar un baño público, ir a la universidad, comprar ropa, mercar, presentar la cédula de Andrés encarnando una identidad de Andrea en un aeropuerto, interactuar en familia, reencontrarse con viejos amigos, asistir al endocrinólogo, inyectarse estrógenos, llorar por todo y por nada, exigir a la seguridad social el cubrimiento del tratamiento por transexualidad. Todas estas prácticas cotidianas, fueron a la vez prácticas etnográficas.

Realicé 10 entrevistas a profundidad y una observación sistemática en el Grupo de Apoyo a Transgeneristas (GAT), conformado aproximadamente por 30 personas, en su mayoría transexuales de masculino a femenino⁹. El GAT se reúne 3 horas semanalmente en el Centro Comunitario LGBT de la ciudad de Bogotá; como su nombre lo indica, es un espacio de apoyo, encuentro y diálogo para personas trans al que asisten mujeres transexuales que se encuentran en distintas fases de su proceso de intervención corporal y de construcción de su identidad femenina: algunas no han empezado su proceso hormonal transexual (o terapia de reemplazo

⁹ Se pretendía obtener una muestra que diera cuenta de la multiplicidad de experiencias trans, por lo cual se seleccionaron personas con diversas edades, oficios y capitales económicos, culturales y sociales (Bourdieu, 1980 1994). Las entrevistadas se encuentran en un rango etario que va de los 20 a los 42 años de edad, habitan en estratos 2, 3, 4 y 5 de la ciudad y desempeñan diversos oficios y profesiones: diseño industrial, administración turística, contaduría pública, historia, ingeniería de sistemas, arquitectura, docencia, peluquería y prostitución. Una de las entrevistadas es propietaria de una empresa de diseño arquitectónico. Algunas de ellas también desarrollan acciones de movilización trans, en fundaciones o en dependencias de la Alcaldía Mayor, paralelamente a otras actividades de sostenimiento. En las trans pasan cosas semejantes con la movilización y el sexo: a veces son actividades remuneradas (proyectos, empleos, prostitución) otras veces son “gratuitas”, por compromiso político o afectivo, por amor.

hormonal, en términos clínicos), otras lo están iniciando, algunas ya han asumido una identidad femenina y otras ya se han practicado la cirugía de reasignación de sexo. El GAT también está integrado por personas trans, quienes en sus espacios laborales y familiares son hombres, pero en ocasiones asumen identidades femeninas sin intervenir hormonal ni quirúrgicamente sus cuerpos. En el GAT se realizan conversatorios, cine foros, talleres, conferencias, reuniones con familiares y amigos, también, se chismosea mucho. Otro espacio de observación etnográfica fue el barrio Santa Fe, lugar emblemático de trabajo y de habitación para muchas personas trans en ejercicio de la prostitución. En la ciudad el barrio Santa Fe se asocia directamente con la prostitución y con la presencia de travestis, es un territorio marginal que se ha convertido en lugar de acogida para personas con identidades trans provenientes de muchos lugares del país. Allí pude establecer vínculos cercanos con personas trans y se desarrolló una observación etnográfica de espacios cotidianos.

Las herramientas etnográficas empleadas (entrevistas, diario de campo, diálogos, observación) además de registrar datos y de servir como refuerzos de la memoria, tienen como objetivo posibilitar un acercamiento a las experiencias de las personas. Viajamos a sitios lejanos o empezamos a extrañarnos de aquello que antes era habitual para nosotros, todo esto es parte de la metodología etnográfica, pues se trata de cambiar de lugares y de perspectivas. Muchas veces, una intención consciente o inconsciente de las y los etnógrafos consiste en lograr acceder a la perspectiva de los otros, esto, al fin y al cabo, es un acto de búsqueda de poder.

La observación participante puede ser también una participación observante (Guber, 2001). Esto abre un amplio panorama para pensar los muchos tipos de posicionamientos que puede asumir el etnógrafo en su práctica: desde una mirada distanciada hasta una observación estrechamente ligada a los sujetos, a sus realidades, sentidos e intereses. Acá se hace evidente la posibilidad y viabilidad de unas perspectivas nativas, de unas miradas desde adentro, pero siempre en movimiento, pues es necesario entrar y salir continuamente para poder comprender. En el caso particular de esta investigación, quien habla es una transexual, comprometida con las búsquedas, las luchas y las identidades observadas, por lo cual el diálogo entre lo *emic* y lo *etic*, entre el adentro y el afuera, entre categorías internas y externas es fundamental para lograr una distancia analítica y a la vez para emplear mi experiencia subjetiva como elemento de la reflexión

antropológica. Se trata de una etnografía comprometida, como la planteada por Luís Guillermo Vasco, una etnografía comprometida con las trans, con sus luchas por la legitimidad, los derechos y la transformación de las estructuras de opresión de sexo y género. Para Vasco es fundamental caminar, recorrer los caminos indígenas y hablar del territorio, la historia y las personas, como forma de acceso al conocimiento (Vasco, 2002). Yo camino junto con las trans por Bogotá, recorro con ellas sus espacios urbanos, sus lugares cotidianos, los sitios donde intervienen sus cuerpos; juntas, recorreremos experiencias identitarias.

Actualmente, se habla de etnografías multifocal (Marcus, 2001) y se propone ubicar la mirada en múltiples escenarios, sin desconocer los contextos cotidianos de los sujetos. Ahora tenemos que observar redes, circuitos, trayectorias, representaciones producidas y ubicadas en diferentes puntos del espacio social. La historia (subjética y oficial), las instituciones, los medios de comunicación, los lugares lejanos pero relativamente interconectados, hacen que se dilate ampliamente el espacio de observación del etnógrafo. El campo ya no está tan delimitado como lo estaba hace algunos años y nuestra mirada parece divagar en busca de significados, de trayectorias tanto subjetivas como grupales, de circuitos de intercambio material y simbólico con nodos transcontinentales y virtuales. Marcus (2001) propone seguir personas, objetos, metáforas, historias, biografías y conflictos alrededor de este nuevo sistema mundo, empleando la observación y la cercanía con los allí implicados. Siguiendo dicho modelo, me fijaré en los ámbitos de las memorias y en los espacios urbanos de las trans, así como en las instituciones que producen discursos sobre lo trans y en los lugares de intervención de los cuerpos.

Como afirma Rosana Guber, en el desarrollo de las entrevistas intervienen múltiples factores, tales como el uso de conceptos académicos o nativos, el nivel de conocimiento del contexto por parte del antropólogo o antropóloga, las relaciones interpersonales con los informantes, las expectativas (tanto de los informantes como de los investigadores) en relación con la interacción comunicativa, las relaciones de poder que están en juego (Guber, 2004). En mi caso, experimentar una identidad transexual facilitó considerablemente el acceso a las personas y la realización de las entrevistas, las cuales se desarrollaron en un contexto de confianza. Resultó que los temas propuestos eran de especial interés para todas las entrevistadas, pues aparecían de manera recurrente en sus reflexiones diarias. Tres de las entrevistadas manifestaron haberse sentido muy a gusto durante la actividad, en la cual

encontraron un espacio de diálogo y de comunicación, incluso para algunas, representó incluso terapéutico, pues consiguieron expresar importantes elementos relacionados con sus procesos existenciales. En las entrevistas fue importante saber respetar las pausas, los temas vedados, aquello de lo que no se quería hablar, pues en las experiencias trans existen silencios casi absolutos... ¡jamás te diré cuál era mi nombre!

Las entrevistas antropológicas tienen diversos momentos. En primera instancia se busca el acceso a las categorías significativas de los actores sociales, a sus significados y formas de ver el mundo, se trata de ir descubriendo los temas relevantes para las personas con quienes trabajamos. En un segundo momento se efectúa una focalización y profundización en estos significados, conceptos y experiencias locales detectadas. En este caso es evidente que la entrevista antropológica es útil en ambas fases, pero no puede ser aplicada de la misma manera (Guber, 2004). Al principio las entrevistas se emplean para buscar estas categorías nativas y posteriormente para profundizar en ellas. En mi investigación, el primer momento de las entrevistas se desarrolló a través de diálogos con las personas trans y los datos, temas o categorías más relevantes que surgían de dichos diálogos eran consignados en el diario de campo; con base en estos datos se diseñaron los formatos para las entrevistas a profundidad que posteriormente se realizaron.

La herramienta de la entrevista es un camino para el conocimiento y la comprensión de las realidades sociales experimentadas por las personas; además de una técnica para recolectar información y para construir datos, la entrevista es una vía a través de la cual podemos acercarnos a los contextos, las experiencias, los sentidos de los actores sociales. Durante dicho acercamiento es posible avanzar en una categorización diferida, que consiste en emplear categorías locales en el trabajo de campo y en el análisis antropológico, insertando los significados vividos por las comunidades en las reflexiones académicas (Guber, 2004). Joanne Rappaport llama co-teorización al proceso de desarrollar reflexiones teóricas a partir de las categorías nativas y de la participación transversal de las comunidades en todas las fases de la investigación (Rappaport, 2007).

El diario de campo es una metodología útil para la observación etnográfica. Mediante esta técnica podemos registrar diversos elementos y momentos de nuestra observación en terreno. En él se pueden registrar tanto datos investigativos

como percepciones subjetivas, es decir, lo que emocionalmente nos genera el contacto con las personas: dudas, inquietudes, malestares, afectos, disgustos, emociones, preguntas. Por esto, el diario de campo es una técnica para conocer al otro y para conocerse a sí mismo. Hay propuestas de diario de campo intensivo (Arocha, 2003), en las cuales es muy importante el registro de los elementos emotivos y “objetivos” de la investigación, además, como su nombre lo indica, se trata de un registro intensivo de las experiencias etnográficas, de tomar en serio nuestras emociones y lo que observamos. En este caso, el diario de campo intensivo fue utilizado como técnica de registro de la experiencia trans y etnográfica.

Hago parte del sujeto que pretendo analizar, por lo cual la presente etnografía se trata también de una búsqueda personal, de una metodología para reconocermé a mí misma y quizá para validarme como persona que no encaja estrictamente en el continuum sexo/género/identidad/deseo/placer impuesto en nuestra cultura. Conozco el miedo, la discriminación, la subvaloración que experimentamos las personas trans en esta sociedad heterosexista y binaria. Conozco la violencia simbólica que recae sobre las trans, generando, desde nosotras mismas, brutales formas de auto exclusión y auto represión, haciendo que nos percibamos como anormales, marginales e inferiores, en un contexto binario cuya perspectiva dominante nos hace inferiores. Nos percibimos con las categorías de percepción dominantes que se imponen como universales (Bourdieu, 1998) y esas categorías hacen de nosotros sujetos subordinados. Conozco de sobra aquella sensación inquietante de estar permanentemente consciente del cuerpo por no sentirse a gusto en él, pero también he sentido la fascinación que produce intervenir el cuerpo e ir construyendo una identidad que siempre has sentido como propia. He experimentado lo trans como una herida profunda que rompe mi existencia y que muchas veces me deja sin ganas de vivir, pero esa herida ahora se convierte en punto de vista, en lugar de enunciación, desde donde hablar de los géneros y de sus arbitrariedades, también, se convierte en movilización política, pues desde allí pretendo denunciar un orden social de géneros excluyente. De tal modo que, la presente investigación es para mí una necesidad existencial. Su objetividad consiste en estar siempre consciente del lugar desde donde hablo y en realizar un distanciamiento teórico, antropológico y feminista, que me posibilite una mirada crítica de las experiencias de identidad trans. Además, no todas las experiencias trans son iguales: mi historia subjetiva, mi situación de clase, mi vínculo con la

academia, mi relación con el cuerpo y con la identidad de género pueden ser contrastantes con otras historias trans, hecho que puede generar una distancia analítica y hasta un extrañamiento con respecto a “otras” experiencias. Entre nosotras hay muchas formas de alteridad.

Teoría y subjetividad

Mi estrategia teórica y metodológica parte de una mirada trans y etnográfica del género, de una perspectiva situada y parcial que pretende analizar las construcciones corporales e identitarias de transexuales y travestis. Aquí, el conocimiento siempre es un conocimiento situado, siguiendo los planteamientos de Donna Haraway (1991) acerca de la objetividad feminista; una objetividad situada, parcial y encarnada, que crea metáforas, puentes, diálogos, más que categorías o descripciones de objetos dados para el análisis. En este texto pretendo articular mi experiencia como feminista, como transexual que cotidianamente construye su identidad y como etnógrafa de géneros no normativos. Observo, analizo y vivo el cuerpo en tránsito. Es de esta intersección, de este espacio imbricado, de donde surge mi reflexión.

En *El Sentido Práctico*, Pierre Bourdieu (1980) propone un distanciamiento como una crítica de las miradas positivistas e idealistas que recaen sobre el mundo social. El observador, dotado de una serie de capitales simbólicos y con una posición específica, privilegiada, elevada en el mundo social, aborda unas supuestas realidades ofrecidas inmediatamente a su visión, registro y análisis, desconociendo las estructuras sociales que estructuran las prácticas de observación, las relaciones que previamente vinculan al observador con lo observado y los capitales, poderes, posicionamientos y disposiciones que posibilitan el análisis del mundo social como práctica legítima (Bourdieu, 1980). En contra del idealismo objetivista, que hace del mundo social un “espectáculo” naturalmente susceptible al análisis científico como registro, que establece la distinción tajante entre sujeto y objeto, entre observador y observado, Bourdieu esboza el concepto de reflexividad, desarrollado con más detalle en obras posteriores (Bourdieu y Wacquant, 1995): el papel activo del “sujeto” en la construcción del “objeto”, la relación subjetiva, personal, íntima del “sujeto” con el “objeto”, la posición del “sujeto” en un campo o sub-campo específico de la producción cultural y el lugar que ocupa dicho campo o sub-campo en la estructura del espacio social y en las relaciones con otros campos más o

menos dominantes. Así, el “objeto” se expande, pues el “sujeto” se hace también “objeto” de la observación.

En esta experiencia investigativa aparece constantemente el asunto de la reflexividad: el cuestionamiento de la división “sujeto” / “objeto”, mi posición como “sujeto” y “objeto” a la vez, la pregunta constante por el papel de la antropología en las luchas de las colectividades, grupos, movimientos, pueblos o personas con quienes trabajamos, y mis posicionamientos, tanto horizontales como verticales, como etnógrafa de las transexuales y como persona transexual, que asume explícitamente ésta doble posición de poder. En esta práctica académica específica ser trans representa una posición de poder que legitima arbitrariamente la observación etnográfica de una categoría a la cual siento pertenecer.

El acceso a la teoría y a los testimonios consignados en la literatura feminista puede contribuir al proceso de auto reconocimiento y reconstrucción del cuerpo y la identidad trans. En mi caso, las ideas que he encontrado en el feminismo han sido determinantes, quizá indispensables, para el proceso de construcción de identidad y para la asunción de una subjetividad trans. Las hormonas, los estudios de género y la teoría feminista me han permitido ir configurando aquello que siempre he sentido ser: una subjetividad en tránsito, un cuerpo intervenido con una posición política en las fronteras. Como propone Halberstam (2008: 57) “Una metodología *queer* es, en cierto sentido, una metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología *queer* trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre disciplinas” (Halberstam, 2008).

De esta manera, las referencias etnográficas se vinculan con la autobiografía, los estudios de género y la teoría feminista. Las ideas de Simone de Beauvoir sobre las construcciones sociales, culturales, históricas y políticas que establecen los sexos (De Beauvoir, 1949), los planteamientos de Judith Butler acerca de la performatividad de los géneros y del papel de la matriz heterosexual en la configuración de identidades estables, legítimas e inteligibles (Butler, 1990), así como las reivindicaciones que la escritora chicana Gloria Anzaldúa hace de las experiencias de vida fronterizas y los mestizajes *queer* de géneros (Anzaldúa, 1987), entre otras, son elementos estructurales en el marco teórico de este trabajo. Retomo

también algunos de los principales planteamientos de autoras como Gayle Rubin (1975), Monique Wittig (1980, 1981, 1982), Judith Butler (1990) y Mara Viveros (2004; 2008), quienes han realizado importantes críticas a las identidades de género naturalizadas y esencialistas pertinentes para pensar los procesos trans de construcción corporal e identidades de género. De igual manera, traigo a colación algunas ideas de feministas negras quienes han sido consientes de las articulaciones que se establecen entre sexos, razas, sexualidades y clases sociales, intersecciones indispensables para una reflexión contemporánea sobre los géneros (Combahee River Collective, 1977; Davis, 2004; Curiel, 2008). En suma, este trabajo se define explícitamente como una etnografía feminista de transexuales y travestis.

A lo largo del texto intentaré establecer vínculos permanentes entre teoría-campo-análisis y la experiencia trans de la investigadora. Propongo un diálogo constante entre Judith Butler (teórica feminista) Johana (trans de Santa Fe) y Paula (transexual bogotana). En el terreno político y teórico, las mujeres feministas han desarrollado una serie de luchas, intensas e indispensables, para combatir la discriminación, la exclusión, la jerarquía y la violencia que históricamente ha padecido el sexo femenino. En el terreno del cuerpo, numerosas mujeres y transexuales hemos experimentado batallas interminables y brutales mediante las cuales cuestionamos los destinos naturalizados, las identidades definidas e inmutables, la división sexual en categorías naturales e incuestionables, los roles, espacios, jerarquías, estéticas y sensibilidades asignados a “uno” u “otro” “sexo”. Quizá nuestras batallas son políticamente incorrectas; quizá nuestras luchas reproducen múltiples estereotipos y manifestaciones de un orden binario de sexo y género que nos oprime; quizá, en ocasiones nos agotamos y nos rendimos. Aunque también es posible que mediante nuestras luchas silenciosas, pequeñas y cotidianas lentamente estemos transformando elementos del orden socialmente impuesto.

En el primer apartado de este texto se abordarán experiencias trans y teorías feministas relacionadas con la construcción del cuerpo, el sexo y el género. En el segundo retomo algunos debates acerca de las identidades y describo los procesos de construcción identitaria de personas trans, sus relaciones con el sistema médico, la sexualidad, el nombre propio, las imágenes, los modelos imperantes de feminidad y la discriminación. En la siguiente sección incluyo elementos sobre raza y clase de cara a un análisis inter-seccional de las experiencias

trans que evidencia la imposibilidad de fijar categorías y sujetos estables y la necesidad de desarrollar reflexiones donde se articulen diversos marcadores de la diferencia. Posteriormente me detengo en los vínculos y rupturas familiares y amorosas de las personas trans, relacionando estas formas de sociabilidad con las experiencias en las identidades no normativas. Para finalizar, ofrezco un epílogo sobre la acción política trans y los efectos de las prácticas cotidianas y las identidades desarticuladas y dispersas en las transformaciones del orden socio sexual dominante.

Cuerpos intervenidos

No se sabe muy bien cuándo comienza el tránsito. Quizá en el vientre materno o cuando vemos por primera vez unos tacones y nos morimos de ganas de usarlos o en el momento en que nos damos cuenta que hay un grave problema o cuando consumimos las primeras hormonas o al salir por primera vez a la calle vestidas como la mujer que sentimos ser. No sabemos si es algo genético, hormonal, cerebral o si todo se debe al aprendizaje, a los modelos de género con los que nos relacionamos desde muy pequeñas, a una elección primero inconsciente y luego consiente. No sabemos si nacemos así o si nos convertimos en esto desde muy niñas. Tampoco sabemos si somos muy diferentes o iguales a las demás. Lo que sí sabemos es que se trata de un tránsito indispensable e interminable, que impacta todas las dimensiones de nuestra existencia: mente, identidad, cuerpo, vínculos, relación con las instituciones, afectos. Quizá todos y todas recorreremos la senda de la identidad, pero cuando se trata de pasar de un género a otro, dicha trayectoria se hace más intensa, más evidente, más impactante. Al nacer piensan que seremos unos hombrecitos, lo dan casi por sentado, no hay posibilidad de dudas, pero a lo largo de nuestra experiencia vital entendemos que algo anda mal.

Puntos de partida, tránsitos, fronteras y lugares de llegada

Me decían Andrés pero yo me sentía Andrea. Me cortaban el cabello y yo quería tenerlo largo. Debía jugar fútbol pero le tenía miedo al balón, a cualquier tipo de competencia y me aterraba ensuciarme. Mi mamá me decía que no me podía comprar vestidos. Yo quería jugar a las muñecas y estar con las demás niñas pero todos en la escuela se burlaban de mí. Me llevaban a montar caballos, a cuidar ganado y a trabajar en cultivos y yo deseaba quedarme en la cocina, junto al fogón, entre las mujeres, pelando papas, picando cebollas, recogiendo cilantro, viendo como

mataban a las gallinas, sintiendo el olor de la comida y observando cómo se transformaban los alimentos por el fuego, por las mezclas, por las especias. Me apetecía ver las montañas desde la ventana que recorrerlas cabalgado o a pie. Prefería ser tierna y delicada que fuerte y varonil.

Desde muy pequeña me di cuenta que iba a tener problemas, que no habían muchas opciones para mí, que lloraría y que debía ser muy fuerte para lograr sobrevivir en un mundo incómodo. No sabía de dónde sacar esa fuerza, pues me sentía tan débil, pequeñita. Durante algún tiempo me decidí por el silencio, por aparentar que todo iba bien, por ser Andrea solo a escondidas y en mis fantasías, por esperar a que las cosas cambiaran o a que mi cuerpo cambiara. Tenía tanto miedo y carecía de fuerzas para enfrentar un sistema brutal, violento y avasallador, el sistema sexo/género que se imponía, naturalizado, en mi existencia.

Luego, con un poquito de valentía, asumí una identidad gay. Pensaba que yo era muy pero muy marica y por eso me sentía tan mujer. Ser gay parecía entonces una muy buena opción: varios amantes, un novio estable durante años, mucha rumba, mucha droga, mucho alcohol, ropa linda, buenos peinados, amigos bellos, es decir, un estilo de vida gay, tercermundista y colonizado, pero relativamente privilegiado: clase media, blanco mestizo, profesional. Mí belleza masculina me servía para moverme en muchos mercados: en el amoroso, en el sexual, incluso en el laboral. Además, mi familia me aceptaría. Parecía perfecto. Era una chica que aparentaba ser gay. Después de mucho sexo, de muchos orgasmos híper masculinos, de muchas pastillas de éxtasis, de muchos gramos de cocaína, de muchas botellas de ron, de mucha frustración y de un inmenso vacío, me di cuenta que esto de lo gay definitivamente no era lo mío, que era un contexto demasiado masculino, no apto para una nenita. Generalmente, un gay quiere músculos, ser hombre y tener acceso a muchos hombres. Yo en cambio quiero casarme sólo con uno y tener senos, vagina, piernas lindas y muchos vestidos y bolsos preciosos en mi armario. Evidentemente algo seguía andando mal.

Me salvé de una cirugía de tabique por tanta cocaína y de varias terapias psiquiátricas por las depresiones, salí más o menos ilesa. Después de amar a numerosos hombres y como a eso de los 26 empecé a asumirme como Andrea, llena de miedos, de expectativas y con ganas de tomar estrógenos y de hacerme una cirugía de reasignación de sexo. De repente, cambié la rumba gay, las discotecas, los bares, la música electrónica, las pastillas de éxtasis, la coca, los chicos bellos-

por los estudios de género, la teoría feminista, los estrógenos en inyecciones y en pastillas, las clases de feminismos lésbicos, los anti-andrógenos, los endocrinólogos, las sesiones de depilación laser, la visitas al psiquiatra para obtener mi diagnóstico de disforia de género y así acceder a los tratamientos trans. Mi proceso transexual de intervención del cuerpo empezó paralelamente con mi maestría en estudios de género en la Universidad Nacional y con la realización de este proyecto de investigación. En mi escritorio ya no hay sólo libros de antropología, sino también de feminismos, de estudios de género y de transexualidad. En mi closet hay jeans Levi's talla 28 de hombre, camisetas ajustadas de mujer y sujetadores, pues me empiezan a crecer los senos. En mi baño hay una espuma de afeitarse, crema antiarrugas, crema para párpados, polvos compactos, base líquida para ocultar la sombrita de la barba que aún queda en mi cara, una rasuradora, sombras, brillo para los labios, delineadores de labios, lápiz de ojos. El cabello crece lentamente. Las cejas ahora aparecen depiladas. Las nalgas se hacen más redondas. Las piernas engordan. La piel está más suave. Cada vez tengo menos pelitos en la cara y el cuerpo gracias a la depilación laser.

Pienso cómo haré para entrar a una tienda de ropa a comprar unos zapatos y un jean de mujer, me da susto salir a la calle, todo el mundo me mira con cierta extrañeza, algunos y algunas me miran con fascinación, ni Andrés ni Andrea, sino Andre, habitando la frontera ¿Un hombre vestido con ropa de mujer? ¿Una mujer muy masculina? ¿Un chico muy mariquita? Los niños y las niñas me miran y no esconden su asombro, dos mujeres hablaban en Transmilenio en una silla detrás de mí: ¿es hombre o mujer? Ni idea, parece niño pero también niña. Eso nunca se podrá saber... jajaja. En un baño de hombres estoy tocándome el maquillaje, un chico entra rápidamente y apenas me ve sale de nuevo para ver el letrero de masculino o femenino junto a la puerta y confirmar si efectivamente entró al baño indicado. No es lo normal ver a alguien maquillándose en un baño de hombres. No me siento a gusto en un baño de hombres y me da susto entrar a un baño de mujeres. La frontera a veces es compleja, más cuando el equipamiento físico de los espacios y el orden social están diseñados para que no existan fronteras, para ordenar todo en un binario absoluto. La frontera es agotadora. Me muero de ganas de ser Andrea, de pasar como Andrea, de entrar tranquila a comprar ropa, de pasar desapercibida en un baño de mujeres, de no generar tantas preguntas en la calle. Me siento agredida en lo público al habitar la frontera.

El Orlando de Virginia Wolff (1928) era un hombre bello, nadie, ni él mismo, dudaba de ello, nos cuenta la brillante escritora. Orlando viajó de Inglaterra a Turquía a cumplir labores diplomáticas. De repente, en medio de unos disturbios, Orlando se quedó profundamente dormido en su casa consular y despertó después de casi una semana de un sueño profundo, se habían acabado los disturbios y Orlando ahora era una bella mujer (Woolf, 1928). He soñado tantas veces con esto que hasta le he puesto un nombre: “Mi sueño de Orlando” o “mi sueño de Virginia Woolf”. Pero en la realidad suceden cosas tan distintas. Llevo casi un año en terapia hormonal, llevo muchas sesiones de laser depilatorio en la cara y el cuerpo y todavía tengo pelitos, mi cabello no ha crecido lo suficiente, mis senos están demasiado pequeños, mi nuez de Adán y mis facciones evidencian que fui un hombre. Desearía tanto dormir una semana y despertar convertida en la hermosa Andrea, pero no, llevo más de un año en intensas luchas y negociaciones con mi cuerpo, sobrecargando mi hígado con estrógenos y anti-andrógenos, sintiendo mareos por las hormonas, interponiendo acciones de tutela, exigiendo mis derechos ante el sistema de salud, haciendo filas interminables en mi EPS para acceder a los servicios necesarios. Digamos que mi sueño de Orlando se ha convertido en una experiencia tercermundista, de exigencias de derechos y de luchas por la inserción en la categoría de ciudadanía. Se trata de una Orlando politizada y periférica. He aguardado tanto tiempo a que las hormonas y el laser hagan su efecto, son unos meses pero me parecen eternidades y no soy capaz de sumirme como Andrea en lo público antes de que mi cuerpo se feminice lo suficiente. No sé, puede ser que soy muy miedosa o muy binaria o muy vanidosa, pero esa es mi temporalidad, muy distinta a la de Orlando. Para muchas de nosotras el tránsito requiere de mucho tiempo, de mucho trabajo, de muchas inversiones, algunas no lo soportamos y nos quedamos a mitad de camino o nos regresamos, otras luchamos hasta el cansancio para conseguirlo. Lo cierto es que este es un proceso complicado y que hay pocas Orlandos dentro de nosotras.

Tecno cuerpos

En las experiencias trans existen diversas temporalidades, algunas asumimos nuestra identidad femenina a edades muy tempranas, enfrentando al sistema de opresión sexual y de género que se vuelve contra nosotras con todas sus fuerzas, lanzándonos fuera de nuestros hogares, de nuestras escuelas, de la ciudadanía,

agrediéndonos física y simbólicamente. Otras, desde pequeñas contamos con el apoyo de nuestros padres y de la gente que nos rodea y hacemos muy jóvenes nuestro tránsito de una manera un poco más feliz y con más apoyo. Algunas decidimos alejarnos de nuestra familia, de nuestro pueblo o ciudad y hacer lejos el tránsito para luego regresar convertidas chicas divinas o para nunca más volver. Muchas de nosotras esperamos un poco, terminamos la universidad como chicos y cuando pensamos que tenemos ciertas garantías empezamos con nuestro proceso transexual. Unas decidimos esperar más tiempo y transformar nuestra identidad a los 50 o 60. Y, quizá las más temerosas y las más desdichadas, no logramos jamás realizar el cambio, aquel tránsito que habíamos anhelado durante toda nuestra vida.

Pese a esta inmensa diversidad de experiencias y temporalidades, podríamos atrevernos a afirmar, con el riesgo de parecer esencialistas, que existe algo común en las experiencias de transexuales y travestis, que existe una “naturaleza trans”. La naturaleza trans consiste un cuerpo intervenido, en unas modificaciones físicas que permiten nuestra definición como personas, por fuera y por dentro del binarismo de sexos y géneros. Esta naturaleza es una naturaleza cyborg (Haraway, 1991a) que cuestiona los límites entre cuerpos y máquinas, entre entidades humanas y entidades tecnológicas, entre lo “natural” y lo “artificial”.

A finales del siglo XX, nuestra era, un tiempo mítico, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos *cyborgs*. El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica. Según las tradiciones de la ciencia y de la política «occidentales», tradiciones de un capitalismo racista y dominado por lo masculino, de progreso, de apropiación de la naturaleza como un recurso para las producciones de la cultura, de reproducción de uno mismo a partir de las reflexiones del otro, la relación entre máquina y organismo ha sido de guerra fronteriza. En tal conflicto estaban en litigio los territorios de la producción, la reproducción y la imaginación. El presente trabajo es un canto al *placer* en la confusión de las fronteras (Haraway, 1991a:254).

En el caso de las experiencias de transexuales y travestis, la intervención del cuerpo es una práctica evidente, pero quizá todas las personas intervienen de múltiples maneras sus cuerpos para encajar en los modelos de sexo y género imperantes. Siempre, el cuerpo es lugar de intervención cultural y sería muy difícil, casi que imposible, hablar de cuerpos humanos “salvajes”, “naturales” o “no intervenidos”. Actualmente, en el siglo XXI, la publicidad, el consumo, los gimnasios, los modelos estéticos incorporados, las pastillas, el poder médico, la genética, los quirófanos, las farmacéuticas nos han transformado en “hombres y mujeres de laboratorio” (Preciado, 2008:93). Hoy en día, el poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona, de la acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o de la descodificación social de nuestra masculinidad y nuestra feminidad (Preciado, 2008:67).

Para Beatriz Preciado, el momento actual del capitalismo impone una intervención constante y cada vez más profunda en los cuerpos, del biopoder de Foucault al capitalismo fármaco-pornográfico, desarrollándose a escala planetaria una economía encarnada en la que cada vez más todas y todos nos insertamos: “El negocio del nuevo milenio: la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad” (Preciado, 2008:26). De tal manera que nuestro cuerpo se ha transformado históricamente en un “tecnocuerpo”, “ni organismo, ni máquina”, sino “una entidad tecnoviva multi-conectada que incorpora tecnología” (Preciado, 2008:39).

Hoy la situación parece mucho más compleja, el cuerpo individual funciona como una extensión de las tecnologías globales de la comunicación. Dicho con la feminista americana Donna Haraway, el cuerpo del siglo XXI es una plataforma tecnoviva, el resultado de una implosión irreversible de sujeto y objeto, de lo natural y lo artificial. De ahí que la noción misma de “vida” resulte arcaica para identificar a los actores de esta nueva tecnología. Por ello Donna Haraway prefiere la noción de “tecnobiopoder” a la foucaultiana de “biopoder”, puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de gestionar y maximizar la vida, como plantearía Foucault, sino de poder y control sobre un todo tecnovivo conectado (Preciado, 2008:39-40).

A propósito de los cuerpos intervenidos a principios del siglo XXI, en una conversación que sostuve con una mujer transexual, diseñadora industrial de 42 años de edad, apareció lo siguiente:

–Cuéntame, en este momento de tu proceso como trans ¿Qué partes de tu cuerpo te gustan y qué partes no?

–Obviamente la parte de la genitalidad es una parte bastante complicada porque no está acorde con tu sentir, al haber estado expuesta durante mucho tiempo a la testosterona el organismo hace que el cuerpo tenga ciertos rasgos masculinos que creo que con la terapia de reemplazo hormonal se han ido poco a poco disipando, hasta cierto punto.

–¿Estás a gusto entonces con tu cuerpo?

–Sí, yo creo que en términos generales me siento muy a gusto con mi cuerpo.

–¿A qué edad iniciaste tu transformación y cómo fue ese proceso? ¿Qué pasó cuando iniciaste ese proceso? ¿Cómo lo hiciste y qué implicaciones tuvo?

–Ok... a ver, el proceso mío empezó en 1999 exactamente, en enero de 1999, hace 10 años, ya van a ser 11, en este momento yo ya había aceptado mi condición y monté mi página de internet, yo en esa época era casada... y mi esposa se enteró, si, de mi situación, aunque ya tenía algunos indicios con anterioridad... entonces ya empieza ahí la parte de la construcción, de descubrir que mi cuerpo no está siendo coherente con mi sentir, entonces empieza una parte bastante complicada y es... prueba y error, si, ensayo, prueba y error.

–¿Y a qué ensayos te refieres, de pronto a hormonas o a cosas más del orden del vestido?

-Una parte fueron la parte de las hormonas

–¿Tú empezaste auto medicándote?

–Yo empecé auto medicándome, yo empecé tomando Premarin, en esa época existía Premarin de 1.25, también tomé Depoprovera, también tomé Aldactone, mejor dicho, tome un montón de vainas.

–¿Cómo te enterabas de eso...?

–Investigando en internet, si, gracias a internet la información se volvió pública y universal entonces terminas descubriendo un montón de cosas,

obviamente también tienes que formarte de cómo, qué imagen quieres transmitirle a las demás personas...

Rastreando diversas experiencias de transexuales y travestis es posible encontrar los efectos sociales, identitarios y emocionales que traen consigo las intervenciones y transformaciones corporales. En estos casos no se trata únicamente de modificaciones de un cuerpo como entidad física, de una figura femenina emergente, de una reacomodación de las carnes y de un cambio de músculos por grasas, pues la experiencia trans implica una transformación material que incide en todas las dimensiones de la existencia. Materialidad, espíritus, almas, vidas, subjetividades, posicionamientos sociales e identidades transformadas, son inseparables:

“A veces me siento tan frágil, tan delicada, tan vulnerable, a veces estoy a punto de desbaratarme en mil pedacitos rosaditos, a veces no aguanto el llanto y el miedo me quita el aliento. Es tan raro y tan fuerte esto que siento. No sé si tiene que ver con mis cambios y con las hormonas que tomo desde hace algunos meses. Con mis senos pequeños, mi forma cada vez más femenina, mi piel más suave, mi cabello hermoso, mi cola redondita, mi carita de niña linda. Las hormonas modifican todo tu cuerpo, tus facciones, tu sexualidad, tus deseos, tu mente. No quiero que mi feminidad implique debilidad, soy feminista y las mujeres que me han rodeado toda mi vida son mujeres fuertes, no creo que las mujeres sean débiles por naturaleza o por alguna predisposición hormonal, no creo en un “sexo débil”... pero yo sí me siento tan débil y tan a punto de romperme ¡Andre es el único sexo débil! Quiero alguien que me proteja porque sola soy vulnerable”.

“Es fascinante sentir la transformación, sentirla por todas partes, sentirla fuertemente, dulcemente, como un torrente que empieza en el alma y se mezcla con la sangre pasando por todo el cuerpo y verla luego convertirse en figura. Siento un dolorcito en los senos, me arden los pezones y los tengo duritos, súper sensibles, a veces me los rozo con las telas de las camisetas o las camisas y me duelen horrible, bueno, me duele pero también me encanta, es muy femenina esa sensación, además me están creciendo

lentamente, como que cada día los veo más y más grandes, es súper sutil el cambio pero quizá pronto se empezará a notar y las caderas y la cola también se harán más femeninas, estoy tan feliz con eso, un poquito ansiosa, quisiera convertirme ya en chica, bueno también me da pavor el asunto, en realidad no tengo ni idea de cómo hacerlo, de cómo asumirlo en público, pues hay un par de cositas complicadas, por ejemplo imagino que no podría vivir con mi tía, necesito un pequeño castillo para la hermosa princesita que está surgiendo, que sale de mi, que soy yo en realidad, una princesa oculta que poco a poco deja de estar escondida, bueno, pero además resulta que a esta princesita no le gusta vivir sola, porque es súper mimada y súper social, entonces necesito a alguien, lo ideal sería un esposito bien lindo, bien divino, y que me quiera requete hartito, pero bueno, esto de los hombres es tan complejo, además como soy feminista radical y como deliro siendo intelectual, pues va a estar como difícil, a los hombres les deben gustar más bien medio brutos y que se dejen dominar muy facilito, en realidad a mi me dominan en la cama muy pero muy facilito y me encanta que suceda, hasta una amarradita de vez en cuando me parecería deli, que horror ese estereotipo, el de la chica totalmente dominada que reproduzco en ocasiones privadas, pero bueno nunca lo diré en frente de mis profes y compañeras feministas, porque que oso tan horrible, el caso es que mi gusto por la dominación tiene lugares específicos, delimitados, pero solo allí, de resto “que no me jodan la vida con esa maricadita de la dominación masculina” porque nada que ver, y eso pues es complejo, porque te ven tan nena, tan travesti, tan frágil, tan sumisa y dependiente, entonces te la quieren “montar”, pero nada, por dentro de esta florecita delicada hay una fiera que nunca, nunca se dejará dominar por nada ni por nadie en la vida, que sólo caerá dormida ante la muerte, que jamás dejará de luchar, que sabe de peleas y confrontaciones porque nació peleando, peleando a muerte porque el mundo se empeñaba en despedazarla y no ha podido, no se ha dejado, tiene cicatrices, tiene heridas incontables, tiene suturas enconadas, infectadas, que no cierran, por donde se desangra lentamente, a veces arden, pero no matarán a la fiera, son parte de la fiera, son furia vital, furia vital compuesta de ardores, por eso lucha en silencio, como queriendo cambiar el orden del mundo,

como exigiendo reparación junto a los negros de todo el Caribe grande y del Chocó, expropiados y apropiados, quienes se configuran ahora por una diáspora criminal que jamás podrán expiar los negreros y sus imperios, junto a los indios de los andes del norte diezmados, despojados y marginados a la miseria, junto a las mujeres del campo devastado por la guerra, violadas, desterradas, lanzadas a la soledad colectiva... de todo eso se compone su lucha, mi fiera es la conjunción de muchas luchas, no solo las de mi cuerpo y las de mi "género en disputa", sino todas las luchas sociales que se han sucedido en estas tierras y en estos múltiples cuerpos, mi lucha silenciosa es la conjunción de todas las identidades subalternas, masacradas, expropiadas, oprimidas, ocultadas, negadas, de todas aquellas identidades que se han pretendido borrar de los cuerpos, la historia y la geografía, mi fiera es la identidad colonizada y devastada que se niega a morir, por eso es que soy sólo sumisa en la cama, porque cuando salgo de la alcoba dejo de ser esa nenita delicada, frágil, dominada y me convierto en una guerrera imbatible, por eso quizá debo estar sola, las guerreras, las académicas y las feministas muchas veces estamos solas en este mundo, pues no nos comprenden muy bien y no comprendemos este mundo muy bien, *bachelor* se parece a bachiller, ¿Será que las chicas estudiosas estamos condenadas a estar solitas? No, no puede ser, yo no quiero eso para mí, yo quiero un esposito y muchos gatitos para consentir y cuidar, quiero un esposito y una casita bien linda, en frente de un parque inmenso, con balcón y con muchas flores de muchos colores, quiero un hombre que se muera por mí, pero sobre todo quiero un cuerpo propio que encarne mi identidad femenina, puedo estar sola pero femenina y feminista siempre. Siempre sintiendo la feminización del cuerpo, sintiendo ese torrente en mi pecho, donde brotan los senos, como las olas del mar golpeando un acantilado, como el torrente de un río golpeando las rocas, con la sensibilidad de lo femenino a flor de piel, últimamente me he sentido más sensible de lo que habitualmente soy, deben ser las hormonas, estoy con una felicidad inmensa pero con una hipersensibilidad horrible, cualquier cosa me da ganas de llorar, me siento súper frágil, no sé, como muy delicada en todo, pero eso me parece tan bonito, porque como que todo en el mundo me toca, hasta la rotación de la tierra me

marea, decían en una peli, es loco todo esto, además últimamente estoy con un delirio impresionante de novia, de esposa, estoy soñando día y noche con un maridito a quien amar perdidamente por el resto de la historia y que me ame mucho, no sé, no sé si son las hormonas, pero no creo, es puro delirio psicosocial, por todos lados te muestran que las nenas se casan, tienen bebés y son madres, que mierda, ni las travestis nos escapamos de ese modelo, yo deliro con mi rol de esposa y hay días que pienso y pienso en eso, cuando era una chico gay no me pasaba tanto, pero ahora no puedo dejar de pensarlo y lucho contra esa como falta absoluta de autonomía, se me hace muy difícil pensarme solita, o sea, sin pareja, porque sola jamás, pero también debe ser divertido valorar otras formas de compañía, tener amigas y amigos, hablar mucho con ellos, salir de *shopping*, cocinar, estudiar y escribir mucho, pasear, estar más libre, sin un chico que te moleste, que te cele, que te haga el amor cada vez que él quiera y como él quiera, un chico al que tengas que cuidar, porque una esposa es como una esclava encantada o como la continuidad de la madre, pero sumándole funciones sexuales “además de cocinarme, arreglarme la ropa, cuidarme la casa y hacerme la vida más fácil, tienes que abrir las piernas para procurarme placer... y, además, hacerme sexo oral de vez en cuando”. Pues sí, es bien tenaz la vida de esposa, debe serlo, me gusta esa categoría de esclavitud encantada, de sumisión encantada, es de Bourdieu quien era brillante y hermoso, y puede ser útil sociológicamente, muchas somos felices en la presión, pero no es nuestra culpa del todo, no es que nos guste estar pordebajadas o humilladas, no es que seamos masoquistas, es que los esquemas sociales de dominación se encarnan a tal punto que no puedes pensarte fuera de las jerarquías, es todo este feroz mundo social, desigual, violento, dominante, que se vuelve carne, placer, deseo, no eres un sujeto aislado, no eres una patología psicológica, eres la norma envuelta en piel, conductos y terminaciones nerviosas. Todo esto se hace más complejo cuando tomas tantas hormonas, cuando quieres unas tetas de silicona y cuando sueñas con una cirugía de cambio de sexo”

Teoría feminista y sistema sexo/género

El sentido común, así como numerosas doctrinas científicas (Fausto-Sterling, 2006), parecen estar de acuerdo en afirmar que las diferencias entre lo masculino y lo femenino pertenecen a la *naturaleza humana*, que el orden binario de los sexos es anterior a cualquier normatividad, institución social o significado cultural. De este modo, la segmentación jerárquica masculino-femenino se implanta rígidamente, mediante la naturalización arbitraria de una estructura binaria (simbólica, de género) que organiza el cosmos, el mundo social, las cosas y los cuerpos (Bourdieu, 1998). Tal división, fundada en un principio androcéntrico y naturalizado, tiene mucho que ver con la dominación que recae sobre las mujeres, las trans y sobre otros cuerpos y sexualidades no normativas. Este orden de segmentaciones jerárquicas, que trae consigo diversas formas de exclusión y violencia, ha sido cuestionado desde hace ya un tiempo por las mujeres y por los movimientos feministas. Tal es el caso de las tempranas luchas emancipatorias femeninas, que se remontan a la Ilustración, la revolución francesa y la revolución industrial (Amorós, 2005, De Miguel, 1995), y que buscaron la igualdad de derechos civiles y la autonomía para las mujeres, hasta entonces sin margen de decisión sobre sus cuerpos y su trabajo reproductivo y excluidas de las esferas públicas del poder y del proyecto ilustrado de ciudadanía (igualdad, libertad y fraternidad) pensado para los hombres europeos blancos, heterosexuales y burgueses.

Desde principios de la denominada Segunda Ola del Feminismo, los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949) sentaron las bases para el desarrollo de una crítica contundente de los ordenes naturalizados, jerárquicos y binarios de los sexos y fueron el punto de partida para los estudios de género contemporáneos que han transformado profundamente la manera como se piensan las relaciones entre los seres humanos. “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto [...] al que se califica de femenino” (De Beauvoir, 1949: 207), es una frase emblemática que develó lo que antes estaba bajo la máscara de lo “natural”. Para Judith Butler las afirmaciones de Beauvoir son enfáticas al decir que una “llega a ser” mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. También deja claro que la obligación no proviene del “sexo” y

que no hay nada que garantice que la “persona” que se convierte en mujer sea necesariamente del sexo femenino” (Butler, 1990: 41). Hoy, casi sesenta años después su formulación, las ideas de Simone de Beauvoir continúan vigentes en las reflexiones contemporáneas sobre los cuerpos, los sexos, las sexualidades y los géneros. Las críticas a los esencialismos de género de *El Segundo Sexo* nutrieron a la teoría *queer*, de la cual Butler es una de sus principales representantes, corriente que surgió en los años 1990 retomando elementos de algunos feminismos y de fracciones radicales del movimiento de liberación gay, lésbico, transexual e intersexual, específicamente en los Estados Unidos. Los postulados beauvarianos, sirven de fundamento ontológico, filosófico, sociológico, antropológico y político, en tanto reflejan muchas de las condiciones y búsquedas contemporáneas de las transexuales. Explican también el uso de las hormonas, las cirugías, el cambio de sexo y de nombre oficial para devenir Otro(a).

La transformación de los y las trans en un Otro(a) con atributos femeninos o masculinos, parecería una manifestación flagrante del binarismo sexual. Sin embargo, es posible plantear que no se nace ni hombre ni mujer sino que se llega a ser cualquiera de los dos, simultánea o sucesivamente; se puede ir y venir; es posible ser otra categoría. Desde esta perspectiva, las trans encarnamos nuevas categorías que plantean una política corporal descentrada, híbrida, creativa, alejada de cualquier esencialismo que intente fijar identidades y que abra la puerta a nuevas posibilidades de “liberación gradual del género de sus restricciones binarias” (Butler, 1982). Esto es lo que Butler desarrolla con el concepto de performatividad de género, con el cual plantea que “lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 1990:16).

Uno de los objetivos fundamentales de Butler es cuestionar el esencialismo de las identidades de género “legítimas” que se sustenta en una relación causal entre sexo, género y deseo y en una unidad metafísica de los tres (Butler, 1990:55). La coincidencia obligatoria de sexo, género y prácticas sexuales, impuesta por una matriz heterosexual que organiza los cuerpos, define cuáles son las identidades legítimas y legibles, reduce a dos las posibilidades de ser persona coherente: mujeres, femeninas con vagina y heterosexuales, y hombres, masculinos con pene y heterosexuales. Las demás posibilidades: gays, lesbianas, bisexuales, transexuales,

andróginas, travestis, intersexuales y onanistas aparecen como fallas o aberraciones lógicas. Socialmente, estas sexualidades e identidades se tornan periféricas e ilegítimas y terminan perteneciendo a la “familia de los perversos”, como “vecinas de los delincuentes y parientas de los locos” (Foucault, 1976:53). Sin embargo, para Butler las identidades y los actos corporales que rompen dicha coincidencia obligatoria no solo plantean cuestionamientos al orden de género sino que son legítimas, además de políticamente necesarias para la resistencia al orden de cuerpos, pues la coincidencia sexo, género y deseo no es natural, sino decretada. Así, el género no es una esencia que se establece de una vez y para siempre, sino un conjunto de actos que estilizan el cuerpo y que en las prácticas nos otorgan la identidad; es decir, el género es una copia sin original. Desde esta óptica las identidades transexuales y travestis no serían manifestaciones “antinaturales”, “artificiales” o “desviadas”, sino posibilidades coherentes que rompen con el esencialismo binario del continuo sexo/género/identidad /deseo/placer.

Es importante mencionar, sin embargo, que a la par de las corrientes críticas de la identidad sexual y de género, existen corrientes como la de los feminismos de la diferencia¹⁰ que intentan hacer evidente una “condición femenina esencial”, aludiendo a elementos como el cuerpo femenino, la maternidad, la ética del cuidado y lo femenino como Otro – indefinido en una sociedad de sentidos, lenguajes e instituciones masculinas (Cavana, 1995). En estas perspectivas la identidad femenina se establece sobre la base de sus características biológicas y el status social subordinado que las mujeres han experimentado como fundamento de sus experiencias y subjetividades en un orden patriarcal. Sugieren que la división de los sexos es natural y que el género femenino se sustenta en una esencia corporal que lo contiene; partiendo de esta realidad evidente, algunas teóricas del feminismo de la diferencia (Irigaray, 1992) afirman que se deben reivindicar los cuerpos femeninos desde su especificidad, sus sensibilidades y sus lenguajes relacionados con la maternidad, el cuidado y con una ética propia de relaciones con el otro y con la otra. Se trata de unos lenguajes y unas formas de sociabilidad femeninas que han sido sofocadas por la enunciación y los vínculos masculinos, los cuales son dominantes y definatorios en nuestra cultura. Tales posturas, aunque podrían parecer esencialistas desde una mirada deconstructiva, proponen también transformaciones profundas, y quizá necesarias, en una cultura patriarcal,

¹⁰ Representadas por autoras como Carol Gilligan, Nancy Chodorow y Luce Irigaray.

destructiva y autoritaria que naturaliza la dominación masculina y la subordinación femenina. Estos planteamientos son cuestionados por la teoría de la performatividad del género y la teoría *queer*, que aportan elementos analíticos para pensar las identidades transexuales que no están definidas por unas características corporales inmutables y constitutivas por naturaleza, sino que, por el contrario, se encuentran en tránsito y en construcción permanente. Pienso que en el abordaje de las experiencias transexuales y travestis, como una serie de posibilidades en el cuerpo, el sexo y el género, son más útiles perspectivas críticas y desestabilizadoras y de corte constructivista como las propuestas por de Beauvoir y Butler.

En relación con la ambigüedad y la doble pertenencia sexual, la escritora Gloria Anzaldúa, desde una posición feminista de frontera, mestiza y *queer* a la vez, afirma:

Hay algo irresistible en ser hombre y mujer a la vez, en el tener acceso a ambos mundos. En contra de algunos dogmas psiquiátricos, los mitad y mitad no sufren una confusión de identidad sexual, o una confusión de género. Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: la unión de contrarios en un mismo ser (Anzaldúa, 1987:75 – 76).

La división masculino/femenino es una diferenciación estructural a partir de la cual no sólo se establecen esquemas para pensar y organizar el mundo, sino jerarquías sociales que definen aspectos importantes de la vida colectiva e individual (Heritier, 1996; Bourdieu, 1998, Scott, 1986). En nuestra cultura impera un sistema binario sexo/género que establece identidades diferenciales para las personas, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, según unas características corporales, específicamente, genitales, definidas como masculinas o femeninas. En un clásico e influyente ensayo sobre el sistema sexo/género, la antropóloga feminista Gayle Rubin planteó que éste está conformado por aquellos mecanismos de la vida social que “transforman la sexualidad biológica en productos de la actividad

humana” (Rubin, 1975:37). Este sistema fundamentalmente opresor produce sujetos masculinos, femeninos y heterosexuales, nunca de forma natural ni tranquila.

La creación de la “feminidad” en las mujeres en el curso de la socialización es un acto de brutalidad psíquica... La teoría psicoanalítica de la feminidad ve el desarrollo femenino como basado en buena parte en el dolor y la humillación, y hace falta bastante esfuerzo y fantasía para explicar cómo puede alguien disfrutar de ser mujer... (Rubin, 1996:76-77). Insiste Rubin que el sistema sexo/género sirve como sustento de la opresión de las mujeres y de las sexualidades no reproductivas ni heterosexuales, al instituir una economía política que determina el uso y la circulación de los cuerpos, genitales y placeres. Propone entonces una hermosa y justa utopía: “El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género, en el que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quien hace el amor” (Rubin, 1975:85). Este sueño coincide con el que abrazamos y compartimos muchas transexuales y que surge de nuestras experiencias cotidianas: el que una anatomía específica no nos impida ser y vivir en el género que nos constituye.

Para Gayle Rubin, a diferencia de lo que muchas veces se cree, la división sexual del trabajo no es una simple consecuencia de la diferencia *natural* de los “sexos”, sino una construcción social que es correlato y que refuerza la escisión entre lo masculino y lo femenino. En la *producción* de hombres y mujeres, en el establecimiento de la heterosexualidad como norma de la cultura y en la opresión tanto de las mujeres como de la homosexualidad, la división sexual del trabajo cumple un papel determinante: “La división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un ‘tabú’: un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, un tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea* el género. La división de trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual” (Rubin, 1975: 58).

¿Sexo natural y género cultural? Cuerpos partidos en dos

Otras perspectivas feministas han cuestionado explícitamente la distinción sexo/género, según la cual el sexo es el sustrato biológico, natural u objetivo, a partir del cual se establecen las lecturas culturales, los roles, los posicionamientos

y las formas de auto reconocimiento que constituyen el género y sus jerarquías (Viveros, 2004). Señalan que la distinción de los sexos es fruto de una lectura o interpretación que se fundamenta en ciertas diferencias corporales: “El mecanismo de producción de la diferencia opera por naturalización, des-historización, universalización y biologización” (Viveros, 2004:174). Monique Wittig afirma incluso que no hay ningún sexo sino una relación de opresión: “Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad”(Wittig, 1982:22).

Las críticas planteadas en la academia también tienen expresión en las prácticas cotidianas de transexuales y travestis quienes no sólo cuestionamos la forma de producción de subjetividades institucionalmente implantada en nuestra cultura sino la coincidencia obligatoria entre sexo, género y deseo en el establecimiento de las identidades de género legítimas. Al expresar que las características sexuales no coinciden naturalmente con las construcciones de género, al afirmar que tanto el sexo como el género son categorías que se pueden intervenir y modificar, es decir, que no son estructuras rígidas, y al poner en evidencia que construimos nuestro sexo y nuestro género, estamos cuestionando el sistema que naturaliza arbitrariamente atributos y comportamientos.

Existen una serie de pares de oposición que aparecen con una fuerza brutal tanto en nuestro sentido común, como en nuestras reflexiones académicas, se trata de una naturalización de dualidades estables y claramente diferenciadas, producida por la *doxa*, es decir, por aquello que representa un consenso, en nuestras lógicas y nuestras prácticas, que pertenece al orden del mundo y que no se cuestiona. Bourdieu, haciendo referencia a la *doxa*, nos dice:

Cuando las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas coinciden, cuando la percepción se elabora según las estructuras de lo que se percibe, todo parece evidente, todo cae por su propio peso. Es la experiencia dóxica en la que se atribuye al mundo una creencia más profunda que todas las creencias (en sentido corriente) puesto que ésta no se concibe como creencia (Bourdieu, 1994:146).

Naturaleza/cultura, sexo/género, cuerpo/espíritu, son algunas de estas *parejas dóxicas* que en este caso deseamos transformar en dualidades cuestionables, retomando algunas reflexiones feministas y experiencias transexuales. El feminismo materialista y el feminismo lésbico han cuestionado las nociones de género como cultural y de sexo como natural, al postular que los sexos son clases, es decir, construcciones sociales y producidas por una matriz simbólica diferenciadora y jerarquizante (Delphy, citada en Viveros, 2004), que a partir de la naturalización pretende establecer las relaciones de dominio como relaciones naturales, incontestadas e incontestables. Christine Delphy retoma el concepto marxista de clase y lo reelabora desde una perspectiva feminista materialista, evidenciando que las mujeres son una clase oprimida, cuyo trabajo carece de valor de cambio y es apropiado por los hombres (Delphy, citada en Wittig, 2006). Monique Wittig, por su parte, afirma que las categorías de sexo, de hombre y mujer sólo tienen sentido en una relación social de dominación que establece la heterosexualidad como norma, de tal manera, los sexos son categorías políticas: “La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual” (Wittig, 1982:26). Una búsqueda del lesbianismo político, del feminismo materialista y de las mujeres comprometidas con la liberación, sería pues la destrucción de estas clases, mujer/hombre, que funcionan como categorías claves de la heterosexualidad obligatoria: “Es la lucha de clases entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres” (Wittig, 1982:53). Para que tal lucha sea posible, es indispensable teorizar la categoría de sexo como construcción social e histórica que producen alteridad y sub-alternidad, más que como entidades estables y naturales propias de los cuerpos. El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres y a otros/diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos. Esta característica ontológica de la diferencia entre los sexos afecta a todos los conceptos que forman parte del mismo conglomerado (Wittig, 1980:53).

Desde la experiencia de cuerpo de algunas personas transexuales, experiencia cotidiana alejada de la teoría y la política, podemos vislumbrar algunos elementos que también tienden a cuestionar las categorías hegemónicas, binarias y naturalizadas de hombre y mujer: “Yo, me siento que soy y me identifico como una mujer transexual, me reconozco como tal y me siento orgullosa de serlo, de sentirme

como una mujer transexual” afirmaba una mujer transexual de 42 años, propietaria de una empresa de diseño arquitectónico. Tanto mujer como transexual son categorías de poder, por tanto definirse y nombrarse como mujer transexual pone en crisis el modelo binario que sólo permite la existencia de hombres y mujeres, como adjetivos absolutos como categorías naturales, eternas, estables.

Thomas Laqueur también ha cuestionado la noción de un sexo natural e inmutable al realizar una historia feminista de los sexos, de los cuerpos y de los discursos científicos que buscan imponer regímenes de verdad binarios y ahistóricos (Laqueur, 1990). Para Laqueur, la biología está relacionada directamente con la epistemología y la política, es decir, con las formas de ver y organizar el mundo: “Queda entendido que la biología (el cuerpo estable, ahistórico, sexuado) es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social”. En su maravilloso libro sobre la construcción del sexo, Thomas Laqueur nos muestra como han existido a lo largo de la historia en occidente diferentes modelos de interpretación y de organización del sexo, tales como los que él ha llamado “el modelo de la carne única” y el “modelo de las dos carnes”. De este modo, el viejo modelo, en el que hombres y mujeres se ordenaban según su grado de perfección metafísica, su calor vital, a lo largo de un eje de carácter masculino, dio paso a finales del siglo XVIII a un nuevo modelo de dimorfismo radical, de divergencia biológica. Una anatomía y una fisiología de lo inconmensurable sustituyó a una metafísica de la jerarquía en la representación de la mujer en relación con el hombre (Laqueur, 1990: 24).

Así pues, nuestro modelo binario de sexos segmentados e inconmensurables, responde a un proceso histórico-político, a unas prácticas de control y de representación autorizadas de los cuerpos. El binarismo sexual, tan naturalizado en nuestros imaginarios, nuestras prácticas, nuestros sistemas culturales, sociales y económicos, surge de procesos humanos que naturalizan y eternizan lo arbitrario (Bourdieu, 1998), y nos hacen pensar en que no hay posibilidades más allá del esquema impuesto. Visto de esta manera, el binarismo sexual es un modelo que pese a su eternización puede ser historizado y transformado. Quizá esa es una de las principales búsquedas de hombres y mujeres feministas, académicos, académicas y activistas quienes mediante sus prácticas van erosionando los fundamentos del orden binario. Dicha contestación puede ser también efecto de la agencia de las personas que se revelan a las identidades y las sexualidades

implantadas desde este binario. Por esto es importante pensar el cuerpo como elemento complejo, no sólo como entidad material dada o como receptáculo de la acción cultural y significativa que lo dota de sentido, quizá estos extremos, el biológico y el simbólico, son formas de silenciamiento de un cuerpo que se percibe desde allí como objeto, no como sujeto, del conocimiento. “Permanecemos en suspenso entre el cuerpo como esa masa de carne extremadamente frágil, sensible y pasajera con la que todos estamos familiarizados, demasiado familiarizados, y el cuerpo que de forma tan irremisible está vinculado a sus significados culturales como para impedir un acceso no mediatizado” (Laqueur, 1990:34).

Ann Fausto–Sterling, bióloga y embrióloga feminista, propone que no deberían existir únicamente dos sexos, sino que, por lo menos, deberían existir cinco sexos, atendiendo a las experiencias intersexuales o hermafroditas: “Además de machos y hembras, deberíamos aceptar también las categorías de herm (hermafroditas ‘auténticos’), serm (‘sudo-hermafroditas’ masculinos) y serf (‘seudohermafroditas’ femeninos)” (Fausto–Sterling, 2000:103). Para esta autora, en la producción y reproducción del binarismo sexual, el campo médico desarrolla un papel importante, pues se realizan múltiples tratamientos quirúrgicos y farmacológicos –incluso, algunas intervenciones prenatales cuando se detecta algún tipo de ambigüedad sexual en el feto– para hacer retornar a uno de los dos sexos a aquellos cuerpos que se salen de este modelo binario, genital, anatómico y político. Las disciplinas médicas y sus ideologías científicas han visto las diversidades en el sexo como variaciones patológicas del binarismo sexual, las cuales deben ser intervenidas y corregidas en los bebés intersexuales, antes de que las personas mismas puedan decidir qué tipo de cuerpo desean experimentar; de este modo, el campo médico actúa como productor de un binarismo sexual aparentemente natural. Personas intersexuales, como Mauro Cabral y Cheryl Chase, se han manifestado en contra de estas prácticas invasivas sobre sus cuerpos, reivindicando el derecho a existir por fuera del binarismo sexual y exigiendo la posibilidad de escoger si se desea o no se desea acceder a estas intervenciones normatizadoras de la genitalidad, de la subjetividad, del sexo y del género (Cabral, 2009; Fausto–Sterling, 2000).

Este modelo binario cada vez más está siendo contestado por diversas personas desde sus prácticas teóricas, políticas, sexuales y corporales: feministas, intersexuales, transgeneristas, gays y lesbianas. Los dos sexos y su acompañante

privilegiada -la heterosexualidad obligatoria- están siendo aprovechados por diversas voces y cuerpos que se salen de dicho esquema y que proponen otras posibilidades configuradas por múltiples variaciones en lo corporal, lo sexual, los roles y las sensibilidades, en las cuales incluso un modelo de cinco sexos o de tres géneros se tornaría insuficiente para abarcar las multiplicidades presentes en la experiencia humana (Fausto-Sterling, 2000). La naturalidad y eternidad de un modelo como el de los dos sexos se está socavando poco a poco y su transformación puede llegar a ser una realidad.

De esta manera, vemos cómo no sólo se analiza y se interviene la naturaleza binaria y diferencial, pues tal naturaleza es también producida por las técnicas y las ciencias de los cuerpos que desde hace un par de siglos nos vienen diciendo la “verdad” y nada más que la “verdad”. En el siglo XIX, por ejemplo, muchas teorías científicas eran enfáticas al referirse a las diferencias. Los científicos y los médicos insistían en que los cuerpos de varones y mujeres, de blancos y negros, de judíos y gentiles, de obreros y gente de la clase media, diferían profundamente. En una época en que los derechos individuales eran objeto de debate político sobre la base de la igualdad humana, los científicos decían que algunos cuerpos, por definición, eran mejores y más merecedores de derechos que otros (Fausto-Sterling, 2000:57).

Beatriz Preciado nos dice lo siguiente acerca de los poderes creadores de las ciencias:

Si la ciencia ha alcanzado el lugar hegemónico que ocupa como discurso y práctica en nuestra cultura, es precisamente gracias a lo que Ian Hacking, Steve Woolgar y Bruno Latour llaman su ‘autoridad material’, es decir, su capacidad para inventar y producir artefactos vivos. Por eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir, la realidad (Preciado, 2008:33).

“Antes, pararme al frente de un espejo era totalmente traumático porque era verte de una forma y sentirte de otra, era totalmente contradictorio” nos contaba una persona transexual, profesional, entrevistada durante el trabajo de campo. Para algunas transexuales el cuerpo no es una entidad aislada de la identidad, de las nociones de “sí misma” y de las construcciones de género. El cuerpo, el sexo, como entidades materiales son inseparables del género como entidad cultural,

discursiva y psicológica. En las experiencias trans se hace evidente que cuerpo, sexo, identidad y género son elementos que se construyen permanentemente.

John Money, desde la sexología de mediados del siglo XX, postuló la diferenciación entre sexo y género, a partir de su trabajo con personas intersexuales, afirmando que la crianza y el aprendizaje son aspectos centrales en la adquisición de identidades sexuales masculinas o femeninas y que las prácticas quirúrgicas de normalización genital deben estar de acuerdo con aquellos procesos culturales y subjetivos de construcción de identidad de género para producir personitas masculinas, femeninas y heterosexuales (Millett, 1969; Preciado, 2008; Fausto-Sterling, 2000). El concepto de género surge de una institución de control de los cuerpos, los sexos, las sexualidades y las subjetividades, y posteriormente es retomado por la teoría y la práctica feministas para aportar a sus propósitos emancipatorios de cuestionamiento de los modelos sexuales y de la naturalización de la opresión sexual. Quizá, una de las primeras feministas en retomar la categoría de género es Kate Millett a finales de los años 1960 (Millett, 1969), posteriormente, durante la siguiente década, esta categoría sería adoptada por las académicas norteamericanas inscritas en los llamados estudios feministas, estudios de mujeres o historia de las mujeres, ampliando el espacio de la reflexión y dándole un carácter más analítico y más relacional a sus trabajos que ahora se desmarcaban de una categoría tan específica como la de mujer (Scott, 1986). Actualmente múltiples espacios académicos y fracciones de los movimientos sociales (feministas, gays, lésbicos, transexuales, intersexuales, desplazados) retoman la distinción sexo/género en sus prácticas y discursos. Sin embargo, pese a la utilidad política de esta oposición, es necesario ver sus orígenes en las instituciones de poder y ser conscientes de que también dicha oposición representa una dicotomía naturalizada que fortalece otros binarismos (naturaleza/cultura, material/simbólico, cuerpo/espíritu) presentes en nuestra cultura y en nuestra forma de ver el mundo. Quizá nuestros cuerpos están partidos en dos, no se sabe muy bien si habrá que devolverles su unidad, si alguna vez esa unidad existió, si es deseable que exista o si hay que hacerlos estallar en mil pedazos. Lo que sí es seguro es que es necesario cuestionar estos pares de oposición tan arraigados. Como hemos visto, el mismo feminismo, desde adentro, se ha encargado de cuestionar esta oposición que muchas veces reivindica y retoma de manera naturalizada y acrítica.

¿Podemos entonces referirnos a un sexo “dado” o a un género “dado” sin investigar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y qué es el “sexo” a fin de cuentas? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal? ¿Cómo puede una crítica feminista valorar los discursos científicos que pretenden establecer tales “hechos”? ¿Tiene el sexo una historia? ¿Posee cada sexo una historia diferente o varias historias? ¿Hay una historia de cómo se estableció la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos supuestamente naturales del sexo se producen por medio de diversos discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales?

Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esa construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. Entonces no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de suyo una categoría dotada de género. No debe concebirse el género sólo como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado; también debe designar el aparato mismo de producción mediante el cual se establecen los sexos en sí (Butler, 1990: 40).

Cuerpos periféricos: “Me hice el cuerpo”

“La primera travesti que vi en mi vida era lo más de linda, estaba toda hehecita, la nariz, los pómulos, los senos, la cola, todo lo tenía hehecito ya, yo estaba en Pereira, en ese momento era todavía una pirobita¹¹, yo la miraba y la miraba y me daba como envidia, porque me quería ver así, ponerme blusas escotadas, jeans ajustados, todo eso, poder pasar como una mujer o como una trans bella”. Esto me lo contaba una vez una amiga trans que trabaja en un salón de belleza, en un almuerzo, durante el trabajo de campo etnográfico. “Hacerse el cuerpo” es una frase común entre las travestis de Bogotá, una forma de nombrar su proceso trans, la cual implica una serie de prácticas específicas en la intervención del cuerpo y en la construcción de identidad de género. Marcos Benedetti utiliza la denominación “*Toda Feita*” para titular su libro sobre los cuerpos y las identidades travestis en Brasil (Benedetti, 2005). Hacerse el cuerpo nos remite a un proceso de transformación corporal que se sale del sistema biomédico, a un tránsito por el sexo y el género que implica

¹¹ Pirobo o piroba es una denominación que usan las travestis para referirse a los chicos gay con ciertos rasgos de afeminamiento, en ocasiones dedicados a la prostitución callejera. Ser pirobo o piroba es como una fase previa que experimentan las travestis antes de empezar a transformar su cuerpo y asumir una identidad femenina. Algo así como aquellas loquitas que éramos antes de ser travestis.

consumo de hormonas sin medicación y transformación de la figura mediante intervenciones riesgosas que aumentan voluptuosidades. Nuestra identidad de género es tan fuerte, tan intensa, que asumimos múltiples riesgos para hacernos un cuerpo negado que siempre hemos sentido como propio, en las márgenes de este sistema de salud excluyente que nos condena a la auto intervención y a la automedicación.

En las experiencias de transexuales y travestis encontramos unos cuerpos periféricos, que se encuentran al margen del sistema de salud, que moldean la figura corporal, inyectándose aceites de cocina o siliconas industriales en los senos, glúteos y piernas. Por algunos años, se ven preciosa, he sentido hasta envidia, y de la peor, porque son realmente “unas mamacitas”, pero dichos procedimientos representan elevados riesgos para su salud y después de algún tiempo estos materiales fluidos van deformando el cuerpo y afectado la piel. Se trata de cuerpos que no tienen acceso a la salud en sus procedimientos de transformación corporal y también que ocupan generalmente un lugar periférico en la ciudad y en la sociedad. Muchas de las personas con las que dialogué y compartí durante el trabajo de campo habitan la localidad de Los Martires, en el barrio Santa Fe y provienen de otros lugares de Colombia, son como “desplazadas” por su condición de género, ya que de en sus contextos de origen (muchas de ellas son de provincia), son expulsadas debido a su identidad no normativa. Echadas de sus pueblos o veredas, de sus escuelas y de sus familias, llegan a Bogotá y están casi que condenadas a ejercer la prostitución o la peluquería, en el mejor de los casos. Algunas de mis amigas del barrio Santa Fe llevan más de cinco años en esta ciudad “pluralista”, “incluyente” y “positiva” y casi nunca han salido de este lugar, no saben de direcciones, ni tomar Transmilenio, nunca van a los museos, las bibliotecas, las universidades o los centros comerciales, jamás han ido a cine o a un restaurante fuera del barrio.

Una trans de 23 años, quien ejerció la prostitución y ahora es una ama de casa fiel y entregada a su marido, nos contaba lo siguiente acerca de su proceso de transformación corporal “Sí, fue acá en Bogotá porque yo no tenía conocimientos de esas cosas, sí, fue acá en Bogotá donde vi que las travestis se metían esas sustancias [silicona industrial] para darle volumen al cuerpo, entonces me gustó y me hice cola, sí, me metí cuatro botellas de esta sustancia [silicona industrial], o sea dos litros”. Pues me podré retorcer de la cochina envidia, pero jamás haría algo así con mi cuerpo.

Además de estas intervenciones “artesanales”, muchas trans consumen hormonas sin ningún tipo de acompañamiento médico. Una amiga trans que vive en el mismo sector, me decía acerca de esta práctica: “Pues también me inyecto hormonas. Pues yo no voy a ningún médico, me las auto medican mis amigas, ellas se las inyectan y yo me las inyecté y los cambios, pues se me ven hartos cambios, pues se me disminuyó la barba, se me afina la voz, me cambia las facciones de la cara, he visto mil resultados”. Personalmente, me adhiero a la medicación que me formula el endocrinólogo de la EPS, quien además me hace algunos exámenes de seguimiento del proceso hormonal para tener ciertas seguridades y cierto control sobre él. Sin embargo, la ansiedad y la vanidad no me permiten ser juiciosa con esto ni ajustarme estrictamente al protocolo y cada quince días me inyecto una deliciosa sobredosis de estrógenos (enantato de estradiol 10mg) y progesterona (acetofénido de dihidroxiprogesterona 150 mg) para feminizar más de prisa mi cuerpo, para sentirme más bella, para experimentar estos estrógenos y esta progesterona aceitosa penetrar en mis músculos, insertarse en mi torrente sanguíneo y recorrer mi cuerpo, transformando mi figura, mi sensibilidad, mi sexualidad y mi mente. A veces pienso, como Beatriz Preciado (2008), que las hormonas son una droga adictiva y maravillosa, como para algunos lo es la cocaína, el éxtasis, la heroína, el Valium o el Prozac. A veces pienso, como Beatriz Preciado, que soy adicta a los estrógenos.

Ninguna de las travestis con quienes se dialogó durante el trabajo de campo están interesadas en realizarse una cirugía de reasignación sexual, para muchas de ellas esta práctica consiste en una castración violenta, en una mutilación corporal que jamás es deseable. Cuando le comentaba a unas amigas mi intención de practicar esta cirugía, ellas me decía que no me hiciera eso, que me volvería loca, que todas las que se la hacen se arrepienten y que ¿Cómo iba a eyacular después? “Yo jamás me haría eso, además nosotras nunca seremos completamente mujeres, sí, a veces me miro eso y no me gusta tenerlo, me da mucha pereza hacerme la cirugía¹² todos los días, pero bueno, estoy bien como soy” me decía una trans de 26 años que vive en el barrio Santa Fe y trabaja en un salón de belleza, un día conversando de muchas cosas.

¹² Hacerse la cirugía en el contexto travesti significa esconder el pene y los testículos para que no se vea ninguna protuberancia debajo de la ropa ajustada y femenina. Una se hace la cirugía con ropa interior que permita ocultar, momentáneamente, esta marca de masculinidad.

Las travestis nos son mujeres, ni transexuales, ni hombres. Sus cuerpos feminizados y femeninos poseen un pene, que se pone erecto y que en ocasiones eyacula, un pene que es también lugar fundamental de placer y de identidad, y que representa un importante medio de producción –económica y sensual– de orgasmos, eyaculaciones y placer sexual, no solo para ellas, sino también para sus clientes, quienes van en busca de una bella mujer con un pene duro. Después de la cirugía no se seguiría siendo travesti, en el sentido estricto del término. Quizá, son cuerpos que cuestionan radicalmente el sistema genital y binario de asignación de identidades de sexo y género, también, cuerpos que cuestionan la categoría médica de transexual, oponiéndose a realizarse una cirugía de reasignación de sexo, oponiéndose a hacer el tránsito de hombre a mujer, oponiéndose a encasillarse en una categoría hegemónica y existiendo en las periferias del sistema social, del sistema sexo/género y del sistema médico. Reivindican, con su existencia –sin teorías, sin discurso, sin movilización colectiva, sin postura políticas– las experiencias de frontera en el sexo y el género, los puntos intermedios, las categorías que exceden lo binario, los cuerpos híbridos.

Según Michel Foucault (1976) el poder “no es una sustancia que se posee, sino una relación que se ejerce” (Foucault, 1976). Las relaciones de poder son inmanentes, silenciosas, pues hablamos de un poder inmenso, sutil, global e invisible, que está donde menos esperamos encontrarlo: dentro de nuestros cuerpos, debajo de nuestras sabanas, en los abrigos que nos cubren, dentro de nuestra carterita de cosméticos, en las inyecciones y en las pastillas de hormonas que consumimos cotidianamente. De tal modo que, para Foucault (1976) una concepción negativa del poder como prohibición o como ley, como “no debes”, como norma, es absolutamente limitada, pues el poder también produce, genera, construye prácticas, sujetos, cuerpos, esquemas sociales. De igual manera, las relaciones de poder no se imponen unidireccionalmente, de arriba hacia abajo, de un grupo hacia otro, en una relación jerárquica y binaria establecida, por el contrario, se constituyen en luchas constantes; donde hay poder siempre hay resistencias (Foucault, 1976). Podría pensarse que las travestis ejercen unas múltiples resistencias con sus identidades, sus cuerpos y sus sexualidades: resisten al sistema de categorías identitarias (ni mujeres, ni hombres, ni homosexuales, ni transexuales); resisten al sistema sexo-género y a sus identidades masculinas o femeninas genitalizadas; resisten al sistema médico que impone la categoría de transexualidad, unos protocolos específicos de

intervención y un tránsito establecido, finito y unidireccional, de hombre a mujer para aquellos quienes quieren modificar su identidad de sexo y de género. Las travestis dicen “no obedezco más” a todos estos sistemas de opresión, asumen violencias brutales desde edades tempranas, exclusiones de todas las instituciones y hasta el riesgo de morir por las sobredosis de hormonas, por las intervenciones riesgosas que se practican o por las armas intolerantes de las diversas formas de “limpieza social” que existen al construir unas identidades y unos modos de vida integralmente periféricos. Podríamos llamarlas sublevadas del sistema sexo/género, retomando una hermosa idea de Foucault cuando se preguntaba si *¿Es Inútil Sublevarse?*

Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre [o una mujer, o una travesti, agregaría yo], un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: “no obedezco más” y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida, tal movimiento me parece irreductible. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado y sus cloacas pobladas de insurgentes. Y también porque el hombre [o la mujer, o la travesti, agregaría yo] que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre [o una mujer, o una travesti, agregaría yo] pueda “realmente” preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer (Foucault, 1979).

Michel Foucault hace una distinción interesante entre luchas y revoluciones. Las revoluciones son globales, amplias, se insertan en la narrativa histórica, son centrales e indispensables, son un proyecto reformista a futuro que pretende transformar el poder, se desarrollan desde categorías grandes como pueblo o clase. Por su parte, las luchas son anárquicas, inmediatas, marginales, desestabilizadoras, locales y van en contra del poder, por lo cual no aparecen en ninguna historia oficial (Foucault, 1978), estarían por fuera de la historia y por dentro de múltiples cotidianidades dispersas. De este modo, una política analítica de los géneros y los sexos, para no abandonar a Foucault, podría referirse a las microscópicas luchas encarnadas de las travestis que no se registran en ninguna historia oficial de las movilizaciones, las revoluciones, los cuerpos y las subjetividades.

Cuerpos medicalizados: “Soy transexual, tengo disforia de género”

En el trabajo de campo etnográfico desarrollado en la ciudad de Bogotá, me encontré también con cuerpos medicalizados que se insertan en el sistema de salud, en una categoría médica y en un protocolo de transformación corporal, sexual y mental con seguimiento por parte de profesionales de la salud, como endocrinólogos, ginecólogos, psiquiatras, urólogos: “Soy transexual, tengo disforia de género”, muchas afirman como parte fundamental de su construcción de identidad y de su proceso de intervención y transformación del cuerpo. Esta afirmación es una categoría práctica que implica formas específicas de auto reconocimiento, de acción y de ubicación en el sistema sexo/género.

Una mujer transexual diseñadora industrial de 42 años afirma lo siguiente acerca de su experiencia “Obviamente después de mucho tiempo terminé encontrando una cosa que era el protocolo, para ser dictaminado como una persona transexual existe un protocolo, entonces yo dije, listo me voy a registrar por el protocolo, entonces el protocolo dice que tú debes asistir, la teoría dice eso, como mínimo dos años a terapia psicológica y a terapia psiquiátrica”. Es común que las personas transexuales, quienes desarrollan su proceso con seguimiento médico, hayan empezado la terapia de reemplazo hormonal auto medicándose para luego buscar apoyo en el sistema de salud. La terapia de reemplazo hormonal consiste básicamente en el consumo de estrógenos¹³ para feminizar el “cuerpo” y el “alma” y de antiandrógenos (Acetato de Ciproterona, Androcur), para contrarrestar los efectos nocivos que produce la testosterona en un cuerpo que anhela ser femenino.

La misma amiga diseñadora industrial respondió lo siguiente a la pregunta por las intervenciones que se realizaría en su cuerpo: “Obviamente la cirugía de reasignación de sexo y me voy a poner implantes de senos, aunque las hormonas me han dado creo que unos buenos senos, pero creo que para que queden más proporcionados a la estatura mía, sí, creo que eso sería lo más trascendental”. Muchas transexuales (no todas) desean realizarse la cirugía de reasignación sexual, para lo cual deben desarrollar un largo proceso dentro del campo médico. Es indispensable, para realizarse esta intervención, tener un diagnóstico de disforia de género o de trastorno de la identidad sexual emitido por psiquiatría y asumir

¹³ Se utilizan generalmente anticonceptivos femeninos o medicamentos para terapia de sustitución hormonal en mujeres menopáusicas, en pastillas o en inyecciones. Se trata de estrógenos naturales, como los estrógenos conjugados, o estrógenos sintéticos, como el estradiol, que en algunos casos son combinados con progesteronas. Las marcas comerciales más usadas para terapias por transexualidad en Colombia, son: Diane 35, Premarin, Progiluton, Perlutal, Depoprovera.

previamente una identidad femenina reconocida en lo público. Se aconseja haber estado mínimo durante dos años en terapia de sustitución hormonal con acompañamiento endocrinológico y seguimiento de la terapia mediante exámenes médicos de sangre para controlar elementos como las transaminasas, el potasio, el colesterol, el nivel de estrógenos y de testosterona. Desde muy jóvenes queremos hacernos esta cirugía de cambio de sexo, soñamos con la intervención y la ansiedad aumenta considerablemente cuando estamos a poco tiempo de entrar en el quirófano, no dejamos de pensar un solo instante en la cirugía y sentimos una mezcla de inmensas emociones con algunos miedos muy localizados en una parte del cuerpo: ¿Finalmente cuándo seré operada? ¿Qué sentiré después de la cirugía? ¿Quién me va a cuidar y a consentir? ¿Cómo será el dolor cuando acabe el efecto de la anestesia? Yo que soy tan consentida ¿Lloraré mucho? ¿Cómo cicatrizaré? ¿Quedaré bonita? ¿Qué sentiré al mirarme al espejo? ¿Cómo será mi primera relación sexual después de la cirugía? Todas estas preguntas rondan mi cabeza constantemente, me producen un vacío en el estómago y a veces no me dejan dormir, creo que ésta es una de las pocas cosas que logra quitarme el sueño, pues soy muy dormilona. Mientras escribo esta tesis no dejo de pensar en el quirófano, en el efecto que éste causara sobre mi cuerpo, sexualidad, subjetividad, género, sexo y su permanente proceso de transformación.

También, en las personas transexuales son comunes otras intervenciones como cirugías de senos, de glúteos y de feminización del rostro, que incluyen nariz, pómulos y mentón. Algunas personas pasan mucho tiempo de sus vidas en un quirófano y en posoperatorios, recuperándose de las intervenciones, pues para ellas es fundamental pasar como mujeres, no ser reconocidas como trans y por esto no descuidan ningún detalle que requiera feminización. Otras, prefieren ser unas chicas “naturales” e intervenir el cuerpo lo menos posible, muchas veces, basta con la terapia hormonal para lograr la apariencia femenina deseada, bueno, es cierto, unas nalgas y unas tetas más grandes serían maravillosas para sentirnos más bellas y para tener más éxito con los chicos, pero tantos litros de silicona dentro del cuerpo, tanto bisturí y tantos puntos en la piel son como una tortura que algunas no queremos asumir. La intervención y transformación del cuerpo también alude a posturas, formas de caminar y manejo de la voz. Además de las siliconas, las vaginas artesanales y los estrógenos, sentarse como una señorita, con las piernas cruzadas, las manos juntas y muy derechita, es esencial y ayuda cantidades al reconocimiento

como mujer por el que tanto se lucha y al que tanto dinero, tiempo y dolor le has invertido en tu vida. Muchas veces podemos parecer unas mujeres totales, unas hermosas princesitas delicadas, pero cuando abrimos la boca y decimos algo, una vocecita como de mariquita muy mariquita nos delata y quien nos escucha descubre al instante que en nosotras hay algo como raro.

El poder disciplinario construye sujetos, es de esta forma de poder, que sustituye al poder soberano durante los siglos XVII y XVIII en occidente, de donde emerge la categoría de sujeto, porque es en el sujeto, es en la función sujeto ejercida por los cuerpos individuales, donde ahora reside el poder (Foucault, 1976b; Foucault, 1973). Antes el poder recaía sobre los súbditos, ahora las relaciones de poder empiezan a habitar los cuerpos, los individuos, buscando el control de sus comportamientos, conductas y actitudes, para intensificar su rendimiento, multiplicar sus capacidades y situarlos en un lugar más útil (Foucault, 1976b) conforme a los nuevos sistemas políticos y económicos: democracias capitalistas emergentes. Foucault nos enseña cómo categorías que usamos a veces de manera naturalizada como sujeto, individuo o cuerpo, son categorías que responden a procesos políticos, históricos y culturales específicos que permiten su emergencia. Al convertirnos en sujetos, se hace posible la intervención en nuestros cuerpos mediante ciertas instituciones de poder con técnicas y discursos individualizantes. Este poder disciplinario hace parte de aquello que Foucault define como el biopoder, donde se pueden distinguir dos conjuntos de técnicas del poder: anatomopolítica y biopolítica. La biopolítica nos habla del control de poblaciones, de hábitat, de condiciones de vida urbana, del surgimiento de la higiene pública tal como hoy la conocemos, de las intervenciones en natalidad y mortalidad que generaron un posicionamiento del poder médico en el ámbito del control político sobre la vida. Por su parte, la anatomopolítica se refiere a las disciplinas de control del individuo, de cuerpos específicos, de cotidianidades localizadas. En la conjunción, en el lugar de contacto entre biopolítica y anatomopolítica aparece el sexo como bisagra que articula individuo y colectividad, cuerpo y población, placer y estructura demográfica (Foucault, 1976b).

De esta forma, el control del sexo, de la sexualidad y la construcción de identidades sexuales normales y anormales, (del binarismo homosexual/ heterosexual), con sus categorías, definiciones, delimitación y técnicas de intervención específicas, se convirtió en un campo discursivo y práctico central para el control de las poblaciones y los sujetos a finales del siglo XIX (Foucault, 1976; Preciado, 2008).

Posteriormente, a mediados del siglo XX, gracias a los laboratorios que sintetizaban y experimentaban con hormonas, a las farmacéuticas que las empezaban a comercializarlas a escala planetaria y a las técnicas quirúrgicas de intervenciones en los cuerpos, surgió la palabra transexual como categoría de poder y de intervención sobre cuerpos anormales, desviados, que era necesario restablecer. Esta pequeña y muy superficial arqueología de lo transexual, nos muestra como esta categoría emergió de diversos procesos, discursos e instituciones de poder, respondiendo a un esquema clínico de control de las poblaciones y los cuerpos interesado en conservar y producir un sistema sexo/género binario y heterosexual. Foucault nos ha enseñado de una manera bella, y quizá también terrible, que el poder no solo prohíbe o reprime, sino que también produce, se trata de un poder creador (Foucault, 1976) tanto de órdenes sociales, como de sujetos con sus cuerpos.

Tránsitos e identidades femeninas

Con las identidades nos definimos a nosotras mismas y definimos a los demás. Mediante las identidades nos posicionamos en el mundo, ocupamos un lugar, somos ubicadas en un espacio social conformado por diferencias y jerarquías, también, a través de la deconstrucción y reconfiguración de identidades, podemos escaparnos de ciertos posicionamientos arbitrariamente impuestos. Con las identidades creamos colectividades, efectuamos separaciones y reagrupamientos, hacemos política (Agier, 2000; Hall, 1990, 1992), exigimos derechos, asumimos discriminaciones. Con las identidades hacemos etnografía, antropología, historia, también, en ocasiones, publicidad, marketing electoral y espectáculos multiculturales, tales como conciertos con tamboras, eventos gastronómicos y desfiles de modas con trans. En un contexto multicultural, neoracista (Hill Collins, 2005; Stolke, 1992; Curiel, 2007) y neodiscriminador, tal visibilidad de estereotipos (Hall, 1997), tales prácticas mediáticas de espectáculos que posicionan violentamente al otro, generalmente son interpretadas como formas avanzadas de respeto, inclusión y reciprocidad. “Cuando lo otro se convierte en show o en programa de televisión, lo otro se incluye” nos sugieren constantemente las lógicas neoliberales de manejo y distribución de las diferencias. Y los sujetos cargados con las marcas de la diferencia y los movimientos sociales que los representan muchas veces hacemos

caso a este llamado que en el fondo puede no ser tan esperanzador. Desde una perspectiva un poco más crítica y desencantada, el escenario parece desolado. Cuando encarnamos la diferencia y la desigualdad, estos espacios espectaculares se tornan insuficientes, porque es en la cotidianidad, en las formas de visión y división del mundo, en las lógicas institucionales, en las experiencias del día a día, donde también se ponen en juego nuestras identidades producidas como diferentes y como subalternas. En las identidades, para muchas personas, es donde se desarrollan las más intensas luchas y negociaciones, donde se experimentan las más enconadas batallas, dolores intensos y pequeñas victorias que ayudan a persistir. Muertes y nacimientos perpetuos al margen de las acciones políticas, de las organizaciones colectivas, de los espectáculos mediáticos y de los discursos académicos, se viven múltiples prácticas identitarias que parecen no dejar registro en los archivos oficiales, digitales o masivos. En los cuerpos y sus formas de autoreconocimiento, en los espacios y en las prácticas cotidianas, es donde se registran aquellos procesos, generalmente conflictivos e intensos, de construcción identitaria. Se trata de un registro silencioso, pero indeleble, sin consignas políticas ni reflexiones teóricas ni citas bibliográficas, conformado, más bien, por palabras, miradas, sensaciones, monólogos, hormonas, conversaciones, rímel, blusas escotadas, besos, jeans ajustados, ansiedades, tacones, miedos, ocultamientos, golpes, prohibiciones, bisturíes, transgresiones, gritos, silencios, nombres.

Las identidades que en este caso se abordan no son identidades colectivas, no configuran una categoría aglutinante de luchas y objetivos comunes, sin embargo, sí son identidades culturales dispersas y diversas, que se ubican en unos cuerpos intervenidos, operados, hormonizados, maquillados; cuerpos que quieren diferenciarse, reivindicar formas de ser por fuera del binarismo hombre/mujer imperante o cuerpos que por el contrario pretenden diluirse en tal estructura binaria, sin levantar sospecha, sin consignas transgresoras, sin propuestas renovadoras, cuerpos que quieren simplemente “pasar como mujeres” sin mencionar una historia encarnada de intensas disputas, de tránsitos, de intervenciones médicas y estéticas. Se trata de un discurso del “sí mismo” y no de la “otra” o del “otro”, un discurso de lo cercano y del cuerpo propio que intenta alejarse con fines reflexivos más que objetivos, un discurso situado, enajenado y apasionado que se enuncia desde una subalternidad cargada de privilegios y de posicionamientos que otorgan un lugar de enunciación: academia, antropología, etnografía, teoría feminista. Esta es una

narrativa sobre identidades estables e inestables; de procesos intensos de reconfiguración corporal, estética, psíquica, social; de experiencias en las fronteras por fuera del orden establecido y también de prácticas de estabilización dentro de las categorías hegemónicas. Esta es una etnografía de identidades que transgreden y que reproducen órdenes socio-culturales-corporales de género.

Identidades en tránsito, identidades estables

Hace algunos años me identificaba como un chico gay, estudiante de antropología de una universidad pública, que asistía a sitios de socialización gay, con cabello corto, mucha barba, rasgos fuertes, muy masculino, pero siempre con ganas de ser más loquita. Rumba, sexo con hombres y bellezas híper masculinas. Mi “ser gay” era eterno, inmutable, se trataba de un momento constante, desde pequeño, muy pero muy gay. Andrés. Luego, me identificaba como marica, gracias a la teoría *queer*, a la teoría feminista y al tedio que de repente me empezaron a producir los contextos “gay”. Me convertí en una marica crítica de una identidad gay que a la sazón me parecía insoportablemente normativa, masculina, patriarcal, fálica, racista y clasista. Empezaba a transitar por los géneros, asumía un camino de lo masculino a lo femenino que de momento me ubicaba en la frontera, alejándome cada vez más de una identidad gay masculina y acercándome a ningún lugar. Otra forma de eternidad momentánea en mi identidad política y subjetiva. Siempre fronteriza. Andre. Ahora me identifico como trans, como transexual, como travesti, más posicionada en un lugar femenino pero siempre generando sospechas, más lampiña, senos pequeños y hermosos, cabello largo, aretes grandes, maquillaje, ropa de mujer, con rasgos faciales feminizados por tantas hormonas medicadas y auto medicadas, legales e ilegales. Andrea.

¡Hoy y siempre trans! Desde muy chiquita y hasta que muera, trans. Mañana quisiera ser una mujer total, sin lugar a dudas, con una cirugía de cambio de sexo y con una imagen absolutamente femenina, sin un solo vellito en la cara, casada, madre de familia, ama de casa, teórica y activista feminista. Andrea. Todas estas múltiples formas de identidad se han experimentado en un cuerpo que ha dejado de ser un único cuerpo y se ha transformado en múltiple. La identidad es móvil, pero aquella movilidad nos dota de una estabilidad que nos permite reconocernos como sujetos en el mundo, la identidad es móvil pero la inmovilizamos en tiempos, espacios y cuerpos específicos.

Las reflexiones antropológicas contemporáneas aluden al carácter fluctuante, móvil, político, dinámico y socialmente construido de las identidades (Ulloa, 2004; Viveros, 2002; Agier, 2000; Hall, 1990, 1992). Las identidades responden a una serie de procesos históricos, sociales, culturales y políticos que posibilitan su construcción, que implican fracturas, reagrupaciones y generan espacios de expresión y contextos de luchas donde se manifiestan las fuerzas, las debilidades, las imágenes y los discursos que las configuran. En Colombia por ejemplo el estatuto de lo étnico se transformó considerablemente con la Constitución Política de 1991 y así emergieron la comunidad negra o afro descendiente y los pueblos indígenas como figuras identitarias específicas, con definiciones, reconocimientos, formas organizativas y estrategias de acción colectiva que no existían antes de dicho marco normativo (Ulloa, 2004).

También podríamos mencionar la categoría de mujer (o las mujeres) como una identidad subalterna y oprimida producida culturalmente que ocupa un lugar subordinado en la estructura de poder patriarcal. En la construcción de esta categoría identitaria y política el feminismo cumple un papel fundamental:

En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no solo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política* y *representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba (Butler, 1990:45-46).

En la construcción de un sujeto “mujer” o “mujeres” subordinado, ubicado en una estructura social patriarcal o de dominación masculina, intervienen diversas prácticas académicas como la antropología (Ortner, 1974; Strathern, 1976; Rosaldo, 1974; Whithead & Ortner, 1981) y la teoría feminista (De Beauvoir, 1949; Millett, 1970), de las cuales se desprenden conceptualizaciones que definen a las “mujeres” como un otro; como alteridad sin posibilidad de reciprocidad en relación con el hombre (De Beauvoir, 1949); como sujetos que ocupan una posición subalterna en un sistema patriarcal que produce y actualiza el dominio a través de aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, de clase, económicos, educacionales, antropológicos y psicológicos (Millett, 1969); como categoría a la que universalmente se le atribuye un estatus simbólico que la vincula estrechamente con la naturaleza, mientras que el hombre o lo masculino, como categoría y sujeto, son asociados a la cultura (Ortner, 1974). Michelle Zimbalist Rosaldo afirma que (sin desconocer la “extraordinaria diversidad de roles sexuales que se dan en la nuestra y en las demás culturas” una perspectiva crítica debe problematizar “el hecho de que en todas las culturas humanas las mujeres estén de alguna forma subordinadas a los hombres”).

Las mujeres, en todas partes, carecen de una autoridad universalmente reconocida y culturalmente estimada. La valoración de la mujer como elemento secundario puede considerarse desde diferentes perspectivas. Aquí propongo, más que adelantar una causa explicativa única, un modelo estructural que exponga los aspectos recurrentes de la psicología y la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación “doméstica” de la mujer y las actividades “extra domésticas” o “públicas” que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres (Rosaldo, 1974:153).

Después de representar, evidenciar, describir y denunciar una categoría de “mujer” o “mujeres” subordinada en estructuras políticas materiales y simbólicas, tanto el feminismo como la antropología se han encargado ellas mismas de denunciar el carácter universalista, excluyente e insuficiente de una categoría o de un sujeto, como un movimiento de autocrítica y de reforzamiento interno de estrategias teóricas y políticas. Algunas autoras (Moore, 1991; Viveros, 2004, 2008) han cuestionado la categoría “mujer” desde la antropología, evidenciando el importante papel político de las diferencias y de la articulación de múltiples ejes de diferenciación y dominación en las experiencias, los sujetos, las teorizaciones y

las acciones políticas de unos feminismos que ya podrían abandonar el sueño de un lenguaje común (Viveros, 2004) y que hacen de la diferencia y el conflicto elementos productivos políticamente (Viveros, 2008; Butler, 1996). Teresa de Lauretis afirma que actualmente la “mujer” se torna categoría e identidad insuficiente para el feminismo y propone unas posiciones de sujetos excéntricos y diversos como fundamentos políticos y teóricos de un feminismo que habla lenguajes múltiples y se desprende de articulaciones (De Lauretis, 1987). Siguiendo con esta perspectiva crítica de una identidad feminista, Butler nos dice:

El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes. Hay numerosas obras que cuestionan la viabilidad del “sujeto” como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación, pero además hay muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Los campos de “representación” lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación (Butler, 1990:46).

Cuestionar el sujeto, la categoría, la identidad del feminismo nos permite pensar un movimiento múltiple, articulatorio y que estalla categorías universalistas y totalizadoras. Quizá el feminismo empiece a hablar y actuar desde lugares menos seguros. La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el marco de dichas teorías, se han encontrado “ejemplos” o “ilustraciones” de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y

apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un “Tercer Mundo” o incluso un “Oriente” donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado –con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas– ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina una experiencia de subyugación habitual de las mujeres (Butler, 1990:49–50).

En las experiencias de transexuales y travestis, vemos cómo la identidad se elabora y se narra de múltiples maneras, lo que implica una imposibilidad teórica y política de definición de una categoría unitaria que represente coherentemente el tránsito entre los sexos y entre los géneros de hombre a mujer, de masculino a femenino o *male to female* (MtF). Para algunas, “ser trans” representa una condición estable, inmutable, constante, algo que siempre “se ha sido”; para otras personas, en cambio, lo trans se evidencia como un proceso de construcción, como un entrar y salir de las identidades, como unas fluctuaciones en las subjetividades y los cuerpos.

Si bien se observaron durante el trabajo de campo formas alternativas de construcción de identidad, no todas las experiencias trans proponen identidades transgresoras del sistema sexo/género binario y genitalizado. Algunos cuerpos pretenden salirse de este binarismo en el cual las categorías hombre/mujer son las únicas posibles. Nombrarse como trans, transexual, travesti, mujer trans, chica trans o mujer transexual, ubicarse en un “tercer género” o un “tercer sexo”, en una frontera de los sexos y los género, resistirse a una “cirugía de reasignación sexual” que establezca el sexo y el género en los parámetros binarios establecidos, podrían ser elementos que sugieren una sublevación a los sexos y los géneros binarios ¡no soy mujer, soy trans, estoy por fuera de las categorías establecidas!¹⁴ Muchas, sin embargo, anhelan ser completamente “mujeres” y ser identificadas oficial y cotidianamente como tales: una vagina de quirófano, una F en el documento de identidad y un reconocimiento social como mujeres, representan las búsquedas más vitales e indispensables para muchas personas trans ¡No soy trans,

¹⁴ “Ni hombre, ni mujer... el binarismo mata” afirma una consigna reivindicada por el movimiento transgenerista en países como Estados Unidos y Francia.

no pertenezco a lo LGBT ni a ningún movimiento por la diversidad de género, soy una mujer!

De cualquier modo, es importante mencionar que pese a estas diferencias, la mayoría de personas trans con las que he conversado ubican su identidad actual en lo femenino, o su intención es lograr ubicarla en un lugar femenino, sin que necesariamente este posicionamiento implique una identidad como mujer en términos exclusivos. En las narrativas trans existe una distinción entre mujeres biológicas y mujeres trans que para muchas personas es central como formas de auto reconocimiento

Durante el trabajo de campo recolecté diversos testimonios que evidencian la construcción de identidades femeninas estables, como “trans” o como “mujeres”, identidades que no fluctúan sino que se ubican en un lugar definido. Una entrevistada de 29 años, administradora turística que se desempeña actualmente como funcionaria de la Alcaldía Mayor en temas de la movilización LGBT, me contaba: “Soy... mi identidad de género es completamente femenina, no transito como algunas personas que lo hace ocasionalmente o temporalmente, yo soy una mujer transexual con identidad de género completamente femenina las 24 hora del día”. Un amiga trans del Barrio Santa Fe, de 23 años, quien trabajaba como prostituta, afirmaba que: “desde niño me han gustado los hombres y siempre me ha gustado sacarme las cejas, pintarme los labios, tener el pelo largo y siempre me ha gustado ser como una trans”.

De otro lado, podemos observar testimonios que hablan de la identidad como un proceso de construcción más que como algo estable o dado, al respecto una mujer transexual de 42 años afirmó: “No, yo creo que fue un proceso, yo creo que fue un proceso porque yo creo que a mí me pasó exactamente lo mismo que a cualquier persona del común y es que las personas en la sociedad, cualquier persona, se puede decir normal, no tiene claro qué es la palabra transexual”. Una entrevistada de 20 años, quien ejerce labores de prostitución y activismo trans, me decía: “Pues sí, yo creo que es todo como un proceso, ¿no? Pues uno comenzando, pues uno sabe que es un hombre todavía. Y pues sí. O sea, uno no se ve todavía digamos que súper femenina, no. Pero, con el tiempo uno va viendo cambios y eso, y la forma como uno se comporta, entonces eso le ayuda también a uno a ser mas femenina”.

También, en los relatos se observa cómo las identidades se usan de manera estratégica, unas veces trans, unas veces mujer, otras veces... Las formas de

reconocimiento, de identidad, de nombrarse, varían según los contextos dónde aparecen, lo trans no es un rótulo estable sino más bien de una serie de elementos diversos que se ponen en juego según la situación: frente a los médicos, tengo disforia de género, necesito una medicación de hormonas y luego una cirugía de cambio de sexo; frente a mi familia, soy transexual y debo recibir tratamiento especializado; frente a las amigas, soy travesti, me fascinan las sobredosis de estrógenos y no me he hecho senos por falta de dinero; frente a la academia, soy una transexual feminista que no se pone senos de silicona por compromiso político; frente al novio hetero soy una hembra pasiva; frente al estado, soy un sujeto subordinado, históricamente vulnerada y excluida de los derechos y exijo una reparación y la inserción en la categoría de ciudadanía. Por más cirugías que me haya realizado, por más dosis de hormonas que haya consumido, por más niña que parezca caminando por las calles de Bogotá, por más comprometida que esté con un movimiento social o con una postura crítica, por más inserta y feliz que me encuentre en una categoría binaria, mi identidad siempre poseerá elementos de inestabilidad y fijarla de una vez y para siempre parece imposible. Sobre este uso estratégico y variable de la identidad, una entrevistada de 29 años de edad y contadora pública nos cuenta:

–Yo quiero preguntarte ¿Cómo te identificas?

–Como una mujer... y no, no es que me muera por llegar a serlo, porque obvio sé que no. O sea, uno tiene que saber qué puede y qué no puede, me siento como una mujer, porque fue lo que admiré, lo que deseé ser y es en lo que estoy trabajando y lo que creo que en este momento proyecto. A ver, si yo voy a entablar una relación sentimental con alguien, no voy a pretender también querer ser esa mujer que quiero ser haciendo mercado, jugando bolos, en el bus ¿Cierto?, simplemente esa persona tiene que saber de mi condición de mujer transexual, porque tiene que saber que si se enamora de mi, ok, y si verdaderamente se enamora, se enamoró de lo que tengo en la cabeza, lo que tengo en el corazón. Entonces, esa persona que a mí me conozca tiene que saber que soy trans y si con eso quiere seguir conociéndome, quiere seguir descubriendo ese regalo que va dentro, perfecto. Si no, ah! bueno, chao y adiós.

Asumir una identidad trans generalmente implica un proceso complejo de construcción de dicho cuerpo y de dicha identidad, es algo que no se da de la noche a la mañana, es como un camino que se recorre, un camino con etapas, con puntos de llegada, con descansos, con metas que se transforman, un tránsito que puede parecer definido, pero que puede variar y te puede llevar a lugares impensados. A veces, cuando empiezas, el punto de llegada es claro, pero en el recorrido todo se modifica y con ello tu identidad, tu corporalidad. Acerca de estas variabilidades del tránsito puede ser ilustrativo el siguiente testimonio de una mujer transexual que se desempeña actualmente como interventora en un proyecto de la Alcaldía Mayor:

–¿Te quieres hacer la operación de cambio de sexo?

–No, en este momento no, antes sí quería, creo que en este momento no es mi prioridad, si algún día se da, me parecería interesante, pero me la quiero hacer es en la mejor ¿Por qué? Porque es mi vida la que está en juego y no me iría a ir a quedarme en un quirófano, eso sería lo menos peor, quedarte en un quirófano, es de allí en adelante, después de que salgo de un quirófano, la sensibilidad, la felicidad, aunque yo sexualmente no soy activa, pero si de pronto por hacerme esa operación pierdo cualquier tipo de otra sensibilidad. Además, en este momento pues el hecho de ser una mujer trans es también lo que me diferencia de la mitad de las mujeres biológicas que hay en el mundo, perdóname, no de la mitad, de todas las mujeres, estaba diciendo de la mitad de la población. Nosotras, ese pequeño porcentaje, porque así sean muchas pero es un pequeño porcentaje, el hecho de ser trans nos diferencia de una mujer biológica. Yo le digo a mi novio; a usted le pueden poner a Natalia París, a Tatiana de los Ríos, a Cindy Crawford, en fin, a quien quieran, ellas son mujeres biológicas, una tiene más cola, una es más mona, más no sé qué, son mujeres biológicas. Y me ponen a mí al lado y yo tengo ese diferenciador que no tienen ellas ¿Cierto? Físicamente, digo vestidas y toda la cosa, tal cual, pero ya en esa otra parte, digamos que físicamente tengo un diferenciador. Los hombres dicen que en nuestro trato somos más tiernas, somos más apasionadas, somos más... bueno eso de pronto también es otro diferenciador, no sé si por la condición de ser trans. Sé que por ejemplo, sí...a ver, nosotras las mujeres trans, que desde el principio no pudimos vivir nuestra vida de niñas, del vestidito, con el tutu, el zapaticito ¿sí?

cuando lo hacemos creo que por eso somos tan femeninas, en estar pendientes del detalle no sé que, del detalle no sé cuánto, de las pestañas. Algo que a una mujer biológica le cansa.

–Para ellas puede ser una opresión.

–Para nosotras es un logro, es un éxito. Entonces ahí está lo interesante...

Las identidades de sexo y de género cada vez se gestionan más y pierden sus características de elementos innatos, inmutables, biológicos, naturales. Se trata de códigos biomoleculares y socioculturales fluctuantes (Preciado, 2008) que se ubican en espacios sociales jerarquizados. Las identidades culturales de género por naturaleza se construyen, gracias al viagra, las píldoras anticonceptivas, las siliconas, los quirófanos, los antidepresivos, el gimnasio, el spa, el pelling facial, las tinturas para el cabello, los medios de comunicación (Preciado, 2008). A principios del siglo XXI, hombres, mujeres, gays, lesbianas, trans, estamos inexorablemente inmersos e inmersas en este proceso natural de producción de identidades culturales de cuerpo, género, sexo y sexualidad. Las pastillas de etinilestradiol y de ciproterona que tomamos diariamente millones de personas en el mundo traen consigo un impacto performativo en nuestros cuerpos, ciclos biológicos, sexos, sexualidades y géneros (Preciado, 2008). Estas pastillas producen en las mujeres biológicas un efecto anovulatorio y en las mujeres transexuales un efecto feminizante. Y en ambos casos embellecen la piel, hacen crecer los senos, disminuyen el bello corporal, generan depresiones y “feminizan” el deseo sexual. Beatriz Preciado, en su obra *Testo Yonki*, desarrolla un interesante análisis acerca de los efectos de los anticonceptivos orales en la sexualidad de las mujeres, pues este dispositivo farmacéutico no solo controla la reproducción sino que también, al disminuir los niveles de testosterona y aumentar los niveles de estrógenos, reinserta las sexualidades y los cuerpos femeninos en los cánones del deseo heterosexual masculino, feminizando tanto la imagen corporal como la sexualidad femenina que se torna ahora químicamente contenida y farmacológicamente pasiva. No estamos hablando acá únicamente de cadenas carbonatadas o de sustancias químicas neutras políticamente, sino de biocódigos impregnados de normas sociales, históricas y culturales de control del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad femeninas (Preciado, 2008). Preciado, con sus análisis político-hormonales, pone en vilo la estricta división sexo/género de la actualidad, en lo que

ella llama era fármaco-pornográfica de producción química y socialmente regulada tanto de sexos como de géneros y de sexualidades.

Transexuales, travestis y salud

La sexología, desde finales del siglo XIX y principios del XX, ha venido definiendo sujetos, prácticas sexuales y corporalidades bajo parámetros relacionados con lo que se considera normal y patológico. Importantes sexólogos como Magnus Hirschfeld, David Cauldwell y Harry Benjamin, entre 1910 y 1960, empezaron a hablar de transexualidad, travestismo, transexuales, travestis, terapia hormonal, cirugías de cambio de sexo, psicopatía y psicopatismo (Stryker y Whittle, 2006; Hirschfeld, 1910; Cauldwell, 1949; Harry Benjamin, 1954, 1966). Bajo esta perspectiva sexológica, las experiencias de “inversión” en el sentido de pertenencia de las personas a un sexo que no correspondía con su cuerpo, requerían tanto de una definición como de unos tratamientos médicos. Se empezaron a establecer los grados de las diversas formas de inversión, su categorización y nomenclatura, así como las intervenciones más apropiadas para cada especificidad. Antes de cambiar de sexo se debía definir con sumo cuidado quienes eran los “verdaderos transexuales”, diferenciándolos de otros sujetos cuya inversión no ameritaba una transformación hormonal y quirúrgica del cuerpo. En ese momento, y aun hoy en día, los expertos tenían el poder de decidir cuáles eran los sujetos aptos para un cambio de sexo. De tal forma, el saber del cuerpo transexual generalmente es un saber de otro, más que de la persona sobre la cual recae la transformación. El transexual, silenciado, tenía voz en la voz del médico, psiquiatra, endocrinólogo, cirujano, sexólogo, psicólogo e incluso sociólogo¹⁵. En este intenso proceso de violencia epistémico-quirúrgica muchas hemos aprendido a hablar sólo en sus términos clínicos y encarnamos la categoría, la disforia, el procedimiento, la hormona que se convierte, en nuestra experiencia, también en código lingüístico y político.

La transexualidad ha sido estudiada, explicada y tratada desde la primera mitad del siglo XX por perspectivas biomédicas que la consideran una disforia y

¹⁵ El psicoanálisis ha establecido una relación crítica con respecto a la transexualidad. Al privilegiar elementos relacionados con el papel del simbolismo y el lenguaje en la construcción de cuerpo, del género y de la sexualidad, la teoría y la práctica psicoanalítica cuestionan las intervenciones en un supuesto “cuerpo real” como estrategia médica exclusiva para el abordaje de la transexualidad. Podríamos decir que desde el psicoanálisis –sin intentar unificar criterios de las diversas perspectivas teóricas y clínicas existentes– no se está muy de acuerdo con los procedimientos físicos de cambio de sexo, pues al ser el sexo y el cuerpo también formaciones imaginarias, la vía de intervención simbólica se privilegiaría desde el psicoanálisis (Millot, 1984; Mercader, 1994; Shepherdson, 2000). Sin embargo, muchas transexuales prefieren los estrógenos, la sensibilidad química, las siliconas y las vaginas de quirófano, más que las sesiones analíticas. Otras, combinan estas técnicas diversas de configuración del yo.

que privilegian los aspectos de intervención psiquiátrica, hormonal y quirúrgica (Benjamin, 1966; Fernández, 2003; Álvarez, 2001; Gómez, 2006; Orejarena, 2004)¹⁶. La categoría transexual surge entonces en contextos médicos donde se diagnostican y definen los sujetos, para luego ser sometidos a una compleja transformación corporal con el fin de insertarse en el orden binario masculino/femenino. “Soy una mujer en un cuerpo de hombre”, es una expresión común en los cuadros clínicos establecidos por las instituciones médicas que las transexuales reproducen, mediante discursos y prácticas, muchas veces buscando acceder a las intervenciones de transformación corporal que desean realizarse. En un contexto heterosexual, genitalizado y falocéntrico como el nuestro, parecería que la definición individual estuviera restringida a la genitalidad. Por esta razón vale preguntarse si la afirmación: “Nací en el cuerpo equivocado” se refiere exclusivamente a los genitales y cuáles son las implicaciones de ello para quienes no se identifican con los genitales que poseen. Este interesante cuestionamiento lo plantea Sandy Stone, quien afirma que “No es extraño, por tanto, que gran parte de estos discursos [tanto médicos, como de las propias transexuales] giren en torno a la frase "cuerpo equivocado". De acuerdo con el mito binario fundacional falocrático por el cual los cuerpos y sujetos occidentales son autorizados, sólo un cuerpo es el "correcto" para cada sujeto generizado. Todos los otros cuerpos están "equivocados"” (Stone, 1991:31)¹⁷. Acá, la transexualidad plantea complejidades interesantes: de una parte, la institución médica tiene la posibilidad de liberar en nosotras una identidad reprimida, de permitirnos construir y acceder a aquel cuerpo que anhelamos y que sentimos como propio, pero que nos ha sido negado. De otra, crea experiencias transexuales específicas al definir y delimitar una identidad y, como diría Foucault (1976) aludiendo al poder productor y las técnicas de construcción del sujeto, al producir sujetos que se insertan en estos parámetros para ser reconocidos como “verdaderos transexuales” y acceder así a los procedimientos que desean realizarse para modificar sus cuerpos. Sin embargo, existe también una apropiación estratégica de estas definiciones médicas

¹⁶ El endocrinólogo Harry Benjamin fue uno de los primeros médicos que definió el transexualismo y fue una figura central en la difusión y publicitación de dicho fenómeno. El caso de la popular transexual Christine Jorgensen, quien se cambió de sexo en 1952 y donde participo el doctor Benjamin, representa un hito histórico central en el reconocimiento global de la transexualidad y los asuntos relacionados con ella (Stryker y Whittle, 2006; Benjamin, 1954; 1966; Mercader, 1994; Mafia, 2003; Mejía, 2006).

¹⁷ Desde las ciencias sociales se han producido diversos análisis y críticas sobre los enfoques de los materiales clínicos y las formas de intervención propuestas en relación con la transexualidad (Stone, 1991; Mercader, 1994; Mafia, 2003; Mejía, 2006).

por parte de los sujetos transexuales para alcanzar sus fines particulares¹⁸. El sociólogo Harold Garfinkel documentó en los años 60 el famoso caso de Agnes, una transexual adolescente de apariencia completamente femenina, quien obtuvo una cirugía de reasignación de sexo por parte de un equipo médico de la U.C.L.A, del que hacia parte el importante sexólogo y psicólogo Robert Stoller. Agnes afirmaba poseer una condición innata que había feminizado espontáneamente su cuerpo antes de la adolescencia y por dicha condición biológica de intersexualidad demandaba una cirugía de cambio de sexo. Luego, los investigadores se enteraron que Agnes era un chico que había tomado hormonas femeninas desde antes de su adolescencia para feminizar su cuerpo (Garfinkel, 1967).

Una escena que puede ilustrar la experiencia trans con relación al sistema médico es la de unos cuerpos *anormales* que se encuentran desnudos frente a una panoplia de prácticas, discursos técnicos, conocimientos científicos y sesiones terapéuticas, mediante los cuales se restituirá en ellos la normalidad. Estos cuerpos diferentes y deslocalizados en el espacio social, serán reubicados y resocializados mediante el empleo de cirugía, terapia hormonal, pastillas, inyecciones y el ámbito confesional de la psiquiatría. En fin, aparece todo un dispositivo clínico como aquel descrito por Foucault (1963, 1976, 1975) para referirse a aquellas técnicas del poder disciplinario que intervienen y producen cuerpos, con sus profesionales, quienes además de ser técnicos del transexualismo, son quienes construyen quizá uno de los discursos más elaborados acerca de esta manifestación. Dobles productores, de un cuerpo nuevo y de sus definiciones, de los límites de su alteridad, los médicos definen la transexualidad y a su vez las transexuales encarnan tal definición. En este caso, como en muchos otros, el discurso técnico-científico es productivo en tanto define un otro que a la vez produce (Spargo, 2007): el discurso médico se convierte en una voz autorizada, que habla de los pacientes, y éstos generalmente terminan hablando con esa misma voz en un círculo que reafirma y legitima la autoridad de la institución científica. Sandy Stone, desde una perspectiva feminista y crítica, cuestiona los discursos binarios del orden socio sexual, de la práctica médica

¹⁸ Berenice Bento desarrolla una crítica interesante del concepto biomédico de "Verdadero/a Transexual", en su investigación antropológica y sociológica con personas que transforman sus cuerpos en Brasil. Los protocolos clínicos, quirúrgicos y psiquiátricos, se ven acá confrontados por las experiencias propias y los relatos de los transexuales, quienes en muchas ocasiones juegan de manera estratégica con las lógicas binarias de las instituciones y con las definiciones oficiales de transexualidad. Sin destruir completamente el orden binario y genital masculino - femenino que impone la biomedicina para el tratamiento de la transexualidad, las personas, en su cotidianidad, deben reelaborar estas estructuras rígidas para adecuarlas a sus contextos, sus experiencias, sus ritmos, sus posibilidades, sus deseos y sus expectativas (Bento, 2004).

e incluso de las propias transexuales, analizando las narrativas publicadas por personas que se cambiaron de sexo entre los años 50 y 70:

Además de la obvia complicidad de estas narrativas con la definición masculina blanca occidental del género performativo, las autoras también refuerzan un modo binario, oposicional, de identificación de género. Pasan de ser hombres sin ambigüedad, aunque infelices, a ser mujeres también carentes de ambigüedad. No hay terreno intermedio. Más aún, cada una construye un momento narrativo específico cuando su identificación sexual personal pasa de masculina a femenina. Este momento es el de [...] la reasignación de género o de “cirugía de cambio de sexo”. La noche anterior a la operación, Jan Morris escribió: “Fui a despedirme de mí mismo frente al espejo. No nos veríamos más y quería mirar por última vez a ese otro yo a los ojos y hacerle un último guiño para la buena suerte” (Stone, 1991:21).

La institución médica es central para la experiencia trans: el diagnóstico del psiquiatra y los seguimientos y la formulación del endocrinólogo avalan una identidad, ante nosotras mismas y ante quienes nos rodean. Los protocolos de manejo de la transexualidad intentan ser estrictos en el diagnóstico y tratamiento de este “trastorno”¹⁹. Por ejemplo, para poder iniciar la terapia de sustitución hormonal, que consiste fundamentalmente en el consumo de hormonas femeninas (estrógenos o etinilestradiol), en ocasiones también progesterona y de antiandrógenos para neutralizar las hormonas masculinas, se debe contar con un diagnóstico psicológico y psiquiátrico de transexualidad, trastorno de la identidad de género o disforia de género. Se espera que la persona asuma la identidad femenina antes o durante la terapia de sustitución hormonal para poder realizarse posteriormente las cirugías de transformación: implantes mamarios, cirugía de reasignación de sexo. Para acceder a esta última cirugía se requiere también del aval psiquiátrico y endocrinológico específico y es preciso realizar el llamado “test de la vida real”, que consiste en vivir como “mujer” durante mínimo un año antes de la operación (Benjamin, 1966; Becerra, 2003). De este modo, el manejo médico sugiere que la transexualidad es un tránsito unidireccional, un movimiento de un punto definido de partida a uno de llegada, de un cuerpo masculino a uno femenino. No hay fronteras posibles ni categorías otras del género que cuestionen el binarismo hombre/mujer. Tampoco hay posibilidades de ir y venir permanentemente. Se trata sólo de un tránsito, finito, vigilado, delimitado, que se

¹⁹ En el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales –DSM IV– la transexualidad se define como trastorno de la identidad sexual.

clausura con la cirugía de reasignación de sexo. Así, la relación de las transexuales con el sistema médico es ambigua: éste ofrece promesas de liberación, que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad, pero debemos encajar en sus parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad.

Para quienes no cuadramos dentro de nuestros cuerpos insertos en un régimen genital binario, la cirugía de reasignación de sexo es una búsqueda permanente, un objetivo y un logro: fórmulas médicas de hormonas y de anti-andrógenos, cuadros hemáticos, exámenes de coagulación sanguínea, bilirrubina, transaminasas, colesterol, triglicéridos y niveles de testosterona total, son parte fundamental de nuestro proceso transexual y de nuestra identidad avalada por la clínica. ¡Ni travestis, ni locas, ni afeminadas, ni gays! Sufrimos de “disforia de género” o de un “trastorno de identidad de género”. Afirman algunas. El DSM IV (American Psychiatric Association, 1994) avala una forma de identidad de género no normativa. ¿Se trata de una subversión sumisa al poder? O, quizá, retomando a Spivak (Femenías, 2005), ¿De un esencialismo estratégico?

Además de los costos físicos, emocionales y sociales, la intervención en el cuerpo tiene unos costos económicos que no todas podemos asumir. Mientras algunas transexuales pueden costear los procedimientos médicos de transformación corporal, otras están empezando a exigirle al régimen de salud colombiano tratamientos de sustitución hormonal, seguimiento psiquiátrico, implantes mamarios y cirugía de reasignación de sexo, como parte del principio constitucional al libre desarrollo de la personalidad y del derecho a la salud por conexidad con el derecho fundamental a la vida. Así, mediante acciones de tutela se ha logrado que en algunos casos puntuales las Empresas Promotoras de Salud cubran estos servicios, con lo cual se pone en evidencia que en estos actos reivindicativos de las identidades trans, lo personal podría adquirir una dimensión política.

Muchas personas trans, generalmente quienes ejercen la prostitución y son reconocidas como “travestis”, para lograr la imagen femenina, específica, voluptuosa y curvilínea socialmente impuesta con la que tanto nos identificamos, intervienen sus cuerpos sin ningún tipo de seguimiento médico. En los contextos travestis son comunes la auto medicación y el consumo de altas dosis de hormonas femeninas (estrógenos, etinilestradiol y progesterona en pastillas o inyecciones), así como la

realización de implantes caseros con aceites de cocina o siliconas industriales. Estos implantes que generan graves problemas de salud, pues los materiales no quirúrgicos empleados pueden dispersarse por el cuerpo hasta llegar al torrente sanguíneo produciendo accidentes fatales. Con el tiempo, el aceite y la silicona deforman los cuerpos y causan problemas en la piel. Desafortunadamente muchas travestis no están vinculadas al régimen de salud²⁰ y se encuentran en un estado de total desprotección. Muchas veces aquellas que hacen parte del régimen de salud no demuestran intenciones explícitas de exigirle al sistema de salud que cubra los procedimientos de transformación corporal. Quizá, algunas pensamos que no tenemos derecho a que el estado y las instituciones de salud cubran nuestros procesos de intervención corporal. Ser consientes de que existe un derecho vulnerado es un paso fundamental para su exigencia.

En estos casos, se trata de una identidad y de unos cuerpos excluidos y auto excluidos del sistema de salud, de un sistema de salud diseñado desde una lógica económica que busca la ganancia y desde un simbolismo que reproduce el orden binario de género, pues sólo ofrece servicios a aquellos que son hombres o mujeres, desde su nacimiento hasta su muerte. Una matriz heterosexual define cuales son las identidades y los cuerpos legítimos (Butler, 1990) que tienen derechos. Las travestis transitan, viajan, se movilizan por los géneros y dicho desplazamiento muchas veces les cuesta la vida. Pero es que quedarnos quietas, en una categoría asignada a la fuerza, nos es imposible. Cientos de personas mueren, desprotegidas, en sus itinerarios de identidad. Mientras tanto, el Estado, el Ministerio de la Protección social, las Empresas Promotoras de Salud, las Administradoras del Régimen Subsidiado, las Secretarías de Salud Municipales y Departamentales, las Empresas Sociales del Estado y los programas de asistencia y de Atención Primaria en Salud, dicen que sólo se trata de un asunto estético o de hombres que se visten como mujeres. Cuando se trata de categorizar, definir y patologizar experiencias del cuerpo, las instituciones médicas y de salud desarrollan un excelente trabajo. Sin embargo, en nuestro contexto, el sistema de salud se desentiende a la hora de cubrir un derecho de un grupo de personas que se encuentran en las márgenes de la ciudadanía.

²⁰ Según una investigación de la Fundación Santamaría de Cali, el 48 % de las travestis de esta ciudad “no cuentan con seguridad social en salud” (Colombia Diversa, 2008: 158). En Bogotá, hasta la fecha, parecen no existir datos estadísticos sobre travestis y régimen de salud, pese a que la Secretaría Distrital de Salud de la Alcaldía Mayor de Bogotá ha desarrollado proyectos con la población LGBT de la ciudad.

Las intervenciones en el cuerpo para modificar el género y el sexo, plantean una perspectiva privilegiada para desarrollar una crítica del actual sistema de salud en Colombia, de la ciudadanía condicional en salud y de la participación social de las minorías identitarias con necesidades específicas en dicho sistema.

La conexión entre salud y género en Colombia ha sido abordada de manera crítica por Mara Viveros, quien diferencia entre salud reproductiva, salud de la mujer y salud y género. En esta última categoría se ubicarían las necesidades particulares de hombres y mujeres según las posiciones, roles y jerarquías establecidas diferencialmente por la sociedad con relación al sexo (Viveros, 2003). Sería pertinente también incluir, en este último punto señalado por Viveros, las necesidades de las personastranssexuales y travestis, desde sus posicionamientos específicos de género y sus procesos de transformación de cuerpo y construcción del sexo. Mario Hernández también critica la inequidad del sistema de salud Colombiano: “Puede decirse que el actual sistema sólo logra legitimar y consolidar las inequidades propias del mercado en materia de salud” (Hernández, 2003:477). Según Hernández este sistema economicista y clasista debería sustituirse por otro que posea una definición de salud como derecho universal, no como bien de consumo individual, para de este modo garantizar la vida, la asistencia médica, el bienestar y la participación de todas las personas. Mario Hernández menciona la necesidad de “incorporar la participación efectiva de la sociedad, como expresión del ejercicio de la autonomía de las personas y del reconocimiento de la diversidad” (Hernández, 2003:478). Desde esta perspectiva, la participación de transexuales y travestis en salud debería hacerse efectiva, no sólo en tanto población vulnerable al VIH/Sida y a otras Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS), sino como personas autónomas, en procesos activos de construcción de su cuerpo, de su sexo y de su identidad de género, como ciudadanas con necesidades específicas que el Estado y la provisión de salud deben garantizar.

La relación explícita de temas como salud, enfermedad, cuerpo, identidades trans, clases sociales, equidad y ciudadanía, es clave para un estudio etnográfico con transexuales y travestis en nuestros contextos urbanos. En este sentido, y para finalizar este apartado, vale la pena subrayar la necesidad de superar el desconocimiento y la ausencia de información relativa a diagnósticos y estadísticas sobre la salud de poblaciones trans en distintas clases sociales, aspecto que amerita entonces la realización de un mayor número de estudios, cuantitativos y

cualitativos que den cuenta de las necesidades de servicios y derechos específicos. En síntesis, es importante empezar a pensar agendas de investigación que lleven a la identificación de nuestras necesidades, con el fin de reclamar su inclusión efectiva en el sistema de salud colombiano.

El nombre femenino: subjetividad y Estado

El tema del nombre, del cómo me nombro, cómo me nombran y cómo me nombro ante el Estado, es central para transexuales y travestis, pues de esta manera se consolida y se hace explícita o pública una identidad femenina. El cambio de nombre oficial es una práctica constante entre las transexuales y travestis y representa una fase importante en su proceso de construcción de identidad, es un marcador central del tránsito, una suerte de ritual civil y laico que marca oficialmente la identidad femenina. En una entrevistada me contaron lo siguiente acerca del vínculo entre identidad femenina y nombre oficial: “Mmmhh, pues yo me identifico como una... o sea, sí, yo me identifico como una mujer trans, sí, como una mujer, porque yo escribo el nombre de mujer y sí, por eso me lo quiero cambiar rápido”.

En Colombia, desde 1993 y gracias a una sentencia de la Corte Constitucional movilizada por la petición de una transexual, las personas condenadas a un nombre “masculino” en nuestro documento de identidad podemos obtener un nombre femenino sin muchos inconvenientes. Yo soy, actualmente, Andrea del Sexo Masculino ante el estado colombiano. En realidad, esta sentencia abrió la posibilidad para todas las personas de cambiar libremente de nombre, no sólo para las personas trans. El procedimiento consiste en la realización de una escritura pública, ante un notario, que anule el registro civil donde se consigna el nombre masculino, posteriormente, en esta escritura pública se consigna el nuevo nombre y se realiza la demanda del nuevo registro civil que reemplace el antiguo. Este procedimiento cuesta entre 100.000 y 150.000 pesos dependiendo del criterio del notario de turno. El registro civil con el nuevo nombre debe insertarse en la base de datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil antes de solicitar la nueva cédula de ciudadanía, este trámite puede durar entre dos meses y un año, dependiendo la diligencia y la tolerancia del funcionario al cual se acuda. Posteriormente, cuando el nuevo nombre ya está registrado, se puede solicitar la nueva cédula de ciudadanía adjuntando tres fotos 4 x 5, una fotocopia autenticada

del nuevo registro civil y una consignación de 35.000 pesos por rectificación de documento de identidad. En ese momento te entregan una contraseña con tu nuevo nombre y con una foto en la que sales lo más hermosa y femenina que te sea posible y debes esperar entre 5 meses y un año por el documento que avala oficialmente tu identidad trans. Así, después de mucho tiempo, de muchos trámites burocráticos y de una inversión que para algunas puede ser bastante considerable, el Estado colombiano te garantiza el derecho al libre desarrollo de tu personalidad y a escoger un nombre acorde con tu identidad.

El cambio de sexo en el documento de identidad es mucho más complejo. Debes hacerte primero la cirugía de resignación sexual (con pene no hay F en tu cédula) e interponer una suerte de demanda al estado para que cambie tu número de registro y tu sexo en el documento y luego esperar mucho tiempo para lograrlo. Algunas han empezado a luchar para que este cambio de sexo oficial no sea tan complicado y para que no sea necesaria una cirugía para lograr el reconocimiento de tu identidad femenina. No se trata sólo de asimilarse a los cánones binarios y legitimadores del estado, se trata, para muchas personas, de un asunto de falta de reconocimiento que genera violencias, exclusión, discriminación y barreras de acceso al trabajo. Según Juliana²¹ puede ser más fácil obtener un empleo si en su cédula aparece "Sexo: F". Juliana es una ingeniera de sistemas de 30 años, vive con su padre, su madre y sus hermanos y trabaja actualmente en una oficina de ingenieros, su aspecto es totalmente femenino. Ella me hablaba durante el trabajo de campo de lo difícil que era conseguir empleo en su contexto profesional, debido a que en su cédula aún aparecía como representante del "sexo masculino". La marca de sexo, en este caso, evidencia su carácter discriminatorio y los obstáculos que impone para la inserción de ciertas personas como "ciudadanas" en igualdad de condiciones.

Sexualidades trans

El régimen de la sexualidad define a los sujetos según sus prácticas sexuales, sus deseos, sus placeres, sus fantasías, sus estéticas, sus cuerpos, sus sentidos de pertenencia a uno u otro sexo (Foucault, 1976; Serrano, 2001; Guasch, 1991; Llamas, 1998). El actual movimiento de la diversidad sexual y de géneros representa sujetos que se sitúan por fuera de la heterosexualidad y de las identidades de género normativas. Antes, a finales del XIX, los sexólogos, ahora, en el XXI, lo LGBT y

²¹ Nombre ficticio

nosotras mismas. Las cosas han cambiado bastante. Sin embargo, en ocasiones una podría pensar que no hay revolución en las prácticas sexuales, que no hay sexualidades subversivas o subvertoras, que en la cama nunca habrá transformación social ni emancipación ni renovación, pues es difícil salirnos del régimen de la sexualidad en lo que respecta a nuestras prácticas, deseos y placeres. A veces me cuesta trabajo creer en los que se pretenden renovadores sexuales: médicos, sexólogos, psicólogos, programas de opinión, perversos, feministas, amigos maricas, lesbianas o trans.

La revolución sexual se ha logrado, no por unas prácticas o unas identidades específicamente transgresoras, sino por unas experiencias cotidianas, políticas, teóricas, discursivas, que han transformado la manera como la sociedad controla los géneros, los sexos y las sexualidades. Esta revolución no acontece en las camas, sino en calles, plazas, lugares de trabajo, espacios domésticos, discursos autorizados e incluso, en consultorios médicos. Y ha sido especialmente desarrollada por mujeres, quienes desde hace algunos siglos han venido cuestionando las estructuras de dominación masculina presentes en nuestras sociedades, ejerciendo otros roles y ocupando espacios antes negados. También la revolución sexual ha sido movilizadora por mujeres lesbianas, hombres gays, maricas y personas trans, pero no mediante sus prácticas sexuales, sino mediante la reivindicación de categorías antes abyectas, mediante la exigencia de legitimidad, mediante la construcción de discursos críticos y de políticas que cuestionan el régimen de la heterosexualidad obligatoria y las arbitrariedades del sistema sexual binario, Kate Millett, en su libro *Política Sexual* hace un interesante análisis y una periodización de las revoluciones sexuales (Millett, 1969) y hasta el propio Federico Engels menciona las revoluciones sexuales neolíticas y prehistóricas (Engels, 1948). Así que, más que con anos, penes, vaginas naturales o sintéticas, penetraciones y mamadas, esta revolución sexual se ha construido con categorías, discursos, teorías, políticas y, a veces, con sangre (y no necesariamente menstrual).

A finales del siglo XIX, en la sexología, se hablaba de la homosexualidad como categoría unitaria y amplia, conformada por diversas manifestaciones de instintos sexuales contrarios, categoría en la que se ubicaban tanto hombres como mujeres. Quienes hoy nos reconocemos como trans, gays, bisexuales y lesbianas, nacimos juntitos por allá en 1880 en el seno de la sexología europea. Quizá el término LGBT sugiere un anacronismo clínico-político que nos recuerda un origen

común en una actualidad fragmentada. El actual movimiento LGBT nos remite a la categoría de homosexualidad que surgió de sexólogos como Westphal, Karl Heinrich Ulrichs, Richard von Krafft Ebing y Magnus Hirschfeld, quienes acuñaron términos como “Sensaciones sexuales contrarias”, “androginia interior”, “hermafroditismo del alma”, “tercer sexo” e “instintos sexuales contrarios” (Foucault, 1976; Llamas, 1998; Stryker & Whittle, 2006; Hirschfeld, 1910; Von Krafft Ebing, 1877). La homosexualidad no sólo era una variación sexual, sino también una variación de género²², el hombre que deseaba otros hombres estaba cerca de las mujeres, de lo femenino, al igual que el hombre que se sentía mujer o que prefería vestirse como mujer. Luego de un intenso proceso político de redefinición, reivindicación y autoidentificación en los años 1960 y 1970, el gay se escinde radicalmente de las trans, de las travestis, de las transexuales, de las transformistas, de las *transgeneristas* e incluso de las locas afeminadas. El gay empieza a reivindicar un tipo de masculinidad, rechazando enfáticamente toda asociación con lo femenino y con lo trans, centrándose en una identidad sexualidad ubicada en un cuerpo y en un género completamente masculinos (Vélez, 2008). El asunto, para el gay contemporáneo y posmedicalizado es el de la sexualidad transgresora, más que el del género transgresor.

Muchas trans, por su parte, ubican su experiencia más del lado de una identidad de género no normativa que de una sexualidad alternativa. Soy Andrea, me asignaron como chico al nacer, pero soy una chica hetero en este momento. No soy un hombre homosexual, ni un chico muy gay, ni una loca afeminada, bueno, lo fui un tiempo, ya no, ni una lesbiana. Las experiencias trans logran cuestionar algunas categorizaciones sexuales propias de la sexología que parten de la noción de cuerpos estables, naturales y asignados a un sexo según su genitalidad. Nos ubicamos más en el dualismo trans/bio, que en el dualismo homo/hetero. Sin embargo, también reproducimos categorizaciones sexológicas y rígidas como la de heterosexualidad, pues muchas nos insertamos en el modelo de chica “femenina, pasiva, penetrada por un hombre hetero”. Para algunas, el “ser” heterosexuales, penetrables y pasivas en la cama es parte central de nuestra definición de identidad femenina. Podemos ser completamente revolucionarias en lo público pero absolutamente sumisas en lo privado. Afuera, mujeres trans

²² Si se me permite este anacronismo, pues hablar de género en el siglo XIX no posee sentido alguno, sólo se retoma la categoría de género desde una perspectiva actual y con fines explicativos.

feministas. Adentro, hembras trans tradicionales y subordinadas a los deseos del macho.

Por otra parte, algunas trans se sienten heterosexuales, gustan de los hombres, pero su sexualidad, pese a definirse como femenina, no se fundamenta en el principio de pasividad y de cuerpo penetrado. Mis amigas trans, en charlas informales pero muy etnográficas, me han hablado del gusto y del placer al penetrar a sus parejas masculinas o a los hombres en general. Ellas, jamás se harían la cirugía de cambio de sexo pues disfrutaban teniendo un pene y usándolo para penetrar hombres. Sin embargo, esto no cuestiona en lo más mínimo su identidad femenina y hetero. Una mujer trans de 30 años, de apariencia absolutamente femenina y con identidad heterosexual, me contaba lo siguiente:

–¿Y te identificas como mujer transexual?

–Como mujer transexual

–¿O como mujer solamente?

–Como mujer transexual, si porque...

–Mujer con apellido... jajaja

- Sí, jajaja, mujer con plus jajaja... sí porque yo pienso que hay que ser realista, mujer biológica ya no lo fui, ¿Sí me entiendes? En mis genes... no existe un XX sino posiblemente existe un XY. No me he hecho la operación de reasignación de sexo, aunque por eso no es que no me sienta completamente como una mujer y con identidad de género femenino.

Existen también sexualidades trans lesbianas. Muchas personas después de realizar su tránsito a lo femenino, después de la transformación corporal y de la cirugía de reasignación de sexo, se reconocen como lesbianas, como mujeres transexuales lesbianas, sus deseos van dirigidos a las mujeres y sus prácticas sexuales solo se desarrollan con otras mujeres. Algunas personas transexuales estaban casadas cuando eran hombres y mantienen estas relaciones después del tránsito (relaciones amorosas, maritales, incluso, paternas, con hijos e hijas). Ellas tienden a reconocerse como lesbianas sin muchos inconvenientes, pero sería interesante preguntarse cómo sienten estas experiencias sus parejas mujeres, primero relacionadas amorosa, afectiva y sexualmente con un hombre, ahora, con una mujer trans. Seguramente, esto implica muchas reelaboraciones de las

categorías de sexualidad tradicionales (heterosexualidad, homosexualidad, lesbianismo) por parte de las parejas de las trans.

El modelo de la feminidad hegemónica

El concepto de hegemonía de Gramsci nos dice que el direccionamiento intelectual, ético y político en momentos específicos no surge de una relación estable de dominación de un grupo definido (clase, sexo, pueblo) sobre otro, sino de la conformación de bloques históricos de lucha, constituidos por la unión de fuerzas sociales de lucha que no son en sí mismas homogéneas, sino que se articulan mediante el direccionamiento ideológico y político que una clase logra establecer sobre el conjunto de la sociedad (Gramsci, 1930; Gramsci, 1931-1933; Laso, 2004). El concepto de articulación (Laclau y Mouffe, 1985) parte de la idea de hegemonía y cuestiona la noción de dominación en tanto relaciones de poder cristalizadas y ahistóricas. La articulación implica desconfiar de la soberanía de una categoría homogénea de personas –burguesía, hombres, colonizadores– sobre otra –proletariado, mujeres, colonizados–, pues al hablar de hegemonía no podemos referirnos a un dominio establecido, a una estructura jerárquica universal y suturada, conformada por categorías y por sujetos estables, sino a una serie de “guerras de posición” que abren el sentido de las luchas (Gramsci, 1929-1931).

Pensar la hegemonía implica que “una concepción que niegue todo enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijar el sentido de los ‘elementos’ en ninguna literalidad última. Finalmente, esto nos indica el sentido en que podemos hablar de ‘fragmentación’. Un conjunto de elementos aparecen fragmentados o dispersos sólo desde el punto de vista de un discurso que postule la unidad entre los mismos” (Laclau & Mouffe, 1985:132). Gramsci en sus reflexiones cuestiona los lugares seguros de la lucha, las categorías establecidas y las nociones de poder eternizadas, y pese a su compromiso radical con la lucha de clase, critica y reformula sus bases teóricas y políticas: “Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio de incrustación sindicalista” (Gramsci, 1930:6). El concepto de hegemonía en Gramsci, que éste retoma de Lenin, se vincula con la lucha de clases, pero también nos propone un marco analítico pertinente para pensar diversos elementos del orden y las relaciones sociales. Gramsci consideraba también que el concepto de

hegemonía podría ser incluso equivalente al concepto de dictadura del proletariado. En esa perspectiva, la dictadura del proletariado sería la forma política y estática, en la que se realiza la hegemonía, mientras que la hegemonía estaría constituida por el momento en que se realizan las alianzas que constituyen la base social necesaria para la “dictadura del proletariado”, siendo está no sólo coerción sino también dirección política e ideológica (Laso, 2004:11). De este modo, la hegemonía se refiere a procesos históricos de lucha y de articulación, desestabilización de categorías suturadas, construcción de formas políticas de consentimiento y participación de la sociedad civil en la configuración y desarrollo de las hegemonías que pueden materializarse en partidos políticos, Estados, “dictaduras de clase” o, como se verá a continuación, modelos de género.

Rowina Connell (1995) retoma el concepto gramsciano de hegemonía para hablar de los géneros, específicamente de masculinidades hegemónicas, cruzadas por elementos como clase, raza, sexualidad y vínculos sociales. Según esta autora existirían identidades tanto hegemónicas como subalternas de acuerdo a momentos históricos específicos y a intersecciones entre masculinidades, clase, raza, sexualidad, producción y reproducción. Así, una masculinidad blanca, hetero, productiva y reproductiva, establecería el modelo hegemónico imperante, mientras que identidades gays racializadas o de hombres desempleados, así como las experiencias de chicos trans o de chicas masculinas, harían referencia a masculinidades subalternas (Connell, 1995).

En nuestro contexto es posible hablar de feminidades hegemónicas, también asociadas a raza, clase, sexualidad, productividad, reproductividad y vinculadas a aspectos como el consumo, la estética, la imagen corporal; es decir, las feminidades hegemónicas no son modelos homogéneos (cerrados, suturados) y evidencian múltiples articulaciones en su configuración. Un modelo de feminidad hegemónica, en este momento, en las ciudades colombianas, podría ser definido como una feminidad blanco-mestiza, clase media-alta, hetero, profesional y potencialmente madre. También, una feminidad de cabello largo y liso, tacones o botas, bolsos grandes, algunos accesorios, esbelta pero curvilínea y voluptuosa, compulsivamente lampiña y alta, pero no demasiado.

Muchas personas trans persiguen este modelo de sexo-género-corporal, estético, de clase, racializado y heterosexual en los procesos de construcción de identidad. Dicho esquema es impuesto por los medios masivos de comunicación, el consumo,

las ideologías, las relaciones sexuales y amorosas y se encarna en nosotras. No se trata de ser cualquier tipo de mujer, se trata de insertarse en los modelos femeninos, estéticos, racializados, de clase, que imponen una imagen específica de cuerpo de mujer. Ser linda, voluptuosa pero esbelta, insertarse en la hegemonía de la línea (Lipovetsky, 2002) y en las tendencias dominantes de la moda (Lipovetsky, 1987), es un imperativo que asumen miles de biomujeres y trasmujeres en nuestro contexto. Pese a esta búsqueda de inserción en la feminidad hegemónica, las identidades trans también podrían ser definidas como feminidades subalternas. Si bien las trans cuestionamos algunas de las bases fundamentales que establecen la producción de identidades de sexo-género, también reproducimos modelos corporales, estéticos, sexuales propios de este orden de producción. Nos encontramos en tensión entre una posición subalterna y una búsqueda de hegemonía. Quizá nuestra identidad nunca ha estado en sitios seguros.

Imágenes e identidades trans

Las imágenes fotográficas son fundamentales en las experiencias de las trans. Para muchas chicas trans es importante documentar mediante imágenes análogas y digitales el proceso de transformación de hombre a mujer, las primeras veces que nos trepamos, cuando empezamos a ser chicas trans y cuando ya casi somos mujeres. Armando Silva habla del álbum de familia y de la función de las imágenes fotográficas como instrumentos que, según se cree, logran atrapar el pasado y permite construir una narrativa apta para ser contada a los demás. La fotografía, análoga y digital, como elemento de la modernidad, se nos hace objetiva, veraz, un registro de la verdad, aparece como documento privilegiado para contar la historia de nuestra familia (Silva, 1999). Esta noción de objetividad y realidad cumple también una función primordial en la narración de nuestro proceso trans. Las imágenes fotográficas nos dicen, a nosotras mismas y a los demás, que en efecto nos hemos transformado, que transitamos hacia lo femenino a partir de una imagen masculina previa. Sin importar todas las intervenciones que actualmente es posible realizar a una imagen fotográfica, ésta sigue representando nuestras realidades corporales. Con *fotoshop*, cualquier otro programa de computador o técnica de intervención, podemos transformar una imagen nuestra y tornarla esbelta, con senos y cola grandes, cabello muy largo, rostro suave y hermoso, en ese artificio

vemos reflejada la verdad de nuestro género, de nuestro sexo, de nuestro cuerpo, de nuestra identidad.

A la fotografía se le han asignado características de objetividad y veracidad que resultan siendo funciones sociales y atribuciones culturales (Bourdieu, 1965) y que han sido cuestionadas por analistas contemporáneos de la imagen fotográfica que la definen menos como registro de la realidad y más como huella e interpretación. Sin embargo, el uso que muchas trans hacen de las fotografías dota a dichas imágenes de legitimidad y de objetividad: nos las mostramos a nosotras mismas para darnos cuenta del cambio y también a los demás, para probarles nuestros procesos de construcción de identidad. Las fotos registran el pasado, documentan nuestra historia, son testimonio de la experimentación de una transformación, en este caso, de género y de sexo. Roland Barthes dice que la fotografía surge de la intención de registrar la muerte (Barthes, 1980), quizá nosotras registramos la muerte de nuestra identidad masculina y el nacimiento de una nueva, pero siempre sentida, identidad femenina.

Muchas personas trans poseen álbumes de fotografías análogas, conformados por cientos de imágenes en papel, que usan en contextos domésticos y de confianza para narrar sus vidas, para hablar de su historia; estas imágenes tienen gran importancia para ellas y son objetos significativos en las narraciones de su identidad. Otras, prefieren la imagen digital, la memoria USB, el disco duro, el computador y el internet como archivos que guardan estos documentos visuales de sus historias subjetivas. También existen espacios importantes de circulación de dichas imágenes tales como facebook, páginas web de redes sociales o páginas web personales. De esta manera mostramos nuestro proceso, exhibimos nuestra identidad, socializamos y establecemos redes virtuales que muchas veces se tornan redes materiales de amistad, sexualidad, apoyo y compañía. La internet cumple muchas funciones en las experiencias trans, siendo medio de visibilidad, sociabilidad, intercambio y construcción identitaria en un espacio público-virtual (Wajcman, 2004).

Discriminación: experiencia innombrable

Como si la feminidad se resumiera en el arte de “empequeñecerse”.
 Pierre Bourdieu. *La Dominación Masculina*.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu emplea dos conceptos de gran utilidad a la hora de pensar las experiencias de discriminación vividas por sujetos y grupos específicos: violencia simbólica y poder simbólico. Tales conceptos aluden a la capacidad de generar visiones y divisiones legítimas del mundo, categorías y posicionamientos jerárquicos, reconocidos colectivamente como objetivos. La violencia simbólica, que demanda de un poder simbólico para poder funcionar, opera de múltiples maneras: mediante la categorización y el posicionamiento siempre arbitrarios de los sujetos sociales, mediante el establecimiento de relaciones sociales desiguales que implican compromisos materiales, morales o afectivos, relaciones de poder, relaciones familiares, relaciones amorosas y mediante la utilización y la encarnación de categorías dominantes, a partir de las cuales los dominados se perciben a sí mismos: soy débil, soy frágil, soy incapaz de, esto no es para mí, eso es cosa de hombres, las mujeres somos así, las trans no tenemos lugar aquí (Bourdieu, 1980, 1994, 1998). La siguiente cita de *La Dominación Masculina* ilustra bastante al respecto:

Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas parecer de este modo como naturales. Esto puede llevar a una especie de auto-depreciación, o sea de auto-denigración sistemáticas, especialmente visible [...] en la imagen que las mujeres de la Cabilia tienen de su sexo como deficiente y feo, por no decir repugnante (o, en nuestro universo, en la visión que muchas mujeres tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda), y, más generalmente, en su adhesión a una imagen desvalorizada de la mujer. La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la

forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esta relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir o apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc. [bio/trans, hetero/homo, añadiría yo]), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de este modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (Bourdieu, 98: 51).

Muchas personas trans nos sentimos como unas “otras”, anormales, patológicas, monstruosas; sentimos que carecemos de cualquier tipo de derecho por nuestra condición; sentimos que la felicidad, el bienestar y los vínculos de apoyo y afectividad familiar no nos pertenecen y estos sentimientos experimentados a lo largo de nuestras vidas producen una discriminación encarnada. No se trata de una conciencia de autodiscriminación o de una autocrítica informada, se trata de llevar enraizada en lo más profundo de nuestros cuerpos una alteridad social que nos funda como sujetos. Algunas veces, estas experiencias, que planteo de manera sumamente trágica y dramática, quizá por consumir tantos estrógenos sintéticos que exacerban mi sensibilidad de víctima, pueden tornarse productivas políticamente, pues precisamente desde allí sería posible vehicular múltiples críticas a las nociones de sujetos normales, de ciudadanía y de vínculos tradicionales. Hablar desde la anormalidad podría desestabilizar las nociones de normalidad imperantes.

Para Bourdieu es fundamental el papel de los cuerpos, de sus disposiciones y de las categorías de dominación encarnadas en el funcionamiento del orden social. No basta con la liberación de la conciencia, pues la dominación se halla en los cuerpos, en lo más profundo de nuestras carnes, de nuestros deseos, de nuestros sentidos. En relación con la dominación, los géneros y el movimiento feminista Bourdieu afirma que:

La revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura

de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores solo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores (Bourdieu, 1998: 58).

Desde esta perspectiva, un trabajo político consistiría en (des) subjetivarnos para configurarnos nuevamente desde otros principios de producción de cuerpos e inclinaciones ¿Será esto posible? Algo inquietante que nos plantea la teoría de Bourdieu es la forma cómo funcionan la violencia y la dominación simbólica, su fuerza incuestionada, su sutileza, la manera en que aparecen como atributos naturales del mundo. Por esto nos es tan difícil en ocasiones hablar de violencia, dominación o discriminación, pues todas estas experiencias se han naturalizado y encarnado. Se trata de un silencio que nos habla de procesos intensos de incorporación de la dominación, un silencio políticamente significativo y psicológicamente terapéutico, necesario para vivir en un esquema de desigualdad que no podemos transformar.

Con una postura afín Kate Millett se refiere a la manera como se construye, produce y reproduce el sistema patriarcal desde aspectos ideológicos (simbolismo y valores que reproducen la dominación), biológicos (naturalización de la diferencia y de la inferioridad), sociológicos (institución familiar y patriarcado), de clase social (patriarcado difundido y difuminado en las diversas clases sociales), económicos y educacionales (diferencias de acceso y raza, sexo y salarios diferenciales), de fuerza (prohibición del aborto, violación y asesinatos de mujeres), antropológicos (creencias y mitos) y psicológicos (Millett, 1969). Acerca de los aspectos psicológicos, Millett nos plantea una interesante y terriblemente lúcida reflexión acerca de las huellas que el patriarcado imprime en las psiquis de las mujeres y los hombres, profundizando en la descripción de una suerte de “psicología de la oprimida”. Para las mujeres, la posición o status inferior que ocupan en el orden simbólico y social, su temperamento sumiso, pasivo y dócil y el rol de objeto sexual y madre, conllevan una serie de efectos psicológicos en los sujetos sobre los cuales recaen estas construcciones naturalizadas, estos sistema de valores que representan elementos ideológicos necesarios para la reproducción del orden patriarcal:

Cuando la personalidad tropieza con imágenes tan denigrantes de sí misma en la ideología, la tradición y las creencias sociales, resulta inevitable que sufra un grave deterioro. Teniendo en cuenta, además, el descredito sutil pero constante que suponen para la mujer sus relaciones personales, las impresiones que recoge de los medios de información y la discriminación que padece en lo tocante a la conducta, el trabajo y la educación, no cabe extrañarse de que desarrolle ciertos rasgos de grupo característicos de individuos quienes, en virtud de su posición minoritaria, llevan una vida marginada en la sociedad. Un ingenioso experimento realizado por Philip Goldberg corrobora que las mujeres se desprecian tanto a sí mismas como unas a otras (Millett, 1969:119).

Este análisis podría relacionarse con el trabajo de Frantz Fanon: *Piel Negra, Mascaras Blancas*, acerca de los efectos psicológicos que imprimen los violentos proyectos, materiales y simbólicos de dominación, racialización y colonización en las personas negras. Mediante diversas representaciones literarias se impone una imagen de auto depreciación y unas prácticas de mimesis o de “blanqueamiento” en las personas negras, prácticas que persiguen una inserción en los lenguajes, las maneras y las relaciones sociales dominantes blancas (Vega, 2001; Curiel, 2007). Quizá la mimesis trans consista en la intención que muchas tenemos de insertarnos en los parámetros de “mujer” para adquirir un estatus de “normalidad” dentro de los modelos dominantes, por eso invertimos tanto tiempo, dinero y sufrimiento para adecuar nuestros cuerpos, lenguajes y maneras a dichos parámetros normativos del sexo y el género. En este caso estamos hablando de unas identidades marcadas por la diferencia y construidas desde la diferencia. En *El Segundo Sexo* Simone de Beauvoir afirma que las mujeres, construidas desde la alteridad, representan el otro sin posibilidad de reciprocidad con relación al hombre, a lo masculino establecido como mismidad, como humanidad, como totalidad no marcada (De Beauvoir, 1949). De este modo la identidad plantea una relación constante entre mismidad, alteridad y formas sociales de producción de diferencias. Ervin Goffman habla de las “identidades deterioradas” marcadas por estigmas que se construyen tanto en los sujetos como en sus interacciones, enfatizando las formas de producción

subjetivas y sociales de tales atributos estigmatizadores: “un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo” (Goffman, 1963:13), es relacional. En su estudio Goffman diferencia y relaciona tres tipos de estigmas que intervienen en la configuración de identidades deterioradas:

En primer lugar, las abominaciones del cuerpo, las distintas deformidades físicas. Luego, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, paciones tiránicas o anti-naturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. Todos ellos se infieren de conocidos informes sobre, por ejemplo, perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a las drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio y conductas políticas extremistas. Por último existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia (Goffman, 1963:14).

Estos estigmas descritos por Goffman intervienen tanto en las relaciones sociales como en las formas de configuración subjetiva de los sujetos y en las múltiples interacciones que producen formas de identidades deterioradas, tanto para sí mismos como para los otros. Desde tal perspectiva, lo trans podría pensarse como un estigma que nos construye y que construye a la vez las formas que toman nuestras relaciones sociales. Durante el trabajo de campo ninguna de las personas con las que se conversó definía su identidad trans como algo cercano o equiparable a un estigma. Nadie afirmaba poseer una identidad deteriorada y, en cambio, se enuncian constantemente relatos que mostraban cómo las demás personas respetaban y aceptaban sus identidades trans. Muchas afirmaban que este respeto y esta aceptación se lograban pues las personas no las veían como trans, sino como mujeres “normales”. Pareciera como si se eludiese el estigma a partir de un posicionamiento en lo femenino. Quizá, es preciso no tener conciencia del estigma para logra vivir un poco más tranquilas.

En las experiencias trans existen silencios indispensables. Contrario a lo que Freud y Marx afirmaron, la lucidez y la conciencia plena nos matarían (Preciado, 2008) y debemos, en muchas ocasiones, callar, emplear eufemismos, realizar giros

discursivos para no estrellarnos y despedazarnos ante las terribles experiencias de violencia y discriminación con las que constantemente nos enfrentamos. En contextos extremos de discriminación y violencia se ha analizado el silencio como elemento indispensable, teniendo en cuenta sus funciones tanto subjetivas como sociales. La antropóloga Natalia Quiceno, en su análisis sobre las experiencias de víctimas de la violencia urbana en barrios de Medellín, hace referencia al silencio desde lo metodológico, lo teórico y lo ético. Quiceno, retomando un planteamiento de Enrique Olaya nos dice: “Si el grito es la manifestación del dolor agudo, el silencio suele ser la respuesta más frecuente al dolor crónico” (Quiceno, 2008:203). El silencio cumple múltiples funciones en los contextos de las experiencias de discriminación, de violencias y de guerra:

Resulta común asociar el silencio con el olvido. Sin embargo, en los barrios se pudieron constatar varias dimensiones del silencio: el silencio como estrategia de sobrevivencia, el silencio como recurso para conservar la intimidad del dolor y el silencio como expresión de dolores crónicos, sucesivos y sin recuperación. En este sentido, tiene valor la propuesta de Catela, quien comprende los silencios desde múltiples perspectivas, como estratégicos y conscientes o auto-impuestos por los mismos entrevistados.

El silencio se ha convertido en una estrategia de supervivencia, una forma de socialización aprendida como parte de la cotidianidad que instaura la “guerra” y sus efectos. Esta dimensión del silencio tiene escenario, sobre todo, en los contextos públicos, y da cuenta de la fractura de los vínculos de confianza colectiva que han vivido los pobladores de estos barrios. En los tres barrios era recurrente encontrar esa dimensión del silencio (Quiceno, 2008:202).

Gabrielle Balaz, en un hermoso texto denominado *La Soledad*, se refiere de una manera muy bella a las experiencias inenarrables, a los silencios indispensables, a la lucidez insoportable e imposible:

El gran problema que se revela [...] es tan doloroso que no puede expresarse totalmente, y ni siquiera pensarse: cada vez que, durante la entrevista, se acerca a la verdad de su soledad –ya no puede volver a su casa,

su familia no puede ni quiere recibirla-, escapa rápidamente de esta lucidez que la mataría, con afirmaciones tranquilizadoras: “Tengo amigos”, “Tengo gente atenta a mi alrededor”, “Tengo suerte” (Balaz, 2009: 522).

En ocasiones nuestra experiencia trans, el sentirnos y pensarnos eternamente como diferentes, anormales, excluidas, intimidadas, confinadas, requiere de silencios indispensables para continuar viviendo. “Acá no estamos tan mal”, “Las personas me aceptan”, “Nadie me discrimina”. La lucidez nos mataría, nos dejaría sin fuerzas para continuar. Estas afirmaciones están cargadas de silencios, de olvidos, de una historia que nos debemos ocultar a nosotras mismas para seguir viviendo. De una historia que no es preciso reelaborar. “Nunca me he sentido discriminada... pero...” Este tipo de afirmación apareció constantemente en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. A la pregunta directa por las experiencias de discriminación asociadas a la identidad las trans respondieron con afirmaciones que negaban haberlas vivido. Sobre este tema, una mujer transexual de 42, estrato 5 y propietaria de una empresa de diseño arquitectónico afirmó:

–¿Tú te has sentido discriminada, violentada por tu identidad, agredida?

–No, sabes que no, obviamente si uno se pone a mirar la situación al dedillo, tú podrías decir, no es que me discriminaron o me vulneraron en una mirada, lo que pasa es que tú no sabes a ciencia cierta esa mirada qué quiere decir, tú podrías simplemente confirmar con palabras, pero si alguien te está mirando mal, puede que te esté mirado mal porque tienes un abrigo horrible o porque tienes una camisa, una blusa totalmente escotada, entonces para mí la discriminación visual no existe, para mí la discriminación parte de la parte verbal, de esta forma nunca me he sentido discriminada, nunca me han discriminado, obviamente cuando una persona te dice, no estoy de acuerdo con su situación, creo que es simplemente dejar claro su posición, pero no te está maltratando, no te está faltando al respeto, absolutamente nada, entonces, nunca me he sentido discriminada, al contrario, me he sentido acogida.

Después de algunos minutos y de avanzada la conversación empezamos a tocar otros temas y la misma entrevistada me contó lo siguiente:

–No, es que cambió totalmente cuando yo le conté... le conté primero a mi mamá, mi mamá en ese momento a mi no me dijo nada y habló con mi hermano, me acuerdo, eso fue un domingo y mi hermano me llamó y me putió por teléfono, llegó y me dijo ¡Si y ahora a qué se va dedicar, se va a poner el jopo en la 15 o va a montar un burdel, o va a montar una peluquería! Entonces confirmó absolutamente todas las creencias que tiene la sociedad, él forma parte de la sociedad, entonces todas las taras que tiene la sociedad él las confirmó, se sabe el discurso muy bien, es un fiel representante, aunque él se dice un estudioso, es un fiel representante de la multitud, entonces por ahí dicen, lo que no sirva que no estorbe, entonces creo que en vez de aportarle a la situación hizo totalmente lo contrario, me tiene sin cuidado.

En otra entrevista con una chica trans de 21 años, quien ejerce la prostitución callejera y vive en el barrio Santa Fe, apareció el siguiente fragmento sobre el tema de la discriminación:

–¿Tú te has sentido alguna vez discriminada?

–¿Discriminada? ¿Discriminada?

–¿Por ser trans?

–Pues no, mira que no, pues discriminada, discriminada, no, pues burlada, sí, muchas veces. Sí, pero pues discriminada, ¿así que digo que me discriminen? No, no. Pues no, nunca he pasado por algo así...

–¿Y cómo es eso de las burlas?

–Pues que se ríen cuando vas por la calle, que dicen ¡hey parce, qué guapa! Así, varias cosas y uno como que uichhh ¿Pero qué? Y cuando va otro ¡ahí va la loca! Pues no es que pase mucho ¿No? Pero de qué pasa, pasa.

–¿Y te han agredido, te han violentado?

–Una sola vez, una sola vez con una amiga. Dos hombres nos cogieron a piedra. Pero pues no nos alcanzaron a hacer nada. Pero, donde nos hubiéramos dejado coger sí nos hubieran... ahhh... mejor dicho. Pero de resto no. De pronto eso pasa pero entre las mismas trans. Si claro. De pronto que no falta la que no le caes bien, entonces que ya quieren pegarle a uno, entonces se

da entre las mismas trans... pero por otras partes, de otras personas, no, nunca me ha pasado.

Algunas trans hemos vivido ocultando nuestra identidad durante muchos años, silenciadas por el miedo a las reacciones que generaría el hecho de asumir dicha identidad en nuestra familia, en lo público, en nuestras relaciones amistosas y amorosas, en nuestras escuelas o universidades, en el trabajo, experimentando condiciones extremas de malestar, represión, dolor y terror por sentirnos diferentes, por sentirnos mujeres y no lograr asumir esta identidad. Se trata de una dialéctica entre la represión social y la auto represión, entre discriminación en el afuera y en el adentro. Nuestros temores no carecen de fundamento, pues existe una matriz discriminadora de la diferencia que se ha encarnado en nosotras y que nos impide asumir nuestra identidad sentida en lo público. Luego nos armamos de valor y a los 28, 30 o 40 años por fin logramos asumir nuestra identidad trans, tomamos hormonas, nos ponemos hermosas, compramos ropa linda y todas esas experiencias de discriminación y de represión intentan olvidárenos por completo. ¡Nadie me ha discriminado nunca! ¡Soy una trans afortunada y hermosa! ¡Todos y todas me aceptan! ¡El mundo y la sociedad han cambiado tanto! Bueno todo eso tiene explicación, no es simple vanidad o ingenuidad. Si viviese consciente de que fui durante 28 años hombre, de toda la frustración el dolor que esto me causaba, de todas las mañanas de mi vida pensando en el suicidio, de haber sido adicto a la cocaína para esquivar el dolor, pues sería más complicada mi existencia. Si actualizara siempre mi historia de terror, frustración y dolor al sentirme obligado a ser hombre tantos años de mi vida y aterrado por mi identidad femenina, pues perdería la poca salud mental que aún me queda. Aquí, continúa apareciendo la estrategia del silencio.

¡Todos me aceptan! ¡En mi casa me quieren como soy! ¡Los hombres me respetan! Pese a que mi mejor amiga se alejó de mí porque no soporta la idea de salir a la calle con una transexual, pese a que mi novio me echó cuando empecé mi proceso de cambio de sexo luego de una relación de 8 años, pese a que las personas de mi casa no pueden disimular su inquietud al estar frente a una persona trans y nunca salen a la calle conmigo dese que asumí esta identidad, pese a que los hombres en la calle se sienten autorizados a tratarme como un objeto sexual, a llamarme, a decirme cosas, a mirarme y con esas miradas ponerme en cuatro en una cama. Alrededor del tema de la discriminación, una chica trans prostituta de 20 años me contó lo siguiente:

–¿Y siempre te has vestido entonces como niña?

–Pues no, desde los quince años que fue cuando me salí de la casa. Y desde ahí fue cuando comencé a llevar ropa así apretada, a comenzar a dejarme crecer el cabello. Pero antes no. Pero al igual antes, o sea, pues se notaba que iba a ser así. Pues, o sea, por mí forma de ser, como actuaba y todo, pues se daban cuenta.

–Eras muy femenina ¿Cierto?

–Sí, demasiado. Entonces y por eso mismo me salí de mi casa, arranqué. Pero no porque me discriminaran en mi casa, ni nada de eso, sino porque en mi casa mi mamá no me dejaba vestir como yo quería, ni ser como yo quería ser. Entonces, por eso opté por irme de mi casa.

Estas experiencias de discriminación no sólo tienen efectos concretos en los espacios íntimos o privados de los que he hablado hasta aquí, por eso me parece necesario describir cómo se desarrollan múltiples vivencias y disputas relacionadas con la violencia simbólica, la desigualdad, los silencios y los olvidos.

Existen espacios marginales, aunque acogedores, donde se posicionan las trans en ejercicio de la prostitución. Ellas generalmente han vivido historias cargadas de luchas y exclusión, tanto en espacios íntimos como públicos. Se trata de procesos históricos de discriminación y marginación, iniciados en la familia y proyectados en la comunidad (barrio, vereda, pueblo, vecindad), la escuela, el trabajo y en general, en las instituciones públicas y privadas. Estos procesos dejan también su huella indeleble en la subjetividad, es más, es en las dinámicas naturalizadas de discriminación y marginación donde se construye dicha subjetividad. Pienso en los aparatos ideológicos de Estado (familia, escuela, medios de comunicación, Iglesia), en la interpelación de los sujetos por la ideología y en el papel de dichas ideologías y de dichos aparatos ideológicos en la reproducción del orden social desigual y en la producción de sujetos sociales (Althusser, 1971). Pienso también en esos agentes eternizadores, deshistorizadores y naturalizadores del orden social (familia, escuela, Iglesia, Estado), de la violencia simbólica y de las maneras legítimas de representación del mundo (Bourdieu, 1998). Nuestras subjetividades, nuestros cuerpos, nuestras identidades, nuestros *habitus* (Bourdieu, 1980, 1994), generados por estos agentes y aparatos ideológicos, se encuentran impregnados estructuralmente de desigualdad, de diferencia. Algunas trans que ejercen la

prostitución en el barrio Santa Fe y que llevan viviendo en Bogotá más de cinco años me contaban que muy pocas veces habían salido de este lugar, que no sabían de direcciones, que no sabían moverse en la ciudad. Ellas sentían miedo de abordar cualquier medio de transporte público y este miedo es evidente, se expresa nervios, desorientación, color en las mejillas. Su lugar es el espacio marginal que la sociedad les ha asignado, todos los demás espacios, en teoría públicos, abiertos y colectivos, les son hostiles.

* * *

En el estudio de las identidades se hace necesario analizar las interacciones culturales y la forma en que se producen las diferencias, con el objetivo de desnaturalizar nociones de desigualdad que recaen sobre colectividades minorizadas a partir de procesos sociales y simbólicos de producción. En relación con lo anterior, Avtar Brah, hace los siguientes cuestionamientos:

¿Cómo designa la deferencia al “otro”? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las normas supuestas a partir de las que un grupo se marca como “diferente”? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que se afirman para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se construyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los paisajes de la psique? ¿Cómo se representan distintos grupos en diferentes discursos de la diferencia? ¿La deferencia *diferencia* horizontal o jerárquicamente? (Brah, 1992:120).

Preguntas capitales e ineludibles en la contemporaneidad, tanto para los estudios sociales que abordan los temas de las identidades y las diferencias como para los grupos y sujetos minorizados que se hallan en proceso de lucha. Estas perspectivas, sobre producción de identidades culturales y de diferencias, pueden verse reflejadas en el concepto de Stuart Hall acerca de la identidad cultural. En Hall, las diferencias también hacen parte de la identidad, la cual no constituye un rasgo esencial e inmutable, sino que responde a procesos históricos, de dominación, de olvido y recuerdo: “Al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de diferencia profunda y significativa que constituyen ‘eso que

realmente somos', o más bien 'en lo que nos hemos convertido' puesto que la historia ha intervenido en nosotros" (Hall, 1990:135).

Para Stuart Hall la identidad cultural es una producción del poder colonial, refiriéndose específicamente a la identidad negra del Caribe, afirma: "Ellos tenían el poder para hacer que nos viéramos y nos sintiéramos como Otros". Para este autor, la identidad es también un lugar de acción política: "las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado" (Hall, 1990:135).

Nuestras narrativas del pasado son narrativas médicas, narrativas de discriminación, narrativas de violencia, narrativas del miedo, narrativas de frustración por un cuerpo extraño, narrativas de luchas y de intervenciones indispensables en dicho cuerpo reconfigurado. Nuestra historia consiste en reelaborar todas estas narrativas, reconceptualizarlas, enunciar silencios significantes. Quizá no hemos configurado en Colombia una identidad colectiva de reivindicación, pero al fijarnos en nuestras historias encontramos múltiples luchas dispersas, luchas pequeñas que no se han consolidado en categorías coherentes de revolución o de resistencia (Foucault, 1978), pero que permiten pensar en futuros diversos.

Clase, raza: intersecciones encarnadas

El análisis de la diversidad de identidades, cuerpos y demandas como sujetos de derechos, de transexuales y travestis, implica tener en cuenta los diferentes contextos sociales o de clase que permiten o restringen las opciones y posibilidades de construcción de subjetividades, colectividades y redes. Por ejemplo, es distinta la experiencia de Leonela, una chica que fue prostituta en la localidad de Los Mártires quien asumió su identidad trans desde muy pequeña frente al rechazo de su familia, la imposibilidad de acceder a la educación formal y su confinación a labores de prostitución, de la de Paula, diseñadora industrial, propietaria y gerente de una firma de diseño arquitectónico, que empezó a tomar hormonas a los 36 años. También es diferente el caso de Andrea, estudiante de la maestría en género de la Universidad Nacional, antropóloga de clase media campesina, con delirios de activista y académica transexual, quien empezó a asumir su identidad a los 28 años, después de elaborar sus miedos a la marginación social, laboral, familiar, apoyada en la lectura de algunos libros sobre género y feminismo, y luego de una depilación laser y de un proceso hormonal de un año entero que ha logrado feminizar un poco su cuerpo antes masculino.

La imposibilidad de establecer una categoría homogénea en relación con las experiencias trans se hace evidente cuando se cruza el análisis de construcción de cuerpos e identidades de género con elementos como la clase y la raza. Nuestro lenguaje y nuestras lógicas nos llevan a hablar y pensar de una manera homogenizante, empleando categorías totalizadoras, delimitadas y estables que estallan ante la práctica analítica y política: mujeres, gays, lesbianas, travestis, transexuales. Esta tendencia no es inocente, es portadora de diversos elementos políticos que construyen y posicionan la diferencia. Cuando las categorías de transexuales y travestis se cruzan con otros ejes marcadores de la diferencia, el análisis se enriquece considerablemente y muestra la diversidad de experiencias que conforman estas categorías. De igual manera, la reflexión acerca de las intersecciones de diversos ejes de diferencia, en cuerpos específicos, resulta productiva políticamente, pues permite pensar alianzas estratégicas, bloques de luchas, experiencias compartidas en la diversidad, momentos articuladores y espacios de autonomía indispensables. Este análisis de las intersecciones

encarnadas pretende sugerir que experiencias en las diferencias de género, sexo, clase y raza, poseen elementos comunes que se interceptan en cuerpos particulares.

Para Carlos Marx es fundamental el vínculo entre persona y clase social. El papel histórico y político de las personas adquiere sentido cuando éstas representan los intereses de determinadas categorías que ocupan posiciones específicas en el modo de producción, en relación con la posesión o carencia de los medios de producción, las formas de trabajo desarrolladas y el capital (Marx, 1857): “Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*” (Marx, 1886: XV). Burguesía y proletariado establecen (además del posicionamiento y sentido de las personas) la definición de clases sociales, de lucha de clases y de poderes de clases, siendo esta categoría central en la economía política marxista. Además, múltiples elementos asociados a la clase son definitorios de las experiencias cotidianas de los sujetos: establecimiento de vínculos, prácticas, usos de los espacios, trabajo, construcciones del cuerpo, formas de consumo, lenguajes, estéticas.

Actualmente, la categoría de clase social se ha ampliado y se articula directamente con elementos, además de económicos y políticos, culturales, identitarios, étnicos, de género y cotidianos (Laclau & Mouffe, 2004; Davis, 2004; Bourdieu, 1979). De este modo, bajo la perspectiva de clase social, es posible observar diversos procesos que definen subjetividades, gustos, prácticas de consumo, posesión y circulación de capitales, posicionamientos en el espacio social y formas de participación política que exceden lo económico.

Lo trans y la clase, de manera interseccional, configuran nuestras experiencias en el mundo social. El estar ubicadas en diferentes puntos del espacio social hace que unas prácticas relativamente comunes de intervención del cuerpo y transformación del sexo y el género, adquieran matices diversos y que no se pueda suturar una categoría trans o una persona trans homogénea y estable. El acceso diferencial a los capitales económicos (financieros, bienes), culturales (títulos educativos) y sociales (relaciones sociales ubicadas en puntos específicos del espacio social), así como los procesos históricos de configuración de habitus de clase distintos y distintivos, conllevan una interesante variedad de formas de reconocimiento, de narrativas identitarias, de ciclos vitales de transformación del cuerpo y de construcciones estéticas asociadas a las identidades de género.

Las personas que cuentan y han contado a lo largo de su vida con elevados o medianos capitales económicos, culturales y sociales, tienden a reconocerse como “transexuales” o como “trans” y narran de una manera fluida sus experiencias identitarias, empleando conceptos, categorías y análisis propios de la medicina y de las ciencias sociales tales como la división sexo/género y la identidad. Generalmente inician sus procesos de transformación corporal y de construcción de su identidad trans en la universidad o luego de terminar sus estudios universitarios como estrategia para evitar el rechazo de las instituciones educativas y las discriminaciones y marginaciones que esto implica. Prefieren unas estéticas menos llamativas, más discretas, que ayuden a “pasar” como mujeres en contextos universitarios, laborales, familiares o en el espacio público. No se excluyen del todo los tacones altos, el escote que muestra los senos de silicona y el maquillaje, pero impera cierto paradigma de sobriedad para intentar pasar desapercibidas como trans en la sociedad, cuestión que no siempre se logra completamente, pues una historia encarnada también habla del sujeto.

Por otra parte, las personas que durante su historia han tenido acceso a menores capitales económicos, culturales y sociales, no emplean la categoría de “transexual” en sus formas de auto reconocimiento y prefieren hablar de sí mismas como “trans”, “chicas trans” o “mujeres trans”. Algunas, se identifican como “travestis”, pero “travesti” se usa más para hablar de otras trans del círculo social cercano o de aquellas personas cuya identidad trans es muy evidente, por poseer una estética extravagante, como una hiperfeminidad desbordante, que generalmente se asocia con el desempeño de la prostitución callejera. La identidad “travesti” tiene una explícita marca de clase, un posicionamiento específico en el espacio social y laboral. Cuando me veo muy puta y muy loba en el espejo, pienso y me digo a mí misma ¡hoy estoy tan travesti! Y a veces, me fascina. En este caso las narrativas sobre la identidad se tornan menos fluidas, más entrecortadas y se basan en relatos sobre las experiencias cotidianas: la identidad se narra a partir de lo que se hace en el cuerpo: maquillaje, ropa, intervenciones, prácticas estéticas, sexuales y amorosas. Ahora, parece que nos encontramos por fuera de ciertas categorías y teorías institucionales de configuración identitaria. Muchas de las personas trans con capitales económicos, culturales y sociales más reducidos se desempeñan en la prostitución callejera (en ocasiones, la prostitución asociada con la migración a países europeos se relaciona con una especie de asenso social y de aumento del

capital económico, sin embargo, las condiciones de ejercicio de la prostitución trans son en general precarias e implican considerables riesgos) y cuentan con pocas opciones laborales más allá de esta actividad debido a las experiencias históricas de exclusión familiar, educativa e institucional que han sufrido por haber asumido sus identidades trans a edades tempranas.

Feminismo, clase y raza

Desde el siglo XIX el movimiento feminista ha establecido relaciones con el movimiento obrero, de clase o proletariado. Estas relaciones, aunque conflictivas, han producido innumerables posturas políticas que ponen en tensión y vinculan estrechamente el problema de la clase y el de los sexos. En la historia del movimiento feminista aparecen figuras importantes que han trabajado directamente en la articulación de las categorías de sexo y clase en la lucha política: Flora Tristán, Alejandra Kollontai y Clara Zetkin, son algunas de ellas (De Miguel, 1995).

En el terreno de la producción teórica también se ha desarrollado este vínculo. Importantes autores del materialismo histórico, como Federico Engels, han dedicado vastos estudios a analizar las relaciones que existen entre familia, patriarcado, propiedad privada, roles productivos y reproductivos, economía, transformaciones en los modos de producción y diferencias entre los sexos (Engels, 1884); siempre siguiendo la perspectiva del determinismo económico, característica del materialismo histórico:

Caminamos en estos momentos hacia una revolución social en que las bases económicas actuales de la monogamia desaparecerán tan seguramente como las de la prostitución, complemento de aquella. La monogamia nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos, las de un hombre, y del deseo de transmitir esas riquezas por herencia a los hijos de este hombre, excluyendo a los de cualquier otro. Para eso era necesaria la monogamia de la mujer, pero no la del hombre; tanto es así, que la monogamia de la primera no ha sido el menor óbice para la poliginia descarada u oculta del segundo. Pero la revolución social inminente, transformando por lo menos la mayoría de las riquezas duraderas hereditarias (los medios de producción) en propiedad social, reducirá al

mínimo todas esas preocupaciones de transmisión hereditarias (Engels, 1884:79).

Los aspectos asociados a las relaciones entre los sexos y las posiciones sociales jerarquizadas de hombres y mujeres, se consideran, bajo esta perspectiva, epifenómenos de la estructura económica y de los modos de producción:

Además, sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y a la fábrica, convirtiéndola bastante a menudo en el sostén de la casa, han quedado desprovistos de toda base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar proletario, excepto, quizá, cierta brutalidad para con las mujeres, muy arraigada desde el establecimiento de la monogamia (Engels, 1884:74).

Sin embargo, como nos lo sugiere el final del anterior fragmento de Engels, siempre quedan reductos fundamentales del orden socio sexual que dicha perspectiva económica no logra explicar, por lo cual las feministas han tenido que reelaborar los términos del debate y reorientar el análisis más allá del determinismo de la estructura. El vínculo entre materialismo histórico y feminismo dota a la reflexión sobre los sexos de un lenguaje de clase, lucha de clase, antagonismo, división del trabajo, expropiación, modo de producción y de reproducción. Catherine MacKinnon afirma que “La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo que nos es mas propia, pero más quitada” (Scott, 1986:31) y en Engels también observamos esta articulación discursiva:

En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí, encuentro esta frase: “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos”. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clase que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran proceso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y las riquezas privadas, aquella época que

dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos a expensas del dolor y de la represión de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad (Engels, 1884: 65).

En muchas de las grandes obras del feminismo aparecen análisis y reelaboraciones del materialismo histórico, el marxismo, la teoría de clases y la economía política. Autoras emblemáticas como Simone de Beauvoir (1949), Gayle Rubin (1975), Monique Wittig (1980, 1981, 1982), Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin (Wittig, 1992) Johan Scott, Heidi Hartmann (Scott, 1986) y Nancy Fraser (2000), entre otras, han empleado, cuestionado y reelaborado elementos del materialismo histórico y del marxismo en sus análisis sobre la desigualdad sexual y la situación de las mujeres. Las feministas marxistas, como Heidi Hartmann, Zillah Eisenstein o Hilda Scott (Scott, 1986), abordan en sus trabajos la relación entre capitalismo y patriarcado, la división sexual del trabajo, los modos de producción y la diversidad de las mujeres según la clase social. Estas autoras tienen una perspectiva más diacrónica, guiadas como están por una teoría de la historia. Pero cualesquiera que hayan sido las variaciones y adaptaciones, las exigencias autoimpuestas de encontrar una explicación “material” para el género, han limitado, o al menos retardado, el desarrollo de nuevas líneas de análisis. Aunque se planteen soluciones como la de los llamados sistemas duales (que afirma que los dominios del capitalismo y el patriarcado están separados pero interactúan recíprocamente) o se desarrollen análisis basados en la discusión marxista ortodoxa de los modos de producción, la explicación de los orígenes y cambios en los sistemas de género se plantean al margen de la división sexual del trabajo.

Al final, familias, hogares y sexualidad parecen ser productos de modos de producción cambiantes. Así es como concluía Engels sus exploraciones sobre los *Orígenes de la Familia*, y ahí es donde se basa el análisis de la economista Heidi Hartmann. Ella insiste en la importancia de considerar al patriarcado y al capitalismo como sistemas separados pero interacción. Sin embargo, como su razonamiento revela, la causalidad económica tiene prioridad y el patriarcado se desarrolla y cambia siempre en función de las relaciones de producción. Cuando

sugiere que “es necesario erradicar la propia división del trabajo para acabar con la dominación del varón” quiere decir la terminación de la segregación del trabajo por sexos (Scott, 1986:32). De otro lado, Monique Wittig, Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy y Colette Guillaumin (Wittig, 1992), reconocidas feministas marxistas, proponen una crítica al determinismo económico como principio explicativo de todos los fenómenos sociales, incluso de la desigualdad sexual, retomando y reelaborando la categoría de clase para pensar los sexos como construcciones sociales jerárquicas que se hallan en un continuo proceso de lucha y antagonismo que sólo se resuelve con la abolición de las clases de sexo: “Ahora bien, para nosotras no hay ser, mujer ni hombre. ‘Hombre’ y ‘mujer’ son conceptos políticos de oposición. Y, dialécticamente, la cópula que los reúne es al mismo tiempo la que preconiza su abolición, es la lucha de clases entre hombres y mujeres la que abolirá a los hombres y a las mujeres” (Wittig, 1980:53). Desde esta perspectiva, las desigualdades entre los sexos no son un subproducto del sistema económico, pues éstas se presentan incluso en sociedades no capitalistas, y se requieren elementos analíticos propios para desentrañar los entramados del sistema de diferenciación y dominación sexual y heterosexual.

El tema de la raza también ha estado asociado a la reflexión y movilización feminista. Categorías como “raza” y “sexo” se han naturalizado como parte del proyecto de dominación masculino y racista que se ha impuesto en nuestras sociedades colonizadoras y colonizadas, por lo cual una tarea central tanto para el movimiento feminista como antirracista ha consistido en evidenciar los procesos políticos, sociales, históricos, simbólicos y epistémicos encargados de construir al “sexo” y a la “raza” como categorías naturales que naturalizan la dominación (Wittig, 1981; Stolke, 1992; Fausto-Sterling, 2000).

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la “marca” que el opresor impone sobre los oprimidos: el “mito de la mujer”, con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socioeconómica de la esclavitud negra, el concepto de raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un “dato inmediato”, “sensible”, un conjunto de “características físicas”, que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos

que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una “formación imaginaria”, diría Guillaumin, que “reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (Ellas son vistas como *negras* por eso *son* negras; ellas son vistas como *mujeres* por eso *son* mujeres. No obstante, antes de que sean *vistas* de esa manera, ellas tuvieron que ser *hechas* de esa manera)” (Wittig, 1981: 34). Verena Stolke sigue esta línea de reflexión al preguntarse por la naturalización de la desigualdad:

El fenómeno crucial a este respecto es la tendencia a ‘naturalizar’ ideológicamente las desigualdades sociales. El interrogante central que se plantea es *por qué*, en particular, diferencias ‘sexuales’ y ‘raciales’ en lugar de otros rasgos ‘naturales’ de los seres humanos, como la estatura, destacan como las marcas principales de desigualdad social y cómo éstas se interrelacionan en la configuración de la opresión de las mujeres de modo general y de las diferencias específicas entre ellas en la sociedad de clases (Stolke, 1992:88).

Stolke también se refiere a los procesos científicos o epistemológicos que han contribuido de manera decisiva a naturalizar categorías discriminatorias como la raza:

A finales del siglo XVIII, este interés por las diferencias ‘raciales’ en el género humano se plasmó en las primeras formulaciones de lo que se ha dado en llamar el racismo científico, a saber, la demostración pseudocientífica de que diferencias culturales tienen su raíz en características biológicas. Estas diferencias culturales entendidas como naturales eran ordenadas, además, de superior a inferior en una jerarquía en la cual los llamados ‘caucasianos’ ocupaban el primer lugar. A estas doctrinas les siguieron en el siglo XIX teorizaciones más elaboradas que confundían desigualdades sociopolíticas con diferencias ‘raciales’. Este naturalismo científico se plasmó en una serie de doctrinas tales como el socialdarwinismo, el socialspencerismo, el lamarckismo y la eugenesia, que se popularizaron en la segunda mitad del

siglo XIX y que permitían atribuir las desigualdades sociales a la actuación de las 'leyes de la naturaleza' (Stolke, 1992: 102).

Otra dimensión importante de este vínculo entre sexo y raza es la reflexión acerca de la imbricación o intersección de esquemas de opresión o de ejes de la diferencia, propuesta por el feminismo negro. Autoras como Angela Davis (2004), Patricia Hill Collins (2005), Barbara Smith (1977), Cheryl Clark (1988), Mara Viveros (2001, 2002, 2004, 2008), Ochy Curiel (2007), Yuderkis Espinosa (2007), han articulado en sus reflexiones elementos como el sexo, el género, la raza, la sexualidad y la clase. Por medio de sus análisis imbricados, estas autoras han cuestionado el carácter blanco, de clase media, hetersexuado y eurocéntrico de la categoría "mujer" y han puesto a hablar a la teoría feminista en otros términos, menos seguros y menos estables, relacionados con la complejidad, la articulación, la diferencia, dotando de raza al discurso blanco del feminismo y mostrando múltiples experiencias de mujeres negras, migrantes, académicas, lesbianas, feministas, de clase obrera, madres de familia, que hacen imposible el establecimiento de una categoría de mujer o mujeres. Esto ha generado una interesante renovación teórica y política del feminismo, que ha tenido que cambiar de estrategias y revisar sus bases fundamentales al quedar sin el piso sólido que le proporcionaba, para la reflexión y para la acción, la categoría de mujer o mujeres.

La Colectiva del Río Combahee, en *Una Declaración Feminista Negra*, desarrolla interesantes reflexiones acerca del feminismo negro en Estados Unidos y de las acciones reivindicativas de las mujeres negras, planteando críticas a las diversas manifestaciones de opresión por motivos de raza, clase y sexualidad: "La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan" (Colectiva del Río Combahee, 1988:172). Para La Colectiva, es central, en el análisis y la acción política, el entrecruzamiento de las diversas formas de opresión que experimentan las mujeres negras: "Nosotras creemos que la política de la sexualidad bajo el sistema patriarcal se adueña de la vida de las mujeres Negras tanto como la política de clase y raza. También encontramos difícil separar la opresión

racial de la clasista y de la sexual porque en nuestra vida las tres son una experiencia simultánea” (Colectiva del Río Combahee, 1988:175).

Angela Davis, analizando la situación de las mujeres negras esclavas en Norteamérica, cuestiona la categoría blanca y burguesa de feminidad que universaliza la experiencia de la mujer y su confinación al espacio doméstico:

A medida que la ideología de la feminidad (un subproducto de la industrialización) se fue popularizando y diseminando a través de las nuevas revistas femeninas y de las novelas románticas, las mujeres blancas pasaron a ser consideradas moradoras de una esfera totalmente escindida del ámbito del trabajo productivo. La fractura entre el hogar y el mercado provocada por el capitalismo industrial instauró la inferioridad de las mujeres más firmemente que en ninguna otra época anterior. En la propaganda más difundida, la ‘mujer’ se convirtió en sinónimo de ‘madre’ y de ‘ama de casa’ y tanto la una como la otra llevaban impreso el sello fatal de la inferioridad. Sin embargo, este vocabulario estaba completamente fuera de lugar entre las esclavas. El orden económico de la esclavitud contradecía la jerarquía de los roles sexuales incorporada en la nueva ideología. Consiguientemente, las relaciones entre los hombres y las mujeres dentro de la comunidad esclava no podían encuadrarse en el modelo ideológico dominante (Davis, 1994:20).

Me parece que en ciertas ocasiones la experiencia trans y la experiencia racial pueden tener semejanzas. Se trata, en ambos casos, de significados corporales convertidos en significantes, de señales incorporadas que no se pueden esconder y que aparecen en la cotidianidad de los sujetos que portan estas especies de estigmas, de atributos desacreditadores, como diría Goffman (1963), los cuales implican posicionamientos e interacciones sociales específicas, marcadas con la diferencia y la subalteridad. Muy semejante puede llegar a ser la experiencia de una persona negra en una sociedad blanca o blanco-mestiza y la experiencia de una persona trans en una sociedad binaria: portar una marca de sexo y de raza que se define como minoritaria, como inferior, como salida de la norma impuesta. Ser otro. Se trata de encarnar la marca y saberse por fuera de la categoría dominante, lo cual implica una constante tensión en el reconocimiento como persona. En el espacio público las

miradas de pregunta, rechazo o seducción, se posan sobre ti, sientes que encarnas la diferencia y vives múltiples experiencias de discriminación y violencia, tanto simbólicas como materiales. Esto le sucede a las personas racializadas y a las personas trans en su cotidianidad, algo que quizá aquellos que carecen de la marca de raza o de la marca de sexo, aquellos que pertenecen a las categorías dominantes, jamás han experimentado ni pensado.

Desde otra perspectiva, el feminismo chicano o de frontera de Gloria Anzaldúa propone una ruptura con todas las identidades fijas, establecidas y producidas mediante esquemas y estrategias de poder. En este caso, la frontera y lo mestizo aparecen como elementos definidos desde lo positivo y útiles tanto para la acción política como para la reflexión. En Anzaldúa se reconfigura lo híbrido, lo fronterizo, lo mestizo. Ya la frontera no se trata de un espacio ambiguo o liminal, de una simple línea de separación, sino de una opción específica, posible y que cuestiona las estructuras del poder. Para esta autora, el reconocerse como mestiza es un acto de resistencia: “Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura -*una cultura mestiza*- con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista” (Anzaldúa, 1987:79). Una resistencia que nunca se resuelve, que siempre está en proceso: “Pero a pesar de mi tolerancia creciente, for this Chicana la guerra de independencia is a constant” (Anzaldúa, 1987:71).

Anzaldúa habla como mestiza, aspecto que le permite cuestionar los romanticismos y esencialismos acerca de las “culturas puras” y las tradiciones. Ser mestizo no significa reivindicar, por separado, lo indígena, lo negro o lo blanco, sino reconocerse como producto del entrecruzamiento de todas estas categorías, entrecruzamiento que a la vez representa un proceso colonial, histórico, económico y social, encarnado. Desde la perspectiva del mestizaje, es posible desarrollar críticas a numerosos elementos de las tradiciones, que en ocasiones son reivindicadas por posturas esencialistas y que reproducen esquemas de dominación y jerarquías basadas en apologías ingenuas de lo nativo, de lo propio, de la “cultura” como esencia que debe ser inmutable. Muchas tradiciones implican marginación, desigualdad y violencias, por ejemplo, las tradiciones que establecen las diferencias entre hombres y mujeres, entre lo masculino y lo femenino, entre lo normal y lo desviado: “Pero yo no glorificaré aquellos aspectos

de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme” (Anzaldúa, 2004:79).

Mi experiencia mestiza, en una sociedad blanco–mestiza donde lo mestizo se ha impuesto como dominante, hace que no sienta mi marca de raza. Criolla, india y blanca. Quizá pertenezco a la síntesis dominante en nuestro contexto, sin color acá, sin experiencia racial minorizada en Colombia. Pero seguramente si salgo de mi país, si voy a Europa o a los Estados Unidos, mi experiencia trans se dotaría de color. Acá, una trans blanca. En el norte, una trans latina, de color, mestiza, cobriza, una minoría sexo–racial. Migrante, racializada, proletaria y trans: la experiencia de articulación de ejes marcadores de la diferencia o de la opresión se vería agudizada por la migración (Alexander & Mohanty, 1997). Sería un interesante experimento antropológico y feminista de interseccionalidad. Y a veces me asusta una movilidad transnacional que podría multiplicar esquemas de dominación encarnados. Otras veces me seduce. Sin embargo, los privilegios de raza mestiza que he detentado en mi contexto, contrastan con mis experiencias subalternas de mestizaje en los géneros, de mixtura corporal, de frontera en los sexos, en unos sexos binarios y estrictamente escindidos, cuyas líneas de demarcación son inhabitables, hostiles, deshumanizadas. Blanco–mestiza, trans–mestiza. Poseer un cuerpo que fue de hombre y que busca ser de mujer. Encarnar una dualidad. Esta experiencia mestiza de géneros y de sexos, sí me marca de manera contundente con la diferencia minoritaria. Una blanca subalterna.

Diversidad trans, habitus y clase

Para abordar el tema de la clase social en transexuales y travestis consideramos pertinente retomar el concepto de habitus desarrollado por el sociólogo Pierre Bourdieu en muchas de sus obras (Bourdieu, 1980, 1994, 1997, 1998). El habitus se conecta con elementos como el cuerpo, la incorporación de los esquemas sociales, la historia de los sujetos, sus disposiciones, sus formas de acción y división. Dentro de la teoría bourdieuciana el habitus podría servir como eje articulador de diferentes conceptos desarrollados por este autor, tales como: espacio social, capitales, doxa, violencia simbólica, poder simbólico, campos y clases. En Bourdieu, las clases son pensadas como posicionamientos, como cercanías y distancias, como ubicaciones en el espacio social que generan disposiciones, prácticas, visiones y divisiones distintas y distintivas: “Lo que existe es un espacio

social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en puenteado, no como algo dado sino como *algo que se trata de construir*" (1994:25), afirma Bourdieu en Razones Prácticas. Para establecer una teoría relacional, disposicional y de la práctica, Bourdieu construye el concepto de habitus. Todos los y las agentes sociales estamos dotados de habitus producidos por "condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia" (Bourdieu, 1980: 86). Los habitus son:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1980:86).

Estructura estructurante, sistema de disposiciones, principio generador tanto de prácticas distintas y distintivas, como de visiones y divisiones del mundo: el habitus es un concepto que se ubica en el centro de una crítica al objetivismo y al subjetivismo en las ciencias humanas. Acá no se trata de escoger entre dos opciones: *estructura social objetiva o sujeto creador del mundo social*. Por el contrario, el concepto de habitus contiene y supera en sí mismo este dualismo, sin llegar él a ser dualista; es un concepto articulador que es fruto de una perspectiva relacional radical: "Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad" (Bourdieu, 1980:90). Bourdieu, nos muestra cómo las estructuras sociales se encarnan y cómo los cuerpos, las prácticas y los significados de las personas, son fruto de su experiencia subjetiva en una estructura social objetiva que los configura y que constantemente

es configurada. El habitus (esquema perdurable, pero no eterno, incorporado desde las experiencias tempranas de las personas) nos posiciona en un espacio social de desigualdad, de divisiones objetivadas e incorporadas, y posibilita, a la vez que restringe, nuestras prácticas, deseos, aspiraciones.

En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven, antes de cualquier examen, a título de lo *impensable*, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable (Bourdieu, 1980:88).

Nuestros habitus trans se construyen inmersos en unas condiciones objetivas binarias que restringen las opciones identitarias a las dualidades masculino/femenino, hombre/mujer. Las disposiciones que a partir de allí son engendradas, generalmente son disposiciones “compatibles con esas condiciones” de producción de habitus sexuados y “en cierto modo preadaptadas a sus exigencias” que responden a una estructura binaria del orden social, el cuerpo, el sexo, el género y la estética. Esto podría explicar, en parte, por qué la inmensa mayoría de los habitus trans no rompen con el binarismo estructural de sexos y de géneros. Nuestros habitus, reproducen tal estructura mediante una inversión que no desestabiliza el orden masculino/femenino. Al estar históricamente inmersas en un contexto social que sólo permite dos opciones en las identidades de género hombre o mujer, que excluye cualquier otra categoría y que imposibilita experiencias fronterizas, nuestra disposiciones, nuestras prácticas, nuestros cuerpos, nuestras formas de autoreconocimiento y nuestras estéticas, se encuentran preadaptadas a este binarismo estructurado y estructurante que todos y todas llevamos encarnado. Y la conciencia feminista o sociológica no basta para escapar de esta estructura.

Hacer de la necesidad virtud, aceptar el mundo casi tal como es, posicionarnos en la posición en la cual hemos sido posicionados, adaptar nuestras disposiciones subjetivas a las condiciones objetivas. Desde estas reflexiones podríamos relacionar el habitus bourdieusiano con el ¡Así sea! o con el papel de la ideología en

la reproducción del orden social y en la producción de sujetos como conceptos althusserianos (Althusser, 1970). Si bien el habitus es la encarnación de la estructura social, quizá un ¡Así sea! incorporado, también es posible que dicho concepto sobre las prácticas, las representaciones y las estructuras sociales en los sujetos, permita un mayor margen de maniobra, de transformación, de cambio de posición. Si bien los habitus son estructuras permanentes, construidas a través de la historia de las personas y en muchos sentidos transmitidas o heredadas, su actualización permanente en las prácticas permite pensar posibilidades de transformación, en medio de la perpetuación de un orden social brutalmente jerarquizado y violentamente reproducido. División entre lo posible y lo imposible, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo bien hecho y lo mal hecho. Línea de “demarcación mágica” que estructura lo social como espacio de diferencias, pero también, espacio de la acción que puede llegar a ser transformadora.

Hablar del habitus, remite directamente al cuerpo, a un cuerpo social y socializado en el cual se encarna la estructura de la sociedad. Se trata de un cuerpo construido socialmente y que a la vez construye lo social, de un lugar de acción y de inscripción. Allí, “encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la iglesia hechos hombre” (Bourdieu, 1980:93). En su libro *Meditaciones Pascalianas* Pierre Bourdieu escribió:

Las conminaciones más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. [...] Tanto en la acción pedagógica diaria (ponte derecho, coge el cuchillo con la mano derecha) como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo.” (1997:187).

El habitus constituye “esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” (Bourdieu, 1994:40). Más que una determinación exterior, se evidencia una coincidencia establecida entre los cuerpos, con sus prácticas, y las estructuras de la sociedad. No estamos hablando de un sentido práctico guiado por un cálculo racional propio del habitus economicista que se configura específicamente en el campo económico, en el cual se prevén todas las posibles acciones y se escogen aquellas que producirían una mayor ganancia efectiva, un mayor interés, un incremento considerable de los capitales económicos y simbólicos; se trata, mas bien, de potencialidades objetivas inscritas de manera inmediata en el presente y de manera duradera en los cuerpos. No es anticiparse al futuro: saber de antemano qué pasará si actúo de determinada manera. Podría decirse que es *atrasarse al futuro*, pues Bourdieu evidencia precisamente “La presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera” (Bourdieu, 1980:101).

Aquí aparece el papel de la historia, pero de una historicidad que en este caso es atribuida al sujeto y a sus prácticas cotidianas: “Porque las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio generador están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas siempre y cuando las condiciones en las que funciona el habitus hayan permanecido idénticas, o similares, a las condiciones en las cuales ese habitus se ha constituido” (Bourdieu, 1980: 100-101). De este modo se da relevancia a las posibilidades de transformación histórica, pero no tanto desde las grandes revoluciones o desde los cambios en las estructuras institucionales o de clase, sino desde las experiencias de los sujetos dotados de unos habitus que son, en sí mismos, históricos:

Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas, que registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1980:89).

Bourdieu menciona los conflictos generacionales, que oponen “*habitus* producidos según *modos de generación* diferentes”, tal conflicto “hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas” (Bourdieu, 1980:101). De este modo, vemos algo importante: el *habitus* no es garantía absoluta de la reproducción ni de la transformación del orden social.

Los *habitus trans* responden a historias complejas de miedos, silencios, rupturas, restablecimientos de vínculos, transformaciones del cuerpo y la identidad de género, cambios de nombres y de maneras de nombrarnos. Se trata de un *habitus* que muchas veces no puede desprenderse de la historia de tránsito que llevamos encarnada en nuestra figura corporal, en nuestras manos gruesas con uñas pintadas, en nuestras espaldas y hombros anchos con blusas ajustadas y escotadas, en nuestras caras que no se han feminizado por completo pese al maquillaje, las hormonas y a las cirugías faciales, en nuestras voces graves que pretenden ser agudas. Muchas intentamos con todas nuestras fuerzas escapar de esta historia, algunas lo logramos, otras no tanto. Pero generalmente el cuerpo aparece como documento-testimonio de nuestros procesos históricos de transformación del sexo y del género, de nuestras intensas luchas y de nuestra actualidad trans, fruto de dichos procesos.

Los *habitus*, como experiencias subjetivas y sociales, tienden a constituir categorías definidas por sus semejanzas y por sus cercanías en el espacio social de su producción y operativización: “La homogenización objetiva de los *habitus* de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consciente a una norma” (Bourdieu, 1980:95).

Desde determinada perspectiva, podría existir un *habitus trans*, definido por historias y experiencias semejantes de intervención corporal, tránsitos entre los géneros y construcciones identitarias comunes. Sin embargo y para romper con esta categoría totalizadora de *habitus trans*, el mundo empírico nos muestra que existen entre las transexuales unos *habitus* de clase distintos y distintivos. Dichos *habitus* de clase estarían definidos por los diversos posicionamientos en el espacio social de las trans. Las historias subjetivas, las ubicaciones de clase, las vivencias de inclusión y exclusión, de violencias y de

resistencias, establecen una multiplicidad de experiencias trans que difícilmente podrían ubicarse en un concepto unitario de *habitus trans*. Estos diversos *habitus* de clase transexuales, así como las diferentes experiencias de visibilidad e invisibilidad desarrolladas en la cotidianidad de las personas trans, dificultan la articulación de una categoría política, de una identidad colectiva y aglutinante que movilice masiva y políticamente a las trans, quienes se encuentran dispersas en el espacio social. Además, lo trans dentro del movimiento LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas) es una categoría marginal, periférica y minorizada dentro de una minoría, cuyas luchas no aparecen como centrales dentro de la agenda política de un supuesto movimiento LGBT o de la diversidad sexual que es definido y conducido casi exclusivamente por gays y lesbianas, poseedores de ciertos capitales simbólicos necesarios para la movilización política.

El *habitus trans*, si se nos permite retornar a esta categoría totalizadora previamente cuestionada, constituye un *habitus* de ruptura, pero no necesariamente un *habitus* subversivo, pues en sus manifestaciones prácticas (estéticas, corporales, emocionales, discursivas) se invierten las características de los géneros, en ocasiones sin subvertir el orden que divide, jerarquiza y define lo masculino y lo femenino como entidades aisladas en los cuerpos y en las prácticas de las personas, características atribuidas a una supuesta esencia “genital”, “biológica” renovada en la experiencia transexual. Dicho *habitus trans*, como se ha mencionado anteriormente, reproduce los esquemas propios de una feminidad hegemónica y apolítica que es cuestionada por parte de diferentes fracciones, teóricas y militantes, del movimiento feminista.

El *habitus*, en Bourdieu, también se configura a través de los capitales. Al actuar en determinadas estructuras sociales (materiales y simbólicas) las distintas formas de capital (económico, cultural, social) se convierten en capital simbólico, es decir en capital reconocido y legítimo, en significación públicamente reconocida del poder, de la posición ocupada, de las posesiones, de los privilegios. Bourdieu, en su libro *Razones Prácticas* (1994:108), afirma: “El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle un valor”.

Capital económico (dinero, bienes materiales, ingresos), capital cultural (títulos educativos, competencias culturales) y capital social (relaciones sociales,

amistades, títulos nobiliarios), generalmente aparecen interrelacionados. Un elevado capital económico frecuentemente aparece acompañado de ciertos títulos universitarios y de vínculos sociales con otras personas que ocupan posiciones elevadas en la escala social. En nuestro contexto existen claras excepciones a esta regla (campo académico colombiano con sus bajos salarios y narcotráfico, por ejemplo), sin embargo la lógica de coincidencia de capitales es útil para pensar nuestro mundo social y las experiencias de las personas en dicho mundo. En el caso de las personas trans puede observarse esta coincidencia de capitales, muy relacionada con las formas que poseen las experiencias identitarias y con los procesos históricos de discriminación y marginación, antes analizados: el acceso a la educación permite ciertas facilidades laborales y económicas e implica una serie de vínculos en lugares específicos del espacio social, de otro lado, la exclusión educativa que han vivido muchas personas trans obstaculiza su inserción laboral en espacios distintos a los de la prostitución o los salones de belleza y determina unos vínculos que se circunscriben a estos espacios, generalmente marginales. Esto puede observarse en los relatos de dos entrevistadas ubicadas en puntos muy disímiles del espacio social. Una mujer transexual de 40 años con estudios universitarios de posgrado y propietaria de una pequeña empresa, afirmaba, acerca de su capital social: “Obviamente yo tengo dos círculos de amistades, mi grupo de amigos que fue el que hice en la universidad, que es el que perdura y el grupo de amigos y amigas que hice en la comunidad trans que llevo haciendo durante varios años [...] Pero en términos generales creo que son parecidos, tienen familia, son profesionales”.

El asistir a la universidad y el haberse desempeñado en diferentes trabajos en diversas instituciones (privadas o públicas) implica la construcción de un capital social conformado por relaciones establecidas con personas que se mueven en estas esferas, medias o altas, de la sociedad. Estos vínculos generalmente se convierten en privilegios, opciones, beneficios, que son fundamentales en la vida social de las personas.

Por su parte, una chica trans de 23 años que no ha tenido acceso a la educación superior y se desempeña en una fundación que trabaja con personas trans, me decía, refiriéndose a sus capitales sociales: “No... pues, con las amigas que me relaciono, pues, son las que vive a mi entorno, en Santa Fe y con los amigos de la Fundación donde trabajo, voy de la Fundación a la casa y de la casa a la Fundación, no me

gusta ni tomar, ni estar en rumbas, ... los amigos de la Fundación y los amigos del entorno”.

Las posiciones más marginadas en el espacio social generan capitales sociales específicamente localizados, es decir, las relaciones sociales que se establecen se posicionan, y se restringen, también en estos espacios marginales la experiencia de los sujetos se mueve en lugares más reducidos. Esta es una estrategia de reproducción de la desigualdad y la marginalidad propia del orden social que podría pensarse a partir de la teoría de Bourdieu sobre los capitales sociales, los habitus, el espacio social y el orden naturalizado del mundo.

En muchas experiencias trans se observa una relación directa entre trabajo e identidad de género, o mejor, entre identidad trans y exclusión o marginación laboral. Temas como la división sexual del trabajo, las mujeres en el trabajo y los trabajos con marcas de sexo, de género y de raza, han sido ampliamente abordados desde el feminismo y los estudios de género. Actualmente, las mujeres continúan desarrollando actividades domésticas o de cuidado, subvaloradas socialmente y confinadas al espacio privado. Los ideales de progreso, modernidad o desarrollo para muchas de ellas no significan un mejoramiento sustancial de sus condiciones de vida, ni una emancipación respecto a las estructuras patriarcales que las oprimen, más bien se imponen esquemas de dominación más sofisticados, que reproducen un orden doméstico de desigualdad de géneros en las esferas de la producción o de lo público:

La participación laboral de las mujeres se concentra en determinadas ocupaciones que se definen mediante una ideología que las conecta directamente al género, como si se tratara de una prolongación del rol familiar. En este sentido, la mano de obra femenina es positivamente discriminada en el acceso a puestos de trabajo en los que predominan los contenidos de tipo relacional y de atención a las personas; a diferencia de los atribuidos a los hombres, con preponderancia de elementos técnicos e industriales (Parela, 2003:51).

Además de las múltiples jornadas o jornadas simultáneas y del “techo de cristal”, Sonia Parela Rubio menciona otras formas de desigualdad que las mujeres experimentan cuando su fuerza de trabajo se inserta en el mercado laboral del

capitalismo, por ejemplo: “Las estrategias de flexibilización y desregulación del mercado de trabajo son un fenómeno claramente sexuado” que afecta mayoritariamente al género femenino, por las posiciones que ellas ocupan en el sistema de producción: empleadas de maquilas y parciales, subcontratadas por capitales del norte en empresas manufactureras del sur. Según esta autora “La realidad muestra que la mujer concurre a los empleos menos cualificados, peor pagados y menos valorados, con una escasa presencia en los puestos de responsabilidad y en política” (Parela, 2004:50). Además, el hecho de que las mujeres sean definidas como “perceptoras de segundo ingreso” evidencia la permanencia del esquema jerárquico masculino e invisibiliza fenómenos contemporáneos como la monoparentalidad encabezada por las mujeres (Parela, 2004).

Ciertas cosas han cambiado sustancialmente desde los orígenes del colonialismo hasta el actual sistema-mundo capitalista. Podría decirse que hoy en día presenciamos un desarrollo sin precedentes en las tecnologías comunicativas, un uso masivo de tales tecnologías, intensos flujos migratorios de las excolonias a las metrópolis, movimientos desiguales de capital dirigidos por empresas y corporaciones multinacionales del norte que extraen ganancias, materias primas y plusvalía del sur. En estas nuevas manifestaciones sociales se continúan experimentando formas tradicionales de desigualdad. En el caso de las migraciones del sur hacia las metrópolis, vemos cómo un elevado número de mujeres busca mejores oportunidades laborales para continuar sosteniendo a sus familias desde la distancia o abandonan su lugar de origen para escapar de esquemas patriarcales opresores en un principio, las teorías de las migraciones no tenían en cuenta el rol preponderante de las mujeres en estos procesos, ellas eran simplemente miembros de una familia que cambiaba de lugar, pero no eran vistas como actores determinantes de los procesos de movilidad y de las redes migratorias (Parela, 2004). Estos flujos migratorios reproducen esquemas de dominación por género, raza y clase, ya que las mujeres llegan a un contexto donde son racializadas y donde su inserción al mercado de trabajo se da en condiciones de marcadas por la desigualdad. Además, los contextos receptores ofrecen a las mujeres labores acordes con los roles femeninos tradicionales, tales como los oficios domésticos o la prostitución (Parela, 2004). De igual forma, muchas travestis y transexuales migrantes viajan a países europeos a construir su identidad trans alejadas de sus

contextos de origen y allí ejercen la prostitución, como evidencia de su posición marginal en la ciudadanía que podría agudizarse por su situación doblemente discriminada de migrantes y trans racializadas. Muchas veces la condición de migrante o el no poseer un documento acorde con la identidad de género, quizá podríamos hablar de indocumentadas del sexo, convierten automáticamente a ciertas personas en trabajadoras sexuales pauperizadas, expulsadas de la categoría de ciudadanía y sin posibilidades de exigir derechos laborales:

“La mejor máquina altamente tecnificada mamadora de pollas es una silenciosa y políticamente inactiva boca de inmigrante ilegal adolescente, boca extremadamente joven y pulposa o boca silioconada de transexual sin acceso a cambio de sexo legal sobre su documento de identidad. Estas son las tecnomáquinas sexuales del siglo XXI: cuerpos vivos a los que se les niega el acceso al espacio político, privados de discurso público y derecho de insumisión, despojados del derecho a sindicamiento, huelga, seguro médico y paro” (Preciado, 2008:217).

La relación establecida entre cuerpos y trabajos se evidencia claramente en una experiencia de Audre Lorde, citada por Barbara Ehrenreich: “I Wheel my two-year-old daughter in a shopping cart through a supermarket... and a little white girl riding past in her mother cart calls out excitedly, Oh look, Mommy, a baby maid” (Ehrenreich, 2004:92). En el caso de las personas transexuales y travestis también aparece con gran fuerza este esquema de desigualdades sociales cuerpo-trabajo. Debido a su condición identitaria y a su historia de exclusiones, algunas trans ven imposibilitado el acceso a diversos espacios laborales y están confinadas a ciertos trabajos específicos: prostitución, belleza, espectáculo. Las trans, al salirse del esquema naturalizado y esencialista de lo femenino y lo masculino, experimentan violencias y marginaciones tanto sociales como laborales. Generalmente cuando las trans asumen su identidad de género a edades tempranas no tienen acceso a la educación, imposibilitando su inserción posterior en el mercado laboral calificado. Cuando esta identidad se asume de manera más tardía, algunas trans son despedidas de sus trabajos y deben cambiar de contextos laborales. Esto es recurrente en la experiencia trans, pero existen personas que desarrollan múltiples estrategias para evadir esta marginación laboral, como la creación de

empresas propias o el desarrollo de labores que no impliquen dependencia de una empresa. Actualmente, en la ciudad de Bogotá, debido a procesos como la Política Pública LGBT de Bogotá, se han abierto ciertos espacios de representación, de movilización y de participación política, que ofrecen algunos empleos, limitados y temporales, a personas trans.

Acción política y clases sociales

Bourdieu (1980, 2000) plantea que la clase social no se refiere tanto a un grupo específico, con límites discretos y definido exclusivamente por su relación con los medios de producción, como lo proponía la teoría marxista clásica, sino a una serie de relaciones y posiciones de los sujetos en un espacio social determinado. La posición tiene un doble sentido: de una parte las perspectivas y visiones particulares del mundo social y de otra las posturas políticas y los lugares para la acción; en esta conceptualización de la clase, perspectiva y práctica política son inseparables.

Desde tal óptica de clase social, es relevante examinar las posiciones políticas y de clase de las personas transexuales y travestis, tanto en las demandas del actual movimiento LGBT o de la diversidad sexual, como en aquellas reivindicaciones más cotidianas e individuales que se dan en la familia, el círculo social inmediato y en las exigencias de derechos como personas y ciudadanas. Ahora bien, como lo señala también Bourdieu (2000), la exigencia de los derechos y de su cumplimiento requiere de una serie de capitales: políticos, culturales, sociales, que ponen requisitos y límites al ejercicio de la ciudadanía y la participación. Estos límites son particularmente evidentes en asuntos relacionados con la sexualidad y el género: en el caso de las reivindicaciones identitarias contemporáneas, existen categorías de personas que aún no han logrado insertarse plenamente en el campo de la participación política. Por ejemplo, en el interior de la movilización LGBT o de la diversidad sexual en Colombia, los avances en el respeto, la inclusión y el reconocimiento legal de la diversidad sexual se restringen a una fracción de dicho sector, excluyendo a aquellos con identidades de género no normativas. Las personas transexuales y travestis vemos vulnerados muchos de nuestros derechos, somos objeto de violencia física, verbal y psicológica, nuestra identidad trans no es reconocida ni legítima, y nos encontramos casi en una total desprotección por parte del Estado y de las instituciones. En resumen, no hemos alcanzado un estatus real de ciudadanía.

El reconocimiento de las uniones entre parejas del mismo sexo, de sus derechos patrimoniales y de la cobertura en seguridad social, han sido objetivos políticos claros del movimiento de la diversidad sexual en Colombia y como tal representan avances jurídicos sustanciales. Tales reivindicaciones indudablemente cuestionan principios fundamentales de la familia y de las formas tradicionales de las alianzas reconocidas social y legalmente; subvierten además algunas de las lógicas según las cuales opera el parentesco en nuestro contexto y desestabilizan el modelo hegemónico de familia nuclear, heterosexual, patriarcal y reproductiva. Sin embargo, la excesiva importancia del tema del matrimonio gay y lésbico, que respaldan organizaciones como Colombia Diversa, las cuales cuentan con un significativo capital cultural y político, así como con el apoyo de los medios de comunicación, responde a intereses específicos de ciertas fracciones LGBT y desconoce temas prioritarios para otros grupos también pertenecientes a este movimiento, que son aplazados, invisibilizados o puestos en segundo plano en la agenda política, como ocurre con las demandas de transexuales y travestis relacionadas con el reconocimiento jurídico y el respeto de las identidades de género no normativas, la inclusión de los procedimientos de intervención corporal en los planes de salud, la prevención de la violencia de género y la inserción laboral y productiva de las personas trans.

Si bien las personas trans en Colombia contamos con líderes o *lideresas* que movilizan algunos de estos temas en el marco del movimiento LGBT en ciudades grandes como Bogotá y Cali, sus acciones son limitadas pues generalmente se ejercen en contextos de extrema marginalidad y vulnerabilidad, como en los espacios de prostitución callejera, y en respuesta a necesidades inmediatas. Su capital político no es suficiente para cohesionar a las personas trans como colectividad política, no llegan a ser voceros o voceras de este grupo diverso, y a pesar de la importancia del trabajo de estos y estas líderes populares, no logran cerrar la brecha de clase que los separa de otros sectores del movimiento de la diversidad sexual. Desafortunadamente, sus acciones tampoco dan cuenta de la totalidad y complejidad de las experiencias de lo trans. Muchas personas trans, que contarían con los capitales necesarios para movilizar una colectividad más amplia, no están dispuestas a desempeñar acciones públicas y políticas, pues no desean ser reconocidas públicamente como trans, sino como mujeres. Quizá las fracciones más visibles de lo trans se encuentran en espacios sociales marginales, pero existen

experiencias trans difundidas y difuminadas en diversos puntos del espacio social, inclusive algunas personas no están interesadas en reivindicar políticamente categorías por fuera del binarismo sexual.

Trans-mestizas: sobre la tenue marca de raza

Lo mestizo, en nuestro contexto, representa lo blanco, la totalidad no marcada y esto se evidencia en las diversas narrativas de las personas trans acerca de su condición racial. Durante el trabajo de campo se entrevistaron personas trans blanco-mestizas y a la pregunta por la marca de raza siempre ellas se veían distanciadas de cualquier categoría o experiencia específica. En todos los relatos, la identidad trans se sobreponía a cualquier tipo de identidad étnica o racial, a cualquier pertenencia de este tipo. Pareciera que se tratase de experiencias trans por fuera de lo racial o des-racializadas: “No, para nada, no ha tenido nada que ver, exactamente, creo que lo uno no tiene que ver con lo otro [...] Creo que es una situación que es universal en cualquier raza, entonces la raza no tiene nada que ver con tu sentir trans, es más conozco trans de todas las razas”, afirmaba una entrevistada blanco-mestiza del estrato 5.

Simone de Beauvoir (1948) y Monique Wittig (1982) afirman que las mujeres son quienes poseen la marca de sexo, que todo en ellas es sexo y que son fundamentalmente sexo, por estar definidas como alteridad por contraposición a una totalidad masculina que carecería de esta marca y que se instaure como universal (De Beauvoir, 1949): “La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que hace de la mitad de la población seres sexuales donde el sexo es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir” (Wittig, 1982:27); “La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esta categoría” (Wittig, 1982: 28). Pareciese que la marca recae sobre quienes han sido definidos o definidas como otras: sólo las mujeres tienen sexo en una sociedad sexista masculina; sólo los negros tienen raza en una sociedad racista blanca o blanco-mestiza como la nuestra; sólo los gays y las lesbianas tienen una sexualidad en una sociedad heterosexista, solo las trans se intervienen el cuerpo en una sociedad binaria: “El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres en otros diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos” (Wittig, 1980:53).

Esta diferencia subalternizada se hace evidente en las experiencias trans mestizas a las que tuve acceso durante el trabajo de campo, pues allí no aparecía la marca de raza, simplemente la marca indeleble de sexo y de género en el cuerpo, las experiencias y los discursos: “No, yo nunca he pensado en eso, me creo como ni blanca, ni negra, como pues trigueña, algo así”, me decía una trans de 23 años con nacionalidad colombo–venezolana, quien en varias ocasiones me hablaba de sus experiencias de migración en estos dos países y su vida como trans en una frontera política: Táchira y Norte de Santander. Doble frontera: en el cuerpo y en la nación. Otra persona trans de 20 años que ejercía la prostitución, tras la pregunta “¿Tu te sientes con alguna identidad de raza? ¿Te sientes blanca, negra, india, mestiza?” Respondió: “(risas) Blanca. Yo soy blanca. O sea, pues claro que con los negros, hacia los de color, pues tengo como cierta cosita ¿Sí? Pero pues no, pues al igual todos somos seres humanos pero... pero... pero con los negros, como que poco, la verdad (risas)”. En ocasiones la alteridad, la diferencia, la marca, se posiciona en un otro o en una otra distinta, lejana, quizá como estrategia para escapar de una marca propia o para hacerla un poco menos brutal.

Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros se refieren a los múltiples cruces que se establecen entre raza y sexualidad en América Latina (Wade et. al, 2008) en aspectos concretos, como por ejemplo, el control reproductivo y la pureza racial, los cánones estéticos racializados, las definiciones de ciudadanía en Latinoamérica, los proyectos de Estado y la administración racial y las imbricaciones entre géneros, sexualidades y razas en la construcción de identidades, presentando diversas miradas a estos temas desarrolladas desde el feminismo, los estudios de género, la antropología y la sociología (Wade, et al, 2008). Fernando Urrea se refiere específicamente a las tensiones que experimentan hombres negros homosexuales y *transgeneristas* negros en Cali en los procesos raciales y sexuales de construcción de identidad, procesos absolutamente imbricados en sus cuerpos y sus experiencias, que se mueven entre las nociones de lo negro como masculino, heterosexual, machista y activo, y lo gay o lo trans como exclusivamente blanco–mestizo, salido de la experiencia étnica o racial negra (Urrea et. al, 2008). Este texto evidencia cómo la marca de raza negra se encuentra heterosexualizada y la marca de identidades homosexuales o *transgeneristas* posee una condición blanco–mestiza o “neutra” en aspectos raciales.

Patricia Hill Collins, desde una perspectiva semejante, reflexiona sobre el carácter blanco del movimiento LGBT o de las diversidades sexuales y de género y sobre la naturalización de una sexualidad hetero en las personas negras (Hill Collins, 2005). Algunas lesbianas negras como Cheryl Calrke (1988), Audre Lourde (2003) y Yuderkys Espinosa (2007) nos recuerdan que las experiencias en las sexualidades no normativas también pueden estar marcadas muchas veces por elementos como la raza, complejizando el discurso y la práctica política que pretende homogenizar lo LGBT y cuestionando el carácter blanco que ha adquirido el movimiento y las identidades (racistas) de las diversidades sexuales y de género.

Cheryl Clarke expresa las dificultades que tienen las personas negras con sexualidades “distintas” para vincularse a las luchas, procesos organizativos y movilizaciones de la comunidad negra: “Las relaciones con la comunidad negra se hacen muy problemáticas para las lesbianas negras y los homosexuales cuando la comunidad negra contemporánea nos rechaza por nuestro compromiso con la liberación lésbica y homosexual” (Clarke, 1988: 101). En este caso, se evidencia que en ocasiones los movimientos antirracistas reproducen otros sistemas de dominación, como el impuesto por la heterosexualidad obligatoria.

Además del heterosexismo negro, también es necesario develar el carácter racista presente en contextos blanco–mestizos de la diversidad sexual y de géneros. Durante el trabajo de campo dialogué en numerosas ocasiones con Catalina²³, una mujer trans negra, quien trabaja en un salón de belleza y se auto reconoce como afro colombiana. Según Catalina, su identidad trans está constantemente imbricada con su identidad negra. Esta experiencia trans se desarrolla en múltiples espacios caracterizados por la presencia de personas negras en peluquerías, restaurantes, lugares de esparcimiento y socialización afro en Bogotá. Catalina proviene de los departamentos del Chocó y Santander y mantiene, actualmente, una relación estrecha con sus lugares de origen, los cuales poseen una alta presencia de personas negras y de comunidades afrocolombianas. Catalina mencionó también haberse sentido aceptada y respetada como trans en los contextos afrocolombianos donde ella ha vivido y trabajado, sin embargo, en contextos trans o en contextos blanco–mestizos urbanos dijo haber sentido discriminación por ser negra y trans: “Una trans negra es algo como raro”, afirmó Catalina.

²³ Nombre ficticio

Vínculos y rupturas

Desde muy pequeña he sentido un intenso miedo a la ruptura. Los vínculos que me constituían siempre parecían estar en vilo. Mi madre, mi hermana, mis tías, mis abuelos, mis abuelas, mi padre, mis tíos, mis primas, mis primos, mis amigas y mis amigos, algún día se alejarán y estaré sola en la vida. Cuando me vista como una chica, cuando asuma mi identidad como Andrea, cuando tenga unos hermosos senos y un cabello negro, largo, divino, cuando me posicione en lo femenino, aquellos vínculos que me constituyen, irremediabilmente se romperán y creo que no podré soportarlo, pues la única forma que tengo para pensarme en el mundo es a través de mis relaciones sociales, de compañía, de afecto, de apoyo. Jamás sabré vivir en soledad y siempre he sentido que mi identidad trans me lleva inexorablemente hacia ella. Después de mucho silencio, de muchas lágrimas y de intensas negociaciones he logrado mantener mis vínculos más fundamentales como Andrea. Después de controlar un poco el miedo y la tristeza también he conseguido asumir ciertas rupturas desgarradoras en mi proceso trans. Este apartado surge de un miedo constante, de un interés encarnado por la antropología y de unas experiencias de sociabilidad trans. Desde esta articulación teórico-práctica se presenta la reflexión por los vínculos y las rupturas en las experiencias trans.

Una antropología de los sexos

La antropología, desde sus orígenes como disciplina social, se ha fijado en los vínculos sociales y en la manera como las diversas culturas regulan las relaciones sexuales, familiares, matrimoniales, siendo éstas elementos centrales de la organización y la estructura cultural. Federico Engels, retomando los trabajos del antropólogo Lewis Henry Morgan sobre las “sociedades primitivas”, se fijaba en las distintas formas y en las transformaciones históricas de la familia y el matrimonio, desde una perspectiva evolucionista materialista que relaciona el establecimiento de los vínculos matrimoniales y las diferencias de los sexos, con elementos económicos de la vida social:

Como hemos visto, hay tres formas principales de matrimonio, que corresponden aproximadamente a los tres estadios de fundamentales de la evolución humana. Al salvajismo corresponde el matrimonio por grupos; a la barbarie el matrimonio sindiásmico; a la civilización, la monogamia con

sus complementos, el adulterio y la prostitución. Entre el matrimonio sindiásmico y la monogamia se intercalan, en el estadio superior de la barbarie, la sujeción de las mujeres esclavas de los hombres y la poligamia (Engels, 1884:78).

Entre diversos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló un acalorado debate acerca del origen del patriarcado y de la existencia de un matriarcado primitivo, evidenciado por las formas uterinas de descendencia y de transmisión de la herencia propias de algunas formas de familia “primitivas” y por la presencia, en el registro arqueológico, de figuras femeninas religiosas, que asociaban a las mujeres a espacios privilegiados en lo simbólico, lo social, lo político y lo doméstico.

La economía doméstica comunista, donde la mayoría, si no la totalidad de las mujeres, son de una misma gens, mientras que los hombres perteneces a otras distintas, es la base efectiva de aquella preponderancia de las mujeres, que en los tiempos primitivos estuvo difundida por todas partes y el descubrimiento de la cual es el tercer mérito de Bachofen (Engels, 1884:43). El derrocamiento del derecho materno *fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida. (Engels, 1884:54).

En este debate, desarrollado exclusivamente por hombres existían firmes partidarios del matriarcado, como Johann Jacob Bachofen, John Mc Lennan, Lewis Henry Morgan, Edward Taylor y Federico Engels, y opositores, como Henry Maine y Edward Westermarck, quienes negaban enfáticamente la existencia de un tiempo prehistórico de preeminencia femenina (Bamberger, 1975). Muchas feministas contemporáneas están en contra de lo que se ha llamado actualmente “el mito del matriarcado”, por considerarlo un mito que reproduce el actual orden masculino a partir de un supuesto, y ficticio, origen, ya superado, de poder femenino (Bamberger, 1975; Wittig, 1981; Lamas, 1996). Otras feministas, retoman este “mito” y se preguntan, con Bachofen, por la posibilidad de pensar el mito como historia, viendo

productivo para el feminismo reivindicar este debate, reabrir la pregunta por el matriarcado primitivo, que desnaturaliza e historiza el orden patriarcal (Webster & Newton, 1975).

Bronislaw Malinowski, reconocido por muchos y muchas como fundador de la metodología etnográfica, se fijó, en su célebre obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, en el vínculo que las sociedades establecen entre matrimonios, parentesco, organización social, intercambios económicos, prestigio y poder político, específicamente en el caso de los trobriandeses. Entre los trobriandeses, la riqueza es el signo exterior y la sustancia del poder y también el medio mismo de ejercerlo. Pero, ¿Cómo adquiere el jefe su riqueza? Llegamos aquí a la principal obligación que las aldeas vasallas tienen con el jefe: de cada una de las aldeas sometidas el jefe toma una mujer, cuya familia, de acuerdo con las leyes trobriandesas, tiene que abastecerlo de grandes cantidades de alimentos. Esta mujer casi siempre es hermana o del dirigente del poblado vasallo, y así es como prácticamente toda la comunidad tienen que trabajar para él. En otros tiempos, el jefe Omarakana llegó a poseer hasta cuarenta esposas, recibiendo quizá un treinta o cuarenta por ciento de toda la producción hortícola de Kiriwina. Incluso hoy, que sólo tiene dieciséis mujeres, posee enormes almacenes que, con cada cosecha, llena de ñame hasta el techo (Malinowski, 1922:138). Por su parte, en 1935, Margaret Mead analizó las formas como las culturas construyen de manera diversa las personalidades y los caracteres sexuales de los individuos, criticando nociones occidentales que naturalizan atributos binarios femenino–maternales, pasivos, dóciles, sumisos, privados y masculino–agresivos, activos, guerreros y públicos, por medio de sus observaciones antropológicas entre los Arapesh, Mundugumor y Tchambuli de Nueva Guinea. Para esta autora ni los Arapesh ni los Mundugumor habían aprovechado el contraste entre los sexos. El ideal Arapesh lo constituye el hombre tranquilo y receptivo, casado con una mujer de igual condición. El ideal Mundugumor es el del agresivo y violento, cuya esposa posee el mismo temperamento. En la tercera tribu, los Tchambuli, encontramos un verdadero reverso de las actitudes hacia el sexo que rigen en nuestra cultura: mientras la mujer domina, tiene un comportamiento impersonal y es la que dirige, el hombre es el menos responsable y se halla subordinado desde el punto de vista emocional (Mead, 1935:219).

Pese a las críticas que ha recibido la obra de Margaret Mead, por la creación de tipos ideales de personalidades nativas que difícilmente podrían aparecer en la

práctica, su trabajo es referente obligado para los análisis culturales de los sexos, la sexualidad y los géneros. En *Sexo y Temperamento* Mead relativiza las nociones de inadaptación, de anormalidad, de patología, tan firmemente establecidas en nuestra sociedad. Mediante la figura del “inadaptado”, esta antropóloga nos muestra cómo cada cultura construye de manera particular nociones, figuras, posicionamientos, sanciones y, en ocasiones, privilegios, relacionados con los sujetos quienes, por sus experiencias y por su carácter excéntrico respecto a los cánones establecidos, cuestionan las normas culturales que determinan la estructura de personalidad en cada contexto cultural (Mead, 1935). Margaret Mead también analizó la figura del *berdache* entre los indios Dakotas, quienes diferencian de manera tajante y estricta los roles masculinos y femeninos: “En una sociedad como ésta no sorprende encontrar el *berdache*, hombre que renuncia a la lucha, privativa del papel masculino, y que usa atavío femenino y tiene las ocupaciones de una mujer” (Mead, 1935:16). Desde tiempo atrás la antropología se ha fijado en las categorías o en las posiciones de sujeto que en las distintas culturas cuestionan las normas sociales establecidas; un capítulo interesante de la disciplina nos habla de formas exóticas de gestionar la anormalidad.

Claude Lévi-Strauss, en *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, analiza los sistemas matrimoniales que definen una categoría de cónyuges prescritos, según las posiciones en la estructura del parentesco (Lévi-Strauss, 1949). La prohibición del incesto, para Lévi-Strauss, es una forma universal de regulación que se presenta en todas las culturas, una norma que establece el vínculo entre naturaleza y cultura y que surge de la socialización de las relaciones sexuales en todos los pueblos: “He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo, teóricamente contradictorio con el precedente, de los hechos de la cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones” (Lévi-Strauss, 1949:43). Lévi-Strauss parte de la prohibición del incesto para establecer una serie de elementos estructurales de las culturas, tales como las normas exógamas de matrimonio que determinan circuitos de comunicación e intercambio entre grupos. Este principio de exogamia, como fundamento de la cultura, establece una serie de normas y de formas de circulación de mujeres entre grupos de hombres, que mediante el intercambio de mujeres, de esta moneda viva, definen vínculos que

estructuran la sociedad (Lévi-Strauss, 1949). El intercambio de mujeres, como elemento estructural de la cultura, es un aspecto que ha generado intenso debate entre las feministas (De Beauvoir, 1949; Rubin, 1975; Wittig, 1980; Butler, 1990) quienes han cuestionado el carácter patriarcal de esta conceptualización de Lévi-Strauss. El incesto es una prohibición productiva, pues a partir de las múltiples formas que éste adquiere en las diversas culturas, se generan redes complejas de intercambios, al prohibir establecer uniones con grupos de personas cercanas en la estructura de parentesco. El incesto sería un tabú primario del orden social, pero se basa en otro tabú también central, estructural e inconsciente: el tabú de la homosexualidad (Rubin, 1975).

Este interés de la antropología en la familia, el parentesco y las relaciones entre los sexos, también se ha desarrollado en nuestro contexto. El trabajo de la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, *Familia y Cultura en Colombia*, describe las distintas formas de matrimonio, de conyugalidad, de posiciones de los hombres y de las mujeres en la estructura social y familiar de los distintos complejos culturales colombianos, segmentados, caracterizados y descritos por esta autora en su obra: complejo andino o americano, complejo santandereano o neo-hispánico, complejo negroide o litoral fluvial minero y complejo antioqueño o de la montaña (Gutiérrez, 1968).

En los años 1970 algunas antropólogas retomaron una serie de posturas políticas, categorías y reflexiones propias de la teoría feminista en sus trabajos etnográficos y antropológicos y establecieron lo que se conoce como antropología feminista, la cual enfatiza en los procesos simbólicos y en las estructuras sociales que establecen las posiciones subordinadas de las mujeres en diversas culturas del mundo, no como un aspecto natural, sino como construcción simbólica universal y variable, que posiciona a las mujeres del lado de lo natural, lo doméstico, lo privado, y al hombre del lado de la cultura, la producción y lo público (Ortner, 1974; Rosaldo, 1974; Strathern, 1976). Ortner analiza la posición de las mujeres en la cultura y desde una mirada antropológica intenta escapar del determinismo naturalista, pero proponiendo invariantes universales simbólicas.

Traduzco el problema, con otras palabras, a la siguiente pregunta simple. ¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres? Mi tesis es que la mujer ha sido identificada con –o si se prefiere parece

ser el símbolo de- algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya. Ahora bien, al parecer sólo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la naturaleza en su sentido más general. Su estatus pancultural de segunda clase podría explicarse, de forma muy sencilla, postulando que las mujeres han sido inidentificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura. Dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se consideran que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría “natural” subordinarlas, por no decir oprimirlas (Ortner, 1976:114-114).

Posteriormente, dichas posturas han sido reelaboradas, incluso por sus mismas autoras (Ortner, 1996), y la antropología feminista empezó a desarrollar cuestionamientos acerca de los significados universales del género, de los binarismos propios de occidente posicionados como transculturales (cultura/naturaleza, bueno/malo, masculino/femenino, público/doméstico), de las formas específicas que toman las diferentes estructuras de dominación (masculina, capitalista, racial, colonial) en contextos y en cuerpos particulares y de las diferencias entre mujeres que imposibilitan la construcción de una categoría unitaria de mujer o mujeres (Moore, 1991; Viveros, 2004, 2008).

Todo lo anterior evidencia que ha existido una constante preocupación antropológica por la forma en que se establecen categorías masculinas y femeninas en las culturas, por las posiciones de los hombres y las mujeres, por las normas matrimoniales, por las relaciones prohibidas y permitidas, por las jerarquías sexuales, y por la influencia de todos estos elementos en la organización social, la estructura cultural y la forma de establecimiento de vínculos.

Negociaciones en los vínculos: tensiones de compañía

Miedo a volver a casa. Y no ser aceptada. Tememos ser abandonadas por la madre, la cultura, la Raza, ser rechazadas, culpadas, dañadas.
Anzaldúa. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza.*

Muchas veces asumir una identidad trans implica asumir rupturas familiares. Este espacio de apoyo, de solidaridad y de compañía que se torna hostil, fuente de

rechazo y violencia. Por fuera de este modelo, creamos otras solidaridades y sociabilidades. Somos expulsadas de la familia, hijas rechazadas, hijas vergonzantes, que deben ser alejadas de los más pequeños, como elementos contaminantes que pueden corromper a los demás. Somos rechazadas del hogar y de nuestros lugares de origen, no podemos volver a casa, aunque algunas quizá nunca hemos estado cómodas allí (De Lauretis, 1987).

En otros casos las experiencias trans se desarrollan junto a la familia, contando con el apoyo de las madres, las hermanas, las tías, las primas. Es como una práctica de solidaridad o de aceptación en la línea femenina de la familia. Quizá las mujeres, al ser sujetos subalternos, pueden aceptar más fácilmente identidades subalternas. En los testimonios a los que tuve acceso durante el trabajo de campo se hablaba continuamente de las dificultades de aceptación por parte de los padres o los hermanos hombres, como si renunciar a lo masculino implicase renunciar también las relaciones con una fracción de la familia. A veces se trata de una ruptura inicial y de un restablecimiento posterior del vínculo, como un salir y entrar en las relaciones. Al principio, cuando te ven como chica las primeras veces, el rechazo es absoluto, el malestar no se puede disimular, el otro no te puede mirar a los ojos y tiembla nerviosamente, luego, se reelabora el reconocimiento y esto desemboca en la aceptación relativa. Algunas personas trans, después de estos procesos de entrar y salir en los vínculos, logran estabilizar las relaciones con su familia y ser aceptadas por todos, o casi todos, sus miembros.

Una identidad trans implica múltiples tensiones y formas de negociación con la familia. En ocasiones se presentan conflictos que se resuelven mediante el desarrollo de procesos históricos prolongados que terminan con la aceptación de la persona trans en la familia luego de muchos reproches, discusiones, explicaciones, de adaptarse a ver un cuerpo, un sexo y un género reconfigurado, después de silencios intensos que abren espacios de negociación. Otras veces, los conflictos se vuelven irresolubles y la única opción es la ruptura, el distanciamiento, el alejarse de quienes amamos. Aquí aparecen de nuevo las funciones sociales del silencio, pero en este caso como estrategia de mantenimiento de los vínculos familiares: no hablar del tema, seguir siendo llamada Andrés pese a la identidad encarnada de Andrea. Sobre los silencios y las tensiones en los vínculos familiares, una entrevistada de 30 años, profesional, quien trabaja en un proyecto con población LGBT de la Alcaldía Mayor, afirmaba lo siguiente:

En mi casa pues definitivamente el tema no se volvió a tocar, no he sentido que tenga pues rechazos, no, yo sigo siendo invitada a todas las reuniones familiares, me siguen colaborando, sigue estando ahí y es un tema del cual no se habla ni se toca [...]. Pues yo un día le dije a mi mamá y ella creyó que le estaba diciendo un chiste, le dije mamá creo que tomé la decisión de cambiarme de sexo y ella se quedó callada y yo me acuerdo tanto que ella y mi hermana, ambas quedaron como... pues como atónitas, me entiendes, aunque ya se sabía que era algo ya casi de hecho muy evidente, ellas pensaban que yo estaba diciendo eso porque había amanecido con las ganas de decirlo y no, realmente cada día que pasaba yo les demostraba que sí era lo que yo estaba buscando y que nunca iba a dar un paso atrás a lo que yo quería, ya una vez los reuní y les dije, miren creo que ya los cambios son muy evidentes, está pasando esto, esto y esto, les pedí el favor que hicieran el click y pues ha costado trabajo, pero sí, de una u otra forma si no me aplauden tampoco me rechazan.

La mediación de la observación etnográfica y de la teoría feminista me han permitido entender la máxima del feminismo radical de la década de 1970: “Lo personal es también político”. Entendimiento que surge a partir de un acercamiento teorizado y politizado a la experiencia propia y a otras prácticas de reivindicación de una identidad minorizada y no normativa que se desarrollan a nivel cotidiano, individual, privado, familiar y social²⁴. Ya no se trata de identidades colectivas, de leyes, de decretos o de instituciones del Estado que se manifiestan en el ámbito público, sino de espacios cotidianos, silenciosos y, en ocasiones, invisibles. Se trata de dotar de carácter político, con la mediación de una perspectiva feminista y antropológica, a las experiencias domésticas y afectivas de las personas trans.

La búsqueda de reconocimiento y aceptación como transexuales en contextos familiares es generalmente compleja y requiere múltiples tácticas, pues es común la incompreensión, el rechazo e incluso la violencia, cuando una persona manifiesta su condición trans, ya sea de manera verbal o mediante su cuerpo intervenido y su género transformado. Las trans desarrollan acciones en pro de su aceptación y

²⁴ Por ejemplo, unas acciones reivindicativas, que podrían denominarse “individuales”, son los procesos de exigencia de atención en salud que las personas transexuales desarrollan ante sus Empresas Promotoras de Salud –EPS– mediante derechos de petición o acciones de tutela, logrando que algunos de los procedimientos de transformación corporal sean cubiertos por la seguridad social.

reconocimiento en el hogar: explicar su transexualidad como una “condición” y no como una elección; emplear artículos, manuales, libros y páginas web científicas y médicas para informar a su familia sobre esta “condición”; afirmar que tal “condición” es algo que se ha experimentado durante largo tiempo y que constituye su subjetividad; y justificar su transexualidad a partir de los diagnósticos y procedimientos médicos, endocrinológicos o psiquiátricos que se han realizado o que quieren realizarse. Otra táctica usual consiste en proyectar una imagen de chica trabajadora, responsable, sexualmente contenida, sin amantes, quizá con un novio o un marido estable, monogámica o asexual, y estéticamente discreta, sin extravagancias, ni maquillajes muy fuertes, ni tacones muy altos, ni minis muy cortas, es decir, comportarse como una “señorita bien”. Otras, como yo, decimos en nuestros hogares que ser trans es también una práctica académica, antropológica, feminista, una experiencia sociológica de análisis del orden socio-sexual.

Sin embargo, en las diversas experiencias trans no todas negocian o reivindicán su identidad con su familia de origen, pues este supuesto lugar de protección, afecto y apoyo, resulta para algunas hostil. Efectivamente, hay quienes se alejan de sus hogares escapando del miedo, el rechazo y la violencia que allí experimentan, pero la exclusión familiar es sólo una de las múltiples exclusiones concatenadas en distintos contextos sociales. La mayoría de personas en ejercicio de la prostitución callejera, que tienden a reconocerse como “trans”, o a ser reconocidas como “travestis” e incluso como “mariconas” o “locas”, asumieron explícitamente su identidad trans a edades muy tempranas, entre los 10 y los 15 años. En algunos casos la identidad femenina grita en un cuerpo que nace con genitales masculinos, lo cual es una certeza, quizá la única que tenemos cuando empezamos a reconocernos como personitas, y algunas no podemos esperar a que se presenten condiciones menos adversas para construir esta identidad femenina en nuestros cuerpos. Quizá nunca habrá condiciones favorables pues los futuros son limitados, sobre todo si experimentamos en el cuerpo, simultáneamente, diversos esquemas de opresión: por nuestra identidad de género, por nuestro deseo sexual, por nuestra posición de clase y por nuestras experiencias sistemáticas, concatenadas, de exclusión de las instituciones y de la ciudadanía. Es tan fuerte, es tan determinante esta feminidad, es tan agobiante esconderla, que debemos expresarla, desde muy pequeñas, en el cuerpo, pese a todas las consecuencias que esto acarrea: agresiones, exclusiones, golpes, burlas, rupturas.

Muchas personas trans han sido marginadas por sus propias familias y su entorno social; provienen de estratos socioeconómicos bajos, de ciudades pequeñas, pueblos o zonas rurales y buscan en la ciudad un espacio, así sea marginal, para vivir con su identidad de género no normativa. También es común que no hayan tenido acceso a la educación formal, pues la escuela resulta un espacio hostil para personas con identidades de género diversas, debido a las agresiones y burlas de compañeros, compañeras, profesores y profesoras. Estas trans llegan generalmente a la ciudad y se dirigen a zonas reconocidas como “de travestis y prostitutas”, y establecen vínculos en este nuevo contexto que les permite vivir su condición. Por ejemplo, en el barrio Santa Fe en la ciudad de Bogotá, hay quienes reciben a las trans, les ofrecen techo y comida por unos días y las insertan en el mercado de la prostitución callejera que opera en el sector, aunque algunas veces los oficios estéticos en peluquerías y los espectáculos en bares son fuentes de ingreso alternativos. Por no haber tenido acceso a la educación ni formación de ningún tipo, están confinadas a estas labores, aunque quienes están en situación de prostitución comúnmente establecen fuertes vínculos de amistad y apoyo. Algunas cuentan con clientes fijos con los cuales entablan una tipo de relación que podría llamarse afectiva, pues va más allá del simple negocio sexual; muchas tienen parejas estables: hombres que se identifican como heterosexuales, muy masculinos, a quienes ellas reconocen como “mi compañero”, “mi novio”, o “mi marido” cuando hay relaciones de cohabitación.

Por otro lado, las profesionales de clase media urbana, quienes generalmente asumen su identidad trans más tardíamente, entre los 25 y los 40 años, para evitar el rechazo de su familia y de las instituciones educativas a las que asisten, se sienten más cómodas identificándose como “transexuales”²⁵. Algunas se autoreconocen como “mujeres”, sin hacer alusión a su identidad trans, pese a que en ocasiones sus cuerpos las delatan: manos grandes, espaldas anchas, voces no tan agudas, facciones fuertes. Estas adscripciones identitarias como “transexuales” o como “mujeres”, podrían verse como estrategias mediante las cuales buscan el reconocimiento y la aceptación de sus identidades de género en los contextos laborales donde se desempeñan y en los vínculos familiares y sociales que establecen.

²⁵ Algunas transexuales en Bogotá asisten a grupos de apoyo y terapéuticos que existen en la ciudad. Ellas, además, se informan acerca de la transexualidad, de los procedimientos médicos y de las intervenciones quirúrgicas, tanto en estos grupos, como en clínicas, en libros o en la internet. Esta es una manera de construir, justificar y reivindicar su condición, ante ellas mismas y en sus contextos cotidianos, al compartir experiencias con pares y acceder a información que tiene un estatus de cientificidad y objetividad, es posible legitimar la condición específica de una identidad de género no normativa.

Para muchas transexuales es fundamental ser aceptadas por sus madres, padres, parientes, jefes, compañeros de trabajo y empleados.

En los casos de identificación como “mujeres”, se pone en evidencia la manera en que el orden social impone la reproducción de las categorías hegemónicas de género. Sin embargo, el autoreconocimiento y autorepresentación como “transexual”, e incluso como “mujer transexual”, propone una categoría que socava el binarismo hombre–mujer. Judith Halberstam se refiere a cierta categoría de personas trans, de femenino a masculino, en un sentido similar: “Estos sujetos transgénero no intentan llegar a ser exactamente como un hombre, y su mantenimiento de la etiqueta FTM sugiere la emergencia de una nueva posibilidad de género marcada por este término” (Halberstam, 2008: 179).

Todo lo anterior hace evidente, entonces, que las experiencias trans son diversas y no pueden encasillarse en una definición sexual o de género o en un único contexto social. Lo trans no es exclusivo de espacios marginales de la calle o de prostitución, aunque allí es más visible; lo trans no es simplemente una experiencia clínica de intervención corporal que se desarrolla en las instituciones médicas; lo trans es esto y mucho más, es también una experiencia social y política en los vínculos.

El amor en los tiempos del silicón

El Amor en los Tiempos del Silicón es diferente del *Amor en los Tiempos del Cólera*. No se trata de sentimientos a perpetuidad que logran trascender el paso del tiempo. Las formas amorosas que brevemente abordaremos en este apartado difieren notoriamente del amor eterno, único, inmortal e inmenso que Florentino Ariza sentía por Fermina Daza (García Márquez, 1985), pues estas formas amorosas están cargadas de rupturas, fluctuaciones y reelaboraciones, son fugaces y múltiples, y en ocasiones se constituyen a partir de relaciones sexuales esporádicas sin ninguna intención de trascendencia. Algunas, sin embargo, pueden tornarse semejantes, en ciertos sentidos, a la relación de Florentino Ariza y Fermina Daza: una búsqueda incansable de amor que jamás se consuma, una soledad infinita que no pierde la ilusión. En *El Amor en los Tiempos del Silicón* podemos encontrar también vínculos amorosos estables y perpetuos, pero la generalidad de sus manifestaciones nos habla de relaciones que se deconstruyen y reconstruyen constantemente, que son fluidas y frágiles (Bauman, 2005), quizá por estar configuradas desde cuerpos móviles, que transitan por los caminos del orden

socio-sexual y del género: “Hay amores que se vuelven resistentes a los daños, como el vino que mejora con los años, así crece lo que siento yo por ti... hay amores que parece que se acaban, y florecen y en las noches del otoño reverdecen, tal como el amor que siento yo por ti...” canta Shakira en una de las canciones de la banda sonora de la película de *El Amor en los Tiempos del Cólera*. Los amores que presentaré a continuación no se han vuelto resistentes a las fluctuaciones de unos cuerpos y de unos sexos en tránsito y se reconfiguran continuamente.

Hay una intensa circulación trans en el mercado sexual, pero una circulación mucho más restringida en el mercado matrimonial o amoroso, en tanto establecimiento de vínculos que también son sociales y que se reconocen como legítimos dentro de una colectividad. En la oferta pornográfica virtual y real, en las páginas porno de internet, en las redes transnacionales de prostitución, en las calles de la ciudad, existe una elevada oferta de cuerpos trans hormonizados, siliconeados, depilados, y muchas veces, racializados; cuerpos feminizados mediante las tecnologías contemporáneas del sexo y el género, cuerpos penetrables y penetradores. Las trans, como categoría, muchas veces se erotizan, se cargan con la marca sexual del deseo carnal, como sucede con otros grupos minorizados y feminizados: latinas, asiáticas, negras, gays, lesbianas, son silenciados con gemidos y mamadas cargadas de poderes político-sexuales. Erotizar al otro y a la otra es una práctica que remarca su alteridad y subalternidad. Al respecto, una entrevistada de 29 años, quien a lo largo de su experiencia trans ha tenido varias parejas, afirmó lo siguiente:

En el caso de nosotras las chicas trans, nos buscan mucho los hombres heterosexuales, o sea los hombres que les gusta las mujeres, pero en muchos casos o muchas veces, buscan o se acercan a nosotras solamente con fines de satisfacer una fantasía sexual, si, no con fines serios, además, es el prototipo de hombre colombiano que definitivamente no puede estar solamente con una mujer, sino que siempre tiene que tener varias mujeres, me sorprende como se acercan hombres casados, hombres con novia y yo me pongo a pensar, o sea, igual que con ellas también lo pueden hacer con nosotras, si, como tenerte como una amiga más con derechos pero no pensar en algo estable, eso es lo que más he percibido, no digo que todos los hombres sean iguales y sé que posiblemente pueda aparecer alguno que haya

tomado... y que se haya concientizado también de que lo quiere es tener una mujer transexual a su lado y que la respete y la quiera como pareja... creo que es un poco difícil, pero sí, no descarto la posibilidad que también exista.

Los procesos de intervención del cuerpo y de transformación del sexo y del género pueden estar acompañados de rupturas amorosas innegociables. Nos enamoramos de cuerpos concretos, de entidades materiales específicas y cuando dicho cuerpo cambia, posiblemente los sentimientos amorosos hacia él también cambian. Se hace evidente aquí la tesis de Zigmunt Bauman sobre la fragilidad de los vínculos amorosos contemporáneos, vínculos que se hacen y deshacen, que responden a múltiples cálculos con múltiples intereses y que no poseen ya el sello de la perpetuidad, de la lealtad eterna (Bauman, 2005). Amor líquido de cuerpos líquidos.

Reconfigurar el cuerpo implica también reconfigurar los vínculos que poseía dicho cuerpo, rehacer y deshacer las relaciones amorosas o erótico-afectivas, reconstruir el amor y la sexualidad de un cuerpo en tránsito, incluso, implica en ocasiones, vivir en soledad etapas del proceso de transformación. Una etnografía transexual desencantada podría convertirse en una etnografía de la ruptura, del vínculo que se quiebra, de la soledad. Ya no se trata de las estructuras contemporáneas del parentesco, de las estructuras complejas –propias de las sociedades donde no se prescribe un conyugue o un grupo restringido de conyugues posibles– mencionadas por Lévi-Strauss (1949); se trata, quizá, de relaciones fluctuantes propias de una estructura social más móvil, de relaciones frágiles que ya no poseen la fuerza y el peso de una estructura que definía estabilidad (Bauman, 2005). En *El Baile de los Solteros* (2002) Bourdieu habla del celibato de los primogénitos, herederos y encargados de transmitir los linajes patrilineales en las sociedades campesinas bearnesas, como evidencia de la crisis de estas sociedades, de la migración femenina, de la desvalorización de la tierra y de la transformación de las estructuras de prestigio, de transmisión de la herencia, de matrimonio y de familia (Bourdieu, 2002). Este *Baile de Las Solteras* que brevemente se describe no es la crisis actual de una antigua estructura sólida, sino más bien, una forma específica de vínculos fluctuantes en cuerpos también fluctuantes. Una mujer transexual lesbiana, profesional, de 42 años de edad, afirmaba lo siguiente al respecto: “–A ver, pues tu sabes que yo me separé, hoy por hoy, después de haberme separado hace

prácticamente 5 años y de que mi pareja supiera hace 11 o 12 años que yo era trans, este es el momento que ella todavía no lo ha aceptado”.

En los testimonios de personas trans aparece constantemente el tema de las rupturas amorosas como parte del proceso de construcción de la identidad femenina. Hormonas, cirugías, siliconas, maquillaje y jeans ajustados, pero también vínculos rotos, hacen parte de nuestra experiencia. Acerca de las rupturas, una entrevistada de 29 años, quien a lo largo de su experiencia trans ha tenido varias parejas, me decía:

–¿Has tenido rupturas importantes o que te hayan dolido?

–La de mi novio me dolió, claro, porque era el hombre con el que yo esperaba terminar mi vida, si, después de estar tu 8 años con alguien, compartir y vivir, si... él creo que me habría aguantado todo en la vida, pero esto [el ser trans], como que no lo pudo soportar.

–Quiero preguntarte por tus parejas, por tus parejas anteriores, por tus parejas actuales.

–¿Cómo ha sido tu experiencia de pareja siendo trans?

–Por mis parejas anteriores... pues, cuando yo estuve con mi novio de muchísimos años, yo era una chica andrógina, no había definido completamente mi identidad y eso era lo que a él le gustaba, cuando yo decidí hacer el cambio a él ya no le gustó, entonces, estoy felizmente separada hace casi dos años.

A partir de estas rupturas, las personas trans reconfiguran sus nociones de amor, de vínculo amoroso, de compañía y establecen una serie de criterios nuevos en sus relaciones. Por ejemplo, el otro o la otra con quien se pretende construir una relación afectiva debe poseer ciertas características implícitas: amarnos como trans, amarnos con nuestra historia encarnada, asumir en público y con su familia que su actual pareja es una trans e incluso deconstruir en la práctica erótica, no necesariamente en lo discursivo o en el reconocimiento identitario, nociones establecidas y naturalizadas como homosexualidad y heterosexualidad. Esto implica un alto grado de selectividad, o una disminución efectiva de las posibilidades que restringe claramente las probabilidades de establecer vínculos amorosos para las trans, en un contexto donde las categorías normativas y estables de cuerpo, genitalidad, sexualidad, género y sexo, continúan definiendo la inserción, la participación y la

circulación de los sujetos en el mercado amoroso. Muchas trans son consientes de las características que sus parejas deben cumplir para lograr construir una relación amorosa, podría pensarse entonces que el amor trans estaría cargado de tabúes restrictivos, de una y otra parte. Una mujer transexual lesbiana de 42 años me decía lo siguiente sobre sus experiencias amorosas, rupturas y vínculos:

–Cuando yo me separé hice como un alto en el camino y me puse a revisar cuáles eran mis escalas de valores, dije, la próxima persona que va a estar conmigo debe tener estas características, si no las tiene no hay relación, entonces lo más importante era yo... segundo, que esta persona me aceptara y amara tal cual era, tal cual soy, otra... debía ser lesbiana, yo soy lesbiana, a mi me encantan las mujeres, pero tenía que ser lesbiana, no podía ser una mujer heterosexual... ¿Por qué? Porque la mujer heterosexual solamente concibe el sexo con penetración y yo no lo concibo así, entonces por lo tanto tiene que ser lesbiana, yo no soy penetradora, no tengo con qué...

–¿Y eso antes de pronto generaba problemas en ti, cuando estabas con tu esposa, de pronto era molesto ese rol que te asignabas o te asignaban?

–Sí, claro que sí, claro que sí, entonces ya teniendo esa oportunidad de tener muy claro qué quiero... esa es mi pareja ideal, obviamente yo no me puse en el plan de salir a buscar, lo más curioso es que las personas llegaron y estas personas que llegaron de una u otro forma cumplían estas cosas, esas condiciones, hoy mi pareja que es Cinthya que estamos próximos a casarnos, me acepta, me respeta, me ama, tal cual soy, tal cual soy, ella es lo más importante para mí y yo soy lo más importante para ella, ajeno a que antes fui un hombre, no, antes tenía genitales de hombre, hoy soy una niña, siempre me sentí como una niña, ella acepta esto, me percibe y está totalmente segura y me defiende como una mujer totalmente hecha y derecha y se siente totalmente orgullosa de que su pareja es una niña trans, es chistoso, a todo el mundo le cuenta, no es que mi pareja es una niña trans, se siente súper orgullosa, pero súper orgullosa, entonces chévere, aunque muchas veces yo le digo, oye pero por qué tienes que estarle contando a todo el mundo que soy una niña trans, pero bueno, ella se siente bien haciéndolo, ni importa, no importa.

Como se mencionó anteriormente, en el apartado sobre Sexualidades Trans, las experiencias trans pueden llegar a cuestionar categorías rígidas que encasillan las sexualidades y las formas de establecimiento de vínculos. Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, desea una pareja mujer pero no para penetrarla. En ocasiones, construir un cuerpo transexual implica paralelamente la construcción de formas alternativas de sexualidad, de identidad y de sociabilidad lésbicas. No todas queremos una vagina quirúrgica para ser penetradas por un macho heterodominante, pues antes y después de la cirugía nos reconocemos como lesbianas. Algunas, deseamos ser mujeres con pene, sin cirugía de reasignación sexual, para penetrar y ser penetradas, para hacer muchas otras cosas divertidas con nuestros amantes esporádicos, novios o maridos, desestabilizando un poco el orden binario de sexos hembra/macho, vaginas/penes, géneros femenino/masculino, mujer/hombre y sexualidades homosexual/heterosexual, incluso cuestionando la estructura de pareja monogámica como única posibilidad legítima y reconocida de compañía y de familia. Otras, en cambio, queremos encajar en el modelo de mujer con vagina, penetrable y hetero, conseguir un compañero y formar una pareja tipo, “hasta que la muerte nos separe”, adoptar hijos y conseguir un gatito bien hermoso.

¿Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo masculino en su cédula de ciudadanía, está realizando una unión homosexual al legalizar su unión con un hombre? ¿Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo masculino en su cédula de ciudadanía, al legalizar su unión con una mujer está realizando una unión heterosexual? ¿Una mujer trans, con cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo femenino en su cédula de ciudadanía, al legalizar su unión con un hombre está realizando una unión heterosexual? ¿Una mujer trans, con cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo femenino en su cédula de ciudadanía, está realizando una unión homosexual al legalizar su unión con una mujer?

También entre las trans existen construcciones amorosas estables y que encajan en el modelo de amor romántico y del matrimonio, en tanto rito legítimo y reconocido. Incluso, muchas personas trans que ejercen la prostitución, establecen relaciones amorosas estables y de convivencia, casi siempre con hombres masculinos que se definen como heterosexuales, o que ellas definen como tal y que reconocen como sus “maridos” o “novios”. El hecho de ejercer la prostitución, de participar del comercio sexual como actividad de subsistencia, no impide que

las trans se inserten en el esquema de las relaciones amorosas románticas, estables, heterosexuales y monogámicas. Aquí opera una suerte de separación entre el sexo con los clientes y el hacer el amor con la pareja. Unas prácticas eróticas estarían del lado de lo económico y otras del lado de lo afectivo, aunque la distinción no se pueda establecer de una manera tan tajante. “Cuando estoy trabajando pues penetro a los hombres, pero mi novio o mi marido siempre me penetra a mí”, afirmó una chica trans, prostituta, de 30 años, en una conversación durante mi trabajo de campo.

En las experiencias trans vemos una constelación amplia y diversa de posibilidades en las formas de soledad y compañía. Situaciones de soledad, relaciones sexuales esporádicas, constantes intentos fallidos de establecer relaciones amorosas, amantazgos clandestinos o semiclandestinos, noviazgos estables, relaciones amorosas con cohabitación e incluso matrimonios, conforman el panorama relacional que encontramos en el plano erótico afectivo dentro de las experiencias de las personas trans.

Muchas, vivimos una soledad erótico-afectiva pero establecemos vínculos amistosos, familiares, de solidaridad, que nos acompañan. O vivimos en soledad momentos álgidos del proceso de cambio de sexo y de género. Otras, buscamos incansablemente el amor romántico y nos encontramos constantemente con el sexo esporádico y con la frustración. Algunas, solo queremos relaciones pasajeras y sexo desbordante. Otras, soñamos día y noche con amar a alguien hasta la muerte, con casarnos vestidas de blanco ante el altar, con construir una vida junto a alguien²⁶, a veces, esto se logra, a veces, el poseer una identidad trans se torna un obstáculo para el sueño del amor romántico que no se anula por el hecho de poseer una identidad no normativa. Estamos por fuera de ciertos modelos normativos, pero encarnamos en otros parámetros dominantes que aparecen en forma de anhelos, sueños, deseos, ilusiones, esperanzas. El amor romántico, estable, de pareja, socialmente legítimo y reconocido, monógamo y heterosexual, con todos sus órdenes jerárquicos de sexo y de género, con todas sus formas opresivas, con el modelo de desigualdad y dependencia que trae consigo, se convierte, en muchas de nosotras, en una búsqueda central de la existencia. Renunciamos a tantas cosas solo para ser presas de nuevo. Buscamos incansablemente una relación amorosa que resulta

²⁶ Bourdieu, en *La Dominación Masculina*, nos propone un bello interrogante: “¿El amor es una excepción, la única, pero de primera magnitud, a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica, o la forma suprema, por ser la más sutil, la más invisible, de esa violencia?” (Bourdieu, 2000: 133).

siendo, en muchos sentidos, una relación de dominación. Incluso, después de intensas reflexiones sociológicas y feministas, no logramos escapar de la “sumisión encantada” (Bourdieu, 1998:57) y nuestra felicidad se ubica en relaciones de dominio y categorías dominadas, en la fascinación de estar abajo y en no saber estar en otro lugar. Bourdieu nos dice que “El amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada” (Bourdieu, 1998: 133), pero nuestras “conciencias iluminadas” viven en conflicto con nuestros cuerpos y nuestras disposiciones sometidas. Nos mantenemos nerviosamente en esta tensión que jamás se resolverá.

Epílogo: ¿Existe una política trans?

La dicotomía sexo/género ha sido una distinción productiva teórica y políticamente para el feminismo. Ha desnaturalizado la opresión de la mujer y ha abierto múltiples vías para la liberación. Dicha distinción, retomada de la sexología de mediados del siglo XX por la teoría feminista en 1970, nos ha permitido identificar los elementos sociales (instituciones, normatividades), culturales (símbolos, lógicas, saberes), políticos (poderes, relaciones de dominación) e históricos (procesos, ciclos) que determinan segmentaciones, órdenes, jerarquías, posicionamientos y relaciones que estructuran el orden sociosexual. La distinción sexo/género también ha hecho posible pensar el papel de los sujetos y sus experiencias sociales en los procesos de construcción de identidades y formas de pertenecía a las categorías de sexos, sexualidades y géneros. Sin embargo, tal separación debe también ser cuestionada, pues reproduce una serie de binarismos característicos de nuestro sentido común y de las lógicas académicas occidentales tales como: naturaleza/cultura, material/simbólico, cuerpo/espíritu, innato/adquirido, establecido/construido, ciencias exactas/ciencias humanas, estabilidad/inestabilidad y realidad/lenguaje. Binarismos cargados de jerarquías y de segmentaciones arbitrarias del mundo. Lo que se ha planteado en este texto, es que pese a la utilidad de la diferenciación sexo/género existen experiencias, cuerpos, prácticas políticas y reflexiones teóricas asociadas a lo trans que en momentos específicos deben cuestionar esta distinción, evidenciando la arbitrariedad de estas separaciones, su carga política, y mostrando las fracturas de las líneas de

demarcación que se pretenden establecer. Construimos tanto nuestro sexo como nuestro género. Tanto nuestro sexo como nuestro género poseen palabras, hormonas, tejidos, materias, símbolos, fantasías, siliconas, sensaciones. Esto vale para las trans, pero no es exclusivo de nuestra identidad.

Retomando y a la vez cuestionando la distinción sexo/género intentamos describir los procesos de construcción de cuerpos e identidades en personas trans, evidenciando la multiplicidad de experiencias, de tránsitos, de lugares estables e inestables por donde circulan dichos procesos. Pese a que nos ubicamos en lugares estables, a que construimos discursivamente una coherencia interna, a que vivimos momentos eternizados, nuestras identidades en el género, en el sexo, en la sexualidad, siempre se están construyendo, como si se tratase de una fatalidad *queer*. Algunas son niñas, jóvenes mujeres, mujeres, mujeres adultas, ancianas. Otras son niños, jóvenes hombres, jóvenes mujeres trans, mujeres trans, adultas trans, ancianas trans. Las posibilidades combinatorias son infinitas y el tránsito en las identidades es una constante. Las identidades adquieren múltiples formas, se asumen de maneras diferentes y se narran desde diversas perspectivas, cuestión que se hace evidente cuando nos acercamos a las experiencias identitarias trans; pese a que dichas identidades se salen de ciertos cánones establecidos de producción, no todas son subversivas o transgresoras, no todas proponen nuevas categorías o críticas a las categorías binarias existentes. Las búsquedas centrales de muchas trans consisten en lograr estabilizarse en un lugar seguro del binarismo imperante. Después de múltiples disputas en el género, de una historia de intervenciones quirúrgicas, hormonales, estéticas y de intensas reconfiguraciones corporales, subjetivas, sociales, pretendemos ubicarnos en lo femenino, en el lugar de la mujer heterosexual, por fuera de las fronteras, de las categorías otras, de lo trans, de la diversidad sexual, de los géneros o de lo LGBT; por fuera del feminismo crítico de los modelos normativos. No hay espacios invulnerables, no hay garantías para la transgresión o subversión del orden establecido.

Lo trans, en muchas ocasiones, es representado de manera homogénea, unitaria, estereotipada, ubicando en cuerpos anormales, erotizados y exotizados, propios de la prostitución y del espectáculo. Estamos en una esquina o en el escenario. Quizá también en una peluquería. Estamos en un consultorio psiquiátrico o endocrinológico. Estamos en todos estos lugares, pero también en muchos otros. Estamos almorzando con nuestros padres y madres, conversando

con amigos, amando a nuestras parejas, trabajando en una universidad o en una oficina, viviendo con nuestros seres queridos, luchando en contra de una sociedad excluyente. Este texto propuso una etnografía que pretendía cuestionar los estereotipos imperantes mostrando a las trans como personas en su cotidianidad. Construimos nuestra identidad, nuestro cuerpo, nuestro género, nuestros vínculos. Trabajamos. Amamos. Y nuestras experiencias están atravesadas por historias subjetivas, por experiencias de discriminación y de apoyo, por posicionamientos en la estructura social de clases, por barreras y oportunidades, por ordenes racializados, por voces y silencios, por diversas categorías de sexo, género y sexualidad, por múltiples ejes marcadores de la diferencias que encarnamos. En tal sentido, existe una inmensa diversidad que no permite hablar de “Experiencia Trans”.

Las personas trans configuramos de diferentes maneras nuestros vínculos. En ocasiones, asumir una identidad trans implica múltiples rupturas, familiares, amorosas, amistosas. Otras veces, debemos reconstruir nuestras relaciones, negociarlas y en medio de tal tensión, desarrollar formas específicas de sociabilidad con aquellos que amamos, que nos acompañan, que nos apoyan material y emocionalmente. En este trabajo se ha sugerido que diversas prácticas de las personas trans plantean reivindicaciones y críticas al orden social, de género e identitario: buscar reconocimiento, aceptación, reciprocidad en nuestros contextos cotidianos; permanecer “en familia” pese a encarnar una identidad reprochada y no normativa; construir nuestras formas de sociabilidad por fuera una institución familiar que nos rechaza y violenta; cuestionar categorías estables como heterosexualidad u homosexualidad; exigir, de manera individual, derechos ante el Estado; construir y feminizar nuestros cuerpos por fuera de la institución médica y retomar, de forma estratégica, definiciones y categorías biomédicas para lograr aceptación, reconocimiento y derechos; son prácticas individuales, subjetivas, cotidianas, silenciosas, salidas de categorías y movilizaciones colectivas, que pueden pensarse como acciones políticas, en tanto buscan transformar pequeños mundos y cuestionar esquemas de poder y ordenes de sexo y género a nivel cotidiano. De este modo se retoma la idea del feminismo radical de los años 1970 según la cual “lo personal es político”. Claro está que retomar esta afirmación requiere una mediación, pues no se trata de una característica automática o propia de las prácticas o las identidades, más bien diríamos que a través de la observación etnográfica, de la teoría feminista y de la reflexión subjetiva, lo “personal” se torna “político”.

* * *

Como se ha sugerido a lo largo de este texto, en el ámbito de lo trans enfrentamos una serie de complejas paradojas políticas e identitarias que suscitan un sin fin de inquietudes relativas a nuestras luchas, reivindicaciones y exigencias, así como a nuestra relación con la academia, los movimientos sociales y la política: ¿deberíamos ubicarnos como parte del movimiento de la diversidad sexual o LGBT, o deberíamos más bien configurar un nuevo espacio político autónomo que luche desde la identidad de género, más que desde la identidad sexual gay o lesbica? ¿Cómo establecer, desde este espacio autónomo, momentos articulatorios que cuestionen la lógica insular de algunos movimientos sociales contemporáneos y que propongan bloques históricos de lucha (Gramsci, 1930; Laso, 2004) desde la diferencia irreductible? ¿Estamos más cerca a un movimiento de la diversidad sexual o a un movimiento feminista que cuestione el binarismo de género, las identidades normativas, las jerarquías sexuales, y que haga del cuerpo un espacio explícitamente político donde se desarrollen disputas por la autonomía? ¿Cómo nos relacionamos las trans con la teoría y la política *queer* y cómo beneficia esta relación nuestras búsquedas políticas en espacios urbanos como la ciudad capital?

En este punto final del texto valdría la pena hacerse una pregunta adicional: ¿Por qué tanta teoría feminista para una propuesta de análisis de cuerpos e identidades trans? Al igual que Gayle Rubin pienso que “una revolución feminista completa no liberaría solamente a las mujeres: liberaría a la personalidad humana del chaleco de fuerza del género” (Rubin, 1975:80). La teoría feminista ha abordado sistemáticamente, desde hace muchos años y desde diversas perspectivas, elementos como el binarismo de género y la opresión por motivos de género, sexo y sexualidad. Por lo tanto, dicha teoría nos puede otorgar herramientas para el examen, la crítica y la desestabilización de estos elementos represivos y al tiempo nos permite soñar con su abolición. Pienso que en Colombia no existe un movimiento social trans como tal y que nuestra participación al interior del movimiento LGBT o de la diversidad sexual ha sido periférica y limitada. Se han desarrollado algunas acciones de visibilización, expresión, lucha contra las violencias, exigencias de derechos institucionales que no exceden los ámbitos locales donde se ejercen. Los líderes o *lideresas* no logran representar las diversas búsquedas,

necesidades y experiencias de las personas trans. No contamos con un discurso articulador. Quizá, ni siquiera poseemos una categoría clara que nos aglutine como grupo, como colectividad, como minoría, como movimiento: *¿Transgeneristas*, trans, transexuales, travestis, T? Sin embargo, con nuestras prácticas cotidianas y con nuestros cuerpos proponemos una serie de cuestionamientos al sistema sexo/género y a sus identidades estables, fijas, naturalizadas. Quizá nuestras luchas cotidianas, dispersas, pequeñas, inmediatas, silenciosas, difusas, también estén cuestionando poderes (Foucault, 1978). Retomando elementos de la teoría y la política *queer*, nuestras experiencias desestabilizan identidades y tal desestabilización es, en sí misma, un objetivo y un logro político (Gramson, 2002). ¿Sería necesario, pues, articular y agrupar estas luchas dispersas y estas prácticas de desestabilización, en categorías, discursos y acciones colectivas que impliquen búsquedas políticas y transformaciones de las estructuras de poder para nuestro beneficio como personas trans? ¿Esto realmente nos beneficiaría y modificaría las formas de opresión que recaen sobre las personas trans, otorgándonos una mayor libertad y felicidad? ¿Es posible y deseable tal articulación y agrupamiento? ¿Es imposible una acción política transformadora desde la dispersión, la ausencia de categorías cohesionadoras, el conflicto permanente e irresoluble en la definición de una identidad colectiva, la ausencia de objetivos comunes, la multiplicidad de experiencias y de búsquedas (Viveros, 2008; Butler 1996)? ¿Qué nuevas estrategias de acción política necesitamos?

En la ciudad de Bogotá existen marcos normativos que pretenden garantizar los derechos de las personas LGBT (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2007; Alcaldía Mayor de Bogotá – Secretaría Distrital de Planeación, 2008). Pero la inclusión, la igualdad y la clausura de los prejuicios no se decretan. Hoy muchas personas transexuales y travestis de la ciudad se mantienen en condiciones extremas de marginación y experimentan situaciones de privación, discriminación y múltiples violencias en espacios tan diversos como la familia, la escuela, el trabajo y la calle debido a su identidad de género. Los grupos de “limpieza social” asesinan constantemente travestis y transexuales por salirse de los órdenes del cuerpo y el género y adicionalmente, estamos totalmente desprotegidas en nuestros tránsitos por los géneros, pues el sistema de salud y las instituciones del Estado sólo cubren a quienes mantienen una identidad estable durante toda su vida. La ciudadanía no cobija nuestros cuerpos en tránsito.

Esta situación evoca lo planteado por Simone de Beauvoir para el caso de las mujeres, a quienes “aunque les sean reconocidos ciertos derechos abstractamente, una larga costumbre impide que encuentren una expresión concreta en las costumbres” (De Beauvoir, 1949:22). Pese a las recientes normatividades incluyentes, en las lógicas institucionales, en las mentes de los funcionarios y funcionarias públicas y en el imaginario colectivo sigue existiendo un arraigado rechazo hacia las personas trans por cuestionar el establecimiento binario de sexos y géneros. Como afirma Bourdieu (1998), no basta con tomar conciencia o con informarse, porque la dominación, la discriminación y los principios de la violencia simbólica se ubican en los cuerpos, en sus disposiciones, relaciones y sentidos prácticos cotidianos. El binarismo de género, como principio ordenador excluyente y violento, no se socava simplemente con una serie de normatividades de avanzada, pues éste se encuentra arraigado tanto en la profundidad como la superficie de nuestros cuerpos.

* * *

Después de una reflexión feminista, antropológica y sociológica sobre cuerpos e identidades trans, una podría pensar que las categorías binarias del sexo y el género no se han logrado derrumbar aún. Macho/hembra, hombre/mujer, masculino/femenino continúan siendo elementos que definen la posición de las personas y las formas de autoreconocimiento. Pese a los aportes del feminismo, que han desnaturalizado las categorías de sexo y género, evidenciando su carácter político y construido, pese a las reivindicaciones de los movimientos de la diversidad sexual y de géneros que han cuestionado los principios heteronormativos de la sociedad y la asignación arbitrarias de identidades de género, nuestro orden social se sigue guiando por los principios segmentados y jerárquicos de lo masculino y lo femenino. Todas las revueltas parecen insuficientes, pero a la vez indispensables, cuando el orden del mundo posee la fuerza de la doxa, de las ideologías, de las instituciones, de las lógicas y de los cuerpos socializados, elementos todos que parecen naturalizar y deshistorizar una estructura binaria como principio de dicho orden. Con todo el dolor que esto implica para un cuerpo fronterizo, la reflexión parece llegar a un punto desencantado en el cual el

binarismo masculino/femenino ha perdido muy poco de su violenta fuerza estructurada y estructurante.

Al principio del análisis se vislumbraban tantos caminos, tantas posibilidades de liberación, tantas estrategias de debilitamiento del orden social, tantos proyectos de fractura, tantas agendas subversivas por construir desde el cuerpo y desde la reflexión... Hoy veo múltiples luchas, diversas reivindicaciones, infinitas y pequeñas sublevaciones en los cuerpos que son indispensables y que se pueden convertir en políticas; también percibo fisuras fascinantes logradas por la acción histórica de personas, categorías, discursos y teorías críticas del orden establecido. Veo unas contestaciones difuminadas que quizá nunca se convertirán en resistencias organizadas, ni en revoluciones históricas. Veo un orden de sexo género y sexualidad que sabe negociar con sus fisuras para mantener estructuras binarias y jerárquicas. En dicho orden nos construimos y por eso se torna tan complicado escapar o configurarnos en las exterioridades. En ocasiones tenemos la tentación de pensar que estamos luchando en contra, cuando en realidad nuestras intensas e interminables batallas son para insertarnos en el orden social. Pero es imposible dejar de luchar a muerte. Y la lucha se torna absolutamente indispensable para algunas si pretendemos un lugar, una identidad y un cuerpo propio.

Bibliografía

Agier, Michel. 2000. *La Antropología de las Identidades en las Tensiones Contemporáneas*. En Revista Colombiana de Antropología. Vol. 36. Enero-Diciembre: 6-19

Alcaldía de Bogotá. 2007. *Decreto No. 608. Por medio del cual se establecen los lineamientos de la política pública para la garantía plena de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas -LGBT- y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital, y se dictan otras disposiciones*. Bogotá.

Alcaldía de Bogotá. 2008. Secretaría Distrital de Planeación. *Por una ciudad de derechos: Lineamientos generales de la política pública para la garantía plena de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas -LGBT- y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital*. Bogotá.

Alexander, Jacqui & Chandra Mohanty (1997) 2004. *Genealogías, legados, movimientos*. En *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Bell hooks et al. (ed.): 137-184. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.

Althusser, Louis. 1971. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Oveja Negra. Bogotá.

Álvarez, Rocío et al. 2001. *Cirugía del transexualismo de hombre a mujer*.
Disponble en: <http://www.secre.org/documentos%20manual%2085.html>.

American Psychiatric Association. 1994. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 4ª Edittion. American Psychiatric Association. Washington D. C.

Amorós, Celia et al. 2005. *Feminismo e Ilustración*. En *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización I*. Celia Amorós et al. (comp.): 93-143. Minerva Ediciones. Madrid.

Anzaldúa, Gloria (1987) 2004. *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan*. En *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Bell hooks et al. (ed.): 71–80. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.

Arocha, Jaime. 2003. *Diarios Contaos, otra manera de hacer visibles a los afrocolombianos en la antropología*. En *150 Años de la abolición de la esclavización en Colombia: Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Ministerio de Cultura. Bogotá.

Bamberger, Joan. (1975) 1979. *El mito del matriarcado ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?*. En *Antropología y feminismo*: 63–82. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Barthes, Roland. (1980) 1982. *La cámara lúcida*. Gustavo Gilli. Barcelona.

Becerra, Antonio. 2003. *La transexualidad: La búsqueda de una identidad*. Díaz de Santos. Barcelona.

Benedetti, Marcos. 2005. *Toda feita. O corpo e o genero das travestis*. Garamond. Rio de Janeiro.

Benjamin, Harry. 1966. *The Transsexual Phenomenon*. Disponible en: <http://www.symposion.com/ijt/benjamin/index.htm>.

--- (1954) 2006. *Transsexualism and transvestism as psycho-somatic and somato-psychic syndromes*. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 45 – 52. Routledge. New York.

Bento, Berenice. 2004. *A Reinvenção do corpo*. Editorial Garamond. Rio de Janeiro.

---- 2003 *¿Quiénes son los /as verdaderos/as transexuales?* Disponible en: <http://www.iglhrc.org/files/spanish/documentos/QUI%C9NES%20SON%20LOS.dc>

Boellstorf, Tom. 2007. *Queer studies in the house of anthropology*. En *Annual Reviews in Anthropology*. No. 36: 17 – 35.

Bourdieu, Pierre. (1980) 2007. *El Sentido Práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires.

--- (1975) 2003. *Un Arte Medio*. Gustavo Gilli. Barcelona.

--- (1997) 1999. *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama. Barcelona.

--- (1994) 1997. *Razones Prácticas*. Anagrama. Barcelona.

--- (1998) 2000. *La Dominación Masculina*. Anagrama. Barcelona.

--- 2000. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Desclée de Brower. Bilbao.

--- (1979) 2000. *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Taurus. Barcelona.

--- (2002) 2004. *El baile de los solteros*. Anagrama. Barcelona.

--- y Loïc Wacquant. (1992) 1995. *Respuestas para una Antropología Reflexiva*. Grijalbo. México.

Brah, Avtar. (1992) 2004. *Diferencia, diversidad y diferenciación*. En *Otras Inapropiables, Feminismos desde las fronteras*. Bell hooks et al. (ed.): 107–136. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.

Bustamante, Walter. 2002. *Invisibles en Antioquia 1886–1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. Trabajo de grado en Historia. Universidad Nacional. Medellín.

Butler, Judith. (1996) 2000. *El marxismo y lo meramente cultural*. En *New Left Review*. 2): 109–123. Akal. Madrid.

--- (1982) 1996. *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault*. En *el género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas (comp.): 303–326. PUEG - UNAM. México.

--- (1990) 2001. *El Género en Disputa*. Paidós – PUEG. México.

Cabral, Mauro et al. 2009. *Interdicciones. Escrituras de la Intersexualidad en Castellano*. Anarrés Editorial. Córdoba.

--- 2003. *Pensar la intersexualidad hoy*. En *Sexualidades Migrantes: Género y Transgénero*. Diana Maffía (comp.): 117 – 126. Feminaria. Buenos Aires.

Cauldwell, David. (1949) 2006. *Psychopathia transexualis*. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 40 – 44. Routledge. New York.

Castellanos, Gabriela. 2003. *Sexo, género y feminismo: Tres categorías en pugna*. En *Familia, Género y Antropología: Desafíos y transformaciones*. Patricia Tovar (ed.): 30 – 65. ICANH. Bogotá.

Cavana, María Luisa. 1995. *Diferencias*. En *10 Palabras clave sobre mujer*. Celia Amorós (Comp): 85 - 118. Editorial Verbo Divino. Pamplona.

Colombia Diversa. 2008. *Informe de derechos humanos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia 2006 – 2007*. Organización Colombia Diversa. Bogotá.

Combahee River Collective. (1977) 1988. *Una declaración feminista negra*. En *Esta Puente, Mi Espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Cherrie Morraga et al (ed): 173 – 184. Ism Press. San Francisco.

Curiel, Ochy. 2007. *Crítica Poscolonial Desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista*. *Nómadas* (26): 92 – 101.

Clarke, Cheryl. 1988. *El lesbianismo, un acto de resistencia*. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Cherrie Morraga y Ana Castillo (eds): 98 – 107. Ism press. San Francisco.

Davis, Angela. 2004. *Mujeres, raza y clase*. Akal. Madrid.

De Beauvoir, Simone. (1949) 2007. *El segundo sexo*. Editorial De bolsillo. Buenos Aires.

De Lauretis, Teresa. (1987) 1999. *Sujetos excéntricos*. En *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Editorial Horas y Horas. Madrid. 111 – 116.

Ehrenreich, Barbara. 2004. *Maid to order*. En *Global woman: Nannies, maids and sex workers in the new economy*. B. Ehrenreich y A. R. Hoschschild (ed.). Owl Books. New York.

Engels, Federico. (1884) 1971. *El Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Editorial Z. Medellín.

Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2007. *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. En *la frontera*. Buenos Aires–Lima.

Fausto–Sterling, Anne. (2000) 2006. *Cuerpos Sexuados*. Melusina. Barcelona.

Femenías, Mará Luisa. 2005. *El feminismo postcolonial y sus límites*. En *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización*. III. Celia Amorós et al. (comp.): 155–213. Minerva Ediciones. Madrid.

---2007. *El Género del Multiculturalismo*. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.

Foucault, Michel. (1976) 1991. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI. México.

--- (1963) 2003. *El Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI. Argentina.

--- (1973) 1996. *Conferencia quinta*. En *La verdad y las formas jurídicas*: 117 – 140. Gedisa. Barcelona.

--- (1973 – 1974) 2005. *Clase del 21 de noviembre de 1973*. En *El poder psiquiátrico*: 57–80. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

--- (1975) 1999. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI. México.

--- (1976) 1999. *Las mallas del poder*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen III: 235–254. Paidós. Barcelona.

--- (1978) 1999. *La filosofía analítica de la política*. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Volumen III: 111 – 128. Paidós. Barcelona.

--- (1979) 1999. *¿Es inútil sublevarse?* En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*: 203–207. Paidós. Barcelona.

--- 1999. *Una Entrevista: Sexo, Poder y Política de la Identidad*. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Paidós. Barcelona.

García, Andrés. 2009. *Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo género*. En *Revista Colombiana de Antropología* 45 (I). Enero–Junio: 119–146.

García Márquez, Gabriel. 1985. *El amor en los tiempos del cólera*. Oveja Negra. Bogotá.

Garfinkel, Harold. (1967) 2006. *Passing and the managed achievement of sex status in an “intersexed” person*. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 58 – 93. Routledge. New York.

Giberti, Eva. 2003. *Transgéneros: Síntesis y aperturas*. En *Sexualidades migrantes: Género y transgénero*. Diana Maffía (comp.): 31 – 58. Feminaria. Buenos Aires.

Goffman, Erving. (1963) 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.

Gómez, Esther et al. 2006. *La Transexualidad, transexualismo o trastorno de la identidad de género en el adulto*. Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace. (76): 7 – 12.

Gramsci, Antonio. 1970. *Textos de los cuadernos posteriores a 1931*. En *Antología*: 347–493. Siglo XXI. México.

--- 1970. *Textos de los cuadernos de 1929, 1930 y 1931*. En *Antología*: 274 – 318. Siglo XXI. México.

--- 1930. *Algunos temas sobre la cuestión meridional*. En *Lo Stato Operario*. Año IV, No. 1. Enero: 9 – 26.

Gramson, Joshua. 2002. *¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema*. En *Sexualidades Transgresoras: Una antología de los estudios queer*. Rafael Mérida Jiménez (ed): 141 – 172. Icaria. Barcelona.

Grosfoguel, Ramón et al. 2007. *Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos*. Tabula Rasa. (7): 330–331.

--- 2006. *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales*. Tabula Rasa. (4):17–48.

Guber, Rosana. 2004. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento en el trabajo de campo*. Paidós. Barcelona.

--- 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma. Bogotá.

Guasch, Oscar. 1991. *La sociedad rosa*. Anagrama. Barcelona.

Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1968) 1996. *Familia y cultura en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín

Hall, Stuart. (1990) 1999. *Identidad Cultural y Diáspora*. En *Pensar (en) los Intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santiago Castro, Oscar Guardiola y Carme Millán (eds.): 131–145. Pensar – Universidad Javeriana. Bogotá.

--- (1992). *La cuestión de la identidad cultural*. En *Sin Garantías: Trayectorias en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.): 293–327. Clacso – Universidad Andina Simón Bolívar – Pontificia Universidad Javeriana. En prensa.

--- (1997). *El espectáculo del "Otro"*. En *Sin Garantías: Trayectorias en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.): 357–378. Clacso – Universidad Andina Simón Bolívar – Pontificia Universidad Javeriana. En prensa.

Halberstam, Judith. 2008. *Masculinidad Femenina*. Egales. Madrid.

Haraway, Donna. (1991) 1995. *Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*. En *Ciencia, cyborgs y mujeres*: 313 – 346. Cátedra. Madrid.

--- (1991a) 1995. *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. En *Ciencia, cyborgs y mujeres*: 251–311. Cátedra. Madrid.

Herdt, Gilbert (ed.). 1994. *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. Zone Books. New York.

Heritier, Françoise. 1996. *Masculino/Femenino: El Pensamiento de la Diferencia*. Ariel. Barcelona.

Hernández, Mario. 2003. *El debate sobre la Ley 100 de 1993: Antes, durante y después*. En *La salud pública hoy*. Saúl Franco (ed): 463–479. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

Hill Collins, Patricia. 2005. *Prisons for our bodies, closets for our minds. Racism, heterosexism and black sexuality*. En *Balck sexual politics. African americans, genders and the new raism*: 87 –116. Routledge. New York.

Hirschfeld, Magnus. (1910) 2006. *Selection from "The travestites: The erotic drive to cross - dress"*. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 28–39. Routledge. New York.

Irigaray, Luce. 1992. *Yo, tú, nosotras*. Cátedra. Madrid.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. (1985) 2004. *Hegemonía y estrategia socialista. Radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Laqueur, Thomas. (1990) 1994. *La Construcción del Sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra. Madrid.

Laso Prieto, José María. 2004. *Introducción al pensamiento global de Gramsci*. Cuadernos Edición Popular. No. 1. Gijón.

Lourde, Audre. 2003. *Mi hermana, la extranjera*. Editorial Horas y Horas, Madrid.

Levi – Strauss, Claude. (1949) 1981. *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós. Barcelona.

Lipovetsky, Gilles. (1987) 2004. *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama. Barcelona.

--- 2002. *La tercera mujer*. Anagrama. Barcelona.

Llamas, Ricardo. 1998. *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a <la homosexualidad>*. Siglo XXI. Madrid.

Malinowski, Bronislaw. (1922) 2001. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península. Barcelona.

Marcus, George. 2001. *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. En *Alteridades*, UAM, 11 (22).

Marx, Carlos. (1886) 1977. *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.

Mead, Margaret. (1935) 1973. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Caia. Barcelona.

Mejía, Norma. 2006. *Transgenerismos: Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Bellaterra. Barcelona.

Mercader, Patricia. 1994. *La Ilusión Transexual*. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.

Millett, Kate. (1969 – 1970) 1995. *Política sexual*. Cátedra. Madrid.

Millot, Catherine. 1984. *Ex – sexo. Ensayo sobre el transexualismo*. Paradiso. Buenos Aires.

Moore, Henrietta. 1991. *Antropología y Feminismo*. Cátedra. Madrid.

Nanda, Serena. 2000. *Gender diversity. Crosscultural variations*. Waveland Pres. Illinois.

Nieto, José Antonio. 1999. *(Des) centrando los genitales: Los transgeneristas*. El Viejo Topo. (135): 40-44.

Orejarena, Silvia Juliana et al. 2004. *Trastorno de Identidad Sexual*. En Med UNAB. 7 (19): 29-34.

Ortner, Sherry. (1974) 1979. *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*. En Antropología y feminismo: 109 - 132. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

--- (1996) 2006. *Entonces ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?*. Revista Iberoamericana de Antropología. Año 1 (001):12- 21

--- y Harriet Whitehead. (1981) 1996. *Indagaciones acerca de los significados sexuales*. En El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 127-169. PUEG - UNAM. México.

Parela Rubio, Sonia. 2003. *Mujer, migrante y trabajadora: La triple discriminación*. Antrophos. Barcelona.

Preciado, Beatriz. 2008. *Testo yonki*. Espasa. Madrid.

--- 2003. *Multitudes queer: Notas para una política de los anormales*. Revista Multitudes. (12). Disponible en:

http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=141

Rappaport, Joanne. 2007. *Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración*. Volumen 43 , enero-diciembre 2007

Rosaldo, Michel Zimbalist. (1974) 1979. *Mujer, cultura y sociedad: Una perspectiva teórica*. En Antropología y feminismo: 153-180. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Rubin, Gayle. (1975) 1996. *El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo*. En El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 35-96. PUEG - UNAM. México.

Scott, Joan. (1986) 1996. *El Género: Una categoría útil para el análisis histórico*. En *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas (comp.): 265–302. PUEG – UNAM. México.

Segato, Rita Laura. 2007. *¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?*. En *Revista Colombiana de Antropología*. (43) Enero– diciembre: 231–261.

Serrano, José Fernando. 2001. *Atreverse a hablar: La formación de la subjetividad homosexual moderna*. En *Otras Palabras*. Agosto – diciembre: 44–60.

--- 1999. *Cuerpos Construidos para el Espectáculo: Transformistas, strippers y drag queens*. En *Cuerpo: Diferencias y desigualdades*. Mara Viveros y Gloria Garay (comp.). Universidad Nacional – CES. Bogotá. 1999.

Shepherdson, Charles. (2000) 2006. *The role of gender and the imperative of sex*. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 94 – 102. Routledge. New York.

Silva, Armando. 1999. *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Norma. Bogotá.

Spargo, Tamsin. (2000) 2007. *Foucault y la teoría queer*. Gedisa. Barcelona.

Stolcke, Verena. 1992. *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?* En *Mientras Tanto*. (48) Enero – Febrero: 87 – 111.

Stone, Sandy. (1991) 2004. *El imperio contraataca: Un manifiesto postransexual*. En *Serías para el debate*. (3): 13 – 32. Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Lima.

Strathern. Marilyn. (1976) 1979. *Una perspectiva antropológica*. En *Antropología y feminismo*: 133–152. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Stryker, Susan y Stephen Whittle (eds.). 2006. *The Transgender Studies Reader*. Routledge. New York.

Soares da Silva, Alessandro y Renato Barboza. 2005. Diversidade sexual, gênero e exclusão social na produção da consciência política de travestis. En *Athenea Digital*. (8) Otoño: 27-49.

Ulloa, Astid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. ICANH. Bogotá.

Urrea Giraldo, Fernando et. al. 2008. *Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Calí*. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Peter Wade et. al. (eds.): 279–316. Universidad Nacional. Bogotá.

Vasco, Luís Guillermo. 2002. *Entre Selva y Páramo: Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. Bogotá.

Vega, María José. 2001. *Franz Fanon y los estudios literarios poscoloniales*. EPOS. XVII: 351–379. Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED. España.

Vélez, Laurentino. 2008. *Minorías Sexuales y Sociología de la Diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*. Montesinos. Madrid.

Viveros, Mara. 2008. *De Diferencias y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género*. En *Género, mujeres y saberes en América latina*. Luz Gabriela Arango et al. (comp.): 175–190. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

--- 2004. *El Concepto de género y sus avatares*. En *Pensar (en) Género*. Carmen Millán et al. (ed.): 171–191. Ediciones Universidad Javeriana. Bogotá.

--- 2003. *Género y Salud Reproductiva en Colombia*. En *La salud pública hoy*. Saúl Franco (ed): 481–493. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

--- 2002. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

--- José Olavarría y Norma Fuller. 2001. *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

Von Krafft – Ebing, Richard. (1877) 2006. *Selectións from Psychopathia sexualis with special reference to contrary sexual instinct: A medico – legal study*. En *The*

Transgender Studies Reader. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 21–27. Routledge. New York.

Wade, Peter et. al. 2008. *Identidades racializadas y sexualidades en América Latina. A manera de introducción*. En Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Peter Wade et. al. (eds.): 17–39. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

Wajcman, Judy. 2004. *El Tecno Feminismo*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Webster, Paula y Esther Newton. (1975) 1979. *Matriarcado: Enigma y paradigma*. En Antropología y feminismo: 83–106. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Weidner, Sonia. 2001. *Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o genero na margen*. En Estudios Feministas. vol. 1: 143 – 153

Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales. Madrid.

--- (1982) 2006. *La categoría de sexo*. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 21–29. Egales. Madrid.

--- (1981) 2006. *No se nace mujer*. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 31–43. Egales. Madrid.

--- (1980) 2006. *El pensamiento heterosexual*. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 45–57. Egales. Madrid.

Woolf, Virginia. (1928) 1979. *Orlando*. Edhasa. Barcelona.
