



Re-hacer lo humano: autoetnografía y descomposición del yo

María Isabel Hurtado Mejía

**Medellín
Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Antropología
2017**



Re-hacer lo humano: autoetnografía y descomposición del yo

María Isabel Hurtado Mejía

Asesor:

Aníbal Parra Díaz

Antropólogo, Especialista y Magíster en Estética

Trabajo de grado para optar por el título de antropóloga

Medellín

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Antropología

2017



Ilustración 1

Re-hacer lo humano

Serie: monte adentro

Archivo personal

23-09-2017

Dedicatoria

A todo lo que ha transitado delante de estos ojos,
En especial a quienes han construido historias y recuerdos conmigo.
A este viaje por la vida, la música y la academia
Parecido a un eterno ritual.



Agradecimientos

A mi familia, amigos y amores por convertirse en letras.

Re-hacer lo humano: autoetnografía y descomposición del yo

Resumen

Al poner en cuestión nuestra(s) identidad(es), -mi(s) identidad(es)- tambalea cualquier fundamento firme y seguro que oriente de manera definitiva la existencia. Más que una pregunta por el sentido de la vida, de mi vida, es una invitación a descomponer el «yo», a asumir la transitoriedad del cuerpo, su natural despedida.

¿Si aquello que se estudia se conjuga con la experiencia propia, el ejercicio investigativo cumple una doble función? es decir ¿social, comunitaria e individual, subjetiva?

La autoetnografía figura como una modalidad de la investigación cualitativa que bebe de las narrativas y las historias de vida, contrastando lo íntimo y lo teórico, consecuencia del giro epistémico resultante de la crisis de representación dentro de las ciencias sociales a finales del siglo XX.

Rastreo conceptos como *cuerpo humano*, género y *clase* dentro de las ciencias sociales con el deseo de vislumbrar lo que se ha trabajado desde la antropología de género, la sociología y la autoetnografía para presentar tres capítulos que hacen analogía al trayecto de vida: nacer, crecer y morir. En ese punto figura el arte como vehículo para re-hacer lo humano.

Al revisar cómo se edifica -la idea- de cuerpo humano desde lo institucional y subjetivo, se instala la sospecha; lo que es ontológica, antropológica y filosóficamente útil. En este caso, se trata de la auto-investigación desde la propia corporalidad y como ésta, es socialmente clasificada en los con-textos: *mujer, clase media, estudiante, andrógina*.

Palabras Clave: Autoetnografía, antropología de género, antropología del cuerpo, sexualidades y performance.

Tabla de contenido

Introducción	2
1. Planteamiento del problema	12
1.1 Antecedentes	
-Cuerpo humano: significativo por antonomasia	16
- Sociología y antropología desde el hecho social: Emile Durkheim y Marcel Mauss	17
-Cuerpo humano, género y ciencias sociales	20
- ¿Antropología de género o antropología del cuerpo?	33
- Poder-es económico-s y clase-s social-es	36
- Autoetnografía y método biográfico	45
-De la hegemonía a la disidencia: referentes locales	48
1.2 Justificación	49
1.2.1 Objetivos	52
-Objetivo general	
-Objetivos específicos	
2. Ruta metodológica	53
-Tipo de investigación: ¿Por qué autoetnografía?	57
-Autoetnografía: método de investigación narrativa	58
-Metodologizando mi etnografía: etnografiando mi metodología	61
3. De lo global a lo local: contextualización histórica	66
Capítulo 1	81
Capítulo 2	99
Capítulo 3	114
4. Consideraciones finales	127
Bibliografía	129

Índice de ilustraciones

Ilustración N° 1: Re-hacer lo humano	1
Ilustración N°2: Cumpleaños de la abuela	94
Ilustración N°3: Cumpleaños de papá	94
Ilustración N° 4: Reparando las raíces	95
Ilustración N°5: Las fiestas se celebran en casa de la abuela	96
Ilustración N°6: Mi casa primera	97
Ilustración N°7: Cartografía del dolor	100
Ilustración N°8: La antropóloga en campo	100
Ilustración N°9: Mi hermano en la casa «nueva»	101
Ilustración N°10: En Palenque: quinto viaje etnográfico	105
Ilustración N°11: The Boogie Ladies	111
Ilustración N°12: Fuimos tres, luego dos	112
Ilustración N°13: Con los espíritus: banda argentina	112
Ilustración N°14: Se nos está cayendo la casa	114
Ilustración N°15: Las hermanas de mi madre, mi abuela y mi tío	115
Ilustración N° 16: Los padres de mi padre, sus hermanas y hermanos	117
Ilustración N° 17: Celebrando la vida de los padres	118
Ilustración N° 18: Familia nuclear	119
Ilustración N° 19: Callejero como vos	121
Ilustración N° 20: Aeropuerto	122
Ilustración N° 21: Medayork	124
Ilustración N° 22: Re-hacer lo humano	126

INTRODUCCIÓN

Devenir cuerpo, no solo implica portar un esqueleto, también consiste en cargar-lo de significado-s y en esa doble condición como animal cultural el *Homo sapiens* no solo renueva la pregunta por los huesos y la carne, sino por los modos de llevar y despedir ese «propio cuerpo antropológico». Dichas inquietudes instalan sospechas ante la idea de una «identidad preexistente»; entonces la antropología del cuerpo y la antropología de género se conjugan para procurar transformar la existencia, ampliar la sensibilidad ante el mundo.

Nuestra presencia corpórea y sensitiva es tema central en la antropología en general y esta vez, el artículo *El cuerpo de los antropólogos físicos* en *Estudios de Antropología Biológica Volumen X (2001)*, permite identificar tres matices en el ámbito de las definiciones experienciales del mismo. 1) El cuerpo como mediador, 2) El cuerpo como receptáculo y 3) El cuerpo como constituyente identitario.

En sintonía con la antropología física, emerge un cuerpo que figura como substrato productor de signos que definen la individualidad, entendida como aquello que permite

(...) diferenciar al sujeto, al cuerpo, al ente biológico, fragmentándolo en la variabilidad de sus características anatómicas, fisiológicas y comportamentales; el individuo se vuelve unidad de estudio en su interior, pues si se le atomiza, se individualizan también sus fragmentos constitutivos; se penetra en su interior; se define un sistema, un aparato; es decir, fragmentos de un todo articulado (Cabrera, 2001; 74).

Esa desarticulación, corresponde a una concepción moderna del cuerpo donde la idea de Dios (creacionismo) suele estar desplazada por el positivismo lógico (análisis lógico del lenguaje). Entonces como las otras cosas del mundo, el

cuerpo también es clasificado, nombrado, organizado. Un soma atomizado, objeto de conocimiento y producción. A decir de Pabón;

El cuerpo moderno es un cuerpo dócil, disciplinado, ágil y eficaz para el trabajo. Es el cuerpo que necesitaba el capitalismo en su período industrial. Es el típico caso del cuerpo que no sabe lo que puede, o que sólo cree que puede lo que le dice la medicina, la familia, la escuela, la fábrica, etc. (Pabón, 2002; 50)

Este ser humano que «busca asumir-se» como único responsable de su porvenir, pregunta (por) y luego problematiza el lugar que le corresponde al cuerpo en el ámbito general de la vida. Se trata de una inquietud por el ser psicofísico en relación al espacio, la orientación o posición en el mundo, en el cosmos... Punto que yuxtapone la definición de cuerpo a la definición de espacio (o biotopo) y permite referir mi propio contexto como un cuerpo social, como lo expresa P. Preciado

La arquitectura es política. Es la que organiza las prácticas y las califica: públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas. Volvemos a encontrar esta gestión del espacio en un nivel corporal. La exclusión de ciertas relaciones entre género y sexos, así como la designación de ciertas partes del cuerpo como no-sexuales (más particularmente el ano; como Deleuze y Guattari han señalado «el primero de todos los órganos en ser privatizado, colado fuera del campo social») son las operaciones básicas de la fijación que naturaliza las prácticas que reconocemos como sexuales. La arquitectura corporal es política (Preciado, 2002; 27)

Es una pregunta formulada desde la propia corporeidad, que ineludiblemente se traslapa a los espacios (que se habitan) y a la noción de identidad, sexualidad, educación y poder (que se configura).

Así mismo, es una duda que busca dislocar la culpa y el pecado como inyecciones ideológicas eurocéntricas impartidas desde tiempos coloniales. Es un

ejercicio empírico que desea observar como dichas violencias epistémicas, pueden ser denunciadas (en el siglo XXI) por la «periferia global» y leídas en clave de género, como formas específicas de «ordenar el mundo», de domesticar los cuerpos.

Por otra parte, los antecedentes teóricos no tienen otra intención que referir concienzudamente, conceptos e ideas de autoras y autores que alumbran el camino para «dar respuesta a la pregunta investigativa», aun segura de que la hazaña solo puede generar otras y nuevas problemáticas. Parto entonces de postulados enmarcados en teorías sociales modernas y posmodernas que desafían la autoridad etnográfica y re-ubican la mirada antropológica.

El trayecto de vida entendido como el proceso biológico que consiste en nacer, crecer y morir, permite adaptar el esquema tradicional, inicio, nudo y desenlace para presentar tres capítulos: *Devenir cuerpo: nacer «mujer»*; *La sexualidad y los años: la construcción social del cuerpo* y *La enfermedad y la muerte: despedir el cuerpo*. Capítulos aunque aparentemente circulares o en palabras del socioantropólogo César A. Tapias «ciclón por lo inmóvil atrapado» (Tapias, 2010; 34); presentan puntos de fuga que pueden ser leídos como *resistencia, disidencia, subversión de la identidad o contra-sexualidad*.

Entonces la enfermedad se presenta como un inevitable conducto entre una etapa y otra (recordando nuestra frágil condición, nuestra orgánica esencia). Dicho estado puede ser fácilmente inducido, no solo a través del nihilismo enconado en nuestro siglo, también por el afán inherente al sistema capitalista, traducido en una pésima relación con el territorio, los alimentos y el propio cuerpo. Lo complejo es invertir el proceso, hallar el alivio.

Se vuelve el arte «salvavidas» a través la escritura, la música, el teatro... como representación de y desde la propia corporalidad. Asisto a mi propia muerte como si se tratara de la muerte de otro (al matar la fascista y la mujer del tercer mundo que habitan en mí), parafraseando a la banda española *Ilegales* y su canción *Saber vivir* del álbum *El apóstol de la lujuria* (1998).

La auto-investigación, auto-reflexividad, auto-descomposición o como quiera leerse, figura como axiomática porque antecede cualquier otra incertidumbre sobre la experiencia humana y sus fenómenos. Si conocemos a través del cuerpo ¿por qué no atrevernos a entrever eso que somos, que estamos dejando de ser?

Re-situados los sujetos y preguntas (instaladas en quien se auto-percibe), se presenta el método autoetnográfico y abre una grieta en contextos propios. No se puede investigar sin alterar (inevitablemente) los lugares y personas que figuran en la observación¹; puesto que la ejecución de técnicas etnográficas, intrinca (de algún modo) las dinámicas cotidianas.

Este viaje hacia «mi yo profundo», resultó en una transmutación de los valores, siguiendo a Consuelo Pabón y su idea del cuerpo des-subjetivizado, sin yo. Es por esto que la descomposición referida en el título, hace apología a la muerte del fascista que llevamos dentro por un lado y de «la mujer patriarcal del tercer mundo» por el otro; siguiendo la crítica erigida por la feminista hindú, Chandra Talpade Mohanty sobre el feminismo euroamericano, en su artículo *Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial* (2008).²

Esa mujer-idea instalada y naturalizada (desde múltiples instituciones) dentro de un sistema mundo, es encarnada y expresada de múltiples maneras en un contexto particular, latinoamericano, colombiano, ciudadano.

¹ Desde la física cuántica se ha establecido sobre *la teoría de la participación de la conciencia en un fenómeno material*, que el observador genera una interferencia consciente. Es decir, que sus observaciones no sólo alteran lo medido, sino que lo producen. Se provoca que el «objeto» asuma cierta posición definida. Nosotros mismos producimos el resultado de la medición.

² Chandra Talpade Mohanty, "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial". En: *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. versión actualizada y modificada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 no. 3/13, no. 1 (primavera / otoño 1984), y reimpresso en *Feminist Review*, no. 30 (otoño 1988).

Dicha mujer-idea puede rastrearse históricamente desde dos sistemas-ideologías, el cristianismo y el capitalismo (inherentes al patriarcado) para empezar a des-aprender-la; ya que el par de oposición mujer/hombre no es más que una simplificación nominal funcional a las dinámicas de ambos sistemas, donde los costos quedan supeditados a la naturaleza, las mujeres y el tercer mundo, pues retomando a P. Preciado .

Los hombres y las mujeres son construcciones metonímicas del sistema heterosexual de producción y de reproducción que autoriza el sometimiento de las mujeres como fuerza de trabajo sexual y como medio de reproducción. Esta explotación es estructural, y los beneficios sexuales, que los hombres y las mujeres heterosexuales extraen en ella, obligan a reducir la superficie erótica a los órganos sexuales reproductivos y a privilegiar el pene como único centro mecánico de producción del impulso sexual (Preciado, 2002; 22)

Entonces la mujer como extensión del territorio (siguiendo a Rita Laura Segato, antropóloga argentina y a la filósofa hindú, Vandana Shiva), garantiza la renovación de la especie, la generación de nueva mano de obra, el vigor del capital.

Entre tanto me pregunto ¿Cómo se lee desde lo instituido la poca afinidad con la reproducción? Acaso ¿la homosexualidad o la esterilización, pueden leerse como actos políticos que dislocan el sistema capitalista?

En este punto, la antropología y la filosofía se conjugan en un ejercicio que parte de tópicos como *el género* y *la clase* (posición socio-económica) para erigir una crítica a las ciencias sociales y humanas, específicamente a la antropología y sus pretensiones homogeneizantes al servicio del mejor postor. Lo que Ranajit

Guha llamó discurso primario y secundario en *La prosa de la contrainsurgencia* (1999)³ haciendo referencia al carácter oficialista que caracterizó los discursos políticos, durante la ley de la corona británica en India (Raj), entre 1858 y 1947 y aquello que Michel Onfray llamó la *historiografía dominante* o *historiografía clásica* dentro la filosofía, en *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* (2008).

¿Qué fuerzas subyacen ante aquello que hacemos? ¿Qué intereses se esconden tras lo que investigamos? ¿Tras los modos o medios que ofrece este sistema educativo para investigar? Se trata acaso ¿De una sustancial pregunta por el poder, (por la ética) y su funcionamiento?

{...} es la pregunta por aquello que mueve la vida {...} al preguntarnos hoy por el poder, se trastoca el rumbo de lo propuesto como verdad conocida, porque el poder no es uno sino múltiples, y porque el poder no es «ser», sino que funciona. (López, 2002; 113)

Acción maquínica que no solo regula el deseo, coacciona o destruye, sino que concibe nuevos horizontes, otros modos de creación y representación.

El poder atraviesa toda la maquinaria institucional que nos produce y nos reproduce, funciona no sólo en lo público sino también en lo privado desde que la familia, la escuela, la institución religiosa, la fábrica, el hospital y la cárcel, todas estas instituciones de control disponen de dispositivos disciplinarios de vigilancia constante que terminan en el gran encierro, la gran máquina de captura que suele discriminar todos aquellos que no se ajustan al molde normatizado de lo humano, el individuo normal, «el

³ Ranajit Guha, "La prosa de la contrainsurgencia". En: Pasados poscoloniales. CEEA, Centro de Estudios de Asia y África El Colegio de México, 1999.

ciudadano medio» que nos venden, garantiza la justeza de aquello que se supone real y natural, siendo eficazmente su formulación, el objetivo del biopoder que pone en acto unas tecnologías del yo muy efectivas. No hay un poder sino muchos poderes, y adicionalmente, es posible reconocer el poder ejercitándose en nosotros mismos como una variación múltiple del afán no sólo por dominar sino por crear y dar vida (López, 2002; 114)

Es un llamado, más que a desenmascarar el poder en nosotros mismos, a explorar lo que puede nuestro cuerpo a través de una serie de dispositivos o técnicas de sí para alcanzar la «des-individualización», para procurar descomponer el yo.

Un viaje al centro de uno mismo

Viajar es desarraigarse de las rutinas sensoriales, tener la certeza de sorprenderse constantemente, obligarse a renovar el propio repertorio de significaciones y valores a lo largo de la ruta. Alejado de los automatismos propios del entorno familiar, el viajero se ve sometido constantemente a la sorpresa de ver, gustar, tocar, sentir, escuchar e, incluso, a sumergirse en otras dimensiones sensoriales que hacen emerger percepciones que le eran desconocidas. El viaje es una metafísica, un largo rito de iniciación en el que el movimiento que nos lanza al camino no debería detenerse nunca (Le Breton, 2010; 19)

La experiencia de viajar implica por un lado, un desplazamiento en el espacio y por otro, una experiencia cognitiva o sensorial asociada a estados alterados de conciencia, cuando no, a profundos momentos de introspección (meditación) que permiten la exploración de sí.

En esta autoetnografía, el viaje supone un re-paso incómodo y difuso a *mi casa-cuerpo*. Un retorno que permite atisbar por medio de la cartografía (*cuerpo-espacial*) cierta ficción, cierta invención objetivada en los espacios (a través de lo y

los que en el habitan). Y al describir personajes, tiempos y situaciones recreo la farsa que somos al representar una institución, ya sea la familia, la fábrica, la iglesia, el ejército...

Mirar adentro, implica carecer de nominación, o sea de palabras y sentidos, una especie de eterno re-hacer-se, que des-centraliza el lenguaje y el cuerpo como focos de la experiencia vital, a pesar de que parezcan pertenecer-nos ¡Vaya paradoja!

Prescindo en cierto modo del antropocentrismo y emerge un cuerpo-disidente, marginal, olvidado, de nadie, que luego de re-pensar-se, se re-presenta a través del arte, el canto, el performance, lo popular... y así se renueva la inquietud expuesta por Michel Maffesoli en *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas* (2004)

¿Qué es un pensamiento interesante en las Ciencias Humanas, si no aquel que se inscribe en un pensamiento que permanece arraigado en la vida y en el cotidiano? Es aquí, donde encontramos una sabiduría popular, es el pensamiento del mercado, de la plaza pública, y este pensamiento se encuentra en su estado más depurado, en una rica dinámica en los países de América latina y en algunas regiones de la Europa ibérica (Maffesoli, 2004; 12)

Mirar adentro, no solo supone evaluar mis propias reflexiones en torno al cuerpo humano sino revisar mi «singular» posición como «mujer» desde lo político, ideológico y económico, esferas que me envisten como detractora e investigadora de un sistema-mundo jerarquizado.

Antes de hacer ciencia hay que saber cómo se hace. Una reflexión bioética en clave antropológica

La filosofía no está para tranquilizar nuestras conciencias, para que nuestra razón se sienta en «casa», es una caja de herramientas que ayudan a

entrever algunas causas de fenómenos sociales (existenciales) a través de la reflexión. Lo que supone un «pensar para hacer» y un «hacer habiendo pensado».

¿Cuándo sabe un académico, cómo lo sabe y qué puede hacer con ese conocimiento en el mundo?

La antropología filosófica analiza al humano como un todo y de manera íntegra, desde la perspectiva de su «naturaleza» o aspectos fundamentales de su ser, para reflexionar sobre el estado (actual) de la especie, sobre la crisis de la ética, sobre sus consecuencias en perspectiva antropológica.⁴

Sostengo entonces, que la fundamentación epistemológica de la bioética es por un lado, ética (filosofía práctica) y por el otro, antropológica (análisis cultural). La bioética lo que hace es aplicar principios éticos a cuestiones concretas relacionadas con el ámbito de la vida, es decir, se trata de una ética aplicada a la administración de la vida (salud, recursos naturales, alimentación...) que decreta límites ante cualquier ejercicio o acción humana.

Partiendo de estas premisas, quisiera limitar el papel de la ética profesional en el campo y el contexto que me ocupa. La antropología social en Colombia.

La estadía de las ciencias sociales y humanas en América Latina (en el siglo XX), específicamente de la ciencia antropológica en Colombia (1940), supuso una abertura en el mercado laboral nacional que incluyera a antropólogos y arqueólogos.

⁴ La ética entendida como la parte de la filosofía que tiene por objeto la reflexión sobre la conducta (moral, por extensión jurídica) del ser humano, puede llevar, a su vez, a la elaboración de teorías que permitan comprender y explicarla. En este sentido un peritaje antropológico revisa los factores socioculturales que determinan y problematizan una acción específica con el objetivo de interpretar y explicar contextual y culturalmente la razón o sentido de la misma.

En sintonía a lo colonial, empezaron a figurar como herramientas útiles al Estado los estudios lingüísticos, arqueológicos, de antropología social y biológica para ir configurando (a través de la exploración del territorio y comunidades) una identidad colombiana, una idea objetivada y legítima de Estado-nación.

Desde el principio se vio turbia el agua de la ética profesional dentro de la investigación cualitativa nacional, sin embargo emergieron y aun emergen trabajos socio-políticos (elaborados) de la mano con las comunidades, buscando mitigar (de algún modo) la intromisión e impacto de intereses mayores (multinacionales, hidroeléctricas, constructoras...) en sus territorios.

Esa mutua compañía comunidad + investigadores (que suele divergir e incomodar el adeudo del Estado o la inversión extranjera), fue inicialmente denominada antropología militante; pero ahora podemos ampliarla a la categoría *intelectuales orgánicos* siguiendo al teórico marxista Antonio Gramsci, quien sostuvo que cada clase social tiende a crearse su propio grupo de intelectuales (que le da homogeneidad y conciencia), en el terreno económico, pero también en el político y el cultural. Dicho concepto (intelectual) fue formulado (por A. Gramsci) desde tres puntos.

Uno de tipo sociológico (al definirlo por el lugar y la función que ocupan en el seno de una *estructura* social), otro de tipo histórico (al determinar el carácter de intelectual por el lugar y la función que ocupan en el seno de un *proceso histórico*) y el último de tipo psicológico (al definirlo por el lugar y la función que ocupa en el conjunto de las *relaciones sociales*).

En ese sentido, la auto-investigación y posterior divulgación de lo aprehendido, suscita al lector y a los miembros de mi clase social (a la que estoy anclada orgánicamente) una toma de conciencia y una concepción del mundo homogénea y autómatas. Ejercicio que confronta el saber hegemónico con el saber popular, reiterando la importancia de la defensa de las comunidades, el territorio y los recursos que en él se encuentran.

Es por lo planteado anteriormente, que la presente investigación se fundamenta en las orientaciones éticas que rigen la investigación social, enfocada en el consentimiento informado, la integralidad del proceso investigativo, el uso adecuado de las fuentes y autores, respeto por la diferencia de saberes, opiniones, visiones, patrones de comportamiento, principio de reciprocidad, confidencialidad, anonimato y retorno social de los avances y resultados del trabajo investigativo, con la firme convicción de realizar franca y sinceramente una serie de intervenciones (a nivel local) que pretenden dislocar e incomodar nuestra posición, mi posición en el mundo.

1. Planteamiento del problema

Al vadear por la disciplina antropológica se desborda la inquietud por las formas de portar -un cuerpo antropológico-, de cargar el propio cuerpo. Pregunto entonces ¿es posible rastrear desde lo social y cultural: lo subjetivo; aquello que instala en mí la idea de un cuerpo que «soy» y «tengo» inmerso en una lógica de género y clase?

Parto de estas inquietudes para narrar ese ir y venir en la trasgresión, como capacidad de interrogar lo instituido entre aquello que confluye en el deseo y desborda lo que se legitima en la casa, en la iglesia, en la escuela...

El uso que le damos al cuerpo o en palabras de Marcel Mauss «las técnicas corporales de las que nos valemos al momento de ejecutar una acción o trabajo, ayudan a focalizar las maneras y modos en que los seres humanos sociedad por sociedad, damos de forma tradicional uso a la corporeidad» (Mauss, 1979; 337). En el mismo libro, *Sociología y antropología* (1979), Mauss limitó la compensación fisiológica surgida en una relación socialmente determina con el medio y la búsqueda propiamente corporal de una eficacia técnica, es decir «las normas humanas de adiestramiento humano» (Mauss, 1979; 374), esclareciendo el papel del lenguaje y la educación en la estilización de cualquier técnica. Lo que permite

sostener que no somos más que un cumulo de acciones aprendidas, ensayadas rutinariamente que «garantizan un lugar» dentro del orden familiar y social.

Al focalizar algunas de esas maneras o modos, ubico mi performance al pensar-me a través de los usos que le doy a este cuerpo y a sus máscaras, puesto que el género figura entre otras cosas como performativo en palabras de J. Butler.

No se trata de entender la performance como mera actuación o representación (como si se tratara de un uso teatral del género que podemos realizar a nuestro capricho). Sino en la obligación de repetir unas normas que nos anteceden y son difíciles de desechar.

Es ahí, donde «choco irremediabilmente» con lo social o gregario; al consolidar y validar (desde el lenguaje y la educación) mi identidad, su-identidad-es. Pregunto ¿quién me enseñó esto? ¿Dónde o cómo lo aprendí? Y así se instala la sospecha.

Deseo acabar con el temor, el desespero y la impaciencia que produce la idea de no ser cuerpo, partiendo de tópicos como el hedonismo, la teoría del cuerpo, la política rebelde, la arqueología del presente y el ateísmo posmoderno propuestos por Michel Onfray en *La Fuerza de existir. Manifiesto hedonista (2008)* quien propugnó el arte como el medio más propicio para curar los dolores pasados, presentes y venideros.

El arte nos otorga la «fuerza de existir», así mismo el placer de dejar de ser sin remordimiento alguno. En este punto, se presentan dos opciones. Por un lado continuar con la tradición, interiorizar y ejecutar trabajos, replicando-me a través de lo aprendido o dos, descomponer-me por medio de la desobediencia, deshaciendo esa identidad prefijada (al interior de un orden capitalista y esencialmente patriarcal).

En este sentido, emergen variados tipos de disidencias -entendidas como cuerpos que escapan de lo «normal» -, sea por su género, postura política o ideológica...

Bruno Karsenti refiriendo a Marcel Mauss en su artículo *Técnicas del cuerpo y normas sociales: de Mauss a Leroi Gourhan* (1998) subrayó la inversión metodológica llevada a cabo en el marco inaugural de la sociología de M. Mauss, al dirigir la mirada y la pregunta al cuerpo. Igualmente sostuvo que la memoria del cuerpo es una memoria específica, lo que permite inferir que es posible desentrañar la norma a través de la técnica aprendida e incorporada.

Siguiendo la crítica que hizo B. Karsenti a M. Mauss y a su proyecto particularmente aventurero, al pretender reducir y ordenar las acciones corporales, cito «Mauss se compromete en su estudio sobre «las técnicas del cuerpo» en esta vía positiva de reducción de lo «Diverso» y del agrupamiento orgánico de una cantidad considerable de hechos» (Karsenti, 1998; 80).

Así que, buscando traspasar el mero registro y hacer inteligible la adhesión social de quien investiga, se hace preciso aprehender la relación entre el sentido ontológico de una práctica y la tendencia a ser infringida para enunciar y denunciar desde mi posición como «mujer», «clase media», «estudiante», «andrógina», los modos en que se erigieron e instalaron (en los cuerpos, en -mi cuerpo-), la-s autoridad-es hegemónica-s (estado, varón, iglesia) impuestas por Europa desde tiempos coloniales. Invasores que hicieron una lectura eurocéntrica sobre la falta de técnica entre los humanos del «nuevo mundo» y los objetos del «viejo», considerando esa «torpe relación» como una escasa cultura corporal o un parco control sobre el mismo.

El eurocentrismo anuló y anula la diversidad cultural y natural en tanto la convierte en capital. Deglute cuerpo-s y territorio-s, forzando a los grupos no-europeos a asumir una forma de ser en el mundo (la occidental), ya sea a través del progreso, el neoliberalismo o la globalización. Dicha aculturación convierte los agenciamientos territorializados en agenciamientos desterritorializados que priorizan la acumulación y circulación del capital, en vez de la soberanía territorial y alimentaria, siguiendo a G. Deleuze y F. Guattari.

Esta tesis, fija su pregunta en la relación entre el propio cuerpo y los espacios, teniendo en cuenta las particularidades históricas del país en que nació, Colombia.

Hago parte de la violencia estructural que ha caracterizado la historia de la humanidad; holocaustos, procesos de conquista, desplazamientos, guerras... pero específicamente, condenso -en este cuerpo- no solo la violencia histórica contra Latinoamérica (una guerra contra sus cuerpos y territorios), resultado de un millar de enfrentamientos por acceso a recursos naturales, sino que encarno la mixtura entre lo ancestral, occidental, antropológico, político, íntimo, público y ético.

La observación, descripción y análisis del orden social, de escenarios como el hogar, la universidad y algunas calles repetidas, permiten rebujar y re-pensar los modos en que se explaya el cuerpo en los espacios, prestando atención a esa tendencia a la repetición, es decir, a la persistencia de vivir de ciertos modos en contraste al movimiento, al cambio, a la subversión de la-s estructura-s siguiendo a Cesar A. Tapias y lo que llamó *posibilidades de acción*.

Ubico mi voz y mi nombre en un contexto social específico, en un momento determinado en el que enuncio y denuncio cuestiones ontológicas como la estadía del sexo, el género y la clase en el propio cuerpo. Transformo así, lo subjetivo en político al preguntar por qué las cosas son como son y no de otro-s modo-s.

De la mano de estas premisas, emerge un par de preguntas fundamentales para el proceso de investigación: *¿Cómo desentrañar desde la autoetnografía (sus teorías y prácticas), la constitución histórica del sujeto que investiga? ¿Cómo y para qué aprehender y des-aprender los modos en que se construye (a través del tiempo y el espacio), el -propio- performance entre lo institucional (social) y subjetivo (íntimo)?*

1.1 Antecedentes

¿Qué se ha planteado y discutido en torno al cuerpo humano, el género, el poder, la clase social y la autoetnografía; desde las ciencias sociales, específicamente desde la antropología?

Para responderlo he de concentrarme en obras o producciones claves, puesto que la bibliografía sobre estos temas es desbordante.

Cuerpo humano: significativo por antonomasia

Punto de llegada y de partida, «esencia» o «límite» que dota y define a la especie. Materia orgánica cargada de (cicatrices que sugieren) historias dignas de ser contadas, a pesar de que el final sea para todas igual.

Propuso la antropóloga antioqueña Sandra Turbay en su texto *El cuerpo humano como objeto de reflexión etnológica* (2004)⁵ que este cumulo de huesos en movimiento es el símbolo fundacional de nuestra condición social como individuos en cada una de las etapas del trayecto de vida, es decir, el cuerpo humano es significativo por excelencia.

A mi modo de ver, productores y receptores de cualquier cuestión que a cultura se refiera, quedamos atrapados en una especie de callejón sin salida al momento de procurar comprender otras formas no humanas de ser en el mundo, en el cosmos.

⁵ Sandra María Turbay Ceballos, «El cuerpo humano como objeto de reflexión etnológica». En: Colombia

Revista Facultad De Trabajo Social UPB ISSN: 0121-1722 ed: Universidad Pontificia Bolivariana. v.20 fasc.20 p.51 - 69 ,2004.

Y ese antropocentrismo, ha hecho figurar (históricamente) al cuerpo como fuente de infinitas reflexiones y disputas en todas sociedades o culturas del planeta, por ser materia prima para referir humanidad.

En ese sentido, los argumentos que presenta la antropóloga S. Turbay al retomar lo propuesto por M. Mauss para el siglo XX, ofrecen un vasto panorama respecto a los estudios etnológicos sobre el cuerpo, al describir como varía la percepción y cuidado del mismo de una sociedad a otra y al volver práctica la etnología del cuerpo en algunos campos.

Sociología y antropología desde el hecho social: Emile Durkheim y Marcel Mauss

Motor y foco de la llamada ciencia occidental, el cuerpo humano ha sido un tema neurálgico no solo para las ciencias sociales, también para la biología, la medicina, la paleoantropología, la filosofía, la bioética. Dichas ciencias lo han definido conceptualmente, pero esos enunciados suelen ser desbordados o noqueados por estos cuerpos que lo desafían «todo», que resisten, padecen y corroen como enloquecidos por desaparecer.

El sociólogo y filósofo francés Emile Durkheim hizo una radical distinción entre los objetos de estudio de la sociología y la psicología en *Las reglas del método sociológico* (1986) sosteniendo que, «la materia de la vida social no puede explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual {...} Efectivamente, lo que las representaciones colectivas traducen es la manera en que el grupo se piensa en sus relaciones con los objetos que los afectan» (Durkheim, 1986; 79).

E. Durkheim defendió que, para comprender una sociedad (esta se representa a sí misma y a lo que la rodea), primero se debe considerar la «naturaleza» de la misma y no la del individuo particular, preguntándose si ¿hay algo que semejara las representaciones individuales y colectivas?

Para responderlo, propuso y ubicó una especie de psicología formal, justo entre la psicología individual y la sociología. Definiendo esta última, como la ciencia de las instituciones, desde donde se estudia su génesis y su funcionamiento, es decir el análisis de la realidad objetiva de los hechos sociales; precisando hecho social como «los modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él. Además, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que consisten en representaciones y en actos» (Durkheim, 1986; 41).

Parto de esto, para sostener que este cuerpo que «soy» y «tengo», confluye más allá de la (mi) experiencia individual. Es decir, este cuerpo refleja la «sociedad que soy», el grupo del que hago parte, en tanto la comunidad me antecede como individuo.

Lo relevante al leer a E. Durkheim, más que separar tajantemente la sociedad y el individuo, es evidenciar nuestra tendencia a lo gregario. Así, las técnicas y movimientos corporales propuesta por M. Mauss, recuerdan la importancia de lo comunal a la hora de modelar sujetos-cuerpos a través de la educación, domesticación o adiestramiento.

Se ratifica que este socioantropólogo hizo vigente la reflexión etnológica en torno al cuerpo y que produjo por otra parte, una teoría general de la magia en su libro *Sociología y Antropología* (1979). Obra en la que refirió inicialmente, los dones dentro de las sociedades tradicionales, los problemas, aportes y préstamos entre la sociología, la psicología y la antropología para luego tratar el tema del individuo al escribir sobre la muerte. En la quinta parte del mismo libro definió la noción de persona y la «noción del yo», para luego sintetizar sus observaciones (de las técnicas y movimientos corporales) sobre la sociedad esquimal en el último apartado, titulado *Morfología social*.

Lo interesante de sus planteamientos, radica en el rastreo que hizo a la noción de «persona» y del «yo» como construcciones históricas; es decir, «la historia social de las categorías del espíritu humano», las concepciones hinduista

y china para tratar la idea de persona como una construcción esencialmente romana, como un hecho de derecho, resultado del derecho romano.

M. Mauss consideró también que la persona como hecho moral puede llevarse a cabo fundamentalmente con ayuda de los estoicos.⁶ Explicando constantemente la relación entre la palabra persona y la palabra máscara, «La palabra *xpo'aumov* alcanza al individuo en su naturaleza íntima, donde ha desaparecido toda máscara, aunque a primera vista se conserva el sentido del artificio: el sentido de lo que es la intimidad de la persona y el sentido de lo que es su personaje» (Mauss, 1979; 327).

Posteriormente se añadió un sentido moral al sentido jurídico que caracterizó la emergencia de la noción de persona, a través de la independencia, la consciencia, la libertad, la responsabilidad y la autonomía. Como lo indicó el autor, la conciencia moral introdujo la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. Entonces fue el cristianismo lo que dio la estocada final al fundamento metafísico de la noción de persona, en tanto, el asunto del que se trató fue de la unidad de la persona, la unidad de la iglesia con la unidad de dios.

Al concluir su desplazamiento por diversas culturas y percepciones, el autor definió esa noción como sustancia racional indivisible e individual, analizando esa idea de persona en tanto ser psicológico y como categoría del «yo». Para M. Mauss, la persona es resultado de la condición de conciencia

⁶ Dentro del período helenístico, que comienza con la muerte de Alejandro Magno (323 a. de C.) y termina con el final de la República romana (31 a. de C.), el estoicismo es uno de los movimientos filosóficos que mayor importancia y difusión adquirieron. EN pugna con las otras escuelas helenísticas (el epicureísmo y el escepticismo), fue fundado por Zenón de Citio, chipriota nacido hacia el 333 a. de C. que, a su llegada a Atenas en el 311, y después de tomar contacto con la filosofía socrática, cínica y megárica, creó una escuela Stóa poikilé, es decir, “pórtico pintado”, palabra de la que deriva el nombre “estoicismo” (Anónimo, 2017).

propuestas por I. Kant y J. G. Fichte, quienes la definieron como algo netamente moral y esencialmente práctica, respectivamente.

Cuerpo humano, género y ciencias sociales

Lo presentado por M. Mauss como una lista de técnicas que varían según la edad y el sexo en *Sociología y Antropología* (1971), específicamente en la parte nominada *Técnicas y movimientos corporales* que corresponde al apartado número seis, no solo alude los principios clasificadores de las técnicas corporales sino que anima a definir los estudios sobre el género, su posición dentro de las ciencias sociales y su pertinencia antropológica. Igualmente sugiere la reflexión en torno al poder, la educación y la clase, como factores o escenarios que promueven la introyección de técnicas con el fin de «adaptar» el cuerpo a los espacios (casa, cárcel, escuela, iglesia, ejército...)

Se condiciona, luego se instala y legitima cierto-s modo-s de portar el cuerpo, cierto-s modo-s de usarlo en contravía a la aparente incontinencia de deseo-s.

Es decir, al pretender trascender la contradicción, la pregunta por el cuerpo se ancla en aquello que confluye en el deseo y choca con lo instituido, lo que Corinne Enaudeau llamó *La paradoja de la representación* (1999), haciendo analogía al teatro y su escenario, como lugar donde se exorciza dicho absurdo.

Representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia. Por una parte, transparencia de la representación: ella se borra ante lo que muestra. Gozo de su eficacia: es como si la cosa estuviera allí. Pero por otra parte, opacidad: la representación sólo se representa a sí misma, se presenta representado a la cosa, la eclipsa y la suplanta, duplica su ausencia. Decepción de haber dejado la presa por la sombra, o incluso júbilo por haber ganado con el cambio: el arte supera a la naturaleza, la completa y la realiza. (Enaudeau, 1999; 27)

Sobre esta misma línea, figura la definición que presentó Michel Maffesoli de la paradoja en *El tiempo de las tribus* (2004) « {...} una dinámica, ciertamente contradictoria, pero complementaria a la vez {...}. En suma, la paradoja es la marca esencial de los momentos cruciales y de los cambios históricos» (Mafessoli, 2004; 10). Se trata de trascender la ambigüedad o ambivalencia a partir de la comprensión del vaivén en el seno de la vida social, de la interpretación de los matices de la dinámica social. «Es esto lo que se encuentra en la paradoja intrínseca de la vida social en donde uno no se puede dividir de manera tajante, dicotómica, donde siempre existe una ida y vuelta entre un polo y otro, entre una circunstancia y otra venidera» (Mafessoli, 2004; 12)

Entonces la auto-representación en y desde el arte solo garantiza y deja ver, una, de (mis) múltiples apariciones. Su capacidad de expresión desborda la quietud, me convierte en movimiento y creación; cuestión que establece una relación entre *la paradoja* de C. Enaudeau, la idea de C. Pabón sobre *lo que puede un cuerpo* y *la política rebelde* de M. Onfray, pues «sólo el arte codificado de esa «fuerza de existir» cura los dolores pasados, presentes y por venir» (Onfray, 2008; 49).

El arte tiene la facultad de invertir la formula poder=destruir por poder=crear, cuestión que solo es posible si se prefiere el alivio, si se exorciza la culpa. Fue esa la pretensión de los ejercicios realizados en el trabajo de campo.

Y en ese sentido, los roles (sexuales) como construcciones y condicionamientos sociales pueden ser dislocados y expuestos (como invención), configurando un carácter político que permita usar nuestro-s performance-s como medio para esgrimir violencias locales y globales a través de expresiones subjetivas y objetivas al mismo tiempo.

Casos concretos como el de la directora del Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Brigitte LG Baptiste o el del filósofo feminista español Paul B. Preciado quienes encarnan la contra-sexualidad y desafían los modelos tradicionales que determinan como llevar el cuerpo según el sexo con que se nace.

Estas rupturas en el sistema, permiten sostener que, si la vida es un escenario, la identidad no es más que un disfraz como lo propugna la serie televisiva *Sense 8* (2015), bajo la dirección de las hermanas Wachowski (Lilly y Lana) quienes también metamorfosearon su coraza.

Por otra parte, Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich emprendieron un viaje por las producciones teóricas que, desde diferentes culturas se elaboraron en torno al cuerpo, en *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* (2005). El libro vira entorno al cuerpo en Grecia, Israel, la tradición cristiana, la modernidad hasta llegar a una reflexión antropológica y presentar varias conclusiones.

Inicialmente, refirieron sus trabajos sobre la familia como centro primordial de cualquier reflexión antropológica «sobre todo si, tal y como es nuestro parecer, sus transmisiones y la relacionalidad que tendría que instituir son consideradas como el eje estructurador y el fundamento imprescindible de la constitución históricocultural del ser humano» (Duch, 2005; 11).

Ellos formularon la pregunta por la familia, sosteniendo que la relacionalidad más propiamente humana se establece allí. Entonces dicha cuestión (por la familia y de tan enorme complejidad) la tradujeron a una pregunta (no menos compleja) por el cuerpo. «Por el hecho de que la encarnación, la «in-corporación», constituye la característica más distintiva de la singularidad humana, cabrá tener muy presente que el cuerpo constituye el ámbito más próximo y más importante de la relacionalidad propia del ser humano» (Duche, 2005; 18). Lo que retoma la definición del cuerpo humano como « {...} primero y más natural objeto técnico y, al mismo tiempo, medio técnico» (Mauss, 1979; 342).

Desde otra perspectiva, autoras como Margaret Mead, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Judith Butler, Beatriz Preciado y David Le Breton junto a Michel Foucault, Consuelo Pabón y Karl Marx ayudan a tratar varias

inquietudes en torno al cuerpo humano, específicamente desde el género, el poder y la clase.

Margaret Mead buscó comprender la forma como una sociedad moldea mujeres y hombres nacidos en su seno, para tan sólo aproximar a unos cuantos a su ideal de conducta adecuada en *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (1973).

Lo hizo a través de un informe sobre tres sociedades primitivas (los montañeses de Arapesh, los caníbales de Mundugumor y los cortadores de cabezas de Chambuli) agrupando sus actitudes sociales hacia el temperamento, en relación con los hechos «totalmente obvios» de las diferencias sexuales.

Resaltó diversas arbitrariedades culturales, como adjudicar poderes o destrezas a humanos que presentaban singulares características biológicas, ya fuera su modo de nacer o su estado mental... Uno de sus objetivos fue comprender mejor, qué elementos son construcciones sociales, originariamente sin conexión con los hechos biológicos; cuestionando indirectamente los tipos de conducta considerados como innatos; lo que la animó a examinar a las «mujeres masculinas» y los «hombres femeninos» (Mead, 1973; 28) poniendo como problema de base, el estudio del condicionamiento de las personalidades sociales de ambos sexos. Luego de exponer en XVI capítulos su trabajo de campo, afirmó que

Muchos, sino todos, los rasgos de la personalidad que hemos llamado masculinos o femeninos van tan poco ligados al sexo como el vestido, los ademanes y la forma de peinarse que una sociedad, en una época determinada, asigna a cada sexo {...} Nos vemos forzados a concluir que la naturaleza humana resulta casi increíblemente maleable, respondiendo puntualmente y de maneras opuestas, a condicionamientos culturales también opuestos (Mead, 1973; 308)

La antropóloga hizo un fuerte cuestionamiento al origen de esas diferencias socialmente estandarizadas, por tratarse de condicionamientos determinados culturalmente. Dichas diferencias, se establecían en torno a las desigualdades en el comportamiento, especialmente durante la niñez.

A pesar de la interdisciplinariedad de M. Mead al conjugar temas como la cultura, la personalidad y el psiquismo, y contar con la validación de la sociedad norteamericana en general por su observación y teorización sobre el tránsito de la adolescencia a la adultez en sociedades «distintas» y «distantes», (al presentar alternativas o soluciones en relación con problemáticas generacionales en Estados Unidos de los 80's y 90's) la antropóloga no quedó exenta de críticas. Punto que no solo ofrece nuevas perspectivas ante tópicos tratados por ella, sino que contribuye a la consolidación de una comunidad académica más crítica que lee, cuestiona, difiere de lo clásico y propone cuestiones alternativas.

Fue el antropólogo Derek Freeman quien lanzó una crítica a la tesis de la antropóloga en su texto *¿Margaret Mead fue engañada o engañó sobre Samoa? (2000)*, examinando si M. Mead fue burlada por sus compañeras de viaje samoanas, en marzo de 1926. Su acercamiento fue puramente histórico, ya que partió de una colección de pruebas sobre la personalidad y los valores de la (entonces) joven antropóloga.

La conclusión a la que llegó fue que, M. Mead quedó atrapada en medio de dos sucesos, por un lado complacer a su tutor Franz Boas a quien presentó de modo apresurado y tosco una investigación sobre la sexualidad en Samoa, a partir de los testimonios ofrecidos por dos mujeres samoanas. Perspectiva que sugiere, más que un engaño que las «informantes» hicieron a M. Mead, una farsa que ella erigió sobre F. Boas, lo cual es éticamente (bastante) cuestionable y por el otro, lo consideró como el resultado de una serie de acontecimientos que la antropóloga pasó por alto, siendo víctima de una idea preconcebida respecto a la promiscuidad sexual dentro de la aldea, puesto que su deseo era evidenciar una «cultura patrón» que le permitiera alcanzar lo que tan desesperadamente necesitaba: una solución aceptable al problema de investigar bajo el financiamiento de Boas.

En síntesis, los samoanos generalmente creen que Mead los describió como sexualmente sueltos, y su excepción a esta representación debe tenerse en cuenta al evaluar el supuesto engaño. Gracias a esta crítica, se puede aseverar que existen sustanciales desacuerdos respecto a la sexualidad premarital en Samoa.

Desde otro punto, una de las filosofas francesas más representativas del siglo XX, Simone de Beauvoir propuso sospechar de la categoría «mujer» como preexistente o natural. Ejercicio central en su trabajo ontológico, filosófico y político al tomar la categoría como una construcción social.

Definió «mujer» como un ser humano en busca de valores en el seno de un mundo de varones. Igualmente pretendió conocer esa estructura económica y social que relega a la mujer una posición de otro, dentro de ese orden. Aportó criterios reflexivos en torno al rol de la misma y otorgó nuevos fundamentos al pensamiento feminista.

Nacida en el seno de una familia clase media alta parisina en 1908, en plena decadencia y educada en instituciones privadas, creció fuertemente influida por el cristianismo, punto evidente en su filosofía. Desde pequeña sintió una gran fascinación por el universo de las letras y escribir se convirtió en su proyecto más genuino, fue el medio que dispuso para interpretar el mundo y después contarlo. Describió su proceso de construcción como persona desde su infancia hasta su vejez, siendo ella misma, materia prima de su producción como lo expuso en sus *Cuadernos de juventud* (1926-1930) y en *El segundo Sexo* (1949), libros con los que emprendió un proceso de auto-afirmación y liberación de sí. Años más tarde, publicó *Memorias de una joven formal* (1958), *La plenitud de la vida* (1960) y *La mujer rota* (1968).

En *El segundo sexo*, S. de Beauvoir sostuvo que la liberación femenina es una lucha paralela a la lucha de clases, idea vinculada al pensamiento marxista. Igualmente analizó las cuestiones históricas y mitológicas como construcciones culturales que hicieron posible que la mujer figurara como ese «otro», a quien

llamó alteridad disfuncional. Alteridad como concepto central en su visión de la problemática de la mujer, ya que no se nace mujer se llega a serlo. El género figura entonces como una construcción cultural sobre el sexo, por lo que no existe una esencia femenina o cuestiones que caracterice a la mujer como tal, sino que la cultura hace ser a las mujeres lo que son.⁷ Es a través de la educación que se instalan roles o papeles que, nada tienen de naturales.

S. de Beauvoir propuso sustituir el término instinto femenino por sensibilidad feminista, sosteniendo que las mujeres podemos percibir los límites impuestos socialmente y no debemos perder el deseo de revelarnos ante ellos. Emerge entonces la conciencia feminista, generada a partir de una visión política de las mujeres como grupo social excluido, íntimamente vinculado con los intereses y la voluntad de emancipación, consecuencia de la fusión entre la conciencia de clase y la sensibilidad feminista.

Para explicar el tema de la opresión a la mujer, S. de Beauvoir partió de la dialéctica del amo y el esclavo propuesta por G. W. F. Hegel en *Fenomenología del espíritu* (1807). Este filósofo definía esclavo como aquella conciencia que no ha arriesgado la vida y por eso ha quedado supeditado al amo. Así que, la filósofa francesa propugnó un modelo de emancipación económica como punto clave para la liberación de las mujeres. Muchos de sus postulados fueron rebatidos por nuevas teorías de la diversidad sexual, por ejemplo entender el lesbianismo como una decisión personal asociándolo a una situación de venganza contra el género masculino.

Los nuevos paradigmas cuestionaron la existencia de categorías tales como mujer, bisexual, hombre, heterosexual, homosexual...Por lo tanto, el género y la sexualidad son frutos de mecanismos discursivos y de poder;

⁷ Lo mismo puede plantearse para categorías como hombre, gay, bisexual, lesbiana, travesti, transgénero...

sumando el existencialismo versado por S. de Beauvoir y J. Sartre, quienes sostuvieron que todo sujeto trasciende y se afirma a través de sus proyectos.

Así que lo importante es el proyecto propio, aquello a lo que se le otorga sentido a través de la acción, o sea, aquello que nos permite trascender. Hacer-se ser, consiste en realizar acciones que son el cumplimiento de fines y proyectos que cada quien se propone. Aquellos que no concretan su empresa, se queda tal como estaban, como individuos intrascendentes, lo que equivale a vivir en la inmanencia.

La mujer no ha de ser relegada a la inmanencia, no ha de considerar la utilidad o cosificación de su cuerpo, ni justificará la opresión, aun cuando la cultura y la sociedad le impidan realizar su trascendencia.

Para la filósofa, el patriarcado (como sistema de dominación básico), contiene una política sexual desde la que se erigen todos los demás sistemas de dominación, ya sea religioso, económico, parental... Concluyendo que, no puede haber verdadera liberación de las mujeres sino se descompone el patriarcado, revirtiendo ese proceso histórico de sometimiento a través la liberación. Por eso, el último capítulo de *El segundo sexo* se titula, *Hacia la liberación*. Esta última se consigue, según ella, a partir de dos principios, la independencia económica y la emancipación colectiva.

Es importante notar entre sus propuestas más relevantes, la invitación al cambio, (tanto en el papel de la mujer como en del hombre) al aspirar a una sociedad donde ningún sexo se oprima, donde seamos libres, al comprender que tanto «mujeres» y «hombres» somos construcciones sociales mediadas por deseos e intereses de-construibles.

Fue una intelectual que estudió a la «mujer» como un ser humano desde una perspectiva existencial a través de su situación total; concluyendo que aún se vive en una tierra anclada al androcentrismo o en palabras de Pierre Bourdieu a la dominación masculina. Lo paradójico de este postulado sociológico, siguiendo a Florence Thomas en la reseña *Pierre Bourdieu, La dominación masculina (1998)*, es

la autoridad académica resultante, al ser formulada por un hombre europeo, intelectual. Ya que estas mismas cuestiones habían sido referidas años atrás por teóricas feministas pero su empresa figuró como sospechosa, marginal y teóricamente frágil.

Siguiendo esta línea, Monique Wittig escritora francesa y teórica feminista de la segunda mitad del siglo XX, presentó una colección de ensayos en su libro *El pensamiento heterosexual* (1992).⁸

Propuso en la primera parte, una discusión política en torno a la categoría «sexo», la palabra «género», la cuestión de «no nacer mujer» y «el pensamiento heterosexual» como «institución política». En la segunda, reflexionó alrededor del valor de la escritura, de la literatura en su vida y sobre su proyecto enmarcado dentro de una teoría materialista feminista. Su ruta concluye, al reivindicar la capacidad que tiene la disidencia para deslegitimar el pensamiento heterosexual como dominante y natural. Es debido a este giro epistémico, que L. Turcotte resaltó la influencia del pensamiento feminista de M. Wittig en el prólogo a su libro, prólogo titulado *Un cambio de perspectiva*.

El pensamiento lesbiano de Wittig no busca transgredir, sino suprimir completamente las categorías de género y de sexo en que se basa la propia noción de universalidad. «Los sexos (el género), la diferencia entre los sexos, hombre, mujer, raza, negro, blanco, naturaleza, están en el núcleo del conjunto de parámetros [del pensamiento heterosexual]. Ellos han formado nuestros conceptos, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestra historia, nuestras culturas» («Homo Sum»). Revisar los parámetros en que está basado el pensamiento universal requiere una reevaluación de todas las herramientas básicas de análisis, incluyendo la dialéctica.

⁸ Wittig, M. (1992), *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, España: Editorial EGALES, S.L.

No con el fin de descartarlas, sino de hacerlas más efectivas. La obra de Monique Wittig es un ejemplo perfecto de la conexión que existe entre política y teoría» (Turcotte, 1992; 14).

Reiterados algunos aportes y críticas que erigió M. Wittig a las teorías de género; es relevante notar (en sus postulados) como la categoría «sexo» es producto de la sociedad heterosexual y como la humanidad adjudica a las mujeres, la absoluta obligación de reproducir «la especie», o sea, de vigorizar o reproducir (garantizar) la sociedad heterosexual. Analizó la opresión desde un enfoque materialista y feminista, observando que (a través del matrimonio como contrato), los hombres se apropian de la reproducción y la producción de las mujeres. Lo que la condujo a reprochar la tendencia a biologizar dicha opresión (objetivada en el dimorfismo sexual).

Fue por esto que M. Wittig se embarcó en una empresa enfocada en el análisis lesbiano de la opresión de las mujeres, concluyendo que «las lesbianas no somos mujeres» (Wittig, 1992; 35) (como un juego lingüístico y epistémico que desplaza la categoría «mujer» como esencial al feminismo).

Por otra parte la filósofa norteamericana Judith Butler pionera en la Teoría Queer⁹, quien escribió el libro *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (2007), es una intelectual indispensable para comprender la teoría feminista contemporánea. J. Butler trató en este libro, cuestiones fundamentales como la identidad de género y su carácter socialmente construido, el psicoanálisis, la filosofía, el feminismo teórico, los estudios pioneros en travestimos y la diversidad sexual. Tópicos que instalaron la sospecha en torno a la «naturaleza» de categorías y roles asignadas según el sexo biológico.

⁹ La Teoría Queer puede definirse como la elaboración teórica de la disidencia sexual y la de-construcción de estigmas, que a través de la resignificación del insulto reafirma que la opción sexual distinta es un derecho humano, siguiendo a Carlos Fonseca Hernandez y María Luisa Quintero Soto, en *La Teoría Queer: la de-construcción de las sexualidades periféricas* (2009).

Fue entonces que se centró en el estudio del sujeto, la representación y la política, en síntesis, en el poder; sosteniendo que «la crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo» (Butler J. , 2007; 48) Cita que subraya lo planteado por M. Wittig, expuesto en párrafos anteriores.

J. Butler hizo una crítica a la tesis de M. Wittig en *El género en disputa*. Alocución sintetizada en que, «si bien el humanismo de Wittig presupone de forma clara que hay un realizador de la acción, su teoría de todas formas traza la construcción performativa del género dentro de las prácticas materiales de la cultura, refutando la temporalidad de las explicaciones que confundieran «causa» con «resultado»» (Butler, 2007; 85)

Pero a su vez resaltó que, su escritura fue sumamente consiente del poder que posee el lenguaje para excluir y subordinar a las mujeres; puesto que aquel carácter «materialista», le hizo ver en el lenguaje «otro orden de materialidad». Así «la ficción lingüística del «sexo», es una categoría producida y extendida por el sistema de heterosexualidad obligatoria en un intento por ceñir la producción de identidades sobre el eje del deseo heterosexual» (Buttler, 2007; 87).

Entonces la tesis de J. Butler influida por J. L. Austin y J. Derrida (y su análisis filosófico del lenguaje), discrepó considerablemente de la naturalidad adjudicada al sexo, propasando el análisis que S. de Beauvoir presupuso como una distinción sexo/género y al mismo tiempo, objetó la dicotomía que se expresa (en sentido ontológico) entre ambos, pues no existe un sustrato natural sobre el que la sociedad sustente el que -en tanto individuos, entes materiales- estemos modelados por el ser mujer u hombre. Se puede concluir así, que la filósofa utilizó la categoría de performatividad para concretar el modo en el que opera socialmente el género.

Otra de sus más sólidas producciones, titulada *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* (2002), J. Butler se preguntó si ¿Existe

modo de vincular la cuestión de la materialidad del cuerpo con la performatividad del género? Y si existe, ¿qué lugar ocupa el sexo en esa relación?

Para responder esto, consideró que « {...} el «sexo» es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas» (Butler J. , 2002; 18) . Es decir, a través de las tecnologías del yo y la microfísica del poder siguiendo a M. Foucault.

En contravía, postuló lo performativo o *la performance*, como el lenguaje humano (específicamente los actos de habla) que conecta la materialidad del cuerpo con las codificaciones sociales; pero pasó por alto las formas de incorporación específicas que caracterizan distintas inscripciones performativas de la identidad, cayendo así en un reduccionismo de la identidad por efecto del discurso. Crítica impartida por el filósofo feminista y activista queer español Paul B. Preciado, en su libro *Manifiesto contra-sexual* (2002).

P. B Preciado nació en Burgos el año de 1970 y tras licenciarse en Filosofía en la Universidad de Comillas, obtuvo un Máster de Filosofía Contemporánea y Teoría de Género en la New School For Social Research de Nueva York donde estudió con A. Heller y J. Derrida a partir de 1991.

Se destacó por sus aportaciones a la Teoría Queer y la filosofía del género, ya que propuso en el *Manifiesto contra-sexual* (2002) un análisis crítico de la diferencia de género y sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido registradas en los cuerpos como verdades biológicas, siguiendo a J. Butler.

Hizo igualmente una apuesta a la «sustitución del contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contra-sexual, donde se prescindía de las categorías hombre-mujer para pasar a reconocernos como cuerpos parlantes» (Preciado, 2002; 18). Abriendo de ese modo (a todos los sujetos), todas las posibilidades de acceso a cualquier tipo de práctica significativa, así como a todas las posiciones de enunciación.

Fue así que la igualdad abocada por la segunda ola del feminismo (correspondiente a la revitalización hecha por S. de Beauvoir con la publicación de *El segundo sexo*), se tradujo en equivalencia para el siglo XX y XXI, donde todos los cuerpos-sujetos parlantes se comprometen con la búsqueda del placer-saber, resumido en los términos del contrato contra-sexual.

Esta pesquisa, convirtió sin lugar a dudas al *Manifiesto contra-sexual* en una de las obras más valiosas e importantes dentro de la Teoría Queer, por su apuesta trasgresora y sus críticas sustanciales.

El nombre de contra-sexualidad proviene indirectamente de Foucault, para quien la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en nuestras sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición (como la propuesta por los movimientos de liberación sexual anti-represivos de los años setenta), sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna. Las prácticas contra-sexuales que van a proponerse aquí deben comprenderse como tecnologías de resistencia, dicho de otra manera, como formas de contra-disciplina sexual (Preciado, 2002; 19)

Por otra parte y para el campo que me ocupa, se encargó el sociólogo francés David Le Breton de hacer (en la segunda mitad del siglo XX) un análisis en torno a la concepción del cuerpo humano en la sociedad occidental y en sociedades tradicionales, en su libro *Antropología del cuerpo y modernidad* (1990). Igualmente observó la condición corporal del sujeto, -del actor- y las significaciones que constituye la base de su existencia individual y colectiva, en su libro *La sociología del cuerpo* (2002).

En otra de sus obras, *Cuerpo sensible* (2010) «integra en el cuerpo, la imagen que la piel contiene en una superficie de pliegues y encrucijadas que deben ser descifradas para trascender al «lugar y el tiempo en que el mundo se hace carne»» (Le Breton, 2010; 17) es decir, subrayó el argumento de S. de

Beauvoir, animando a salir de la inmanencia. En este mismo libro, aseveró que «La finalidad no es la adquisición de una cantidad de saber, sino la indicación de un saber-ser: un saber-sentir, un saber-degustar el mundo, etc., una apertura del sentido y de los sentidos en la cual el alumno mismo se convierte en el artesano» (Le Breton, 2010; 29). Lo que sugiere que, este -mi cuerpo-imagen- traducido a un texto-imagen debe explayarse (en una tesis), para presentar un proyecto sumamente sensible y subjetivo pero sobre todo ontológico, antropológico.

¿Antropología de género o antropología del cuerpo?

Para distinguir la antropología de género de la antropología del cuerpo, la antropóloga social Aurelia Martín Casares ofreció un panorama del universo conceptual (desarrollado) en tomo al género, en su libro *Antropología del Género: culturas, mitos y estereotipos sexuales* (2006).

Se puede sostener que la antropología de género comenzó designándose como *Antropología de la Mujer* (o *las Mujeres*) y posteriormente *Antropología feminista* y *Antropología del Género*, mientras que la segunda puede tomarse como una pregunta que atraviesa el soma en la modernidad siguiendo a D. Le-Breton.

Casares trató dos urgencias fundamentales de la antropología del género durante sus primeros años; evidenciar la ideología androcéntrica de las investigaciones antropológicas y remediar la escasez de datos etnográficos sobre la realidad de las mujeres, con el deseo de «medir» el impacto del sesgo etnocéntrico y androcéntrico en la construcción científica.

Así que la crítica impartida (para la década de los setenta y ochenta) desde la teoría feminista ante ese etno-androcentrismo euroamericano, se tradujo en una recensión epistemológica al interior de la antropología en relación a la dimensión política del conocimiento y su papel en la transformación de la realidad.

En síntesis, el primer momento de los estudios de género erigió una crítica epistemológica al etno-androcentrismo en las ciencias humanas, específicamente

al interior de la disciplina antropológica, buscando analizar cómo afecta la primacía euroamericana y la dominación masculina al cimiento del conocimiento científico.

{...} no cabe duda de que el desarrollo, la profundización y la evolución teórica de la Antropología del Género se deben fundamentalmente al trabajo y las investigaciones de etnógrafas y antropólogas. Pero no en virtud de su sexo biológico, sino como víctimas conscientes de la dominación masculina. Su posición subordinada y el desarrollo de estrategias de resistencia, así como la identificación socio-sexual, contribuyen a situarlas en un lugar privilegiado para la observación y el conocimiento de las experiencias de otras mujeres (Martín Casares, 2006; 25)

Sostuvo la filósofa como parte de sus conclusiones, que todo científico social debe aplicar el enfoque de género a la investigación que realice, ya que interpretar el sexo biológico como un factor determinante para la investigación en el ámbito del género, es caer en el mismo determinismo biológico que denuncian los estudios de género.

En este sentido, *el género* (como forma de referirse a la organización social de las relaciones entre sexos) y *la economía* (como proceso de producción material que combina las relaciones intelectuales y materiales de los seres humanos entre sí y con la naturaleza), ofrecen ciertas luces sobre la disposición de las relaciones humanas (oportunidades/exclusiones) según el cuerpo con que se nace y los lugares que se habitan.

En este punto se hace fundamental tener en cuenta la idea de *representación política* para referir apuestas teorías y movimientos sociales alternativos (feminismos, nuevas masculinidades, queer...) que buscan denunciar injusticias e inequidades, forjando un carácter político que procure el bien común sobre el bien particular.

Esa representación es a su vez auto-representación en tanto decido ser parte de una empresa, de un movimiento específico que puede presentarse de muchas maneras, ya sea agrupaciones, partidos políticos, movimientos sociales, grupos religiosos...

Más que homogeneizar (a través de un colectivo) el objetivo de estas empresas es denunciar y subvertir (sustancial y objetivamente) inequidades propias del sistema sexo-género, procurando nivelar el acceso a espacios y beneficios laborales, económicos, parentales, territoriales...

Sobre esa misma línea, emerge este cuerpo como parte de un sistema Estado-nación en el que figuro como ciudadana poseedora de ciertos derechos y deberes, pero a su vez como miembro de organizaciones no gubernamentales (al margen de propósitos estatales), por ejemplo varios proyectos musicales de los que he hecho parte.

Así la representación artística se convierte en otro vehículo para ejercer poder u oponer resistencia en tanto «las artes son formas de pensar la experiencia estética como fenómeno perceptible y vivido por las distintas culturas e individuos» (Freitag, 2012; 126), lo que puede contribuir a re-direccionar ambiente hostiles, ya que el sujeto problematiza su lugar en el mundo, en el cosmos, procurando transformar, trascender.

Es entonces que irrumpe el cuerpo como mediador entre esas representaciones políticas, que son por un lado institucionales y por el otro subjetivas.

Desde otro punto, la *antropología del cuerpo* entendida como la llegada del individualismo occidental, pone en evidencia que las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad; donde las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del mismo, son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y de una definición de persona.

El cuerpo no es una realidad en sí misma, es una construcción simbólica; por eso la «multiplicidad de representaciones que buscan darle un sentido y un carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra» (Le-Breton, 2010; 13-14). Una de las características de la antropología del cuerpo es reflexionar sobre el sentido que se le da al mismo en nuestra sociedad moderna.

Autores como Michel Foucault y Pierre Bourdieu indagaron sobre los modos de disciplinar los cuerpos. En primera instancia M. Foucault refirió la disciplina (mecanismo) y las instituciones (estructuras) como nodos para el ejercicio del poder, mientras que P. Bourdieu propuso el *habitus*¹⁰ como modo para interpretar esas estructuras estructuradas y estructurantes (que nos determinan como sujetos sociales), superando de algún modo la clásica dicotomía entre subjetivo y objetivo, puesto que las relaciones entre los sujetos históricos situados en el espacio social (por un lado) y las estructuras que los han formado como tales (por el otro), se objetivan en esas prácticas culturales que implican la puesta en escena de los *habitus*, en esta cultura in-corporada.

Poder-es económico-s y clase-s social-es

En las décadas de 1960 y 1970, artistas, intelectuales y jóvenes del mundo empezaron a cuestionarse y discutir sobre las libertades individuales y los límites del poder. Ambiente de cambio cultural, en el que afloró un pensador revolucionario interesado en los estudios sobre la sociedad, el filósofo Michel Foucault. Inquieto por los modelos y modos de disciplinar el cuerpo, instaló una nueva terminología (biopolítica) para describir escenarios colectivos a partir de la observación y análisis de espacios como manicomios, hospitales, asilos...

¹⁰ El *habitus* puede definirse como un sistema de disposiciones duraderas, que funcionan como esquemas de clasificación para orientar las valoraciones, percepciones y acciones de los sujetos.

Estructuras que lo llevaron a redefinir, los sistemas de poder erigidos y aceptados socialmente (microfísica del poder), convirtiéndose en uno de los pensadores más influyentes a finales del siglo XX. Fue bisnieto, nieto e hijo de médicos y su destino parecía ineludible, pero su desgano por continuar el legado familiar se convirtió en desavenencia y desobediencia, sintiendo afinidad desde muy joven por la homosexualidad y desarrollando gran empatía por los seres humanos que se mueven en los márgenes de la sociedad (que aquí llamo disidentes).

Sus trabajos en torno al sistema del poder, partieron del análisis de las cárceles. Tomó ese modelo de disciplinamiento social y lo extendió a todo el espectro de los estudios sociales, enfatizando la relación saber-poder, preguntándose cómo actúa el saber para articular el poder, para luego tratar la producción de la verdad como instauración de un grupo de poder, concluyendo que a través de esa verdad el poder disciplinario controla la voluntad y el pensamiento en un proceso que llamó, **de normalización**. Es decir, la normalización de un cuerpo social implica numerar y controlar a los individuos para que ejecuten su rol dentro del sistema social, dicha normalización se logra a través del lenguaje, como lo expuso en *La arqueología del saber* (1969), donde estableció que los saberes o discursos son producto de condiciones determinadas.

Otro tema que amplió, fue la producción del discurso (cualquier cosa dicha o escrita) como el resultado de prácticas sociales que han ido creando un lenguaje que se apoya en definir algo por su opuesto (dualidad inherente al discurso). Tomó el discurso como un escrito perteneciente a un área de saber técnico, provisto de un saber específico, dando así, un sentido particular al mismo, vislumbrando la relación entre el saber y el poder al afirmar que el poder forma al saber para producir discursos.

Fue en el discurso producido por psicólogos, psiquiatras, médicos, trabajadores sociales, que la locura figuró como anormal e hizo figurar la normalidad como antagónica. Por eso, este filósofo francés manifestó la importancia de los «anormales» como «excluidos» sociales, ya que a través de la anormalidad se establecen las relaciones de poder en una sociedad, en tanto la

persona normal ejerce el «poder» legítimamente sobre la anormal. Así, la heterosexualidad se presenta como normal ante una homosexualidad anormal, aunque haya sido eliminada de las enfermedades mentales en diciembre de 1973, por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría APA.

M. Foucault residió en la Suecia de 1950, donde escribió *Historia de la locura en la época clásica* (1967) explicando que la locura implica la exclusión de cierta gente a través de la reclusión y el encierro, lo que llamó (para el siglo XVII) el gran confinamiento, donde locos, criminales y epilépticos fueron condenados al aislamiento.

En *Vigilar y castigar* (1975) describió los pormenores y suplicios, encarnados por un condenado en París de 1757; grotescas modalidades de «justicia» que fueron modificadas con el advenimiento de la modernidad y su empresa carcelaria, el formato de las cárceles luego se expande a los asilos, los hospitales y finalmente a la escuela.

En *Microfísica del poder* (1978) expuso como el capitalismo se renueva, debido al ejercicio de poderes que se hallan presentes por todo el cuerpo social (micropoderes). Es decir, el poder no pasa por el enfrentamiento entre dominante-dominado (separándose de Karl Marx), sino que se encuentra en cada parte del entramado social. Lo que significa que se ejerce de modo «sutil» en esferas productivas, vínculos familiares, organizaciones políticas, lazos íntimos... refiriendo así, la sociedad disciplinaria. Disciplina que garantiza la productividad, expansión y movimiento del capital a través de la aceptación de la norma y el pensamiento metódico.

Con el arribo de la (riesgosamente llamada) posmodernidad, dicha concepción fue cambiando y el control quedó anclado al consumo, el hedonismo, la seducción, en síntesis a la tecnología, a la biopolítica. Definida esta última, como la implementación de acciones políticas sobre la vida, tanto en cuerpos individuales como poblaciones (a propósito de la bioética).

Entonces el estado y las teorías económicas se presentan como los potenciadores de la capacidad biológica e intelectual de los individuos. En este sentido, la biopolítica se encargaría de la gestión total de la vida.

M. Foucault sostuvo que la ideología requiere del control del cuerpo del individuo, donde las relaciones de poder producen sujetos y subjetividades, o sea que, el capital se vale de la biopolítica y la biotecnología para lograr que el sujeto se autorregule, se autocontrole. Pero en realidad, es el mercado el moderador de la sociedad, entonces la biopolítica (como instrumento del capital), devine en neoliberalismo.

El mercado toma decisiones de toda autoridad, hace ajustes en tarifas y precios o amañadas redistribuciones y transacciones. Una «mano invisible» que succiona y manipula espacios y habitantes. El filósofo consideró igualmente que las relaciones de poder, varían debido a la resistencia, puesto que la libertad ética, figura como un modo de obstinación ante las trampas de la biopolítica.

Según él, resistir implica que el sujeto se tome como una obra de arte y por eso propugnaba el arte de vivir en sintonía con la propuesta filosófica de Friedrich W. Nietzsche y su definición del ser humano moderno, centrado en sí mismo, incapaz de grandes deseos, dedicado a preservarse y evitar el dolor.

Su idea de que el poder es una red multidireccional, compleja, azarosa y continua, definió el escenario internacional del nuevo milenio.

M. Foucault murió en 1984 a sus 58 años pero sus ideas siguen vigentes. Figura desde entonces como uno de los pensadores más influyentes no solo en la filosofía también en las ciencias sociales y las ciencias políticas.

Sobre esta misma línea, la colombiana Consuelo Pabón, licenciada en filosofía por la Universite De París VIII, trató en su artículo *Construcciones de cuerpos* (2002), una serie de tópicos en torno al «cuerpo como masa múltiple y cambiante, capaz de construirse, luego de pasar por transformaciones y devenires, dependiente de las fuerzas que los determinan» (Pabón, 2002; 40),

para preguntarse por lo que puede un cuerpo, en su aquí... en su ahora; proponiendo que, «sólo construyendo día a día, instante por instante, maneras de vivir activas, liberadas de la negatividad, en donde hagamos un esfuerzo enorme por salir de nosotros mismos, lograremos que el nihilismo, o voluntad de nada que nos determina se autodestruya (antes que destruya el planeta entero)» (Pabón, 2002; 37).

Refirió a G. Deleuze y las guerras moleculares como una nueva modalidad para cooptar el poder, en tanto nuestro cuerpo trastoca desde lo más íntimo y cotidiano los planos de la percepción y el orden, configurando otra-s existencia-s, otra-s realidad-es, en esta guerra ineludible contra el biopoder.

Retomó igualmente a F. Nietzsche y su idea del cuerpo como campo de fuerzas atadas al movimiento, a la novedad. «Nietzsche define el cuerpo como el resultado de la relación entre fuerzas activas y fueras reactivas, fueras afirmativas y fuerzas negativas en relación con la vida» (Pabón, 2002; 39-40), considerando las fuerzas culturales que impone a los cuerpos modelos, formas y códigos, aquello que nos impide explorar lo que puede nuestro cuerpo.

El cuerpo, como esa masa dúctil, maleable, como esa multiplicidad de intensidades gestuales, es capturado en una identidad, se convierte en un sólido, con un rostro, con una identidad y un comportamiento gestual estereotipado, homogeneizado. La fuerza activa deviene reactiva. De la afirmación a la negación: el estado nihilista de nuestra cultura plantea de hecho la negación; negar lo múltiple, negar lo que puede un cuerpo. Solo aceptar la solides del rostro, de la forma determinada. Sólo aceptar la anestesia del cuerpo y la laminación de los cerebros. (Pabón, 2002; 40).

Propuso intentar concretamente desde el cuerpo, desde lo más cotidiano, un devenir activo, una transmutación de la cultura, pues «cuando la negación se transmuta en afirmación, el cuerpo del agotado se transmuta, vive la crueldad: agotado de nada autodestruye la nada y cambia de dimensión perceptiva:

deviene activo, afirmativo» (Pabón, 2002; 42); estableciendo así, una relación entre la resistencia como expresión de aquello que puede el cuerpo, como ese despertar que se supone un acontecimiento sensible. Por otro lado, vuelve sobre la definición de poder de M. Foucault entendido como una relación de fuerzas, más que como forma, para presentar tres historias de cuerpos, y con ellas, diferentes ejercicios del poder dentro de la cultura occidental, ya fuera en la inquisición, la modernidad o el mundo del biopoder contemporáneo.

Finalmente refirió en tres puntos, lo que denominó prácticas de (r) existencia. I- Del grito al canto: ritos corporales de evacuación de la enfermedad, II- Experiencia cuerpo-temporal: la recapitulación o transmutación de los afectos y III- Experiencia perceptual: construcción de espacios nómadas. Prácticas que renuevan la pregunta griega por el cuidado de sí.

Desde el afuera, el sujeto que se conocía a sí mismo se ha trasmutado en el cuerpo que se cuida a sí mismo. Y al cuidarse a sí mismo evacua de múltiples maneras la negatividad, como una enfermedad; se vuelve un acechador que en cada instante actúa, crea, transmuta la realidad al pasar de lo negativo a lo afirmativo, del matar al crear (Pabón, 2002; 71).

Se trata de concentrar la energía para distanciarse del *poder=destruir* e intentar utilizar sus fuerzas para escapar trampas (capitalistas, cristianas y patriarcales), a través de pequeños actos que subviertan el remordimiento y la culpa. Es cambiar el supuesto placer de sufrir por el goce al dejar de ser, por el gusto de percibir instantes únicos y contingentes que no han de volver pero al mismo tiempo se eternizan.

Inmersa en el sistema capitalista hago un viraje de la mano del economista, periodista y filósofo alemán Karl Marx, el capital y la-s clase-s sociales para observar otro panorama de las ciencias sociales, lo que no quiere decir que el género o la sexualidad se alejan de la economía política, bajo ninguna circunstancia. Solo presento de groso modo algunas de las construcciones y aportes teóricos hechos por K. Marx, para aspirar a aprehender mi propia

adhesión socioeconómica al exponer y narrar situaciones y contextos sociales específicos.

K. Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, Wesfalia, en la Renania prusiana. Simpatizante del comunismo¹¹ y la izquierda política asumió una perspectiva crítica dialéctica; planteando una concepción histórica tanto de la naturaleza como de las sociedades humanas. Consideró por ello, que el motor de la historia era la lucha de clases.

Entre sus principales obras se halla el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) escrito en coautoría con Friedrich Engels; *Manuscritos de economía y filosofía* escrito en 1844 (publicado en 1932) y *El capital* (1867).

En el *Manifiesto Comunista* esclareció junto a F. Engels definiciones y conceptos que ayudaron a comprender la teoría y práctica política comunista, aclarando que si bien las clases pobres y trabajadoras han existido siempre, el proletariado surge en la modernidad como consecuencia de la competencia libre y desenfrenada (revolución industrial), ya que las máquinas pusieron a la industria en manos de grandes inversionistas, reduciendo a nada el valor de la pequeña propiedad del trabajador. Se pasó de un ensamblaje a cargo de un solo individuo («energética, temporal y económicamente más costoso»), a un sistema fabril en serie o por etapas, convirtiendo al individuo en experto de un solo proceso. Esta división del trabajo condujo a producir mercancía de manera más rápida y de modo más barato.

Como resultado de ello, se arruina más y más la antigua clase media, sobre todo los pequeños artesanos, cambia completamente la anterior situación de los trabajadores y surgen dos clases nuevas, que

¹¹ Definido como la doctrina de las condiciones de la liberación del proletario, es decir, de la clase social que consigue sus medios de subsistencia mediante la venta de su trabajo y no del rédito de algún capital. Es decir, la clase trabajadora.

absorben paulatinamente a todas las demás, a saber: I. La clase de los grandes capitalistas, que son ya en todos los países civilizados casi los únicos poseedores de todos los medios de existencia, como igualmente de las materias primas y de los instrumentos (máquinas, fábricas, etc.) necesarios para la producción de estos medios. Es la clase de los burgueses, o sea, burguesía. II. La clase de los completamente desposeídos, de los que en virtud de ello se ven forzados a vender su trabajo a los burgueses, al fin de recibir en cambio los medios de subsistencia necesarios para vivir. Esta clase se denomina la clase de los proletarios, o sea, proletariado (Marx, Manifiesto del Partido Comunista, 1848; 105-106)

Ya que hago parte de la clase obrera y trabajadora, quedo supeditada a vender mi mano de obra o trabajo para poder generar y mover *el capital*.¹²

En la obra que recibe el mismo nombre, publicada en el año 1867 K. Marx trató el proceso de producción del capital a través de cuestiones puntuales como la mercancía, el dinero, los proceso de cambio (el cuerpo como mercancía), la transformación del dinero en capital (circulación de mercancías), la producción de la plusvalía absoluta (valor de uso), capital constante y capital variable, la cuota de plusvalía, la jornada de trabajo, maquinaria y gran industria, el salario, la ley general de la acumulación capitalista, para tratar finalmente la moderna teoría de la colonización.

En el libro titulado *Karl Marx antropólogo (2014)*, Thomas. C Patterson sostuvo que Marx

En el capital, analizó las bases corporales de los valores de uso (que satisfacen las necesidades de los individuos humanos) y

¹² Trabajo acumulado, plusvalía, renta o ganancia que reporta un propietario.

los afectos empobrecedores o costes sobre el cuerpo humano que resultan de la prolongación de la jornada de trabajo y, de ese modo, la disminución del tiempo para el descanso y la recuperación (Patterson, 2014; 52-53)

El valor sustancial de estas preposiciones, radica en que el individuo percibe las múltiples fuerzas que lo animan a generar, acumular o dinamizar capital para alcanzar los medios de subsistencia necesarios para vivir, al traer a juicio la cosificación de su carne en tanto, es decir al ser consciente de la enfermedad y desgaste psico-físico que le genera producir.

Por otra parte, expuso en *Manuscritos de economía y filosofía* (1932) una serie de definiciones que clarifican la posición desventajosa del obrero dentro del sistema capitalista, aseverando que la economía política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales (a propósito de los africanos traídos al continente americano y su papel las dinámicas económicas mundiales, entre otros ejemplos).

Es sobre el poder de compra que se sustenta el capital, más que sobre un poder político en sí mismo; pues es a través de ese capital, que el capitalista ejerce su poder de gobierno, contribuyendo con el interés especial de quienes ejercen un determinado ramo del comercio o de la industria, que es siempre, en cierto sentido, distinto del interés del público. El objetivo del comerciante es siempre agrandar el mercado y limitar la competencia de los vendedores.

Entonces, tanto la tierra como los cuerpos se vuelven centro de disputa al garantizar el acceso y transformación de materias primas para la producción a gran escala y ese sentido, el derecho de los terratenientes tiene su origen en el robo, estableciéndose una lucha entre arrendatario y terrateniente, como lo ratificó este filósofo y economista alemán del siglo XX.

Entre tanto, la tierra en casi todas las circunstancias, produce una cantidad mayor (de alimentos) de la necesaria para mantener el trabajo que se requiere para poner dichos alimentos en el mercado, corroborando así que, los costos

quedan supeditados a la naturaleza, las mujeres y el tercer mundo como lo sugirió la filósofa hindú Vandana Shiva en su artículo *El mundo en el límite*, que hizo parte del libro *En el límite. La vida en el capitalismo global* (2001) coordinado por Anthony Giddens y Will Hutton.

Autoetnografía y método biográfico.

El interés por las narrativas personales en cuanto textos autoetnográficos tiene una clara deuda con la práctica tradicional (entre las antropólogas) de contar relatos personales, y con las tradiciones y convenciones de la etnografía feminista, como lo sugiere la especialista en métodos críticos cualitativos (particularmente la autoetnografía crítica y la teoría feminista) Stacy Holman Jones en el *Manual de Investigación social Vol. IV. Métodos de recolección y análisis de datos* (2015), específicamente en el artículo *Autoetnografía. Transformación de lo personal en político* (2015), en el que ofreció un capítulo «acerca del texto personal como una intervención crítica en la vida social, política y cultural. {...} acerca de la autoetnografía como una política democrática radical -Una política comprometida con la creación de un espacio de diálogo y debate que instigue y modele el cambio social -» (Holman, 2015; 262-263).

Es decir que, la perspectiva autoetnográfica no actúa sola. No puede hacerlo. Sobre esa línea emerge la *crisis* como un punto de inflexión, como un momento en que se lidia con el conflicto (aun cuando parece imposible de resolver), presentándose indispensable al momento de representar, legitimar y hacer práctico un dialogo constante entre el mundo y lo que soy, ya que abre un espacio para la indeterminación, amenazando con desestabilizar las estructuras sociales y posibilitar una incertidumbre.

Entonces, el *movimiento* invita a transformar la rabia en una acción política progresista, en una teoría y un método que circule la política, la pedagogía y la ética con un accionar en el mundo, como lo sugirieron N. Denzin y Y. Lincoln, puesto que en lugar de restringir el texto a su encarnación, o la política, a un juego lingüístico, las producciones autoetnográficas pretenden invocar la naturaleza corporal, sensitiva y política de la experiencia (vívida).

Esa auto-implicación, demanda el reconocimiento de mi propia intervención en las situaciones, específicamente de mi parte atemorizada, cobarde o engañosa en la dinámica y movimiento que implica crear un texto. Así que la lectura, la escritura y la representación son espacios fértiles dentro de los que nos confrontamos a la imposibilidad de un conocimiento completo de *self*,¹³ de los otros y de la relación entre ellos, puesto que no podemos escribirlo o escenificarlo todo, siendo libres al momento de crear una visión de lo que es posible.

Las prácticas de la autoetnografía se encuentran modeladas por una rica historia performativa. Es decir, la etnografía performativa, la escritura performativa o las narrativas performativas personales son esfuerzos que señalan los modos en que los relatos personales se transforman en vehículos para la interpretación del pasado a través de la traducción y modificación de los contextos.

Fue el antropólogo escocés Victor Turner quien propuso vincular la etnografía con la representación como una práctica de vida y vivida, al concebir la humanidad como intérprete, como *homo performans*; dirigiendo inicialmente nuestra atención hacia el modo en que los cuerpos y voces se hallan situadas en contextos.

En segunda instancia condujo, tanto a investigadores como investigados hacia una relación encarnada de compromisos íntimos y de co-actividades, lo que ayudó a vislumbrar los sesgos visuales, lingüísticos y textuales de la civilización occidental y redirigir nuestra atención a una expresión auditiva, corporal y posmoderna de la cultura, el trabajo de campo y la escritura. También resaltó la naturaleza polisémica y constitutiva de la vida social y de las

¹³ Este término inglés, hace referencia a los fenómenos relacionados con la conciencia reflexiva, la conciencia de sí o el sí mismo.

representaciones culturales, en tanto el paradigma performativo demanda enfocarnos de modo en que los textos pueda ser creados, comunicados e incluso criticados en múltiples niveles, siguiendo a Dwight Conquergood y su ensayo *Repensando la etnografía: Hacia una política cultural crítica* (1991), donde rastree el surgimiento de la representación en la investigación y la escritura etnográfica.

Desde otra perspectiva pero no en discordancia, el polaco Jan Szczepanski presentó la aparición del método biográfico, sus características generales, igualmente la definición de los documentos biográficos, su posibilidad de obtención, las formas de aprovecharlos y trabajar con ellos, en su artículo *El método biográfico* (1978). Sostuvo que la aparición del método, correspondió a una transformación de la sociología (de la creación) de grandes síntesis a la exploración empírica de cada una de las zonas de la vida social.

O sea, se pasó de una descripción de los hechos a una planificada comprensión de hipótesis y teorías, haciendo relevante la tensión entre el curso de la vida personal por un lado, y las magnitudes relativamente objetivas como la «cultura» o las «instituciones sociales» por otro.

Fue así, como los documentos personales, las autobiografías de inmigrantes y las correspondencias se fueron haciendo un lugar dentro de las ciencias sociales; contribuyendo al desarrollo de un método que aprovechaba exclusivamente documentos de esta clase (como los mejores materiales), ya fuera para la solución de problemas sociológicos o para su utilización como material complementario.

Llamamos método de documentos biográficos a una forma de investigación en la que para la solución de un problema se recogen exclusivamente materiales que contienen manifestaciones humanas acerca de su participación en sucesos y en acontecimientos semejantes a procesos; en la base de tales relatos se ofrece una descripción de estos procesos y se sientan hipótesis encaminadas a explicarlos (Szczepanski, 1978; 234)

El método biográfico fue bastante útil para la psicología alemana al ser aplicado a diversas ramas como la psicoterapia, la casuística clínica y la criminología, en la teoría psicológica del desarrollo y de la constitución, de la caracterología y sobre todo de la psicología aplicada como lo indica J. Szcsepanski, lo que puede leerse como un punto de eclosión bastante problemático.

De la hegemonía a la disidencia: referentes locales

Buscando aterrizar mi pregunta investigativa hallé trabajos o referentes locales que me guiaron y diversificaron la bibliografía.

Revisé varias tesis que apuntaron (de algún modo) hacia lo que quería tratar, lo biográfico. Una de ellas fue *Pie de muñeca. Relato de vida una persona amputada (2008)* realizada por la antropóloga y bailarina Lina María Loaíza Bran, quien partió de la definición de imagen corporal para narrar su relación con el mundo y con los otros desde su «condición» particular.

La segunda, titulada *Mujeres raras: Historias con cuerpo propio, relatos de mujeres transgeneristas, sobre su vida, su oficio y su trasegar por Medellín (2014)*, escrita por Ramón Pineda, periodista egresado de la Universidad de Antioquia. Pineda presentó un franca y rítmica prosa, en la que narró el mundo, su mundo gay y transexual en las comunas de Medellín, exorcizando (a través de letras) su crisis de adolescente, ese temor de asumir el deseo y gusto por los hombres, su fascinación por lo transgénero. Finalmente manifestó, que bajo otras circunstancias, él hubiera sido cualquiera de esas mujeres raras que su texto encarna.

La tercera se titula «*Relaciones sexo afectivas en Medellín*» *revoluciones moleculares a través de la no-monogamia: una aproximación autoetnográfica (2015)*, elaborada por la antropóloga Valentina Trujillo quien se preguntó por el amor libre como un proceso de emancipación de las mujeres, haciendo una crítica a la familia nuclear por naturalizar la opresión de los hombres sobre nosotras las mujeres, a la vez que propuso (desde la revolución molecular expuesta por Felix

Guattari) las relaciones no-monógamas como un medio para esgrimir dicha opresión.

Por su parte, el antropólogo y maestro en estética Aníbal Parra formuló en su tesis de grado *Azul* (1999) una propuesta investigativa que buscó vislumbrar a través de una analogía al color azul y la masculinidad, la construcción social de la identidad masculina en adolescentes-hombres de la ciudad de Medellín a partir de las imágenes que se proyectaban de hombres en su proceso de socialización. Figura como un denso acercamiento al concepto de lo masculino y a su proyección en jóvenes entre 18 y 25 años. Adoptó inicialmente, una perspectiva que integró tres instituciones que convocan a los hombres en su dinámica de interacción con el medio –familia, escuela y ejército-, y terminó en un punto que indaga por el carácter del individuo en tanto hombre, dentro del proceso de consolidación de su identidad masculina, a partir de estos referentes de socialización.

Dicho proceso posibilitó entender desde esta perspectiva cómo se piensan y se sienten hombres, en esos encuentros masculinos; cómo se sienten hombres en su sexualidad, percepción y representación de su cuerpo; cómo se asumen y piensan esos hombres desde «el otro diferente: la mujer».

Esta breve exploración en torno al cuerpo, la sexualidad y el poder en la ciudad de Medellín, suscita la vigencia de cuestionar los modos de relación, de interacción en los espacios, con las personas y los objetos, pues siguiendo a P. B Preciado la arquitectura es política, la arquitectura corporal es política.

1.2 Justificación

La cuestión que aquí sintetizo, no es más que el postergado ejercicio de «navegar hacia mi yo profundo» con la incertidumbre y la expectativa que caracteriza cualquier viaje. Parto de teorías antropológicas modernas y posmodernas que re-piensan y re-sitúan el «objeto» o tema de interés antropológico, dejando de ser esencialmente externo a quien observa e indaga. He ahí el aporte o novedad primera de este trabajo.

Elaboro pueriles preguntas por el *self* (desde la antropología y la filosofía), puesto que la «mirada antropológica» que me precede y me procede, aspira a vislumbrar la-s vida-s de «otro-s», su-s modo-s de ser, conocer y comportarse. Hago una inversión o giro epistémico y a la vez armo un juego (lingüístico) entre un aforismo griego y una frase de F. González Ochoa: conócete a ti mismo... y serás un mago dueño de tu interior.

Alterada la formula o método propio de la antropología clásica (etnografía), en nombre del cual se emprendieron numerosos y extensos viajes para estudiar a «otros», propongo una investigación que observa, analiza y critica los lugares y personas cercanas, -que habito y me habitan como ser social e investigadora-, ya que la autoetnografía como modalidad de la investigación cualitativa, promueve la construcción de nuevos conocimientos en torno a lo humano.

El gusto y el riesgo se halla en observar-me, describir-me y analizar-me, desde la inscripción o inserción dentro de la-s estructura-s social-es (posición socio-económica, género, posturas políticas, religiosas e ideológicas...), desde mi-s modo-s de portar y nominar este cuerpo que voy dejando.

Al conjugar así lo público y lo privado, difumino inevitablemente las fronteras entre lo íntimo-externo, legítimo- disidente desde el retrato y la narración de y desde la propia corporeidad. Algo como, describir la transitoriedad de la carne por su natural transformación y despedida. Descomponer-se, es exorcizar la culpa. Ser otro que florece entre música, teatro, letras... hazaña que implica una especie de des-conocimiento similar a una des-integración simbólica y mental, resultado de la sospecha ante esos contextos, categorías y cuerpo-s que procura des-aprender y des-aprehender un entramado de relaciones y condiciones (construidas arbitrariamente) de las que hago parte.

En ese sentido las clasificaciones *mujer, clase media, estudiante, andrógina* no son más que una cortina de humo que pone -mi cuerpo- como blanco de

estereotipos e ideales que responden a dinámicas esencialmente capitalistas, patriarcales y heteronormativas.

Este ejercicio cuestiona y trasgrede dichos órdenes, desborda el sexo y el género al observar a través del prisma antropológico la profunda mediación -que hace la carne- entre aquello que configura su sentido y su tendencia al vacío.

En síntesis, esta cuestión sobre lo que se está dejando de ser (aunque se crea lo contrario), se presenta como un asunto de suma importancia, no solo por su carácter antropológico y filosófico, al preguntar por el sinsentido de la experiencia humana desde la propia corporeidad sino por su pertinencia ontológica. Punto que permite focalizar la memoria, para luego describir y desarmar los con-textos socio-políticos en que he crecido y me han enseñado a ser e investigar.

De este modo desestabilizo la noción de identidad como meramente estática, homogénea y uniforme. Sugiero su «mutación» o «inexistencia» en tanto clasifica y etiqueta, pretendiendo contener cuerpos y mediar las formas en que se presentan o comportan siendo homogeneizados; en oposición a las resistencias y disidencias de muchos otros que presiden de nominaciones.

Dichos puntos de fuga son la antítesis de la categorización de lo diverso, hecha por M. Mauss. He aquí la segunda novedad del presente ejercicio. Entre los aportes que esta investigación hace en plano práctico, vale resaltar la innovación metodológica como vértice del proceso de producción y presentación de la misma.

Primero por su apuesta pedagógica que expone a través de una escaleta, una serie de actividades útiles o sugerentes (al visitar campo y al realizar ejercicios de escritura). En la ejecución de dichas actividades participaron familiares y amigos, que ayudaron a dar el toque final a esta etapa formativa como científica social, fase que supongo principio de investigaciones más prósperas.

Segundo, por sus implicaciones o dilemas éticos, consecuencia del trabajo de campo, en tanto el «otro» se presentó como horizonte y límite.

Por eso fluctúo entre una escritura en primera y tercera persona, pretendiendo mediar entre ese otro que soy yo, y ese yo que es el otro. También es una conjunción entre lo conceptual y subjetivo que viene y va en una propuesta elocuente, flexible, reflexiva e íntima.

En el plano teórico, rescato la visión panorámica que ofrece los antecedentes al exhibir una serie de trabajos e investigaciones académicas que viran en torno a lo corpóreo, dentro de las ciencias sociales, específicamente la antropología social.

1.1.2 Objetivos

Objetivo General

- Explorar y describir a través de la escritura autoetnográfica, mi posición como sujeto -que interroga- su inscripción dentro de las estructuras sociales, observando las formas de portar el propio cuerpo antropológico.

Objetivos Específicos

- Focalizar las maneras y modos en que los seres humanos damos de forma tradicional uso a la corporeidad para desentrañar la norma a través de la técnica aprendida e incorporada, identificando tanto la invención de la idea de cuerpo como la invención de la técnica misma.
- Leer en mi cuerpo lo instituido, normalizado, técnico y legítimo en contraste con lo íntimo, subjetivo y disidente a través de la antropología del cuerpo.

- Trabajar el concepto de subjetividad a partir de ejercicios o prácticas que involucren el propio cuerpo a través de la representación, el performance u otra manifestación artística.
- Exponer los aportes que el método autoetnográfico ha hecho a la disciplina, como herramienta para mi autoconocimiento, la transformación de ambientes sociales hostiles y la generación de debates en torno a la pertinencia de encarnar la pregunta investigativa.
- Vincular la búsqueda por nombrar (el deseo y el dolor) con la emergencia de un cuerpo que hace evidente malestares y denuncias.
- Generar conexiones entre la idea de «mujer del tercer mundo», la conciencia de nosotras mismas y las interrelaciones que contribuyen a las resistencias locales.

2. Ruta metodológica

Investigar definido como el hecho de observar, indagar y conjeturar sobre algo o alguien, supone dentro de las ciencias sociales una aproximación humanista, ética y analítica a esa «realidad social», un acercamiento que dé cuenta de estructuras, poderes y resistencias que en ella se tejen y se evidencian.

Inquirir implica estudiar esas relaciones humanas construidas arbitrariamente en torno a las instituciones, desde el lenguaje y en los cuerpos.

Este proceso investigativo cuenta con tres fases o etapas a propósito de los momentos en que se divide el trabajo de grado.

Acercamiento al tema y a la problemática existente en cierta área de interés, exploración del proyecto de investigación: trabajo de campo y por último, realización y sistematización de la investigación: evidenciar los resultados.

La metodología a desarrollar en Diseño de Proyectos (2016-1), es decir para la fase inicial de la investigación, consistió en presentar un formato que delimitara el tema, la pregunta de investigación, los objetivos y la bibliografía pertinente. Acto seguido, la o el asesor revisó la relación y coherencia entre la pregunta y los autores, para dar paso a la segunda etapa o trabajo de campo (Trabajo de grado I, 2016-2). En esta se define el enfoque y la estrategia investigativa (para este caso etnográfico y autoetnográfico respectivamente). En la última (Trabajo de grado II, 2017-1) se sistematizó la información hallada para luego exponer (como antecedentes y referentes conceptuales) una serie de producciones académicas afines, que procuraran responder la pregunta investigativa.

Las investigaciones cualitativas entendidas como una serie de pautas y protocolos que buscan explicar procesos y fenómenos socio-culturales, permiten a su vez configurar una postura política y ética al momento de un ejercicio académico y profesional.

Por eso esta línea insiste en (la importancia de) enamorarse de aquello que se estudia, es decir, lograr que la propuesta investigativa nos toque de algún modo para asegurar su dinamismo, vitalismo y transmisión.

Deseo esclarecer ahora, por qué decidí adoptar un enfoque etnográfico y una estrategia autoetnográfica.

En *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (2001) Rosana Guber no solo refiere la génesis europea y norteamericana de la antropología al exhibir los trabajos de varios teóricos¹⁴, delimitando los campos y objetos de estudio de la disciplina para el siglo XIX (a propósito del norte hegemónico referido por el

¹⁴ Refiere inicialmente a Alfred C. Haddon, W H. R. Rivers, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Alfred Kroeber, Margaret Mead y A. R. Radcliffe-Brown.

sociólogo portugués Boaventura de Sousa¹⁵), también pone en evidencia que el método etnográfico fue esculpido como un mal necesario que pretendió salvar a las comunidades de su inminente desaparición y olvido; lo que es igual a escribir que la etnografía¹⁶ es inherente a la antropología en tanto exalta su distinción (o condición como disciplina) y a su vez expone su colonial esencia. Es decir, en las sendas de la antropología el método etnográfico es ineludible.

En términos generales el trabajo de campo fuera de ser una hazaña poética y política, es un registro (escrito o audiovisual) que expone a otros, a la vez que quien escribe se realiza en ellos, movido por un atractivo académico, ideológico, económico... lo que puede ocasionar frecuentes inconvenientes o malos entendidos cuando el nativo se extravía en la en la voz del antropólogo o viceversa.

Por otro lado R. Guber refirió la complicidad entre la antropología y la sociología norteamericana particularmente el caso de la Universidad de Chicago, donde se configuró para 1930 un foco de práctica del método etnográfico en conjunción con otras técnicas como encuestas, entrevistas, test etc.

Fue a través del estudio y la producción teórica sobre la condición no solo de indígenas, también de delincuentes, negros, prostitutas, homosexuales, drogadictos... como la antropología norteamericana empezó a descender e instalarse en las universidades de Centro y Sur América en contraste a la estadia de las ciencias sociales europeas para la primera mitad del siglo XX (tras la segunda guerra mundial).

¹⁵ Boaventura de S. S. (2011). Epistemologías del sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. (54) 17 - 39.

¹⁶ Definida como la descripción sistemática de una cultura contemporánea única, a menudo mediante TRABAJO DE CAMPO etnográfico, siguiendo a Thomas J. Barfield en su *Diccionario de Antropología* (1997).

La etnometodología acuñada por el sociólogo norteamericano Harold Garfinkel en el decenio de 1950, es definida por Alan Firth en *Etnometodología* (2010) como la encargada del

Estudio de lo que se da por cierto, las prácticas del sentido común a través de las cuales los miembros de la sociedad coordinan, estructuran y entienden sus actividades diarias. Mediante acciones prácticas localizadas, las personas se encargan de crear y sostener el orden social. En esencia, la etnometodología está interesada en la acción social, la intersubjetividad, y la comunicación lingüística –tópicos hallados en el corazón de la pragmática– (Firth, 2010; 599).

Esto sugiere la mimetización del investigador en aquello que indaga, pero más que perderse, deberá organizar y hacer inteligibles hechos sociales arbitrarios, considerando la objetividad de los mismos como una realización social.

Retomando al socio-antropólogo César A. Tapias, cito lo siguiente «La etnometodología recomienda no tratar los hechos sociales como cosas, objetos o proposiciones, {...} alude a un proceso que está por fuera del objeto mismo» (Tapias, 2010; 64).

Ya para 1960 se exagera la cuestión respecto, si la etnografía debía hacerse en «casa» o lejos de ella « [...] poniendo en cuestión el lugar de la «persona» del investigador en el proceso de conocimiento, como principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es, además de un ente académico, miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común» (Guber, 2001; 39)

Dicho debate permitió re-situar y re-conceptualizar la práctica etnográfica al hacer ajeno lo familiar como una clara transformación en los modos de hacer etnografía. En síntesis, cuando el método se fuerza y se sale de los modos tradicionales (de hacer etnografía como es el caso particular de la

autoetnografía), quien se autoinvestiga, más que tratar de ver-se en los otros ha de observar cómo los otros convergen o divergen en ella, en él.

Al observar y describir ciertas prácticas, al investigar y sospechar de ellas, se puede des-armar y des-amar la identidad, la norma. En tanto se des-naturaliza. Algo así, como observar-se desde afuera, asistiendo al teatro que es su propia vida.

Tipo de investigación ¿Por qué autoetnografía?

Norman K. Denzin presentó en su texto *Autoetnografía analítica o nuevo Deja Vu* (2013) una serie de definiciones sobre el término y refirió a la Escuela de Chicago como pionera en el método, describiendo algunas de sus transformaciones en el tiempo.

En su obra, la autoetnografía figura como un texto performativo... introspectivo, a la espera de ser representado, lo que puede resumirse en la siguiente idea «La etnografía no es una práctica inocente. Nuestras prácticas de investigación son performativas, pedagógicas y políticas. A través de nuestra escritura y nuestra charla, promulgamos el mundo que estudiamos» (Denzin, 2013; 212).

Lo interesante en su planteamiento, radica en identificar la variedad de estilos de escritura, géneros y formas de representación que propone como performativos e igualmente biográficos. Creaciones que van desde textos visuales, citas y mapas hasta anuncios históricos o fotografías. Materiales que refieren el carácter de la persona que los presentan, del lugar representado y de los figurantes en la representación.

Este comunicador norteamericano, suscitó por otro lado cierta controversia entre los dos modos de entender la autoetnografía, como evocativa o analítica.

Discusión que Xavier Montagud Mayor retomó en *Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía* (2016), explicando que la diferencia entre ambas radica en que «una se centra en la capacidad para transmitir la complejidad de la realidad y las vivencias del sujeto y la otra persigue metas que van más allá, como la capacidad de abstracción y generalización teórica» (Montagud, 2016; 11). Este trabajo pretende amalgamarlas.

Definida la autoetnografía paso a ubicarla dentro de la historia de la investigación narrativa siguiendo a X. Montagud.

Autoetnografía: método de investigación narrativa

La investigación narrativa es un medio adecuado para acercarse a la existencia humana como una acción contextualizada. Pertenece a las variantes de la investigación cualitativa y establece inevitablemente una relación con lo biográfico en tanto muestra, que la actividad humana es una implicación en el mundo con algún propósito.

Así que una parte sustancial de los trabajos biográficos adoptan una metodología narrativa como estrategia (o género) para escribir, presentar y representar experiencias (tanto subjetivas como objetivas) contextualizadas. La narrativa es por un lado, *constructivista* al hacer una continua reconstrucción de significados en torno a experiencias que se traen al presente, es decir, evocar y escribir generan «una reconstrucción/reflexión/asimilación/superación de nuestra propia historia» (Bolívar, 2006; 17).

Por otro, *contextual* puesto que los episodios carecerían de sentido o significado fuera de los espacios donde acontecieron o se narran; *interaccionista* por describir relaciones entre sujeto-s y espacio-s determinados históricamente y *dinámica*, en tanto (dicha narrativa) se construye y reconstruye como un proceso continuo.

Estas características ubican al método, justo en medio de la ciencia social y la literatura; lo que implica un trabajo conjunto entre una humanista y una artista.

Precisamente la investigación narrativa y la-s historia-s de vida forman un campo de investigación específico en el que se halla una serie de enfoques bajo el nombre de *práctica analítica creativa*, la cual pretende conocer y teorizar desde el yo, al validar o tener en cuenta la autoridad etnográfica del *self* y las relaciones entre el sujeto, el «objeto» y el medio de investigación.

Esta individualización corresponde al protagonismo de la historia de vida y la identidad en la modernidad, un yo moderno saturado por los medios de comunicación que emprende un proyecto reflexivo en función de la propia biografía.

Ese giro narrativo fue resultado de la crisis de representación que se encontró para la segunda mitad del siglo XX. O sea, corresponde a una renovación del método impartida en la década de 1970 que trajo consigo una ola de trabajos relacionados con la subjetividad y lo autobiográfico, donde lo biográfico y las narrativas empezaron a figurar como vehículos para estudiar la-s identidad-es, los significados y saberes prácticos.

Esas claves cotidianas que son aprehensibles en los procesos de interacción e identificación, actos que me configuran como cuerpo-sujeto pero a su vez invitan a ser dislocados, des-compuestos, como incitando a des-hacer lo instituido a través de la desobediencia civil y la descomposición del yo.

En este punto, investigar deviene en dos riesgos o peligros.

Por un lado se activa el dispositivo *saber-poder* construido a partir del dominio, mediante el acceso al conocimiento de la vida en relación con lo que se está dispuesta hacer para acceder a conocer algo, alguien (lo que el filósofo francés Michel Foucault llamó tecnologías del yo¹⁷). Dichos conocimientos figuran como vehículos para alcanzar fines específicos, movidos por mezquinas intenciones o según criterios éticos. Por el otro y siguiendo a Judith Butler, el sujeto entra en una especie de crisis buscando asumir el rechazo que le produce eso que aquí llamo identitario, prefijado, natural, instituido, legitimo... Aquello que se supone -nos representa- pero no es más que mera re-presentación. Es a través de la experiencia de auto-reflexividad que el sujeto-esclavo abre la posibilidad de «reconocerse a sí mismo en la privación que sufre de una rúbrica propia, en la amenaza a su autonomía que esa forma de expropiación le produce» (Butler J. , 1997; 73). Aunque hallar el placer de existir parece una hazaña peligrosa, es bastante significativa.

Ese placer se puede descubrir sí y solo sí, se asesina ese grande humano incomprendido a través de la «descomposición del yo» propuesta por Fernando González en el libro *Maestro de Escuela (1941)*, al hacer una metafórica alusión a la muerte o asesinato de ese «yo» que adjudica a «otros» la culpa por nuestras torpes decisiones, otorgándoles faltas y remordimientos por aquello que no se hizo, no se fue.

Yuxtapuesta la idea del «grande humano incomprendido» a la de «mujer del tercer mundo» y en conjunción con lo autoetnográfico, confecciono un ejercicio investigativo que triangula dinámicas globales y locales al rastrear desde categorías como *mujer-clase media-estudiante-andrógina* (de la mano de la investigación narrativa, la antropología de género y las teorías queer) mi

¹⁷Consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como «juegos de verdad» específicos, relacionados con técnicas específicas que los seres humanos utilizan para entenderse a sí mismos» (Foucault, 2008)

inserción al sistema capital, a la vez que descubro y describo espacios, objetos y cuerpos que convergen en mí.

Volviendo sobre Michel Foucault, quien fuera de estudiar los actos permitidos y prohibidos en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (2008) analizó «los sentimientos representados, los pensamientos, los deseos que pudieran ser experimentados, los impulsos que llevaban a buscar dentro de sí cualquier sentimiento oculto, cualquier movimiento del alma, cualquier deseo disfrazado bajo formas ilusorias» (Foucault, 2008; 45) para observar su propio deseo sexual, buscando comprender la relación entre la producción de verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad, permite notar que el cuerpo humano figura de nuevo, como matriz de sujeción y desavenencia de poder-es y resistencia-s.

Metodologizando mi etnografía: etnografiando mi metodología¹⁸

Trabajar en una autoetnografía no solo implica confrontarse y desconocerse, sino que funda la necesidad de acercarse a otros cuerpos, a otras verdades, otras angustias. Esos «otros» familiares y amigos figuran como personajes singulares que «no soy yo» pero en quienes me proyecto.

A todos y todas infinitas gracias. Dichas tareas fueron materia prima para la construcción de los capítulos con los que culmina el presente ejercicio investigativo.

- **Línea bio-gráfica: mi vida y sus momentos significativos.**

Línea temporal en que situé algunos hitos impartidos por y en múltiples instituciones (a través de «rituales») como el registro civil, el bautizo, el ingreso a la escuela, la primera comunión, la expedición de cedula... para

¹⁸Se trata de una propuesta hecha por el socio-antropólogo antioqueño César A. Tapias Hernández, tomada del libro *Fumando Mañas. Construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad* (2010).

tomar esas inscripciones como construcciones sociales no exceptas de ser alteradas a través de distintas acciones, por ejemplo la esterilización o no procreación.

- **Contextualización histórica de la auto-etnografía (1990-2017)**
Revisión de noticias y artículos digitales sobre agites políticos, crímenes de estado, narcopolítica e intrincadas relaciones locales, nacionales y globales que ayudaron a construir una modesta descripción del mundo, el país y la ciudad que me dio la bienvenida aquel diciembre de 1993.
- **Línea de tiempo o transformación de la disciplina antropológica**
Sucesión que presenta (siguiendo los antecesores -autoras y autores- que respaldan la investigación), una historia de la disciplina antropológica con el objetivo de identificar y discutir con cada uno de ellos, reconociendo su escuela o postura teórica y al mismo tiempo recorrer las transformaciones inherentes a la disciplina.
- **Mirar adentro**
La auto-entrevista no es solo una estrategia metodológica que permite identificar sesgos, sino que procura explorar y cuestionar la relación consigo mismo, con la palabra y el propio cuerpo. Este ejercicio consistió en elaborar una serie de preguntas que incitaran el autoanálisis.
- **Cajita autoetnográfica.**
Construcción de un fardo en que conservo objetos-recuerdos que tuvieron lugar en la visita a campo, se trata de objetos hechos historias que evocan los contextos etnográficos.
- **Cartografía del recuerdo.**
Al escribir sobre objetos perdidos y lugares des-habitados (mapas de casas, robos, sueños) pude aprehender las relaciones tejidas entre ellos y mi propio cuerpo a partir de su ausencia o evasión. Es decir, dichos objetos o espacios refieren la relación de esta corporeidad con aquello que ya no habito, que ya no uso o que perdí.
Siguiendo a Marcel Proust en *Ensayos literarios* (1971) «Cada hora de nuestra vida, aun cuando muerta, encarna y se oculta en algún objeto material. Permanece allí cautiva y nunca se deja aprisionar, a menos que encontremos el objeto. A través de él, la reconocemos, la invocamos y se libera. El objeto en el cual se oculta - o la sensación ya que todo objeto, con

relación a nosotros, es una sensación- es posible que no lo encontremos jamás. Y de esta manera hay horas de nuestra vida que jamás recobramos» (Proust, Ensayos literarios, 1971; 2)

- **Cartografía del dolor.**
Contorneé mi silueta corporal identificando algunos lugares que duelen para conjeturar acerca del origen o sentido de esos malestares, repensando la triada *cuerpo-cosmos-sociedad*.
- **Arqueología in situ.**
Describí a través de desechos (basura) o ropa sucia, los modos en que las «esencias» u olores de los miembros de un lugar-hogar, se conjugan o convergen, recordando lo orgánico y gregario que caracteriza al *Homo Sapiens*.
- **Historias de calle: dinero, sustancias y sexo**
Escribí sobre el consumo de psicoactivos, sobre lo trabajoso de conseguirlos, relacionando su adquisición y consumo con la economía ilegal y la ética, al observar lo que se está dispuesto a hacer con tal de saciar una necesidad-deseo que figura igualmente como una invención, una demanda energética, económica.
- **Vidas fragmentadas: fumamos marihuana e inhalamos concho.** Este ejercicio refiere un viaje entre «mujeres» a través del consumo de sustancias psicoactivas. Busqué describir la sororidad tejida (entre mis amigas y yo) a partir de las transacciones no solo en un plano económico sino emocional, al compartir estados alterados de conciencia.
- **Sistematización del diario de campo.**
La elaboración de un diario es transversal al ejercicio (método) etnográfico y a partir de la escritura que acompañó estas tres etapas del trabajo de grado, lo sistematicé en relación con las categorías *género, poder* (resistencia-representación) y *clase*.
- **Fotografía: el natural desnudo.**
Quise evocar desde la fotografía la relación del cuerpo humano con la madre tierra, buscando re-establecer (o dicho de otro modo), re-pensar, re-plantear y restaurar desde la imagen y la autopercepción, la relación *cuerpo-cosmos-sociedad*.

- **Performance: presentación de tesis**

Tramo final en el que presento-represento en y desde la tesis de grado (a través de sus capítulos) la metáfora de la descomposición del yo.

- Devenir cuerpo: nacer «mujer».
- La sexualidad y los años: construcción social del cuerpo.
- La enfermedad y la muerte: despedir el cuerpo.

Este ejercicio fue ejecutado en un espacio de debate, convocado (anualmente) por los estudiantes de pregrado de antropología de la Universidad de Antioquia, llamado Jornadas de Antropología. La evidencia audiovisual de la muestra fue anexada a la tesis como parte fundamental de la misma.

La invitación es a observar la apuesta en escena, así que el link puede hallarse entre las consideraciones finales.

Después de sistematizar los resultados de las actividades (Trabajo de grado II, 2017-1), plasmo mi experiencia auto-investigativa en tres capítulos análogos al trayecto de vida como lo había indicado. En ellos describo peligros y privilegios que circundan este cuerpo que «porto» y despido a través de un proceso de observación e inmersión en ambientes familiares y sociales recurrentes. Con-textos en los que el constante transitar de lo «identitario» confronta lo íntimo, sacro y persuasivo con lo público, profano, resistente. Sugiero desbaratar esa-s identidad-es y exorcizar esa-s culpa-s al constatar que el cuerpo -mi cuerpo- es escenario de múltiples contradicciones.

Busco re-conocer esos mecanismos institucionales e individuales que median e instauran en mí, la idea de cuerpo (así mismo de género) y cómo esa idea representada se halla fuera o dentro de esas estructuras estructurantes, siguiendo a Bourdieu. Analizo entre varias cosas, el consumo de psicoactivos como fuente de múltiples relaciones-transacciones (socioeconómicas); convirtiéndose en una actividad frecuente o común en ciertos contextos. Dichas transacciones (casi siempre en el marco de lo ilegal) dinamizan la economía y el poder (consumidores-vendedores Vs Estado), configurando un sinfín de acontecimientos al momento de su consecución o consumo ¿Qué se compra? ¿Cómo se consigue, cómo se consume? ¿En qué lugares, con quiénes?...

Tomo las artes como otro dinamizador de la economía en tanto demanda la gestión de espacios, herramientas, registros, publicidad... que precisan de un capital para su sustento.

En este punto, economía, poder y representación son esferas que se entrecruzan para dar cuenta de mi posición económica (así mismo política) en un contexto particular, en un momento histórico específico. El propósito al adoptar un enfoque autoetnográfico y narrativo es prescindir (como se ha insinuado), de que él o la investigadora «quede fuera» del tópico que observa, analiza.

La pregunta se encarna, se padece, se reflexiona, se resuelve...

3. De lo global a lo local: contextualización histórica

No es lo mismo plantearse quién y cómo soy en los tiempos actuales que hace doscientos años, antes de la Primera Guerra Mundial que después de la Segunda, a comienzos de la sociedad industrial o en la sociedad del conocimiento, desde el occidente cristiano o en las culturas orientales.

Julio Seoane



19

La caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989 representó la clausura del régimen comunista en la parte oriental del mundo, cuando el último

¹⁹ A. Pachón. 2015. Maravillosa riqueza cultural colombiana. Mapa. Recuperado: <http://conociendomiriquezaculturalcolombiana.blogspot.com.co/2015/04/mapa-colombiano.html>

presidente de la URSS Mijaíl Gorbachov impartió una serie de reformas (como cimientos) para la terminación del orden mundial ambiguo (comunista/capitalista).

Fue entonces que la liberalización del mercado tomó el papel central en todos los ámbitos de la sociedad a través del libre comercio y el capitalismo se explayó como sistema económico dominante. Por ello su importancia en las relaciones políticas, culturales, internacionales, sociales y religiosas de finales del siglo XX y lo que va del XXI.

Al término de la guerra fría (1989)²⁰ se priorizaron las relaciones comerciales entre países a través del neoliberalismo como el sistema económico del nuevo juego global del mercado, así el Estado ya no participaría directamente en la economía nacional sino que al ser privatizada, dependería sustancialmente de las relaciones comerciales que el país estableciera a nivel internacional, lo que ocasionó que empresas multinacionales y transnacionales, economías especulativas y grandes inversiones tomaran mucho fuerza (en la década del noventa). A partir de la guerra fría se empieza a hablar de geoeconomía.

La globalización es sostenida entonces por el eurocentrismo, el neoliberalismo y la proyección de las relaciones entre economía, política y sociedad, que para este (mi) caso particular son bastante adversas siguiendo al sociólogo argentino Juan Gabriel Tokatlian, quien realizó un ejercicio politológico en torno al conflicto geopolítico y las guerras civiles colombianas en su libro *Globalización, narcotráfico y violencia siete ensayos sobre Colombia (2000)*. El primer capítulo titulado Colombia: un caso de globalización defectiva, evidencia los elementos más negativos del fenómeno, como la

²⁰ Serie de enfrentamientos políticos entre Estados Unidos de América y la Unión Soviética al concluir la Segunda Guerra Mundial, es decir entre 1947 y 1989.

creciente erosión de la soberanía política, la independencia económica y la autonomía externa; debilitamiento del desarrollo económico nacional con más inequidad social y polarización política: mayor precariedad del Estado y fragmentación de la sociedad; incremento crítico de dificultades institucionales de diversa índole; y aumento de la percepción e identificación externa de una organización política dada (de una *polity*) a través de la agenda problemática del sistema internacional (crecimiento del narcotráfico, violación de derechos humanos, degradación ambiental, auge de la criminalidad organizada transnacional, migraciones incontroladas, corrupción monumental, etc.) (Tokatlian, 2000; 31)

Lo expuesto puede sintetizarse en que para las décadas de 1980 y 1990 Latinoamérica (específicamente Colombia) encaraba por un lado, la ineluctable estadía del sistema capitalista a través de inyecciones ideológicas disfrazadas de «innovación» y «progreso» y por otro, el floreciente negocio del narcotráfico.

Dichas ideas (innovación y progreso), fueron condesadas (como ya se insinuó) en una empresa paternalista llamada Estado-nación, supuesto «administrador» de recursos naturales y servicios públicos dentro de un territorio medible y objetivado, con fronteras que separen a unos de otros. En ese sentido la pretensión decimonónica de igualdad (resultado de las guerras mundiales, motor de los derechos humanos) explicitada en constituciones políticas quiméricas, ponen al desarrollo²¹ como sinónimo del primer mundo y al subdesarrollo de lado del tercero.

²¹ Arturo Escobar definió el desarrollo «como un régimen de representación, como una «invención» que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados» (Escobar, 2007).

No en vano advirtió el antropólogo Arturo Escobar en su libro *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007) sobre la importancia de confrontar el desarrollo desde las ciencias sociales, ofreciendo (destellos de) posibilidades alternativas como las acciones colectivas de los grupos sociales y la invención de un lenguaje derivado de culturas híbridas.

Según él, la acción colectiva de los movimientos sociales debe alimentarse de la mezcla cultural y étnica que ha hecho de nuestros pueblos una caldera de cambios de infinito potencial, reiterando la implementación de un lenguaje acorde a ese hibridismo. Brota la pregunta por la identidad nacional y se hace preciso rastrearla a través de las guerras civiles que acompañaron la historia nacional para el siglo XIX, donde se consolida una identidad (política y nacional) inscrita en lo conservador (vinculado regularmente a lo tradicional por ejemplo el catolicismo, el ejército nacional) y lo liberal (vinculado a ideas alternativas como reformas educativas, políticas de género, soberanía alimentaria); dilemas ideológicos que supieron dividir-nos.

Entre tanto Colombia ha sabido perderse y ese poco carácter comunal que nos ha caracterizado como nación nos divide a tal punto, que unos trabajan para el Estado y otros con el pueblo (lo que es bastante problemático). Esa misma desigualdad, generó alternativas en el marco de lo ilegal que hicieron y han hecho las cosas más agrestes. De este lado, funcionarios públicos que captan dinero de impuestos y de este otro, personas naturales que se dedican a delinquir o detentar (a través de transacciones al margen de la ley), dineros o bienes de personas naturales o jurídicas.

Las primeras memorias del narcotráfico en Colombia se dieron en los años 60, con la conocida bonanza marimbera asentada en la costa Caribe pero con efectos en todo el país. Década en la que también se empezó a consolidar el expendio de marihuana en Cali.

Made in Colombia: últimas décadas del XX

Nací el 31 de diciembre de 1993 y esa Colombia que dio cara al siglo XXI, seguía en disputa tras crímenes y agites políticos que instalaron el terror en las calles de las principales ciudades del país, entre ellos la toma del palacio de justicia (1985), el asesinato de Luis Carlos Galán (1989) que dio paso a la posterior Constitución de 1991 y la caída del cartel de Medellín (1993).

Casi que puede aseverarse que las condiciones en este país han permitido la prosperidad de formas atroces de hacer política y dinero, al vender una fachada incluyente que solo busca acaparar, dinamizar, engullir...

Tanto así que no se halla una sustancial diferencia entre personajes como Pablo Escobar Gaviria y Álvaro Uribe Vélez, aunque sus inscripciones políticas aparentemente divergen. Contradicciones propias de un sistema neoliberal con alta prosperidad en naciones cómodas legislativamente como la nuestra.

La creciente participación de la institución militar nacional en la guerra contra las drogas desde finales de los años ochenta {...} denota el interés de Estados Unidos por involucrarse dentro del sistema colombiano, de forma no directa (Benítez B, 2009; 64)

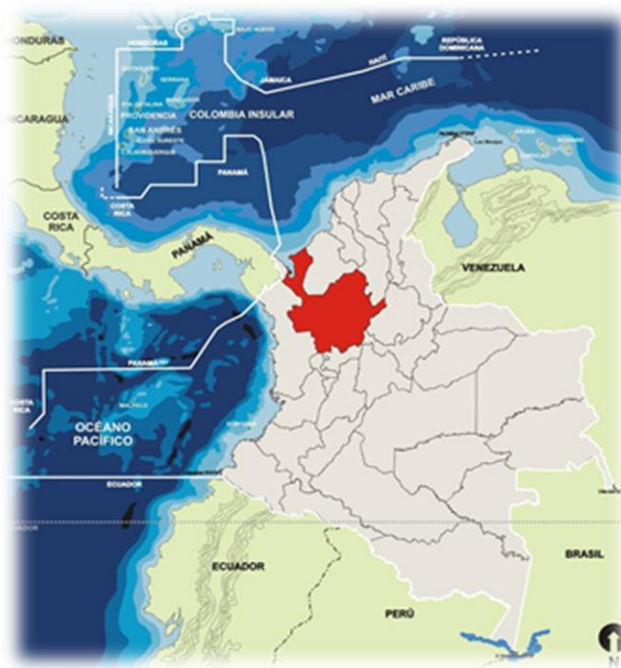
En 1990 la asistencia militar fue superior a la de años anteriores, se hicieron grandes desembolsos promovidos por la ley anti-narcóticos de 1988 y un año más tarde el gobierno nacional incrementó considerablemente el uso de capital externo para vigorizar las fuerzas armadas y aumentar la capacidad recursiva militar ante la insurgencia y el narcotráfico. Fue entonces que Estados Unidos priorizó una estrategia militar, dirigida a los países productores para atacar la problemática y mitigar la inseguridad nacional por el tráfico.

Diremos entonces que el tratado de extradición entre Colombia y Estados Unidos, tal como muestra la historia misma de su aplicación, aprobación y desaprobación en diferentes momentos, se ha presentado como un elemento de dependencia consentida y

de intervención no directa de Estados Unidos en la política de nuestro país (Benítez B, 2009; 66).

El narcotráfico y la corrupción han sido dos caras de esta Colombia sujeta a dinámicas *particulares-locales* y *plurales-globales* que la dejan como peón en el ajedrez del sistema-mundo, ya que este gobierno que es más de soberanos que nuestro, no solo traspasa sus propios límites (jurídicos y éticos) sino que se anula así mismo.

Antioquia en Colombia



²² Sociedad Geográfica de Colombia. 2011. Colombia departamento de Antioquia. Mapa. Recuperado: <http://sogeocol.edu.co/antioquia.htm>

La región andina colombiana comprende una serie de accidentes geográficos que no solo atraviesan el departamento de Antioquia, también otros como Santander, Cundinamarca, Valle del Cauca, Nariño... igualmente países (suramericanos) como Venezuela y Ecuador.

En ese sentido, confrontar las estructuras y estrategias de las economías criminales que operan específicamente en el departamento de Antioquia, intrinca las dinámicas (políticas y mercantiles) locales, nacionales e internacionales en tanto se hace evidente la dependencia administrativa de las regiones al centro y la inscripción de las naciones a lo federal o centralista.

Del otro lado de estas administraciones, negociaciones y disputas se hallan diversas comunidades (indígenas, campesinas, gitanas, afrocolombianas) que resisten ante artimañas arrojadas como misiles por la inversión extrajera, el estado, los narcos, los paramilitares, la guerrilla... la guerra. Y en este desfavorable panorama, ser campesino no es solo una hazaña ética (ante los ataques a la agricultura tradicional u orgánica), sino un ejercicio político (sumamente riesgoso) donde las comunidades asumen una postura que protege el territorio y sus recursos a como dé lugar. Entonces ese suelo en disputa, convierte a la comunidad (sus líderes) en blanco fácil.

Bastante inquietos por las problemáticas rurales y urbanas que se gestaron y se gestan en torno al tráfico de estupefacientes y con el deseo de examinar o repasar el problema del narcotráfico en Antioquia (para abrir una reflexión en torno a la importancia y necesidad de que el Estado e igualmente la sociedad lo situemos de nuevo en el primer lugar de nuestras preocupaciones), se unieron la Fundación Proantioquia y la Universidad Eafit para financiar una investigación titulada *Economía criminal en Antioquia: narcotráfico (2011)* en la que trataron la importancia de la misma, especialmente la producción y tráfico de cocaína, sus articulaciones con el crimen organizado, los problemas humanitarios como el desplazamiento forzado y el uso de minas antipersona, así mismo las precarias capacidades del Estado en algunas regiones del departamento.

Dicho trabajo se concentró en dos territorios: la subregión Bajo Cauca (y municipios aledaños) y El Valle de Aburrá con el objetivo de observar y estudiar entre otras cosas, las dinámicas de los mercados ilegales, los cultivos ilícitos, los problemas humanitarios y la vinculación del crimen organizado a la política.

Llevándolos a concluir que gran parte de los campos minados se construyeron (y se construyen) con el fin de proteger los cultivos ilícitos, produciendo un ambiente ideal para ampliar el radio de acción de la economía criminal a través de la economía ilegal.

Adosado el papel o poder estatal con el del crimen organizado, se confecciona la dependencia de la economía criminal a la economía legal. Lo que equivale a sostener que las mafias viven del sistema.

En ese punto municipios como Anorí, Cáceres, El Bagre, Nechí, Segovia, Tarazá, Valdivia y Zaragoza se presentan como líderes en la lista de zonas más críticas (siguiendo la categorización presentada en el mismo estudio), por la convergencia de fenómenos como cultivos ilícitos, laboratorios coccaleros, grupos armado ilegales, desplazamiento y minas antipersona. Si a esto le sumamos cuestiones transversales como la minería o soberanía alimentaria, la niebla se hace cada vez más densa.

El narcotráfico y la idea de desarrollo en la Medellín de los años 90.

Si bien la bonanza del narcotráfico (y las mafias) en la capital antioqueña supuso aparatosas edificaciones y abruptos acontecimientos,²³ también produjo sustanciales pérdidas materiales y morales.²⁴

²³ Por ejemplo la construcción de lujosas casas como La vieja Casona también conocida como Montecasino, ubicada en el municipio El Poblado al sur-oriente de Medellín o la hacienda Nápoles ubicada en Puerto Triunfo (Magdalena medio), espacios que figuraron como excéntricos escenarios o centros de grandes operaciones del Cartel de Medellín.

El olor que ronda estas comunas, no es otro que el del bazuco y la muerte que dejó el paso del Cartel de Medellín. Pablo Escobar no es más que un mítico personaje que re-tiñe esa doble moral cómoda y grosera tan fértil en estas tierras.

Millares de jóvenes «iluminados» por su figura, aspiran ser el patrón e imponer las reglas. Esta no es la ciudad de la Eterna Primavera, este es el Valle de todos contra todos.

La batalla frente al Cartel de Medellín terminó el 2 de diciembre de 1993, cuando cayó abatido su cabecilla Pablo Escobar a las 2:50 p.m en el barrio Los Olivos al occidente de la ciudad. Nació 29 días después, se puede decir que en el fragor de la guerra y la fiesta de fin de año. Fueron cayendo los carteles, el de Cali (1995), el de la Costa (1997), el de Bogotá y el del norte del Valle (2008) configurándose una especie de microciudades en torno al negocio de las drogas (donde los territorios para cultivar eran zonas (rurales) controladas por las Farc y las autodefensas mientras que las zonas urbanas pertenecían a bandas criminales), así el microtráfico y el consumo interno se convirtieron en pan de cada día.

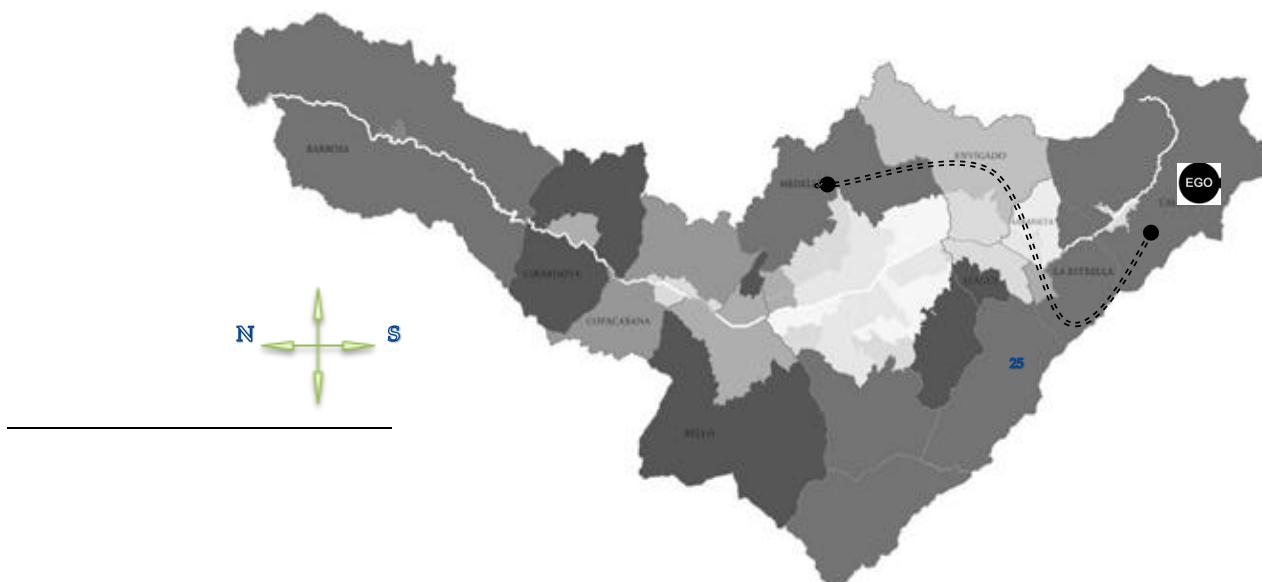
También floreció para esos últimos años (del siglo XX) una Medellín innovadora y transformista, que buscando alterar de algún modo la fachada sangrienta exhibida (al mundo) de modo brutal en las décadas de los 80 y 90, transformó y modernizó la tacita de plata al fusionar la arquitectura colonial con grandes avenidas, edificios, parques, bibliotecas, centros comerciales al estilo moderno.

²⁴ Entre los acontecimientos ejecutados por el Cartel de Medellín se hallan los magnicidios de Luis Carlos Galán Sarmiento, Rodrigo Lara Bonilla, Carlos Mauro Hoyos, Guillermo Cano, los secuestros Andrés Pastrana, Francisco Santos, Maruja Pachón y actos narcoterroristas como la voladura de un avión de Avianca con 109 muertos, la bomba en el DAS con setenta víctimas, el asesinato de un millar de policías y la explosión de cerca de 45 carros bomba.

Exponiendo por otro lado (y de un modo mucho más grotesco) el auge de los habitantes de calle y el desplazamiento por parte de la vida urbana o citadina a la rural o campesina, ya que el cemento era y sigue siendo sinónimo de progreso. Lo que resultó de esa Medellín decadente, aletargada, ansiosa y competitiva, no fue más que una ciudad y unos ciudadanos que redundan en diferencias e indiferencias, pues al cruzar el Valle de norte a sur no se tarda mucho en notar, que si bien en ambas partes existen focos de escases o pobreza, son más pronunciados en el centro y el extremo norte.

La estratificación no ha generado otra cosa que una sobre-especialización para acceder a recursos básicos como vivienda o alimentación. Así que si no puedes o no quieres trabajar y tu destino es pedir, debes ser el mejor mendigo de todos. Esparcida la miseria del capitalismo en el globo, compruebo que la ciudad (de Medellín) es un excelente escenario para su contemplación. Mientras más fondo escarbo, más se encona la llaga... y con más cólera gritan los demonios ¡El humano es un lobo para el humano!

Área metropolitana del Valle de Aburrá



²⁵ J. E. Horbath. 2015. Algunos indicadores demográficos de fuerza de trabajo de Medellín y Valle de Aburrá, 2010-2030. Recuperado: <http://www.eure.cl/index.php/eure/article/view/579/819>

Capitalismo salvaje: Medayork 1990

Tanto el metal como el punk (y posteriormente el rap) fueron géneros musicales que materializaron artística y estéticamente, denuncias ante abusos y violencias escrita-s en la ciudad, en sus comunas, en su gente.

El largometraje *Rodrigo D No futuro (1990)* da muestra de ello y bajo la dirección de Víctor Gaviria se acerca al drama de grupo de jóvenes de la escena punk de Medellín que descartan la idea de progreso y optan por la de no futuro. ¡El no futuro es hoy! como lo proclama *Psycock* una banda de rock and roll y psychobilly del municipio de Caldas. Esta película es significativa porque ilustra la emergencia del punk y del metal a final de la década de 1970 como modos de combatir esa cruenta realidad y a pesar de que, nací en la periferia (del Valle de Aburrá) y crecí escuchando música tropical, romántica y rancheras, ese momento (histórico- musical) influenció inevitablemente a varias generaciones (caldeñas) que me anteceden.

Espacios como las «notas» (casas ubicadas en barrios de Medellín como Florencia Manrique o Castilla donde a cambio de una pequeña suma de dinero, amigos, vecinos o conocidos adquirirían el derecho escuchar su música favorita e intercambiar las pastas o casetes) y festivales como el de Ancón (1971) o la Batalla de bandas (1985) fueron consolidando la escena rocker en la ciudad.

Eran años difíciles, era la transición entre el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) y el de César Gaviria (1990-1994) y aunque las políticas del plan de desarrollo o «La revolución pacífica» aplicados por el presidente Gaviria dieron inicio a una revolución económica y social, fueron pensadas desde arriba como lo sostuvo Ricardo Castaño en su artículo *Colombia y el Modelo Neoliberal (2002)*.

Quando en los setenta se termina el periodo de sustitución de importaciones, se inicia un nuevo proceso. Ese proceso fue el que nos condujo a lo que hoy está pasando en la economía colombiana. Desde el periodo presidencial del liberal Alfonso López Michelsen los gobiernos comenzaron a descargar al Estado

de sus responsabilidades y estas han pasado a ser manejadas por la iniciativa privada que se acentúa mucho más ahora con los procesos aperturistas (Castaño Z, 2002; 61).

Es decir, a partir de la década del 90 la economía nacional limitó las actividades de los gobiernos a través del sistema neoliberal, causando una flagrante violación de la soberanía nacional en nombre de la inversión extranjera o las reformas agrarias y económicas.

La constitución política de 1991 promovió estas reformas pretendiendo oxigenar la política nacional a merced de la ampliación de la economía de mercado (de la internacionalización de la economía a través de la apertura económica) y de la «democratización» de la sociedad para permitir una mayor participación de la población en las decisiones fundamentales de la nación.

Por un lado se abrió la puerta al libre comercio y a la inversión extranjera y por el otro, se promovió la inclusión social ¡que contrariedad!

Aglutinados quedaron entonces comunidad, estado, multinacionales, guerrillas, paramilitares, delincuentes... aumentando las dispuestas por los territorios y sus recursos.

La superpoblación figuró y figura como una de las causas fundamentales por las cuales en Colombia ha crecido en forma exponencial la economía informal y la ilegalidad, pues ante las dificultades económicas del grueso de la población, ambas se presentan como alternativas para poder sobrevivir pero también enriquecerse.

En la medida en que se ensancharon las desigualdades entre unos y otros, acrecentaron las fronteras entre lo público y lo privado.

Tal vez, donde más se avanzó en el campo de las privatizaciones, fue en el de la seguridad social. En abril de 1993 entró en vigencia el nuevo régimen de seguridad social o ley 100

mediante la cual se reestructuró el sistema de seguridad social (Castaño Z, 2002; 67)

No solo la salud, también la educación y la tierra fueron privatizadas cada vez más con la liberación del mercado, pero la guerra no solo sería objetiva y directa, tendríamos que prepararnos para algo más sutil, casi imperceptible, el biopoder.

Con los medios de comunicación al servicio del estado moderno, se hizo sencillo la entretención y distracción de las masas, mientras otros nos esforzamos por percatarnos del veneno en la comida y el agua. Tanto las artes como la agricultura y las ciencias sociales con una visión sociopolítica justa y ética se presentaron como puntos de fuga que confrontan de algún modo esas violencias estructurales.

Parada en un costado del Valle y con más de dos décadas encima, sigo siendo parte de esta Medellín vulgar y encantadora, diversa y excluyente, amante y asesina. Supuesta ciudad de la Eterna Primavera, en un país donde no existen las estaciones.

Avanzando hacia al pasado: Caldas, música y canto

Se fue consolidando la música (en mi vida) como medio de socialización desde el año 2009, cuando empecé a escribir mis primeras canciones y a conocer jóvenes músicos de otros colegios del municipio de Caldas, solo hasta el 2012 la música se convirtió en un medio de subsistencia.

Florecieron para entonces *la banda del infierno azul* (2012) y *Momentos Incómodos* (2014), dos proyectos musicales en lo que figuré como vocalista y guitarrista. Luego vino *The Boogie Ladies* (2015) y *La Backing Rap* (2017), la guitarra eléctrica y las rimas se conjugaron con el rigor de la ciencia antropológica y no era raro exponer en el claustro y sacar la guitarra de repente. Se extravía la teoría en la práctica como se pierde el ser humano en sus sentidos.

Tenía claro que no podía separar lo íntimo de lo político y decidí encarar la disidencia a través de la literatura, el canto, la música...la representación. En este lado el existencialismo, la filosofía y las letras, en este otro el cuerpo, la familia y la homosexualidad. Devinieron las canciones, los conciertos, los sueños, las pérdidas pero una vida dedicada al arte es una vida bien aprovechada como dijo L. Pavarotti, así que no hallé otro remedio que una vida bohemia, inquieta y creativa. Narrar no es otra cosa que dejar-se y exponer-se ante los «suyos», como susurrándoles... soy esto, no teman ver en mí a alguien «diferente», solo abro las posibilidades para creer y vivir en un mundo donde quepan muchos mundos.

Retrocediendo hacia el futuro: del cielo roto de Ciro Mendía a la ardiente tierra de Fernando González (2016-2017)

Cambiamos de residencia en el 2016, pasamos de vivir al extremo sur a descender tres municipios (Estrella, Sabaneta e Itagüí) para quedar mucho más cerca de la urbe.

Envigado es más costoso; naturalmente más cálido, menos colonial arquitectónicamente. Cuenta con una oferta (cultural y deportiva) más amplia que Caldas. En mi niñez solo venía a estas tierras a visitar unos amigos de mis padres, a odontología o, a jugar con el equipo de Basquet. Ya llevo un año circundando esta zona, no reconozco muchos rostros, muchas calles (sus dinámicas) pero sé que es cuestión de tiempo, de andanzas... luego la rutina volverá esta novedad predecible y devendrán los vínculos, los apegos, los recuerdos.

Esa tendencia sedentaria y gregaria en el *Homo Sapiens* hace alusión a lo predecible o rutinario de nuestra especie, no solo por la forma de habitar o a las relaciones sociales (que en esos espacios se tejen), sino a la tendencia (íntima y subjetiva) de habitar cualquier lugar de un modo similar.

Locura es hacer siempre lo mismo y esperar resultados diferentes promulgó Albert Einstein. No es suficiente mutar el paisaje (salir de viaje), si

como viajero o nuevo inquilino no se está dispuesto a cambiar el chip que produjo la huida.

Recorrer una casa por vez primera es similar a recorrer un cuerpo ajeno... conservando en el tiempo, en la memoria ese recuerdo de la coalición, el sabor de esa sangre nueva que abrió un sinfín de perspectivas (o posibilidades) para des-encontrar-se, des-estabilizar-se.

Mutar de espacio-s resulta en un resquebrajamiento de la identidad, en tanto el movimiento implica cambios y crisis que se traducen simplemente en enfermedad o alivio, angustia o calma, ansiedad o goce.

CAPÍTULO 1.

Devenir cuerpo: nacer «mujer»

Solo en sueños, en la poesía, en el juego
-encender una vela, andar con ella por el corredor-
nos asomamos a veces a lo que fuimos antes
de ser esto que vaya a saber si somos.

Julio Cortázar

La des-ontologización del ser «mujer del tercer mundo»²⁶ no parece cuestión sencilla, es más bien un constante quehacer que involucra el total de la experiencia vital, ya que implica permanecer en guardia ante múltiples violencias y al mismo tiempo desquebrajar la histórica idea de que los no europeos somos eternos vencidos, más esa doble condición (como perdedoras) adjudicadas a las mujeres por haber nacido «sexo femenino».

Las Teorías Feministas, las Teorías Queer y las Epistemologías del Sur, figuran como profundos logros dentro de las ciencias sociales por sus apuestas y aportes sociopolíticas, sus preguntas por los cuerpos y su relación con el territorio y la-s tecnología-s.

Por un lado confrontan (denuncian) inequidades en todas las esferas sociales (doméstica, laboral, política, económica) y por el otro insiste en cultivar una episteme que re-conozca la relación ecosistema- ser humano en el conjunto de la diversidad de los demás seres que pueblan este planeta, fracturando de algún modo el «colonialismo y capitalismo sin fin», valorando la presencia de

²⁶ La ontología es una parte o rama de la filosofía que se enfoca en el estudio de la naturaleza del ser, la existencia y la realidad, tratando de determinar las categorías fundamentales y las relaciones del ser en cuanto ser. Para este caso, la des-ontologización del ser mujer del tercer mundo hace referencia a desaprender lo aprendido en la escuela, la casa, la iglesia, la universidad en relación a la sexualidad y el género... desandar lo andado con ayuda de teorías feministas y teorías queer.

pueblos milenarios que han logrado recrear su hábitat desde una relación simbiótica con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra (Pachamama), como un modo de agenciamiento²⁷ que se sobrepuso al ataque de occidente, siguiendo a Boaventura de Sousa Santo en *Epistemologías del Sur* (2011).

Es decir, en el Sur (India, Asia, Latinoamérica) renacieron políticas alternas como la de «vivir bien» o «*Sumak Kawsay*»²⁸.

Así que las luchas de comunidades indígenas y afrodescendientes, de movimientos sociales como el campesino y el feminista (LGTBIH) han sido fundamentales en la consolidación de una ciencia social hecha en el Sur y para el Sur, comprometida con las luchas locales y no a merced de dinámicas globales o externas.

En este punto, es fundamental erigir una crítica al «mito de la mujer judeocristiana»²⁹, en tanto esencializa lo femenino y pasa por alto que los

²⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari refirieron en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1972) la naturaleza de los agenciamientos siguiendo dos ejes, uno horizontal que a su vez incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *partes territoriales* o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, *máximos de desterritorialización* que lo arrastran.

²⁸ Estrategia impartida en la constitución política ecuatoriana de 2008 que hizo referencia a la noción de «vivir bien» o «Buen Vivir» de los pueblos indígenas, tratándose de una idea central en la vida política del país que pretendió influir positivamente en la relación cuerpo-cosmos-sociedad.

²⁹ «El cristianismo hereda mitos de las religiones arcaicas y los recupera como medios para penetrar la sociedad y perpetuarse no sólo a sí misma como religión sino también a la estructura patriarcal de la cual se originó». En ese sentido las religiones tradicionales tiene consecuencias negativas para las mujeres, pues «lo que la sociedad contemporánea ha heredado del cristianismo no es sólo un cuerpo de doctrinas religiosas, sino también una organización

problemas individuales o subjetivos, también son problemas sociales (políticos) siguiendo a S. de Beauvoir y a M. Wittig. O sea, el cristianismo promovió y promueve la naturalización de la opresión de lo femenino en la mujer, de la mano del patriarcado; puesto que pre-dispone su lugar en el mundo (dentro de la familia nuclear). Esto se traduce en una herencia patrilineal que garantiza la posesión de tierra a la horda masculina, mientras que las mujeres quedamos a subvención de los varones, sea padre, esposo o hermano. Es éste tan solo un ejemplo de las luchas políticas del feminismo y las mujeres campesinas, el derecho a figurar como dueñas de la tierra que labran.

En este sentido, tanto la categoría mujer-femenino como hombre-masculino han de ser desinstaladas por tratarse de construcciones sociales exclusivas, excluyentes y naturalmente propias de un orden que divide la humanidad.

Ese par de oposición se traduce en una objetiva guerra de los sexos, a hegemonías, luchas y resistencias que se escriben en los cuerpos. Mucho más cuando «el pensamiento dominante se niega a analizarse a sí mismo para comprender aquello que lo pone en cuestión» (Wittig, 1992; 23). Dichas ideologías crean el «sexo» a través de la opresión y no a la inversa, ya que el sexo no preexiste, sino que se construye y se expresa.

La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre hombres y mujeres, poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre

social basada en la sumisión de la mujer, acompañada por doctrinas sofisticadas que justifican dicha sumisión»(Caponi, 1992; 38).

un orden económico, político e ideológico. Todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico (Wittig, 1992; 22).

Sostengo que la categoría mujer como esencial al feminismo, oculta en cierta medida el papel de lo *no femenino* ante dichas luchas e inequidades, entonces se hace posible crear y creer en cierta sensibilidad femenina en lo masculino y viceversa. El feminismo debe trascender el sistema sexo-género, procurando ser una ética práctica y no una ideología exclusiva o excluyente. Pasa de modo similar con las inequidades epistémicas (producto del colonialismo), que se presentan en forma de estratificaciones socio-económicas limitando nuestro accionar. No se nace del tercer mundo, se inventa el serlo.

Por otra parte Monique Wittig retomó cuestiones ya planteadas por algunas lesbianas separatistas a comienzos de la década del 70 en EE.UU a través de una crítica a la heterosexualidad como «institución política» bastante problemática y coercitiva, donde lo homosexual parecía un punto de fuga al régimen heteronormativo.

No se trata de reemplazar «mujer» por «lesbiana», sino de utilizar nuestra posición estratégica para destruir el sistema heterosexual. «Nosotras [las lesbianas] somos esclavas fugitivas (...) desertoras de nuestra clase» («No se nace mujer»). Esta frase crucial nos descubre la dimensión política del punto de vista lesbiano» (Wittig, 1992; 12) lo sugirió L. Turcotte en el prólogo que hizo a la obra de M. Wittig.

La familia figura entonces como expresión primera del pensamiento heterosexual, estructura básica de la sociedad y vértice del patriarcado, en tanto

Funciona como primer engranaje de la mecánica estatal que, para existir, trata de restaurar, a conciencia o no, el orden del mundo de los dioses: donde triunfa el monoteísmo, la familia reproduce el orden celeste. Un solo Dios, también llamado Dios Padre; el padre adopta sus atributos para reinar en la familia: al poder total basado en el principio del derecho divino, palabra fundante, verbo performativo y ocupación de la cima de la

jerarquía. La pareja Dios y su pueblo proporciona el esquema de la ciudad de Dios; el macho y su tribu, el padre y su familia, aquel de la ciudad de los hombres (Onfray, 2008; 122)

Al reconocer que tanto «la mujer» como «el hombre» somos construcciones socio-culturales e históricas, no meros determinismos biológicos y que dicha dicotomía supone grandes contradicciones al pretender contener y homogeneizar la diversidad de los cuerpos en un par de oposición, se confirma la importancia de re-hacer lo humano a través de la autoetnografía y la descomposición de yo, introduciendo y ejecutando progresivamente acciones en el marco de la contra-sexualidad y la contra-hegemonía.

La sociedad contra-sexual promueve la modificación de las instituciones educativas tradicionales y el desarrollo de una pedagogía contra-sexual high-tech con el fin de maximizar las superficies eróticas, de diversificar y mejorar las prácticas contra-sexuales. La sociedad contra-sexual favorece el desarrollo del saber-placer y de las tecnologías dirigidas a una transformación radical de los cuerpos y a una interrupción de la historia de la humanidad como naturalización de la opresión (naturalización de la clase, la raza, el sexo, el género, la especie, etc.) (Preciado, 2002; 35)

Instalada en el cuerpo, la culpa desprecia el placer y esto resulta en dos cuestiones.

Por un lado, sujetos frustrados e inconformes pero resignados ante su infortunio, Manjarrés en *El maestro de Escuela (1941)*. Esa *no realización*, no solo implica automatismo y apatía sino una lejana, por no escribir escasa o inexplorada relación del (propio) cuerpo y el territorio. Por el otro, puntos de fuga que pueden confundirse con una doble moral, cómoda y grosera o un ejercicio político de resistencia desde el re-conocimiento, la desobediencia y el goce.

Este siglo XXI, comprometido con el sistema capitalista (neoliberal) ha diversificado las modalidades de violencias como una de sus principales características. Dicho sistema, no distingue entre lo global y local; exhibe, vende, trasgrede y desaparece espacio-s y cuerpo-s sin pudor alguno a través de la microfísica como lo sostuvo M. Foucault. La pregunta por las relaciones humanas -inequitativas-, por el poder y su vaivén (de roles y resistencias) se traduce en una confrontación de las formas en que «yo habito esos espacios y cuerpos» en contraste a premisas como la descristianización de la carne, el feminismo libertino y la libido libertaria propuestas por M. Onfray.

Paso de aprehender la memoria del cuerpo a través de la evaluación de algunos patrones de comportamiento (de aquello que he ido aprendido en las instituciones y a través de los años ¿Quién me enseñó a escribir? ¿Dónde lo aprendí? ¿Qué sentido antropológico doy a mis ejercicios de escritura, a mi diario de campo?) a percibir el cuerpo, -mi cuerpo- como una memoria de sucesos (narrables) llevada a cuestas. La escritura figura entonces, como un acto esencialmente político, que si bien es gregario, colonial, educativo e impuesto, también es subjetivo, catártico e íntimo (pues no existen dos grafías, bio-grafías idénticas).

El escribir exige arriesgarnos al dolor, a la pérdida de momentos de sí, de conciencia, de personas que se han ido, que se superan, que se abandonan. Y no se produce sin un gasto de sentido, de tiempo, de orientación. El escribir exige desdoblarnos en mil lugares, a veces perder el rumbo, darnos cuenta que paulatinamente dejamos la ubicuidad, que sólo nos queda como recurso la distancia (Romero, 2002; 14)

Prescindiendo de cualquier determinismo (impuesto por el sistema sexo-género), conjugo lo social e individual, lo académico y subjetivo a través de la escritura. Transmuto este cuerpo-imagen en un cuerpo-texto que permite narrarme, luego leerme y hallar un sentido o prescindir de él; lo que M. Onfray llamó *mística de izquierda*.

Una fuerza arquitectónica que sentimos dentro de nosotros mismos o no, y a la que nos adherimos o no. Surge menos de una deducción racional que de una situación epidérmica con relación a nosotros mismos: también allí el psicoanálisis existencial podría dar cuenta de la presencia del hábito en nosotros mismos..., o de su ausencia... (Onfray, 2008; 212)

Por otra parte, el materialismo histórico³⁰ insiste en ver en el desarrollo de los modos de producción de bienes materiales («necesarios» para la existencia de los seres humanos), la fuerza principal que determina la vida social moderna, así que parada en la urbe, moviendo el capital y derrochando recursos, figuro como parte de una clase social (con límites o riesgos de pertenecer a otra-s).

Lo que está en juego (y no sólo para las mujeres) es una definición del individuo, así como una definición de clase (solo como preámbulo), pues «la conciencia de clase no es suficiente. Tenemos que intentar entender filosóficamente (políticamente) estos conceptos de «sujeto» y «conciencia de clase» y cómo funcionan en relación con nuestra historia» (Wittig, 1992; 41).

Esas hazañas que día a día ejecuto para conseguir mover el capital, quedan atravesadas por una moral (y una ética que a su vez es política) que enmarca mis modos de proceder, esas acciones que me condicionan y al mismo tiempo acomodo para ser lo que soy. Al prescindir de la categoría mujer como esencial al feminismo, es sensato formular una cruda detracción al proyecto *familia nuclear*, en tanto cimenta el patriarcado, el cristianismo y el capitalismo. Fábrica de sujetos productivos y consumidores que poco entienden, que poco preguntan. Mucho mejor si no lo hacen.

³⁰ El materialismo histórico se sustenta en que los modos de producción de la vida material, condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. Es decir, el ser humano organiza la producción de una determinada forma, a nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, o sea que el conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, sobre la que se erigen instituciones políticas y jurídicas.

Segato y su crítica al moralismo cristiano familista

La familia definida como la institución económica organizativa fundamental y la unidad analítica básica del género humano, ha sido investida por cambios históricos, religiosos y sociales y acciones políticas en necesaria conexión con el estado. Se consolida la familia nuclear (en el «nuevo mundo» a través del cristianismo) como empresa y escenario que recrea el poder patriarcal (transferido) a través de una estatalización persistente.

Madre, padre e hijos figura como catalizadores de estereotipos de género por tratarse encarnar una institución política forzosamente privada (que en nombre del patriarcado) garantiza el funcionamiento del sistema sexo-género. La descomposición se traduce entonces en la reelaboración de los preceptos y las categorías con las que se ha venido operando.

Ese resquebrajamiento del estereotipo hombre «1) masculino; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) blanco o blanqueado; b) propietario; c) letrado; y d) pater-familias» (Segato, 2016; 94), permite comprender que el proceso histórico de consolidación del estado (tanto el latinoamericano como el occidental) se funda en la renovación de una masculinidad imperante, lo que hace que deba ser comprobada y reafirmada cíclicamente.

Para garantizar este fin, (cuando el imperativo de reconfirmación de la posición de dominio se encuentre amenazado por una conducta que pueda perjudicarlo), se suspende la emocionalidad individual y el afecto particular que pueda existir en una relación yo-tú, ya que lo que se pone en riesgo (la reafirmación, el estatus) es aparentemente más importante que dicha relación.

«El pilar, cimiento y pedagogía de *todo poder*, por la profundidad histórica que lo torna fundacional y por la actualización constante de su estructura, es el patriarcado» (Segato R. , 2016; 16) y es por eso que se adjudica a las mujeres la expresa misión de sostener la vida. A su vez el capitalismo (y su capacidad adhesiva) estimula pequeñas estructuras para aumentar el consumo,

imbricándose con las lógicas familiares. La pregunta por la casa-hogar y la familia en relación a los «problemas de las mujeres» confronta lo público y lo privado, ya que se trata de una denuncia pública de violencias privadas que buscan dismantelar el carácter violentogénico y estructural de las relaciones de género.

Siguiendo esta línea, el sociólogo judío-alemán del siglo XX Norbert Elias situó por un lado en el libro *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (2011), a la familia nuclear como la institución social que históricamente ha ostentado el poder de delimitar los roles de género y sus lógicas legitimadoras.

Por el otro denunció desde un enfoque multidisciplinar, una psicologización que privatiza las emociones en el proceso de aprendizaje de los hijos e hijas en relación con sus progenitores.

La orientación del movimiento civilizatorio en el sentido de una privatización cada vez más intensa y más completa de todas las funciones corporales, el confinamiento de éstas en enclaves determinados, su reclusión tras la «puerta cerrada de la sociedad» (Elias, 2011; 178)

Como lo sostuvo el autor, a medida que avanza la civilización, se distingue de manera más clara una esfera íntima o secreta de otra pública, un comportamiento privado y otro comunal. La conjunción del capitalismo y las dinámicas familiares deja ver un discurso diferenciador en términos emocionales entre hombres y mujeres, traducido en términos económicos, donde el hombre regularmente figura como proveedor y la mujer como ama de casa.

La descomposición también hace referencia a esa dependencia económica de la que hay librarse, suscitando a S. de Beauvoir. Se escucha en este punto, el llamado que Rita Laura hizo al comunitarismo como estrategia feminista que supone el aumento de las redes de sujeción, poder y apoyo entre las mujeres.

La invisibilidad de esas violencias íntimas privatizadas que se desplazan dentro de la estructura familiar, quedan a merced del sistema capitalista que a su vez erige la lucha contra esa violencia de género en sentido jurídico-penal.

La estructura de la familia nuclear ha quedado impresa en la regulación jurídica que pretende luchar contra la violencia de género, por lo que se puede deducir que el aparato legislador e igualmente los instrumentos normativos con que se cuenta, quedan fuertemente influidos por la concepción sociocultural que se construye en torno a esa violencia de género como por los sujetos implicados en ella. Así que, quien legisla y el colectivo que lo avala son mediados reciamente por la concepción social privada de violencia existente y de ello se derivan sus consecuencias, en tanto se limita el campo de actuación a una determinada forma de familia, o sea a la nuclear, pero ¿Qué sujetos quedan excluidos de la norma?

La consolidación de los derechos de las mujeres no puede ser desvinculada de las composiciones y cambios en las estructuras sociales. Dicho ejercicio político y ético, supone una militancia que interrumpe violencias privatizadas forzosamente en países conservadores y misóginos como el nuestro.

Denunciar la privatización de las violencias de género en la familia nuclear (sobre la negligente actuación del estado), insiste en re-construir estrategias de lucha, así mismo nuevas categorías jurídicas y herramientas para responder al eje estructural, endémico, patriarcal, violento y capitalista que atraviesa nuestra sociedad, que pre-dispone nuestra estadía.

Crítica al feminismo euroamericano y su percepción del «feminismo del tercer mundo»

Hacer alusión a la pretensión de algunas mujeres blancas (intelectuales feministas) de salvar mujeres de las fauces de los hombres, es una invitación a descolonizar el feminismo occidental desde y en América Latina, a abrir la posibilidad de construir conocimiento contextualizado que aporte a la consolidación de una comunidad académica que trabaje en nombre de la

epistemología feminista latinoamericana, reivindicando los saberes de culturas y cuerpos marginalizados por el universalismo, por el feminismo hegemónico.

Se trata de una fina detracción a la epistemología occidental, específicamente al feminismo eurocéntrico y euroamericano, entendidos como tipos de colonialismo discursivo que opera en el Sur.

{...} es oportuno identificar, aquí, tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos de las mujeres no-blancas, indígenas y negras de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial/modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial / moderno en la historia de las relaciones de género (Segato R. , 2011; 19-20)

Advirtieron María Lugones (filósofa argentina) y Oyeronke Oyewumi (feminista nigeriana) sobre la inexistencia del género en el mundo pre-colonial en obras como *Heterosexualidad y sistema de género colonial / moderno* (2007) y *La invención de las mujeres. Hacia un sentido africano de los discursos occidentales de género* (1997) respectivamente.

{...} la sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial / moderna - exterioridad de la racionalidad científica,

exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia - ya apuntada por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, {...} ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Segato R, 2011; 25)

El sistema sexo-género fue erigido (en el «nuevo mundo») como parte del proceso colonizador- civilizatorio, lo que a su vez produjo una serie de resistencias y subversiones que adosó lo hegemónico con los deseos carnales, con esa tendencia a ser-hacer lo que se quisiera más allá de los costos sociales que implicara transgredir la norma.

El director de cine boyacense Rubén Mendoza junto a la productora ejecutiva Amanda Sarmiento, pusieron en escena una realidad de identidad y género en el documental *Señorita María, la falda de la montaña* (2017). Película que obliga a reinventarnos en la montaña y a entenderla de otra manera a través de un campesino transgénero que irradia la fuerza de las personas que conocen el dolor de la manera más cruda y sonrían de la forma más sincera.

Acometo esta introspección con una escritura más genuina, deseosa de ubicar mi performance y generar cierta complicidad o cercanía con quien me lee. Prima la narración en primera persona y una natural nostalgia, no tanto por lo vivido sino por lo azaroso del ejercicio. Despedir el cuerpo y matar esta pobre humana incomprendida... atormentada por la culpa.

Antes de continuar con la escritura quisiera advertir que este manifiesto, no es más que cierta propensión a interrogar la autoridad que se otorga a la-s institución-es en relación al control y configuración de los cuerpos, del propio cuerpo.

La pregunta por el origen

Imaginar el mundo antes de ser humano, es un viaje que se hace a través de otros... esos otros que partieron o aún nos acompañan pero que serán historia.

Historias que se re-visan para armar la nuestra. Ancestros, tías y padres dan cuenta de lo que fuimos, de ese principio que no recordamos.

I

Las especies que evolucionaron a partir de un ancestro común se agrupan bajo la denominación de género, los géneros a su vez se congregan en familias y todos los miembros de una familia remontan su linaje hasta una matriarca o un patriarca constituyente.

La especie *Sapiens* (sabio) del género *Homo* (humano) hace parte de una familia grande y bullosa: la de los grandes simios, ya que hace exactamente 6 millones de años, una única hembra de simio tuvo dos hijas. Una se convirtió en el ancestro de todos los chimpancés, la otra en nuestra propia abuela.

Los *Sapiens* somos un animal que pertenece al género *Homo*.

A diferencia de otros mamíferos, la inversión de las hembras *Sapiens* a sus crías (gestación y crianza) implica años de cuidado y educación, es decir demanda cooperación y solidaridad.

Así que para criar un humano se hace necesaria una tribu, lo que favorece evolutivamente a aquellos capaces de crear lazos sociales fuertes, como lo sostuvo el historiador israelí Yuval Noah Harari en *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad* (2014).

Esos vínculos parentales y vecinales figuran como estrategias adaptativas que han favorecido nuestra estadía en el planeta Tierra por 10.000 años pero ¿a qué costo?

Adaptarse a una posición erguida fue todo un desafío, más cuando el esqueleto tenía a su cargo un cráneo tan grande (1.200-1.400 centímetros cúbicos), así que nuestra destacada visión y nuestras hábiles manos son los responsables de la tortícolis y los dolores de espalda.

Es decir, la revolución cognitiva (domesticación del fuego, uso de herramientas) supuso el paso abrupto de la zona intermedia de la cadena alimenticia a la cumbre, poniendo al límite a cualquier especie, incluida la humana.



Ilustración 2
Cumpleaños de la abuela
Archivo personal
03-08-2016

La vida no es exclusivamente humana, es un holograma o cierta alucinación que va careciendo de luz, de días.

Este trozo de carne y huesos, ha de matar su historia por presumir particularidad (aunque en términos pragmáticos lo sea, en tanto la experiencia vital no afecta dos cuerpos de la misma manera).

De cualquier modo he de despedir-me de este

Subjetividad-es: texto y narración autoetnográfica

II

Después del descanso, acaece otro día y con él el mismo cuerpo acumulando puntos y dolores, o solo terquedad.

Un nuevo alborcer es otra posibilidad de inventar-se, huir, viajar, conocer... pero la noche simulando a la muerte, recuerda que dormir es salir de casa, hallarse en el espacio sideral y de repente despertar en la rutina.



Ilustración 3
Cumpleaños de papá
Archivo personal
14-07-2016



Ilustración 4
Reparando las raíces
Archivo personal
10-05-2016

III

No tengo claro desde cuando me pasa, pero los sonidos que genera mi madre o mi abuela al realizar cualquier actividad doméstica en las mañanas e incluso sus pasos, suelen despertarme con cierta facilidad.

Creo sucede desde que remodelaron la casa de Caldas (2009) y lo siento entonces recurrente.

Por ejemplo, el fin de semana pasado amanecí en casa de la abuela y me despertaron sus pasos por el corredor. Esa fricción del plástico en el suelo, ese sonido al arrastrar los pies, el cuerpo... con la torpeza que supone el tiempo, los años.

Sonidos que me traen de vuelta a este fatigoso mundo.

Hacer-se mujer en una familia católica y patrilineal como es el caso de la madre de mi madre, mi madre y el mío, suele configurar a mi parecer, una condición muchas veces in-visible, in-decible.



Ilustración 5
Las fiestas se celebran en casa de la abuela
Archivo personal
23-02-2016

Se es trabajadora, abnegada, creyente, noble, radical y sobre todo altruista.

En esta descripción encajan muchas de nuestras tías, madres, abuelas, incluso primas o hermanas; pues más que a una época, dicha configuración corresponde a transacciones histórico-culturales, a ejercicios que tejen y definen (socialmente) roles a partir del género.

El malestar que me produce el ser sensible a los sonidos que en la aurora emiten las mujeres de mi vida, tiene que ver principalmente con dos cuestiones: primero, al dormitar, el cerebro se halla aquí y allá, y las sensaciones o rastros de sueños que quedan, pueden ser responsables de grandes proyectos o decisiones que se tomen en vigilia.

Segundo, causalmente he dormido en habitaciones relativamente cercanas de la cocina o lavadero, así que he sido demasiado propensa a desarrollar una alteración emocional por el constante ir y venir del cepillo o la vajilla. Sensación que suele generar en mí dos reacciones: levantarme (con cierta reserva) a ayudar, mientras digo para mí, los hombres de esta casa no ayudan a nada, o irme a olvidar lo que se supone «debo ser-hacer».

Esos sonidos y movimientos mecánicos, son los que in-conscientemente me avisan que corro el riesgo de echar-me a perder si legitimo lo que hago.

Más que legitimar la ayuda en casa o a mi madre, el peligro se encuentra en justificar esa idea como la única manera de ser mujer en el mundo, en Antioquia, en esta ciudad... en una casa, con los «suyos».

IV

Pero una especie de eterno retorno, impide que las cosas sean o se hagan de otro-s modo-s.



Y en mi casa se congela el tiempo cada vez que el lavaplatos o la lavadora está a tope y mamá o yo debe vaciarla (más ella que yo); sin que los «otros» reconozcan los detalles del reiterativo ejercicio...levantarse (todos los días) y ser en torno a personas, objetos y paredes que representan esa casa, esa idea-hogar.

Ilustración 6
Mi casa primera
Archivo personal
20-06-2016

Re-conocer los detalles no solo se refiere a aportar gran o poca cantidad de dinero cada quince o treinta días (para la manutención de la empresa), implica encarnar, ese «otro» aunque trabaje fuera o dentro de esos muros.

Insiste en notar lo despiadado que es el sistema capitalista con todo cuerpo y en todo lugar, lo insensible que nos hace ante la repetición.

Ante esos otros que somos nosotros mismos...

V

La acepción *casa-cuerpo* abre la posibilidad de referir una cartografía corporal que pone al propio cuerpo como lugar de confrontaciones, violencias y resistencias (siguiendo a Rita Laura), y al mismo tiempo disloca la naturalización de la clase, la raza, el sexo, el género, la especie... a través de la introducción gradual de determinadas políticas subversivas y contra-sexuales (siguiendo a Paul B. Preciado).

La re-sexualización del ano, la re-citación de los códigos, de las categorías de la masculinidad y de la feminidad naturalizados en el marco del sistema heterocentrado, el uso de dildos o la parodia (simulación) de orgasmos son algunos ejemplos.

Yuxtaponer los cuerpos a los lugares, no solo alude una arquitectura corporal sino que anima a cuestionar las formas en que habitamos esos espacios, esos cuerpos, esos objetos y al sospechar del sentido dado a esas prácticas, a esos lugares, al observar cómo nuestro accionar interrumpe el trayecto de vida de muchas otras especies, se puede entrever la crisis y posteriormente un cambio que altere ese proceder, su sentido.

Mudar de casa, es mudar de cuerpo, acostumbrarse a otras dinámicas, a otros espacios, a otras gentes. El cambio no garantiza la ausencia de crisis, la calma solo la garantiza un caminar distinto.

CAPÍTULO 2.

La sexualidad y los años: la construcción social del cuerpo

Hay que evitar, pues, el regocijo instantáneo,
dado que el goce sin conciencia
es la ruina del alma...
M. Onfray

La antropología de género y la teoría queer renovaron (en el siglo XX) las preguntas por y desde el (propio) cuerpo, por la ciencia, la tecnología y la ética, interpelando en cierta medida el *modus operandi* de la especie humana.

A su vez la autoetnografía, gestada en la Universidad de Chicago y transferida a universidades latinoamericanas, convirtió la historia de quien indaga en vértice de un ejercicio que, más que subvertir el modo tradicional de hacer antropología, se insinúa como una tarea inherente a la experiencia psicofísica (existencial) de todo ser humano.

Auto-observarse, uto-analizarse, auto-etnografiarse es una propuesta psicológica, filosófica, ontológica y antropológica que está (literalmente) a la mano de todos, lo que no supone una tarea sencilla pero si lo suficientemente significativa como para acometerla.

Mi casa-cuerpo

Hacerse humano, implica configurar a partir del cuerpo y a través de los años una historia desde la sexualidad, es decir, a partir de la relación entre los sentidos, el mundo (biotopo) y «los otros» (sociedad).

Ese contacto, queda supeditado (sin lugar a duda) a espacios e instituciones que determinan la-s forma-s de portar-se, por ejemplo en el hogar junto a la familia nuclear.

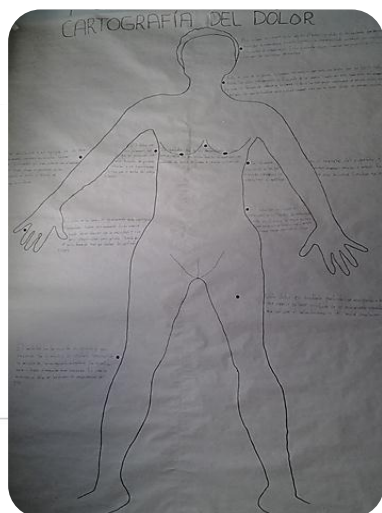


Ilustración 7

*Cartografía del dolor
Archivo personal
16-05-2017*

En ese caso, la casa figura como escenario donde se configura (de modo arbitrario) y expone, la idea de ser cuerpo, de «nacer con un sexo y configurar un género».

I

Algunos crecen en una casa y «nunca» salen de ahí, prosperan y mueren en ella.

Otros van de aquí para allá reacomodando trastos en espacios diversos, reconfigurando su vista, su mundo.

En mi caso particular, viví más de veinte años en una misma casa, así que no fue sencillo asimilar el cambio.

Sin embargo la crisis produjo asombro y desazón ante lo nuevo y lo dejado...Solo quedó escribir para no morir sin leer-me.

II

Nací el viernes 31 de diciembre de 1993 a las 9:30 a.m en el único hospital del municipio de Caldas (al sur del Valle de Aburrá), a 22 kilómetros de la ciudad de Medellín.



Ilustración 8

*La antropóloga en campo
Archivo personal
20-05-2017*

Me registraron como María Isabel.

Estudí en Rin-rin renacuajo, un jardín de infantes auspiciado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ubicado a una cuadra de la que fue «mi» primera casa, en el barrio La Acuarela.

Sin decidir, asistí a ese lugar por un año, otros iban a jardines como Kokolandia o Pimponio (como mi hermano mayor) supongo que ellos tampoco pudieron decidirlo.

Pasé a la Escuela Federico Ángel ubicada al frente del jardín infantil. Allí estudié de preescolar a quinto grado.

Al graduarme de primaria (2003), tuve la posibilidad de elegir el colegio (del municipio) que más llamara mi atención y opté por el Colegio Ciro Mendía.

Recibí mi grado como bachiller en el año 2010, aunque hice décimo (2009) en el CEFA, un colegio femenino en el centro de la ciudad.

Mamá me sacó de allí, por la afinidad con mis pares, entonces me vi obligada a retornar a lo mixto.

Entonces salí del colegio e ingresé a la universidad.

De vuelta el cuerpo a la ciudad.

III

En el 2016, mi familia decidió cambiar de domicilio para quedar más cerca de la urbe, más lejos de las «malas compañías cultivadas en el pueblo».

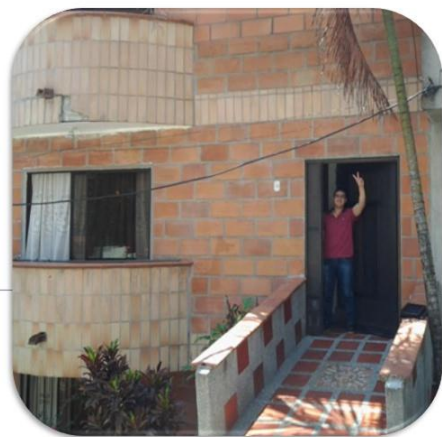


Ilustración 9

*Mi hermano en la casa «nueva»
Archivo personal
15-05-2017*

Me opuse pero fue inútil. Ahora vivo en Envigado y soy el recuerdo de tres casas, mejor dicho, el paso por dos casas y un apartamento.

El cambio, me deja la sensación de un hogar que muta, no en estructura sino en escenario-s.

Siento extrañeza y anonimato ante lo nuevo en contravía a la ausencia y la decepción por lo dejado. Algo así, como lo cantado por Facundo Cabral, no soy de aquí, ni soy de allá...

Abandonar un lugar es despedirse y entrever lo muerto, lo que ya no es, no se es, pero también un modo de reinventar-se y conocer otros horizontes, nuevos cuerpos, otras miradas.

Cuestiones que solo asumí cuando dejé el «pueblo».

Si el mundo es un escenario, la identidad no es más que un disfraz.

IV

Es usual que los miembros de una familia den uso común a los espacios y a los objetos del hogar, desde electrodomésticos, prendas de vestir hasta enseres y tesoros, siendo (espacio) base y (objetos) extensión de la familia.

Ambos son construcciones que congregan la esencia de todos y la de cada uno, suscitando una convivencia grupal (cuando no, egoísta o divergente), de épocas e identidades distintas y quizá distantes que germinaron en un colectivo único.

Al percibir (en mi hogar) la convergencia de dichas esencias, vislumbro el sentido o mejor dicho, el aroma de una empresa que insiste en engendrar y educar cuerpos para perpetuar la especie y garantizar la mano de obra del sistema capitalista, pues la ropa sucia arrumada al lado de la lavadora, no contiene otra cosa que el sudor y la mugre de largas jornadas laborales.

Suelen ser los hombres de esta casa quienes más ropa ensucian y quienes menos ropa lavan.

Solemos ser las mujeres, quienes menos ropa ensuciamos pero quienes más ropa lavamos.

Si existe alguna duda que ose desafiar lo escrito anteriormente, basta con que alguno de mis hermanos se quede sin empleo una buena temporada para notar que su esfuerzo ante los quehaceres es mínimo, por no copiar, nulo.

En este sentido, abstenerse de engendrar, es sin lugar a dudas un acción política que invierte el *modos operandi* del sistema capitalista y heterosexual.

A su vez, ahorra trabajo a las mujeres, lo que es igual a extender su expectativa de vida.

La bisexualidad, el hedonismo y la promiscuidad: confrontando el propio cuerpo

Una forma de romper los roles es jugar con ellos, ser «hombre y mujer» al mismo tiempo, trasegar entre ese dentro-fuera encarnando la disidencia, esos a los que M. Foucault llamó seres humanos que se mueven en los márgenes.

No significa que esta postura sea un único camino de realización, solo advierte (al lector) sobre -mi- sensibilidad ante las múltiples formas de ser cuerpo, ante su liquidez e incontinencia. Cuerpos que (desde la teoría queer) desbordan cualquier categoría.

V

«Mi primer novio» lo tuve en la escuela, estudiamos juntos de tercero a quinto de primaria, vivía en una de las esquinas de la cuadra. Nos besábamos en las noches, bajo el comedor de su casa cuando terminábamos la tarea... en sexto,

él ingresó al José María Bernal y yo al Ciro Mendía; al tiempo se fue del barrio y no volvimos a coincidir.

Ya con 10 u 11 años empezaron a aflorar las parejas de adolescentes en el barrio... y para ese entonces no comprendía la lectura que algunos hacían de mí, como una niña más brusca y arriesgada que otras (conjeturo que, por haber crecido con dos hermanos me fui haciendo más ruda)

En todo caso, no se hicieron esperar apodos como marimacho o machorra, palabras que en su momento, (sospecho) también usé con niñas parecidas a mí; ya que el mayor logro del colonialismo es hacernos sentir vergüenza de lo que somos, de nuestras tendencias más sinceras o íntimas.

Justo ahí, la violencia solo produce otros y nuevos tipos de violencias.

Ese «rudo carácter» estuvo conmigo durante la estadía en la escuela y cuando entré al colegio las cosas empezaron a modificarse considerablemente.

Seguía sintiendo afinidad por el arte y el deporte pero la convivencia generaba sensaciones (químicas) nuevas, deseos y crisis que me «obligaban» a asumir otras posturas.

Fue en octavo grado, a la edad de 13 años que sentí una atracción tan fuerte por una mujer, se trató de la profesora de lengua castellana, mujer brillante y hermosa que me resultaba encantadora.

Luego de compartir un par de veces, señaló que debíamos alejarnos (temo que al leer mis actitudes libidinosas de adolescente confundida) y así fue irremediamente.

Pasé a noveno grado asimilando su viaje a Europa, su ausencia.

Al año siguiente, hice décimo en el CEFA.

Ese encuentro tan directo y constante con la ciudad y las mujeres (un año en jornada de la tarde), me hizo sentir de un modo más cruento las peripecias que implica crecer, hacerse adulta.

Salir de casa es ir a la guerra pero sin armadura.

Allí me enamoré de la que entonces, consideré mi mejor amiga (pero ella no de mí) y por quien mamá me sacó de ese colegio; continuamos en contacto cuando volví al Ciro Mendía a hacer grado once, pero como el olvido todo lo lleva, «nuestras» tardes a colores no fueron la excepción.

Ese año (2009) en el CEFA entre jumpers y voces, dejó los besos que de forma tímida di a dos mujeres, una en un baño (no me agradaba su perfume edulcorado) y otra (una de las mujeres más masculinas del colegio y de grado superior), en una casa cerca al Jardín Botánico, en un juego lésbico que resultó en una de mis primeras noches fuera de casa.

Al percibir esos cambios y dilemas, mis padres sostuvieron que, lo mejor era abandonar el citadino colegio y retornar a lo periférico.

En modo de protesta empecé a enredarme el cabello y a fumar marihuana.

Me gradué del Ciro Mendía con dreadlocks, en esos años montaba skate, tocaba la guitarra, me vestía alternativo, era una joven «diferente».

Así que las críticas en casa de mi abuela materna, en torno a mi aspecto y mi gusto por las ninfas, no se hicieron esperar.



Ilustración 10
En palenque: quinto viaje etnográfico
Archivo personal
28-05-2013

Ya padecida la crisis por definir gustos, no hallaban problema en explorar mi gusto por ellas a pesar del carácter conservador en el que había crecido.

La pregunta por la homosexualidad o sobre «la forma de vida que no osa hablar de sí»

VI

La primera relación sentimental que sostuve con una mujer, fue a los 18 años, cuando empecé a estudiar antropología.

Ella era de la Estrella, había estudiado desde pequeña en el Caldas, pero no conmigo... en fin, hubo ciertas personas que nos hicieron coincidir, esas mismas que nos hicieron divergir.

Fue una de las rupturas más azarosas que he vivido hasta ahora (supongo que por ser neófita) y desde entonces empecé a considerar que el amor hace una especie de introducción a la muerte y que el «costo» de la libertad suele ser la soledad.

Asumí entonces, mi tendencia a echar las «cosas a perder», por mi actitud trasgresora en lo que ha relaciones socio-afectivas (tradicionales) respecta.

Luego de Isaura, vino Nuba. Una compañera de la carrera con la que causalmente compartí en el viaje etnográfico a la costa Caribe colombiana.

Asumí nuestra relación de un modo muy cómodo, ingenuo, probablemente inmaduro y alocado.

No resistí-mos.

Nuestra música es mi mejor recuerdo, esa capacidad creadora que seguro entorpecí con mi tendencia a los estados alterados.

Final que entre otras cosas me llevó a cortar el cabello, tres años y medio con dreadlocks que se esfumaron de repente.

Otra de esas partidas azarasas, de nuevo la culpa, de nuevo las pérdidas.

Sin embargo llegaron otras historias menos consistentes, un par de Anas, Carola, Sora, Danni, Manu...

Al parecer, soy demasiado inestable para algo próspero, pero al vivir entre una torpe soledad y una necesidad por otro-s (necesidad instalada por los mass-media) y sumando el cambio de residencia, fui dejando paulatinamente de buscar a fuera lo que se halla dentro y empecé a explorar-me, re-conocer-me, disfrutar-me.

El saber dionisiaco propuesto por Michel Maffesoli en *Elogio de la razón sensible* (1997) promueve un saber erótico amante del mundo que describe, así que el deseo como acto estético y erótico queda anclado irremediabilmente a un acontecer político que es también subjetivo.

En ese sentido, el hedonismo definido como una apuesta por una «iluminación» a través de los sentidos, se aparta del canon heteronormativo y hace emerger la contra-sexualidad.

Así que la promiscuidad resulta tan admisible como la monogamia o el celibato, solo que esta, supone una constante combinación con (otras y nuevas) energías sexuales; lo que puede convertirse en algo problemático o por el contrario en un ejercicio alentador. Mucho depende del practicante.

La contra-sexualidad, más que promover la promiscuidad, aboga por un dialogo entre cuerpos parlantes que prescindan entre otras cosas del contrato matrimonial.

Así que, descartada la culpa, se instala la contemplación... donde la escritura y la música hacen aflorar un millar de composiciones como la más grata compañía.

Consecución y consumo: de la marihuana al H.

VII

Probé la yerba en el CEFA (unas compañeras y yo comimos chocolates), en el segundo descanso de un día cualquiera, a eso de las 5:30 de la tarde.

A algunas no les fue muy bien, se marearon o vomitaron, así que tuvimos que preguntar a las de once cómo cortar los efectos.

Nos aconsejaron la leche.

En mi caso fue una experiencia bastante interesante.

Verme desde afuera, asistiendo al teatro que es la vida.

Ir en el bus hacia Caldas y cerrar los ojos era viajar por el espacio sideral, siendo una con el sonido y el movimiento.

Luego de ese suceso, no recuerdo otros episodios en relación a la marihuana, hasta el 2010.

Fue entonces que retorné al Colegio Ciro Mendía a concluir el bachiller y ese regreso trajo consigo mis primeros porros, mis primeras piezas musicales.

Me tomaban por rasta al llevar el pelo enredado, otra de las razones por las que corté mi cabello.

Recuerdo haber asistido una vez (ese año), al psicólogo a manifestarle entre lágrimas, mi angustia por haber dejado la ciudad, el CEFA y a la susodicha.

No sirvió de nada, o bueno para descargar un poco, mejor dicho para dejarme un poco... en ridículo.

Ya me sentía disidente y sin mucho problema me retiraba a reflexionar, lejos de la multitud.

VIII

En las tardes, cuando llegaba del colegio iba visitar en ciertas ocasiones a (Gabo) un parcero «hippie» que vivía a dos barrios del mío.

Nos besamos en su casa un par de veces, también cocinamos, fumamos y vimos la tele muchas otras... fue un lugar que (me) proporcionó cierta libertad e independencia.

Íbamos de forma casual al centro a comprar sustancias y a montar skate, con él retorné a la ciudad... con mucha más velocidad.

Probé el gale, el concho, el lsd, las ruedas, el alcohol, hasta la base y el veneno.

Al parecer no iba sola al vacío, tenía a otros conmigo o ¿ellos me tenían a mí?

En ese espejismo que promete eternidad y solo otorga un placer-dolor efímero y fugaz en forma de plon, pase o pinchazo, nadie tiene a nadie, nadie tiene nada...

En medio del acelere solo hubo algo que supo detenerme, ese silencio que también es música.

Empecé a visitar la montaña, labrar el campo, oler la tierra y se fue acallando el ruido de la ciudad.

Esa calma se convirtió en claridad y me permitió creer por un momento en algo distinto a la muerte, sin embargo una especie de eterno retorno impedía que las cosas fueran o se hicieran de otro-s modo-s.

IX

Nació The Blue Hell Band (en el 2012), cuando cumplí 18 años.

La banda del infierno azul estaba destinada a morir bajo el calor del trópico.

Fueron dos años de glorias y caos junto a cinco locos (armónica, guitarras, violín, bajo, batería y voces), que se convirtieron en familia.

De esas a las que no les alcanza el tiempo y se esfuman como un gramo de doce o un pesado en tiempos de amure.

De los seis, cinco probamos el veneno; de esos cinco, cuatro quedaron enganchados, tres son heroinómanos y uno de ellos anda en las calles de Medellín.

Evidentemente, no resisti-mos, de nuevo las pérdidas o ¿los nuevos comienzos?

Del infierno azul al arte del feminismo

X

En el 2013, trabajé en un café-bar cerca al parque de Caldas.

Rigo, el mono y yo armamos una sociedad.

Supuesta sociedad que entre otras cosas, despreció muchas veces mis esfuerzos... puesto que se convirtió en una horda de pequeños burgueses que solo buscaban renovar su masculinidad a costa de lo que fuera.

Se fue el mono, me fui yo... quedó Rigo, con su marca, su farsa, su amargura.

Luis, uno de los de la banda empezó a trabajar con él y no pasó más de un año para que el café-bar desapareciera (literalmente) del mapa.



El paso por ese lugar desencadenó varias cuestiones.

Primero cierto escozor por el trabajo (formal), por lo que empecé a conspirar en los restaurantes o calles algunos millones (risas) para mantenerme.

Segundo un insaciable interés por la antropología de género y las teorías feministas, buscando (no solo comprender sino) desajustar esas profundas desigualdades económicas e ideológicas que el sistema sexo-género (esencialmente patriarcal y patrilineal) instala, naturaliza y ejerce en los cuerpos - mi cuerpo-.

Ilustración 11
The Boogie Ladies
Archivo personal
20-04-2016

Reiterada la caída de The Blue Hell Band al descubrir la imposibilidad de sonar igual con diferentes integrantes, empezó a emerger un proyecto nuevo, The boogie Ladies.



Ilustración 12

*Fuimos tres, luego dos
Archivo personal
15-06-2017*



Ilustración 13

*Con los espíritus: banda argentina
Archivo personal
20-06-2017*

Nos empezamos a reunir seis mujeres en cualquier parque de Caldas a montar las canciones que cada una había creado hasta entonces (con el proceso que eso implica).

Hubo ciertos y fuertes inconvenientes con la melodía, puesto que el violín y la armónica aletargaban el proceso.

Se fue la crespa (cantante y guitarrista), luego decidimos hablar con las responsables de la melodía y dar las gracias.

Fuimos tres, luego dos.

Lo significativo del viaje son definitivamente los paisajes, su contemplación.

Aquel encuentro-desencuentro con esas cinco mujeres, hizo más denso mi nebuloso carácter artístico y político.

Empecé a compartir nuestras composiciones en las exposiciones de la universidad, intrincando la teoría, la técnica y la práctica, declarándome públicamente eterna aprendiz tanto de las artes como de la ciencia antropológica con la firme intención de realizar-me a través de ambas.

CAPÍTULO 3.

La enfermedad y la muerte: despedir el cuerpo

Acelera oscuridad que voy de prisa,
Haz crecer la tempestad, hasta que borres mi risa.
Inédito



Ilustración 14

*Se nos está cayendo la casa
Archivo personal
10-09-2017*

La afección y la muerte condicionan nuestra existencia, pueden ser inducidas o prevenidas pero nunca descartadas. Ha llegado el momento de despedir este cuerpo antes de fenecer...

Por eso ahora trato, los cambios constantes que el ser humano encarna (como animal cultural), su reiterativo encuentro con la enfermedad, la pérdida, la ausencia; donde cuestiones como el amor, el deseo, la amistad, el apego y un sinfín de emotivas construcciones, parecen permearlo «todo», volviéndonos presa de nuestras invenciones.

Una visita a nuestros mayores recuerdos ¿O al recuerdo de nuestros mayores?

I

Cuando una parte de la estructura falla o falta, nada vuelve a ser lo mismo. Por ejemplo, cuando alguien pierde una extremidad o un pariente va a la guerra, la relación con el espacio y los demás se modifica.

Así que cuando alguien muere o se marcha, es como si se pereziera un pedazo nuestro. Las personas se construyen mutuamente, no existo sin mis abuelos pero ellos no serían abuelos sin sus hijos y nietos.

Familia Mejía Restrepo

II



Ilustración 15

*Las hermanas de mi madre, mi abuela y mi tío
Archivo personal
03-08-2016*

En casa de la abuela Martha (la madre de mi madre), se respira un ambiente ciertamente «femenino», es decir, quienes conviven allí, en su mayoría son «mujeres».

Si bien la casa se encuentra relativamente cerca del municipio de la Estrella, no estaba ubicada en una zona tan densamente poblada como el centro del municipio, así que contaba (para los años 60) con bastas hectáreas sin construir, donde mamá Inés, sus hermanos, primos y uno que otro vecino, desgastaron su infancia correteando por densos solares.

La abuela vive en esa casa hace más de setenta años, lugar donde crecieron sus cinco hijos y murieron sus padres y esposo.

Aunque a decir verdad el abuelo, murió en la clínica León XIII (ciudad de Medellín) luego de un accidente laboral, dejando a la abuela (desde 1982) a cargo de cuatro mujeres y un hombre, entre ellas las mellizas, mamá Inés y tía Ceci.

La ausencia del abuelo, supuso fuertes crisis y cambios en los espacios y roles al interior del hogar, por ejemplo la abuela estuvo varios días en cama tras la inesperada noticia y la bisabuela Rita quedó a cargo de los chiquitos mientras se mitigaba el golpe.

La tía Angie reprobó su grado escolar, la familia empezó a recibir la pensión del abuelo y la tía Ceci a dormir con la abuela.

En medio de aquella furtiva ausencia, pasaron los años y «aprendieron a vivir sin el abuelo», con su recuerdo pero sin su cuerpo.

¿Qué sería de la familia Mejía Restrepo si el abuelo aún viviera? Tal vez, no existiría cierta rivalidad entre las tías o quizá, la abuela se vería más joven por contar con su ayuda.

No lo sé, nunca lo sabré³¹.

³¹ La película belga *Mr. Nobody* (2009) bajo la dirección de Jaco Van Dormael ilustra bastante bien este punto, al hacer referencia a esas otras vidas posibles que se «descartan» al tomar un camino en vez de otro. Es una producción de ciencia ficción que traduce lo que el escritor y poeta argentino Jorge Luis Borges presentó en *El Jardín de los senderos que se bifurcan* (1941) a través de infinitas series de tiempos, de una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos, trama de tiempo que se aproxima, bifurca, corta y abarca todas las posibilidades.

Familia Hurtado Sánchez

mi padre nació en la Clínica León XIII el 14 de julio de 1962, mi madre y su hermana nacieron el 23 de febrero de 1966, en lo que entonces se llamaba Seguro Social de Itagüí y hoy se conoce como Nueva EPS.



Ilustración 16

*Los padres de mi padre, sus hermanas y hermanos
Archivo personal
19-06-2016*

Mamá y papá se conocieron en un bus de Caldas hace más de 25 años.

Detenida en la década de los 60, intuyo que la generación de mis padres y tíos encaró ese cambio abrupto de lo rural a lo urbano, pues los padres mi padre (ambos Sanrocanos) tenían su casita en las montañas de San Roque pero decidieron construir otra en la ciudad para establecerse y criar a los chiquitos.

Luego que los niños crecieron en la metrópoli, se hizo normal que los abuelos fluctuaran entre la ciudad y el campo. Solo venía a Medellín (a fin de mes) a reclamar la pensión del abuelo o a citas médicas, o sea que pasaban mucho más tiempo en San Roque.



Ilustración 17
Celebrando la vida de los padres
Archivo personal
19-06-2016

La relación con ambas familia ha sido sana, pero es más estrecha con la familia de mi madre, tal vez porque veía a los abuelos paternos, solo, cuando íbamos a visitarlos en vacaciones.

Los años pasaron cuenta de cobro. La abuela empezó a quedarse sin luz, el abuelo a padecer de la próstata y no les quedó más remedio que instalarse definitivamente en la ciudad, en Zamora, en su otra casita de siempre.

Aún viven allí, en compañía de tía Mima y tío As, dos de los seis hermanos de mi padre.

Familia Hurtado Mejía

IV

Hubo un episodio en la historia de mi familia nuclear que dejó una marca particular.

Unos le llaman brujería, otra psicología, yo le llamo misticismo.

Francamente el nombre no importa tanto, lo complejo es tratar de comprender el fenómeno.

Se presentó como una fuerte crisis en mi madre, cuando yo tenía 8 o 9 años y mis hermanos 11 y 13 respectivamente.

Una especie de «desorden mental» que se convirtió en extraños movimientos, incoherencias y miradas desorbitantes.

Evocaciones que producen la misma turbación de hace años, porque sea lo que haya sido, casi nos deja sin ella.

Mamá logró salir de la crisis, a través de la oración. Se convirtió en una mujer sumamente piadosa y bastante cercana a la iglesia católica, a su proyecto de salvación.

Ese episodio duró un poco más de un año y produjo que las malas decisiones que mis hermanos y yo tomamos en la adolescencia, fueran leídas como resultado de rezos y hechizos.

O sea, nuestras «depresiones» o «tendencias al vacío» fueron leídas como ajenas a nuestra voluntad.

Así que, todo aquello que estuviera en contra de los dictámenes católicos, hacía emerger esa doble moral, burda, grosera... sobre todo evidente.

Desde entonces, hemos quedando (todos tres) en medio del vicio y el deber ser; entre lo ilegal y lo instituido.

V



Respecto a lo que instaló en mis padres esa atmosfera creyente y al mismo tiempo pasiva (a mi forma de ver y sin pretensión de juzgar), creo que fue el ser hijos de padres campesinos; como lo insinué, mis abuelos paternos son del norte antioqueño y la madre de mi madre nació en Sinifaná, cerca al municipio de Caldas.

Así que esos contextos y costumbres los hicieron más propensos a parte de movimientos o proyectos religiosos, en vez de intelectuales o líderes políticos.

Ilustración 18
Familia nuclear
Archivo personal
28-09-2017

VI

La relación con mis hermanos (y también entre ellos) se fue tornando más compleja con los años.

Solían tener fuertes discusiones que me dejaban en la mitad.

Los tres éramos tan distintos, tan distantes.

En mi infancia compartí más con Anrra, el hermano del medio y en la adolescencia sentí más afinidad ideológica con mi hermano J; pero las cosas se modificaron naturalmente.

Anrra empezó a golearme para saciar sus desbordantes deseos, así que compartía más con J.

Luego nos cambiamos de residencia y la relación con Anrra se tornó mucho más sana pero con J un poco más distante.

Ahora que los tres nos vemos en la obligación de salir a conspirar algo (de dinero) para mantener nuestros desbordantes deseos, reitero que el cambio de escenario no garantiza un final distinto.

Nuestras actitudes inversas a las enseñanzas familiares nos hacen ver como unos enfermos, no solo físicos, sino mentales.

Unos des-equilibrados que no tiene claro a donde ir, estáticos, inmóviles, contemplativos, hasta ridículos.

Somos estampa de una empresa fracasada.

Otro de los grandes logros del colonialismo y el capital es su capacidad de adherirse a todo lugar y la guerra parece más cruda cuando el campo de batalla es la propia casa.

Muerte Inducida Vs Muerte Natural

V

Establecida la posibilidad de inducir la muerte, emerge otra probabilidad de llegar a la vejez y morir de manera natural.

Las tres figuras de mis abuelos han mostrado a través de críticos episodios (enfermedad), la angustia o incertidumbre que supone dejar de ser (en este plano material y objetivo).

Una sustancial diferencia entre nacer y morir es la falta de conciencia que supone lo primero.

Esa conciencia de estar muriendo (y luego del deceso lo que el ritual implica), es uno de los argumentos que fundamenta la teoría evolutiva y repasa la división entre la animalidad que nos precede y la humanidad que nos pervierte, que se desborda en superioridad y extermina cualquier (otra) manifestación de vida en el planeta.



Independiente de la edad en que la muerte nos des-lumbre, supone una ruptura total con el cuerpo (por efecto con los cuerpos de otros) y el espacio.

La muerte como experiencia orgánica le atañe a la antropología biológica y como acontecimiento público a la antropología social.

No es solo por su carácter ceremonial sino por su capacidad de suspender (el

curso de) la historia de quien se marcha y de modificar la de aquellos que se quedan que es importante tratarla, asumirla.

Del vicio al vacío solo hay una letra

VI

Hay personas pre-destinadas a morir «jóvenes», personas que interrumpen (o les interrumpen) su trayecto de vida.

Siento ser una de ellas. Tal vez eso explique mi sensibilidad y fijación por los abuelos.

A pesar de que nací con menos afecciones que mis hermanos (asfixia por ejemplo); he sabido tomar la delantera en hábitos que promueven la enfermedad.

El aeropuerto de la U fue escenario de momentos bastante significativos...la consecución de H, la sobredosis de la negra, dos conciertos de TBHB y un numeral de tardes entre plones, chorros y pases.

Como ven he sabido envejecer prematuramente.




Ilustración 20
Aeropuerto
Archivo personal
15-04-2015

Tal vez «el fondo» me ha enseñado que entre más duerma, menos miedo he de tener a la muerte... a no ser que se trata de una pesadilla y quiera despertar, pero el estado diurno se asemeja tanto a vivir en una, que nosotros los locos nos las arreglamos para dopar el trance y autodestruirnos como si se tratara de un pánfilo suicidio.

Entre la afección y el deceso se hallan los vicios, ya sea al trabajo, al dinero, a los estados alterados, al cultivo del ego, a las posesiones... y esas adicciones puede convertirse en síndromes de abstinencia o ciertas crisis (que atacan al consumidor) por la falta de...

Una vez «superada», puede suponer una actitud indiferente ante el consumo o una recaída.

Así que entre menos cosas tengas, menos cosas has de perder, menos vicios has de cargar. Amar es aprender a soltar, vaciar la vanidad de esta humanidad actriz y espectadora pero sobre toda puta.

Emerge en este punto una doble moral traducible a dos cuestiones, el nihilismo (parca relación con el cuerpo y el territorio) y el vitalismo (disfrute del arte y la contemplación de la naturaleza) respectivamente.

Mi hipó-tesis supone que la enfermedad es un desajuste energético, producto de una relación problemática entre el cuerpo, el cosmos y la sociedad (puesto que el individuo los agrupa a todos), siguiendo a Carlos E. Pinzón y su texto *El cuerpo-imagen. El cuerpo como espacio de confrontación cultural* (1999).

Lo que puede explicar la búsqueda fuera de casa cuando las relaciones no marchan bien.

En mi caso particular, más que hallar un lugar, deseo encontrar un estado que insista menos en enfermar (el cuerpo, el alma), pero al parecer hay cosas que no se negocian, ideas que parecen irrevocables pero que se deben fracturar.

No se trata de mudar de espacio-s, cambiar los objetos de lugar, renovar las personas que se observan, sino de trasmutar, de ver y tomar la vida de otro-s modo-s.

Sumergida en el mundo de los estados alterados, deseo «invertir» el proceso... Y en vez de consumirme ansiosamente, pretendo disminuir cada día

(que me queda) la ansiedad o desespero que me produce la idea no ser (cuerpo), para disfrutar ese ir-me dejando.

Mientras aprendo a desaprender dichos estados de nihilismo, padezco y exorcizo millares de dolencias que he edificado día a día, noche tras noche.

Insomnio, vómitos, torticolis, asfixia, espasmos, jaquecas que recuerdan los peligros y costos de amar el dolor, de cantarle a la muerte.

Para no ser re-cuerdo, hay que ser re-loco

VII



Ilustración 21

*Medayork
Archivo personal
17-05-2017*

De vuelta al centro, sus calles, su esmog. Tenemos la guitarra, el violín y nuestras voces para hacernos lo del día ¿pero qué es lo del día?

-Buenas tardes para todas y todos, nosotros venimos desde el municipio de Caldas. Hoy estamos trabajando por esta zona y les vamos a compartir un par de canciones, esperando les guste y nos puedan colaborar.

Pasan los minutos como eternidades y esos transeúntes como eternos sordos.

Todo termina oliendo a soledad y a tardes mal gastadas, a colores desteñidos y profundos olvidos. Ese mismo que nos da el valor, para entrar a otro restaurante y presentar de nuevo el numerito.

-¡Listo ya tenemos pa' el veneno! que cuentos de cantarle a la vida. Vamos es... a inhalar la muerte. Fin del concierto.

El yo con su pesada historia personal es lo que se autodestruye y en esa disputa entre el sentido y el vacío, aparece el aturdimiento como salida.

Ante ese círculo vicioso, nihilista y despiadado, emerge una vital contracara que busca trascender la moral, hallar la salud a través del arte... vislumbrar el puro placer de existir.

Dejar la casa o despedir el cuerpo: des-componer el yo es re-hacer lo humano

VIII

-Así está mejor, mucho mejor. Siempre es doloroso sacar el casete o cambiar el programa, pero ahora que ya lo hemos hecho... verás que te has convertido en algo muy diferente a lo que eras antes.

Te has convertido en la palabra del video de carne y hueso.

-Soy la palabra del video de carne y hueso.

-Ahora que eres la palabra del video de carne y hueso, ya sabes lo que tienes que hacer. Traicionarás a «Videodrome».

-Utiliza las armas que te han dado para destruirlos. ¡Muerte para «Videodrome»! ¡Vive la nueva carne!

-¡Muerte a «Videodrome»! ¡Viva la nueva carne!³²

³² Tomado de la película *Videodrome* (1983), dirigida por David Cronenberg director de cine y guionista canadiense.

IX

Re-hacer lo humano no solo supone asistir al teatro que es la propia vida sino a la última función, a ese entierro que disipa las ansias por un pubescente final.

Re-hacer lo humano es ir hacia la muerte alegres y despreocupados, como si se tratara de la muerte otro.

Solo ahí, en el atisbo de nuestros recuerdos, nos sorprendemos prediciendo este futuro que ahora somos.

La memoria confronta la muerte, eterniza la vida y a su vez olvida. Deviene la culpa, se instala el remordimiento... pero que la sorpresa de la expiración nos acobije sin arrepentimientos.



Ilustración 22

*Re-hacer lo humano
Archivo personal
23-09-2017*

4. CONSIDERACIONES FINALES

Se puede caer en un error o mal entendido al considerar que el método autoetnográfico es una oda al yo o al ego por su carácter esencialmente subjetivo, sin embargo el trabajo de campo esclarece la importancia de esos «otros» a la hora de investigar.

Estos tres semestres de aprendizajes y des-aciertos sintetizados en esta tesis, fueron producto de un trasegar académico y subjetivo que, siento entre otras cosas, bastante genuino y honesto. Se trató de un ejercicio de **vital** importancia en tanto sugiere al lector-espectador una pregunta por sí mismo, su-s contexto-s, su-s cuerpo-s, su-s muerto-s. Es una pretensión que no valoriza o califica de modo tajante mi desempeño como estudiante de pregrado, sino que procura expandir los modos y medios de acercarse y preguntar desde la propia corporeidad por el curso de la humanidad.

Entregarla es entregarme, así que no queda más que agradecer a las personas que hicieron parte de esto y a la vida misma, por animar la reflexión sobre la idea de devenir, portar y despedir la propia carne, por ofrecer el arte y la ciencia para re-conocerme, re-pararme, re-hacerme pero sobre todo re-pensarme y re-presentarme.

Para la sustentación de la investigación, ideé una escaleta que ayudó a presentar y al mismo tiempo garantiza al lector una progresiva sensibilización ante la misma. Expongo entonces una serie de ejercicios sumamente subjetivos, en contraste a la línea de tiempo referida a la historia de la disciplina antropológica (específicamente los autores presentados en los antecedentes).

La tarea es desplegar «los hallazgos o resultados» de la segunda etapa del trabajo de grado de modo claro y ordenado, como evidencia de los métodos de investigación social que puse en práctica.

Escaleta

- Línea bio-gráfica: mi vida y sus momentos significativos
- Contextualización histórica (1990-2017)
- Línea de tiempo o transformación de la disciplina antropológica
- Auto-entrevista
- Cajita autoetnográfica
- Cartografía del recuerdo
- Cartografía del dolor
- Arqueología in situ
- Historias de calle: dinero, sustancias y sexo
- Vidas fragmentadas: las que fumamos marihuana e inhalamos concho
- Sistematización del diario de campo
- Fotografía: el natural desnudo
- Performance: presentación de tesis

Una parte fundamental del ejercicio, consistió en presentarlo ante la comunidad académica. Por eso se encuentra anexo, el video que constata mi participación en la quinta versión de las Jornadas de Antropología (2017-2). Espacio donde tuve la oportunidad de exponer mi experiencia investigativa, encarnar la pregunta, conjugar teoría y práctica.

Dicha presentación ofrece al lector un acercamiento al performance con que concluye este trabajo. He aquí el link o plataforma virtual donde puede consultarse.

<https://www.youtube.com/watch?v=KF1o6HZVvXo>

Haber representado la pregunta investigativa dejó una enorme sorpresa y gratitud ante las distintas reacciones; desde un sincero llanto, hasta espontaneas risas o una parcial indiferencia. Conté con el ánimo y apoyo de mis familiares y amigos más próximos, es decir, varias camaradas de Caldas (ajenos al ámbito académico) asistieron a mi velorio, a mi propuesta de Re-hacer lo humano. Espectadores, lectores, detractores, cómplices que llenaron y llenan (de sentido) estas imágenes, estas letras, este cuerpo... despedido, renovado.

Bibliografía

- Anónimo. (31 de 07 de 2017). *Ecured conocimiento con todos y para todos*. Obtenido de Ecured conocimiento con todos y para todos: <https://www.ecured.cu/Estoicismo>
- Benítez B, M. F. (2009). *Narcotráfico e intervención en Colombia 1980-2000*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bolivar, A. &. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum: Qualitative Social Research*, 1-33.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psicicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castaño Z, R. A. (2002). Colombia y el Modelo Neoliberal. *Agora Trujillo. Revista del Centro Regional de Investigación Humanística, Económica y Social (CRIHES)*, 59-77.
- Denzin, N. (2013). Autoetnografía analítica o nuevo Deja Vu. *Astrolabio Nueva época*, 207-220.
- Duch, L. &.-C. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1 (2005)*. Madrid: Trotta.

- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (2011). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Enaudeau, C. (1999). *La paradoja de la representación*. Buenos Aires: Paidós .
- Firth, A. (2010). Etnometodología. *Discurso & Sociedad*, 597-614.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Freitag, V. (2012). El arte al encuentro de la antropología: reflexiones y diálogos posibles . *Praxis & Saber. Revista de Investigación y Pedagogía*, 121-140.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: siglo xxi.
- Holman, J. S. (2015). Autoetnografía. Transformación de lo personal en político . En J. S. Holman, *Manual de investigación cualitativa. Vol. IV* (pág. 544). Madrid: Gedisa.
- Karsenti, B. (1998). Técnicas del cuerpo y normas sociales: de Mauss a Leroi Gourhan . *Impetus*, 79-84.
- Le Breton, D. (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones / metales pesados.
- López, M. (2002). Las técnicas de sí y la escritura femenina. En M. López Castaño, *Expresión y vida: prácticas en la diferencia* (pág. 333). Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, Instituto de Investigaciones-Grupo de Derechos Humanos, 2002.

- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: siglo xxi editores, s.a.
- Martín Casares, A. (2006). *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Marx, K. &. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. México D. F: Centro de Estudios Socialista Carlos Marx.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* . Madrid: Tecnos s.a.
- Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* . Barcelona: LAIA.
- Montagud, X. (2016). Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía . *Forum: Qualitative social research*, 1-19.
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- Pabón, C. (2002). Construcciones de Cuerpos. En C. Pabón Alvarado, *Expresión y vida: practicas en la diferencia* (pág. 333). Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, Instituto de Investigaciones-Grupo de Derechos Humanos, 2002.
- Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto Contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Proust, M. (1971). *Ensayos literarios*. Barcelona: EDHASA.
- Romero, F. (2002). La escritura confidencial. En R. L. Fernando, *Expresión y vida: practicas en la diferencia* (pág. 333). Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, Instituto de Investigaciones-Grupo de Derechos Humanos.

- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. (. Bidaseca, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (pág. 445). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Szczepanski, J. (1978). El método biográfico. *PAPERS. Revista de sociología*, 231-256.
- Tapias, C. A. (2010). *Fumando mañas: construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Tokatlian, J. G. (2000). *Globalización, narcotráfico y violencia. Siete ensayos sobre Colombia*. Buenos Aires: Norma.
- Wittig, M. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: EGALES.

