

**DEL TUMBAO AL TRAPIAO
NEGOCIACIONES CORPOTERRITORIALES DE LAS MUJERES NEGRAS
EN EL SERVICIO DOMÉSTICO DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN**

ROSAMARINA VARGAS ROMERO

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES - INER
MEDELLÍN
2010**

**DEL TUMBAO AL TRAPIAO
NEGOCIACIONES CORPOTERRITORIALES DE LAS MUJERES NEGRAS
EN EL SERVICIO DOMÉSTICO DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN**

ROSAMARINA VARGAS ROMERO

**Tesis para optar por el título de
Magister en Estudios Socio Espaciales**

**Asesor de tesis:
Ayder Berrío Puerta
Magister en Ciencia Política**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES - INER
MEDELLÍN
2010**

Nota de aceptación

Jurado

Jurado

Medellín, 19 de Julio de 2010

Dedicatoria

A las dos nuevas luces que alumbran mi vida,
Denis y Sofía... y a mi eterno faro, mi madre.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INDICE DE MAPAS	8
INDICE DE FOTOGRAFÍAS	8
RESUMEN	9
INTRODUCCIÓN	10
METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	14
1. APROXIMACIONES TEÓRICAS AL CUERPO COMO TERRITORIO	18
2. LAS MUJERES NEGRAS EN EL SERVICIO DOMÉSTICO. UNA LECTURA BIOPOLÍTICA	26
2.1. La consolidación del sujeto doméstico.	26
2.1.1. La “naturaleza femenina”: el género como principio de domesticidad.	28
2.1.2. La racialización de la domesticidad.	32
2.1.3. Huellas de la colonización: servidumbre y domesticidad en la relación interétnica Antioquia – Chocó.	35
2.2. El espacio del servicio doméstico.	37
2.2.1. La definición del espacio doméstico.	37
2.2.2. Imbricación cuerpo-espacio-casa.	39
3. EL TRAPIAO O MICROFÍSICA DEL SERVICIO DOMÉSTICO: CORRECCIÓN DE LOS CUERPOS Y DE LOS SENTIDOS	41
3.1. La domesticidad del cuerpo: principal manifestación del <i>Trapiao</i> .	45
3.2. El trabajo del cuidado: domesticidad como cercanía a la naturaleza del cuerpo y corrección del comportamiento.	52
4. EL TUMBAO O LAS NEGOCIACIONES CORPOTERRITORIALES EN EL SERVICIO DOMÉSTICO	60
4.1. Corpovisiones del mundo: el <i>Tumbao</i> como expresión de resistencia.	61
4.2. Cuerpos “libres” vs. “cuerpos domesticados”.	66
4.3. El <i>Tumbao</i> en la ciudad.	69
4.4. Negociaciones <i>corpoterritoriales</i> en el servicio doméstico.	72
4.4.1. Incorporaciones culturales en la negociación: la culinaria como elemento de coexistencia.	81
CONCLUSIONES	86
EPÍLOGO: CORPOTERRITORIALIDAD, APORTES A LA TEORÍA SOCIO-ESPACIAL	88
BIBLIOGRAFÍA	90

AGRADECIMIENTOS

Agradezco sinceramente a todas las mujeres chocoanas que abrieron las puertas de su casa y de su corazón para narrarme sus experiencias, a todas ellas mi cariño.

A mi familia por toda su comprensión, apoyo y empuje para que no desistiera de mi tarea.

A mi madre por creer siempre en mí y decírmelo.

A Denis, porque su paciente amor me dio ánimo constante en mis momentos de angustia.

A todos mis compañeros y compañeras de maestría, por la complicidad, el apoyo y los saberes compartidos.

A los maestros y maestras que durante esta primera cohorte nos regalaron su sabiduría.

A mis asesores de tesis Alberto y Ayder, por sus debates y pacientes lecturas.

Finalmente, al INER y a la Universidad de Antioquia por permitir la expansión de mis horizontes personales y profesionales, a través de su reconocimiento.

ÍNDICE DE MAPAS

	Pág.
MAPA 1. Ubicación de los departamentos de Antioquia y Chocó, Colombia. Mapa tomado y modificado de la web: www.zonu.com/.../Colombia_Political_Map_4.htm (Último acceso 1 de julio de 2010).	16
MAPA 2. Barrios de procedencia, zonas de trabajo en el servicio doméstico y algunos puntos de encuentro reportados por las mujeres entrevistadas. Ciudad de Medellín, Antioquia, por comunas. Mapa tomado y modificado de la web: http://www.medellin.gov.co/alcaldia/jsp/modulos/V_medellin/obj/img/mapamedellin.jpg (Último acceso 1 de julio de 2010).	17

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

	Pág.
FOTO 1. C.H. de 43 años (medio), con su familia.	57
FOTO 2. G.C. de 56 años.	57
FOTO 3. L.M. de 28 años.	58
FOTO 4. D.M. de 36 años.	58
FOTO 5. M.M. de 33 años con su hija.	59
FOTO 6. T.M. de 40 años.	59

DEL TUMBAO AL TRAPIAO NEGOCIACIONES CORPOTERRITORIALES DE LAS MUJERES NEGRAS EN EL SERVICIO DOMÉSTICO DE LA CIUDAD DE MEDELLÍN

PALABRAS CLAVES: Anatomopolítica, Biopolítica, Microfísica, Cuerpo, Domesticidad, Género, Etnicidad, Racialidad, *Corpoterritorialidad*, *Corpovisión*, *Tumbao*, *Trapiao*, Resistencia, Negociación.

RESUMEN:

El eje central de discusión de esta investigación es el concepto de *espacio doméstico* y, subsecuente a este, el de *domesticidad*, permitiéndonos entender la forma en que se ha establecido el *servicio doméstico en la ciudad de Medellín* como una estrategia anatomo-biopolítica para designar el espacio material y simbólico, por excelencia, de unos sujetos específicos: las mujeres negras chocoanas.

El espacio del servicio doméstico en la ciudad de Medellín, se presenta como un escenario de tensión intercultural, en el encuentro de dos *corpovisiones* del mundo. En un primer momento, el *ethos* cultural antioqueño, portador del *trapiao* o conjunto de lógicas de corrección anatomopolíticas aplicadas con rigurosidad a las empleadas, desde prejuicios con larga historia, que han soportado estrategias biopolíticas encaminadas hacia la domesticación del “otro” en su diferencia de género, etnia y raza. En un segundo momento, el *tumbao* de las mujeres negras chocoanas empleadas, como fuente generadora de la negociación corpoterritorial, un tipo de resistencia subrepticia y espontánea, evidenciada en las prácticas corporales de su vida laboral cotidiana.

Recogiendo la propuesta de Foucault (1977:116) que argumenta “donde hay poder siempre hay resistencia”, sugerimos, a partir del caso concreto de estas mujeres, cómo ellas también son agentes de poder en el servicio doméstico a partir de una serie de tácticas de resistencia y negociación. Estas tácticas, de orden individual recogen un sentido colectivo de identidad, aparecen de forma más cotidiana y espontánea que intencionada, y son puestas en juego en los territorios más prístinos como son los cuerpos y el espacio íntimo de la casa.

Esta situación permitirá trascender la visión de estas mujeres como agentes pasivas o víctimas de una pluridiscriminación debido a sus condiciones simultáneas de ser mujer, negra, migrante –en muchos casos- y, por lo general, de escasos recursos. Incluso, llegando a considerarlas como un tipo de productoras de nuevas espacialidades de resistencia en medio de la subvaloración, reivindicando su papel en la incorporación de manifestaciones culturales chocoanas en la cultura antioqueña, en especial de los saberes culinarios.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas los estudios sobre el cuerpo han sido tan prolíficos como extensos (Le Breton, 1999, 2002a, 2002b; Vigarello, 1991, 2005a, 2005b; Corbin et al., 2005a, 2005b; Pedraza, 1999, 2004, 2007). Algo comparable a lo que los estudios socio-espaciales comienzan a producir trascendiendo los tradicionales acercamientos a la dinámica de conformación territorial desde la - tan cuestionada hoy - dualidad Estado-Nación. Estos estudios han explorado fronteras cada vez más íntimas y controversiales, y han provocado discusiones epistemológicas cada vez mejor argumentadas, por lo que el cuerpo ha ganado el honor de pasar a ser concepto central de amplios estudios en el seno de las ciencias sociales y humanas y ya no sólo de las ciencias naturales y médicas, que siempre lo han tenido como bastión descriptivo, analítico y conceptual.

La gama de abordajes desde el reciente enfoque socioespacial amplía la mirada sobre lo territorial a niveles que sobrepasan cada vez más el acercamiento tradicional de la geografía o de la más reciente geopolítica, para adentrarse en el tratamiento de las diversas maneras de habitar los espacios, de significarlos, construirlos, de-construirlos y re-construirlos; permitiendo entender que la territorialidad se puede abordar, como constructo social, desde la espacialidad del cuerpo así como se aborda la comprensión de los territorios transnacionales.

En este marco de nuevas investigaciones resulta innegable la influencia de las teorías foucaultianas sobre los micropoderes, a su vez espacializados y espacializadores de las relaciones sociales, tan importantes como los macropoderes económicos y políticos -ya ampliamente estudiados¹. En el propicio cruce entre estas dos oleadas investigativas, que se levantan con horizontes prometedores, surge este estudio que pretende tender un tipo de puente epistemológico que comunique avances desde ambos escenarios teóricos, tejiendo microfísica del poder, cuerpo y territorialidad.

Como eje central de discusión de esta investigación se encuentra el concepto de espacio doméstico y, subsecuente a él, el de domesticidad, permitiéndonos entender la forma en que se ha establecido el servicio doméstico (en adelante S.D.) en la ciudad de Medellín, como una estrategia anatómo-biopolítica para designar el espacio material y simbólico, por excelencia, de unos sujetos específicos: las mujeres negras chocoanas. Muchas de estas empleadas en gran parte de Latinoamérica², al igual que en la ciudad de Medellín³, son mujeres negras, en nuestro caso, especialmente de

proveniencia chocoana⁴. Esta investigación explora las condiciones de visibilidad que ellas establecen tanto en la ciudad que habitan, el “afuera”, como en el trabajo que desempeñan, es decir el S.D. que realizan en el “adentro”. La vinculación de las mujeres chocoanas al S.D. en la ciudad de Medellín, añadirá a la discusión otro tipo de reflexiones respecto a las implicaciones de las condiciones étnica y racial en la consolidación de las relaciones y espacialidades propias de este espacio laboral.

Las aproximaciones al fenómeno del S.D. en los estudios sociales han dicho que las relaciones de poder en este campo laboral se establecen como una forma neocolonial de dominación que refleja la “lucha de clases”⁵; es así como el poder se ha considerado de carácter unilateral y el sector de las empleadas domésticas⁶ se ubica siempre en un lugar infravalorado, - en lo que estamos de acuerdo -, pero, por lo general, este lugar es definido con un tinte de fatalismo que condena al análisis a morir antes de arrojar nuevas alternativas para reconocer como dijo Foucault (1997:116) que “donde hay poder siempre hay resistencia”.

Ahora bien, buscando hacer eco de este último planteamiento, nos interesa salir de una explicación meramente dual y jerárquica del poder que describe una discriminación unilateral y una suerte de “resistencia” negativa de las mujeres en esta relación⁷, para sugerirnos, a partir del caso concreto que hemos estudiado, que las mujeres chocoanas también son agentes de poder en el S.D. desde sus tácticas de resistencia y negociación. Estas tácticas, de orden individual que recogen un sentido colectivo de identidad, aparecen de forma más cotidiana y espontánea que intencionada, y son puestas en juego en los territorios más prístinos como son los cuerpos y el espacio íntimo de la casa. Incluso, en algunos casos, ellas superarían este nivel pasivo, al convertirse en promotoras de la incorporación de algunas manifestaciones de la cultura chocoana en la cultura antioqueña, permitiendo una coexistencia intercultural.

Para descubrir cómo afloran estas negociaciones, inicialmente, debemos hacer un reconocimiento más legítimo de estas mujeres en cuanto a su presencia misma en la interacción cotidiana del S.D. y con ello nos referimos a su lugar físico, corporal, que es en sí mismo su “territorio corporal”. Este tipo de interpretación nos permite identificar cuáles son las resistencias, entendidas como negociaciones corpoterritoriales o, como las hemos llamado aquí, “acciones transformadoras cotidianas” que, necesariamente, interactúan y regulan situaciones donde se moldean a cuenta gota los poderes de todos y cada uno de los actores en la relación del S.D. Para ello, debemos entender los elementos que nos permiten acercarnos a la corpoterritorialidad, lo cual será el objeto del primer capítulo: Aproximaciones teóricas al cuerpo como territorio.

Fuera o dentro del S.D. las mujeres chocoanas mantienen una táctica propia, el tumbao⁸, término

¹ Los micropoderes han sido altamente valorados en los denominados “estudios de la vida cotidiana” (Aries y DUBY, 1992; DUBY y Perrot, 1993; Braudel, 1984; Burke, 1991) y en el despliegue de investigaciones que evidencian cada vez más los poderes de los grupos “subalternos” (Spivak, 1997, 2003; Rivera y Barragan, 2007) o las, mal llamadas, “minorías sociales o étnicas” (Jimeno y Triana, 1985).

² Estudios en países como Brasil demuestran que: “Las mujeres negras están sobre-representadas en relación a las blancas en todos los empleos precarios e inestables” (Portugal y Torres, 2005:10), entre ellos, principalmente, el servicio doméstico. Aunque algunos estudios estadísticos han recogido datos similares para otros países, incluyendo en ellos una cifra igualmente estimable de mujeres indígenas en el servicio doméstico, no se han realizado los estudios comparativos entre los diferentes países latinoamericanos que estimen los datos por género y etnia/raza para este tipo de empleo.

³ Medellín es la ciudad capital de Antioquia, considerada segunda ciudad de Colombia, ésta se localiza al noroccidente del país, limita al norte con el mar Caribe y con el departamento de Córdoba, al occidente con Chocó, al oriente con Bolívar, Santander y Boyacá, y al sur con Caldas y Risaralda. Antioquia es la segunda en población y en economía nacional. Medellín se ubica en el centro del Valle de Aburrá, ubicada en la cordillera central y atravesada por el Río Medellín. Cuenta, según datos del 2005 (Alcaldía de Medellín – Datos generales), con una población de 2.223.078 y su Área Metropolitana está conformada por 9 municipios (ver mapa 1).

⁴ Este es el gentilicio de las personas habitantes del Chocó, este departamento está ubicado al noroeste del país en la región del Pacífico Colombiano entre las selvas del Darién y las cuencas de los ríos Atrato y San Juan, con costas en los Océanos Pacífico y Atlántico simultáneamente, limita además con Panamá al norte, Risaralda, Valle del Cauca y Antioquia al oriente y con Valle del Cauca al Sur. Según Censo poblacional del 2005 (Alcaldía de Medellín – Datos generales) Chocó cuenta con una población aproximada de 454.030 habitantes (ver mapa 1).

⁵ El S.D., en estos trabajos investigativos, se instalaban en el lugar de “la reproducción activa de los patrones básicos de opresión que desfiguraban totalmente a estas sociedades neocoloniales” (Rubbio y Taussig, 1981: 85).

⁶ Se entiende por empleada doméstica: “aquella persona natural que a cambio de su remuneración presta su servicio personal en forma directa, en un hogar o casa de familia de manera habitual, bajo continuada subordinación o dependencia, residiendo o no en un lugar de trabajo, una o varias personas naturales, en la ejecución de tareas de aseo, lavado, cocina, planchado, cuidado de niños y demás tareas propias del hogar” (Chaney, 1993), ver también definición de la OIT más adelante.

⁷ Lo cual las colocaría en el lugar de agentes pasivas o de víctimas de una pluridiscriminación debido a sus condiciones simultáneas de ser mujer, negra, migrante –en muchos casos- y, por lo general, de escasos recursos.

⁸ Ver más amplio en el capítulo 4.

usado aquí para designar a todas aquellas actitudes de resistencia, reacción y negociación simbólica y material de las mujeres en el ámbito del servicio doméstico, retomando la metáfora del movimiento constante y rítmico del cuerpo, usado en el lenguaje cotidiano de algunas regiones de América Latina. Esta táctica, creemos, les permite a estas mujeres asegurar su incorporación a la lógica de la ciudad que las recibe, y que no es más que el uso de sus propias actuaciones subvertoras o “negociadoras” que les posibilitan habitar – en un sentido de adaptación- pero, además, que usan para hacer presencia – o para abrirse espacios propios y de reconocimiento - en la ciudad como en el S.D. Estas negociaciones serán el tema central del tercer capítulo.

Pero antes de avanzar en el tumbao, debemos identificar claramente el trapiao⁹. Nuevamente hemos querido resignificar este término coloquial que se refiere a la limpieza de los suelos utilizando un trapeador o trapeadora. Aquí lo retomamos para plantearlo como una categoría de análisis que identifica el conjunto de correcciones corporales que se aplican en el sujeto del servicio doméstico que hemos usado como una metáfora para definir esas técnicas de control, regulación y corrección corporal y poblacional aplicados en el S.D.

Algunas de las preguntas que impulsan esta investigación son las siguientes: 1) ¿cuáles son las estrategias de orden biopolítico y anatomopolítico que son eje del S.D.?; 2) ¿cómo estas lógicas permiten que, pese a estar insertas en la estructura productiva del mercado laboral, sus trabajos estén altamente desvalorizados, desprotegidos legalmente, plagados de prácticas de discriminación, violencia y abuso?, y, 3) ¿cómo estas lógicas de subordinación y dependencia continúan designando una determinada subjetividad y espacialidad para sostener unas relaciones geopolíticas más amplias? De otro lado, y con no menor interés, nos preguntamos por 4) ¿cómo surgen y cuáles son las tácticas o negociaciones corpoterritoriales que se despliegan en el S.D.?; 5) ¿de qué manera se posibilitan otras formas relacionales menos discriminatorias en el S.D., evidenciadas a través de los micropoderes?, 6) ¿qué aspectos de la vida cotidiana de las familias antioqueñas han sido influenciados en sus hábitos, debido a la presencia de las mujeres chocoanas en el S.D.?

Para darle un orden a lo expuesto en esta investigación, recurrimos a la conceptualización de la “tríada espacial” propuesta por Henri Lefebvre (2000). Esta tríada relaciona tres estratos epistémicos para la comprensión del espacio: 1) la representación sobre el espacio que se refiere a las formas en que es conceptualizado y concebido el espacio, fundamentalmente, por el régimen de poder institucional predominante; 2) las prácticas espaciales que serían las formas de apropiación, representación y uso de ese espacio vivido por los sujetos; y, 3) los espacios de representación, a través de los cuales el espacio percibido se convierte en fuente de una constante dialéctica que daría campo a resistencias y transformaciones socio-espaciales.

Así, en el segundo capítulo de este estudio llamado Las mujeres negras en el servicio doméstico. Una lectura biopolítica, se analizan los espacios de representación del S.D. que responden al conjunto de prácticas-imaginarios que soportan relaciones jerárquicas de discriminación y dispositivos biopolíticos para la construcción de un “otro domesticado”, sobre tres condiciones básicas: género, raza y etnia/procedencia y que constituyen la fuente para la asignación de la espacialidad y la subjetividad de quienes hacen parte del S.D. La representación sobre el espacio del S.D. establecida desde el poder estamentario ha sido influenciada por las estructuras socio-históricas, que inscriben en unos sujetos

⁹ La forma fonética que adquiere este término, recoge además, el acento que se usa en casi todas las poblaciones de las costas Pacífica y Atlántica colombianas (ver más amplio en los capítulos 2 y 3).

específicos la biopolítica de la domesticidad en razón de su género, raza y etnia bajo mecanismos de control del trabajo doméstico de las mujeres, regulación del cuerpo negro y mantenimiento del servilismo del sujeto chocoano, respectivamente.

En el capítulo tres, Microfísica del servicio doméstico: corrección de los cuerpos y de los sentidos, se identifican las prácticas espaciales o las vivencias del S.D., en los que se describen las estrategias anatomopolíticas relacionadas con este ámbito reproductivo: la domesticidad del cuerpo y el trabajo del cuidado. Evidenciamos, por tanto, las técnicas de construcción del sujeto-mujer-empleada doméstica-chocoana.

En el cuarto capítulo, Condiciones de posibilidad: el Tumbao o las negociaciones corpoterritoriales en el servicio doméstico, nos interesa recoger los espacios de representación que posibilitan las negociaciones corpoterritoriales como elementos de resistencia transformadora – que se despliegan no tan evidentemente como las prácticas de corrección – pero, que visibilizan los micropoderes hasta ahora descuidados en las investigaciones sobre el S.D.

En las Conclusiones se dejan esbozados los elementos del análisis que considera el cuerpo como territorio de la micropolítica, para entender la interdicción entre espacios laborales, fuertemente reguladores y discriminatorios, con las posibilidades de interacción, espacialización e incidencia transformadora desde los sujetos involucrados en las relaciones del S.D.

Por último, en el Epílogo: Corpoterritorialidad, aportes a la teoría socio-espacial se deja planteado, grosso modo, la lectura del cuerpo como territorio cómo aporta a los estudios socioespaciales, dentro de la vasta gama de análisis que promueve.

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

En esta investigación se aplica una metodología eminentemente cualitativa basada en la lectura interpretativa de las experiencias narradas por los sujetos de estudio. Así, el análisis se recoge a partir de la observación de los cuerpos¹⁰ a través del análisis de los lenguajes corporales, junto a una lectura atenta de las narraciones de mujeres negras acerca de cuáles son sus “posturas” (político-corporales o estético-políticas) dentro y fuera del S.D.

Con el ánimo de recuperar la voz de las mujeres presentes en la historia de su inserción en la ciudad y en la práctica de la cotidianidad vivida con las familias que las contratan, en este estudio se usó la metodología etnográfica que nos vinculó a las prácticas cotidianas de las mujeres entrevistadas, especialmente en la cotidianidad de sus hogares, sus barrios y sus puntos de encuentro en la ciudad, así como nos llevó a recorrer sus relaciones familiares, de amistad y de trabajo comunitario.

El cuerpo desde esta perspectiva sirve para aterrizar en la materialidad, en la cercanía de la vida cotidiana, cómo se ha corporeizado la historia que lo atraviesa, de qué manera se expresan las relaciones de poder espacializadas en los cuerpos -“corporeizados”- de las personas en interacción, es decir, las mujeres negras que laboran en el S.D.¹¹ A partir de allí, buscamos establecer el “estado de las fuerzas” o de las relaciones de poder que han moldeado los cuerpos a través del tiempo para poder dejar constancia de los acontecimientos, los intersticios, las resistencias de la vida cotidiana y laboral.

Ahora bien, en términos concretos, esta investigación se desarrolló en el período 2007 – 2010 desde su formulación hasta su escritura, con un trabajo de campo que se hizo durante 20 meses con un promedio de 288 horas de entrevistas y observación participante. Las técnicas investigativas usadas fueron de corte etnográfico, como son la observación participante, las entrevistas semiestructuradas y la revisión bibliográfica relevante sobre el tema.

En total fueron entrevistadas 18 mujeres, a muchas de las cuales se les hizo un seguimiento de observación y de entrevistas. Estas entrevistas fueron realizadas en sus lugares de habitación o en los lugares públicos de la ciudad que sirven de punto de encuentro para la comunidad negra de Medellín como el parque San Antonio y el parque Berrío.

En este estudio no se logró realizar una observación directa de la práctica laboral del S.D., es decir, no se hizo observación *in situ* en los lugares donde trabajan estas mujeres, debido a que la mayoría de las familias contratantes no dieron su aprobación para este tipo de intromisión en su “vida privada”. En este sentido, creemos que tal hecho no invalida las hipótesis planteadas, pues, este factor es leído, permanentemente, de forma indirecta, a través de las narraciones de las protagonistas del fenómeno estudiado.

Ahora bien, como un breve perfil de la población estudiada podemos mencionar los siguientes aspectos:

- 1) La mayoría de las entrevistadas proceden de los estratos socioeconómicos 1, 2 y 3 de la ciudad, específicamente de los barrios Carpinelo en la Comuna 1, Santa Cruz y Villa del Socorro en la Comuna 2, Llanadas en la Comuna 8, y San Javier en la Comuna 13 (ver mapa 2).
- 2) Las mujeres entrevistadas tienen edades que oscilan entre los 25 a los 65 años de edad.

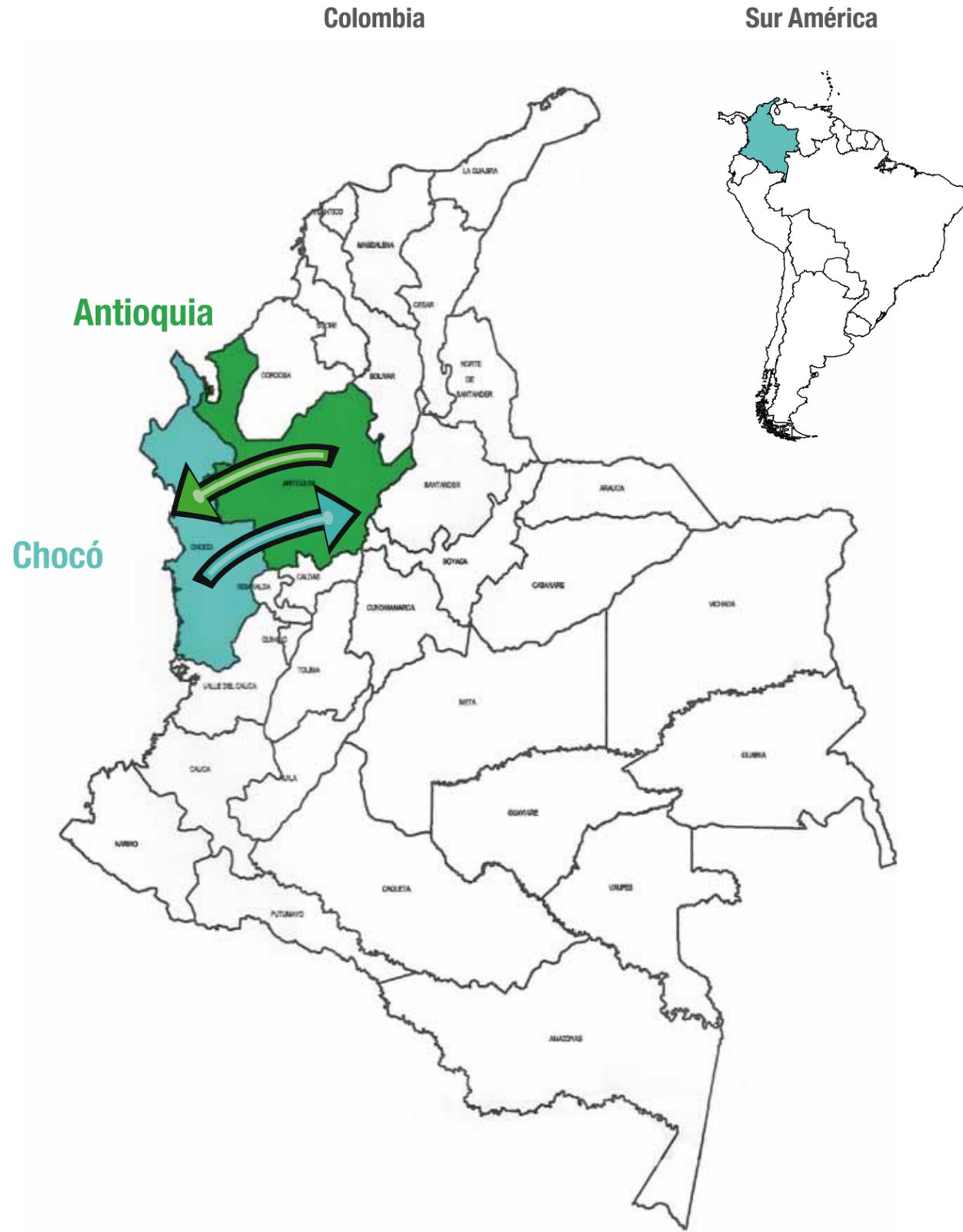
¹⁰ Según Foucault, se debe recurrir al cuerpo para descubrir la historia que atraviesa los sujetos: “El cuerpo: superficie de inscripción de acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven)” (1992:13).

¹¹ Se dialogó con mujeres que habitan diferentes barrios de Medellín pero que tienen en común su procedencia chocoana y su vinculación al servicio doméstico, como se describe más adelante en este mismo aparte.

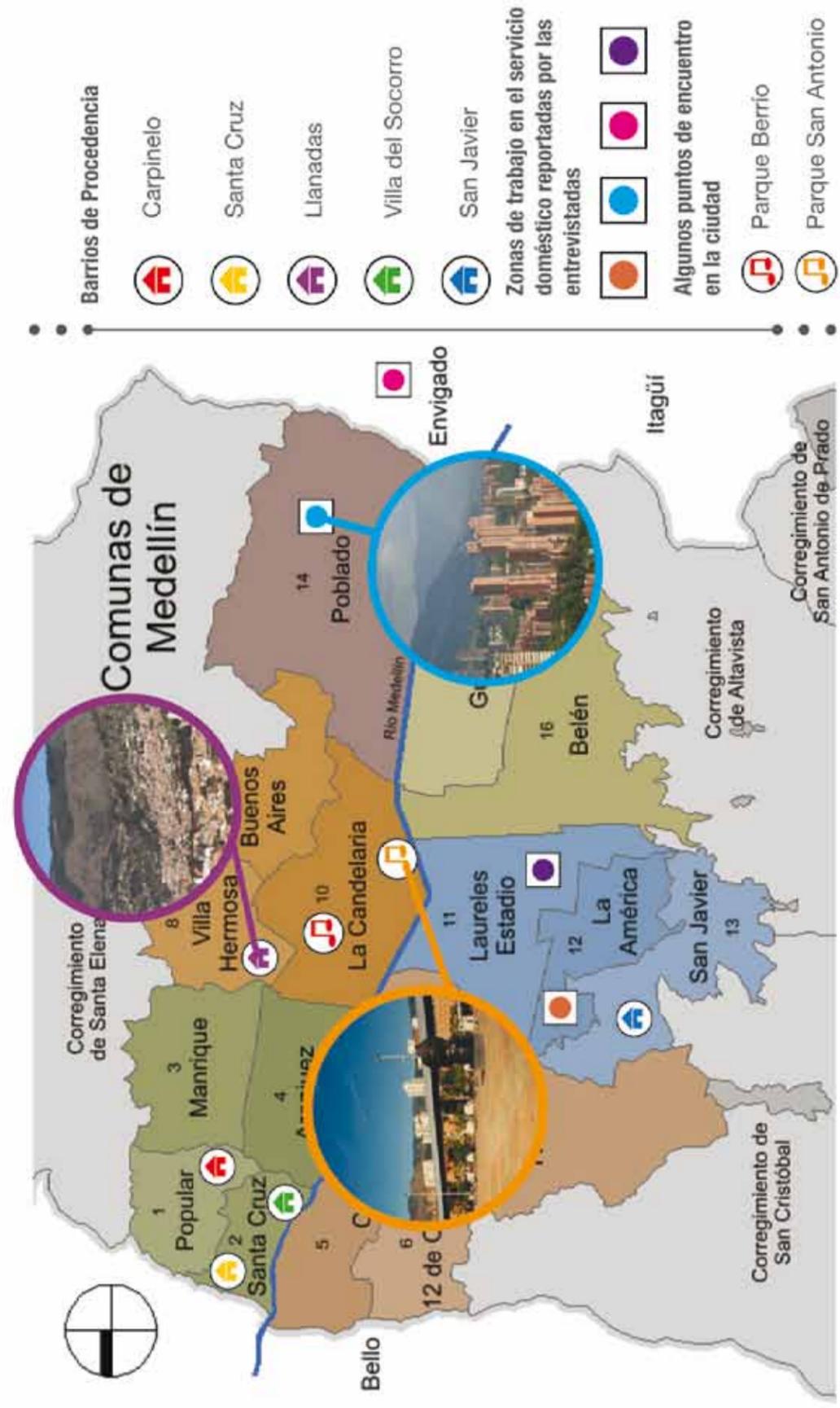
Todas, a pesar de su edad, cuentan con recorridos laborales más o menos largos, lo que sirvió para identificar las diferentes experiencias laborales en relación con otros aspectos vitales como las relaciones de pareja, la reproducción, etc.

- 3) La gran mayoría de ellas nacieron, han vivido o conservan familia en el departamento del Chocó y viajan por temporadas a restablecer contactos familiares o laborales a su municipio de origen. Aunque la gran mayoría podrían identificarse dentro de la categoría de migrantes algunas de ellas ya han establecido familia propia en la ciudad de Medellín y no pretenden regresar o establecerse permanentemente en el Chocó, aunque por sus narraciones se ve que añoran un estilo de vida menos urbanizado y más “tranquilo”.
- 4) Muchas de estas mujeres han llegado a la ciudad gracias a redes familiares y de amistad que con antelación se han establecido. La mayoría de las historias recogidas, muestran que la migración se debe principalmente a la necesidad económica de auto-sostenimiento y del sostenimiento de sus familias de origen o de sus nuevas familias (hijos e hijas), esto se debe principalmente al nivel de pobreza y escasas de oportunidades laborales en el Chocó y, también, al imaginario de la ciudad como oportunidad de alcanzar una mejor vida en términos económicos y sociales.
- 5) Esta migración se da en muchas ocasiones de forma gradual, lo que les permite ir entendiendo la lógica de la ciudad con la ayuda, principalmente, de las familias que las reciben temporalmente. En este sentido las redes sociales, especialmente establecidas entre las mujeres de las familias, son una fuente importante de ayuda, recepción, orientación y sostenimiento de las recién llegadas hasta que logran su independencia económica.
- 6) En otras oportunidades la migración ha respondido al desplazamiento forzoso producto del conflicto armado presente en la región y que, según los testimonios, reclutan ilegalmente tanto a mujeres como hombres jóvenes para la guerra.
- 7) En el aspecto laboral podemos decir que la mayoría de las entrevistadas, llegando a la ciudad, han trabajado especialmente en el área de servicios, en áreas como la textil, especialmente en la modalidad de maquila¹²; en el área de preparación de comidas en restaurantes, propios o de familiares; y, en el área de ventas en pequeños almacenes, almacenes de cadena o ventas callejeras.
- 8) Es el S.D. el trabajo prioritario que se busca al llegar a la ciudad. Muchas de las entrevistadas han estado en el S.D. en más de una casa durante su estadía en la ciudad, especialmente en los sectores de estratos 4, 5 y 6, en donde las zonas de trabajo más mencionadas fueron el sector del Estadio (Comuna 11), barrio La América (Comuna 12), el sector del Poblado (Comuna 14) y el municipio de Envigado (ver mapa 2).
- 9) Por último, podemos decir que muchas de ellas pertenecen o se han vinculado a movimientos sociales o barriales de diferente índole e intereses e independientemente de su adscripción a grupos u organizaciones, muchas de ellas permanecen activas comunitariamente, buscando alternativas políticas y económicas colectivas que les permitan aumentar sus ingresos o acceder a derechos básicos, negados aún en su condición de desplazadas o como habitantes de barrios de “invasión” no reconocidos legalmente por los entes de ordenamiento territorial de la ciudad.

¹² La Maquila es un estilo de producción capitalista, en donde empresas de propiedad extranjera exportan a un país del “tercer mundo” materias primas, piezas y equipamientos, libres de impuestos, para que allí los ensamblen o procesen, para luego ser exportados. En este fenómeno se aprovechan los bajos costos de mano de obra, especialmente femenina, en una industrialización de cuarta categoría.



Mapa 1. Ubicación de los departamentos de Antioquia y Chocó, Colombia. Mapa tomado y modificado de la web: www.zonu.com/.../Colombia_Political_Map_4.htm (Último acceso 1 de julio de 2010).



Mapa 2. Barrios de procedencia, zonas de trabajo en el servicio doméstico y algunos puntos de encuentro reportados por las mujeres entrevistadas. Ciudad de Medellín, Antioquia, por comunas. Mapa tomado y modificado de la web: http://www.medellin.gov.co/alcaldia/jsp/modulosV_medellin/obj/img/mapamedellin.jpg (Último acceso 1 de julio de 2010).

1. APROXIMACIONES TEÓRICAS AL CUERPO COMO TERRITORIO

La aparición de los términos anatomopolítica y biopolítica en los textos de Foucault, redefine la investigación socio-histórica, pues, muestra la ruta para acercarse al plano de la intimidad y la cotidianidad, como ámbito de relaciones de poder influido e influyente de otros planos más amplios, políticos, religiosos o económicos de una sociedad. Este aspecto fue desapercibido o descartado de los estudios sociales durante mucho tiempo hasta el surgimiento de los denominados “estudios de la vida cotidiana”, que no están centrados en los grandes acontecimientos historiográficos sino en la forma en que las personas producen y reproducen su existencia social.

En este sentido, el presente trabajo retoma con interés la definición que hace Foucault (1982) sobre estos dos conceptos para desarrollar el análisis particular del caso que presenta. Recogemos la referencia completa debido a la importancia que adquiere en esta investigación:

El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla. Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las “deducciones” ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. (...) Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (Foucault, 1982:164-168).

A lo largo de su trabajo, Foucault aplica frente a estos dos conceptos, indiferenciadamente, los términos dispositivos, técnicas o mecanismos para referirse a formas distributivas del poder económico-socio-político estatal, desarrolladas en la historia del mundo occidental, especialmente del europeo.

En esta investigación entendemos que la biopolítica y la anatomopolítica se refieren a dos estrategias distintas pero en interrelación permanente, ya que ambos se materializan en formas concretas de corrección, educación y adecuación de los cuerpos de individuos y colectivos.

En primer lugar, la biopolítica en la teoría foucaultiana describe cómo el poder estatal es aplicado sobre la población, a través de mecanismos concretos de regulación y control de los principales aspectos vitales como el nacimiento, la muerte, la salud y la enfermedad. Los desarrollos del mismo autor sobre su teoría del poder, sugieren que éste debe entenderse como deslocalizado del Estado o, mejor, que el poder no está exclusivamente en los macropoderes sino que se halla imbricado en cada resquicio

de una sociedad, ejercido por todos los sujetos cualquiera sea su condición y posición. En este sentido, Foucault (1992) dice:

El poder no está localizado en el aparato de Estado, y nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos del Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado (Foucault, 1992:108).

Estas reflexiones nos sugieren que, una vez establecidos los mecanismos reguladores, desde todas y cada una de las instituciones que despliegan el poder estatal, es la misma población regulada la que se encarga de extenderlos a través de formas autoregulatorias que se instalan y reproducen en la práctica cotidiana.

Estos son mecanismos tácitos, arraigados en las mentalidades y costumbres de las poblaciones que van a un ritmo distinto de los cambios legislativos de los gobiernos en vigencia. Por tanto, algunos sectores poblacionales reproducen discriminaciones y exclusiones de vieja data, influenciadas por lo que sus gobernantes han legitimado en el intento de controlar, estratégicamente, ciertos grupos socialmente “indeseados”¹³.

En este sentido, debemos hacer hincapié en que, es el ámbito de lo doméstico, con más precisión el espacio de las relaciones familiares y laborales del S.D., el que termina siendo depositario de los resultados producidos por los diferentes fenómenos biopolíticos aplicados, largamente, a la población femenina, negra y chocoana, en su condición de género, etnia y raza.

De otro lado, Foucault consideró la anatomopolítica como una disciplina dedicada a la corrección de los cuerpos a partir del despliegue de un conjunto de convenciones, instituciones y espacios en busca de maximizar su productividad. Los espacios laborales, a mediados del siglo XVIII, fueron este escenario, por lo que la fábrica – estrategia diversificada y ampliada a la escuela, los ejércitos, las órdenes religiosas, la oficina, etc. durante las décadas posteriores-, desarrolló los parámetros de regulación sobre los cuerpos de la población obrera.

En nuestro caso, los espacios laborales modernos y menos formalizados, como el del S.D., mantienen formas anatomopolíticas de adecuación de los cuerpos para la productividad en la domesticidad¹⁴.

En esta perspectiva, las categorías de la biopolítica y anatomopolítica nos sirven para entender la condición sine qua non se instala el sujeto doméstico en la relación laboral del S.D. Es así como, para nuestro caso, exploraremos: 1) las relaciones entre representaciones sociales y prácticas biopolíticas que permiten definir el ámbito del S.D., para una población discriminada en su condición de ser mujeres, negras y chocoanas; 2) las prácticas anatomopolíticas vigentes en la contemporaneidad del S.D. además de sus resistencias y negociaciones, orientadas desde la propuesta teórica de esta investigación.

Ahora bien, para hacer esto se considera necesario evidenciar las relaciones de poder de la so-

¹³ Stolcke expone el ejemplo de la inmigración en Europa como una amenaza a la integridad cultural u homogeneidad de la nación a causa de grupos “intrusos” o forasteros: “Los medios de comunicación y los políticos aluden a la amenaza de la enajenación cultural o alienación. En otras palabras, el ‘problema’ no somos nosotros sino ‘ellos’. ‘Nosotros’ simbolizamos la buena vida que ‘ellos’ amenazan con socavar, y esto se debe a que ‘ellos’ son extranjeros y culturalmente ‘diferentes’” (Stolcke, 1999:2). Bauman, también cree que, a futuro, los combates por la identidad no sólo a las tácticas Estatales, pueden generar un posible nuevo Holocausto: “La señal identificatoria de la moderna nación/Estado fue la política de asimilación y conversión forzosa, y la igualmente forzosa liquidación o marginación de los que sobran, de los que no podían ser convertidos y asimilados. El programa y la práctica de asimilación están siendo hoy reemplazados por el pluralismo (...)” (Bauman, 1996:125).

¹⁴ Esto se aclarará cuando, más adelante, descubramos cómo se diseñan y aplican las estrategias anatomopolíticas específicas del S.D.

ciudad, a través del control simbólico y material de los cuerpos, como Foucault planteó desde sus escritos. En planteamientos recientes (Foucault, 1992; Sennett, 1997; Vigarello, 1991, 2005; Le Breton, 2002a, 2002b; Corbin, Courtine y Vigarello, 2005; Bourdieu, 2000; Gatens, 2005) se ha sugerido que las subjetividades están necesariamente materializadas, corporeizadas, y ello le ha dado al cuerpo un lugar más justo en el análisis, nombrándolo como “territorio”, productor así mismo de sentido, espacialidad, subjetividad, y no sólo como el mero receptáculo o vehículo de las relaciones sociales

El cuerpo, según estos estudios, puede considerarse en sí mismo como el espacio prístino donde ocurren todas las negociaciones sociales y políticas entre los seres humanos; es, entonces, un territorio micropolítico. La micropolítica se constituye en una estrategia de resistencia al poder, no necesariamente pensada en términos violentos sino como contraposición de la vida política en el sentido más amplio del término y desde la “lucha en lo micro”, desde lo local y la vida cotidiana.

Pero esto último, no se hace tan claro si no recurrimos, necesariamente, a la identificación de las maneras de estar, ser y hacer de estas mujeres, que sólo son posibles de reconocer gracias a su materialidad corporal. Es, en este sentido, que el cuerpo ha sido habitado y es, al mismo tiempo, el depositario de una historia personal y social definida, reflejando que es, en sí mismo, más que un objeto un “territorio”, es decir, un espacio material concreto donde los poderes involucrados espacializan, dotan de sentido e intervienen en una lucha por el control de esa expresión espacial. El cuerpo es el principal vehículo de expresión y reacción, es la encarnación de los referentes identitarios más importantes, es, al mismo tiempo, fuente y mecanismo de defensa frente a sus vivencias negativas, pero por sobretodo es su principal medio de “habitación”, es decir, de apropiación del espacio que se habita, transita y, en cierto modo, modifica, meramente con su presencia.

Este territorio entendido también en su acepción de campo de tensiones y fuerzas, nos permite ver cómo el cuerpo trasciende su lugar de agente inerte en la producción de relaciones sociales y expresa, a su vez, elementos de contingencia, continuidad y permanencia, pero también de dinámica, transformación y flexibilización. Al ser un asunto que puede pecar de evidente, en esta investigación hemos hecho uso intencionalmente de la categoría corpoterritorial para alertar, permanentemente, sobre este hecho.

El interés de este estudio recae en detallar cómo el cuerpo adquiere un lugar preponderante en la construcción de los espacios y se convierte en espacio construido socialmente; un camino de ida y vuelta constante que articula la “carne” y la “piedra” (Sennett, 1997), los cuerpos y las ciudades. Consideremos, pues, que los cuerpos no son agentes pasivos en las relaciones humanas, ni en las configuraciones de lugar que ellos habitan, sino, por el contrario, son parte determinante en la configuración y reconfiguración de los espacios, a través de la forma en que son habitados. Esta reflexión se apoya en las disertaciones de Pardo (1992), quien recupera la importancia de considerar el cuerpo en el análisis espacial:

Y no es solamente que nosotros ocupemos un espacio (un lugar), sino que el espacio, los espacios, desde el principio y de antemano nos ocupan. Nuestro existir es siempre “estar en” y ese “estar en” es estar en el espacio, en algún espacio, y las diferentes maneras de existir son, para empezar, diferentes maneras de estar en el espacio. El hecho de que nuestra existencia sea forzosamente espacial tiene, sin duda, que ver con el hecho de que somos cuerpo(s), de que ocupamos lugar. Pero ocupar lugar es sólo posible porque hay un lugar que ocupar, nuestro cuerpo mismo es espacio, espacialidad de la que no podemos liberarnos (la pregunta por el cuerpo no encierra menor misterio ni menor urgencia que la pregunta por el espacio) (Pardo, 1992:15-16).

Se abre aquí también un camino para explorar el aporte que las mujeres negras, en su particularidad corporal de género, raza y etnicidad hacen a la configuración de esta ciudad, ambiguamente

diversa y discriminatoria con aquel que es “diferente”. Tal aporte, creemos, se produce desde la mera presencia de estas mujeres y la intervención de sus cuerpos, movimientos, acciones, sabores y palabras en la ciudad y en el espacio del S.D., pues, llegan a hacer parte, aunque no intencionadamente, de la producción de esas otras alteridades con las que conviven y, sobre todo, a las que sirven.

Nuestro enfoque parte del análisis de los cuerpos en interacción como *territorios de poder que importan*, es decir, consideramos darle lugar al cuerpo, no sólo como mero efecto comunicacional o de sentido, o como referente o “pizarra en blanco que espera una significación externa” (Buttler, 2002:59). Recogemos la disertación que esta autora tiene frente a la designación de nuevos sentidos a la materialidad, desde la cual propone:

En la medida en que la materia se presenta en estos casos como poseedora de cierta capacidad para originar y componer aquello a lo cual le suministra también principio de inteligibilidad, la materia se define, pues, claramente en virtud de cierto poder de creación y racionalidad despojada en su mayor parte de las acepciones empíricas más modernas del término. Hablar de los *cuerpos que importan* [en inglés *bodies that matter*] en estos contextos clásicos no es un ocioso juego de palabras, porque ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que “importa” [*matters*] de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que “importar” [*to matter*] significa a la vez “materializar” y “significar” (Buttler, 2002:60).

Consecuente con esto, el enfoque de este trabajo se dirige a establecer el cuerpo como objeto de conocimiento, a partir de los *órdenes corporales* en los que el poder se materializa, pero entendiendo que el poder no es una sustancia que le antecede sino condición posibilitadora de su constitución material, de su inteligibilidad. Pedraza (2007), con larga trayectoria de investigación frente al cuerpo y la modernidad, propone el concepto de *orden corporal* para superar la forma tradicional de investigar el cuerpo:

Es usual que en estos acercamientos el cuerpo aparezca como el recurso en el que se objetiviza o se expresa lo que realmente interesa: el género, la clase, el gusto, la raza. Se trata entonces al cuerpo como un lenguaje situado en un registro discursivo que relaciona, a manera de quiasma, la pragmática y la semántica: lo que en verdad importa es el significado y la eficacia de lo que se dice por medio del cuerpo (...). No se logra así establecer el cuerpo como objeto de conocimiento, sino que se transforma en instrumento para construir un discurso, que lo deja incrustado en un régimen discursivo que lo antecede” (Pedraza, 2007:13-15).

Esta misma autora propone en su libro *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*:

Tener y ser un cuerpo son las dos caras del fenómeno que condiciona su elaboración cultural. Dos sencillas formulaciones de proveniencia antropológica se desprenden de este fenómeno bifronte: la construcción social del cuerpo guía la percepción de su condición física; a la vez, esta percepción material del cuerpo –marcada ya por categorías sociales– pone de manifiesto una concepción particular de la sociedad (Pedraza, 1999:15).

Es, en este sentido, que consideramos nuestra lectura del cuerpo como un *territorio*, es decir, como espacio ordenado y producido socialmente ya que el éste es producto de una espacialización del poder y es, en sí mismo, poder espacializado. Para este trabajo se complementa la conceptualización del término *territorio* con las características que recoge Piazzini (2004), en su evaluación de avances y retos en los estudios socioespaciales:

Las nociones fundadoras de territorio se relacionan con la idea de un espacio geográfico referido al dominio y la soberanía del Estado (...). No obstante, a tono con la reelaboración conceptual que en los últimos años se ha hecho de las categorías analíticas con las cuales se piensa la dimensión socio-espacial, el concepto de territorio ha trascendido: 1) las escalas espaciales del Estado-Nación, 2) el ejercicio de la territorialidad como función exclusiva de éste, 3) la cuestión de lo espacial referido exclusivamente al soporte físico de la soberanía del Estado, y 4) el poder como control efectuado por las instituciones del Estado. Las territorialidades, esto es, las formas y grados de apropiación, dominio y control del espacio, sea este vivido, percibido o concebido, se despliegan también en el ámbito de lo internacional y lo infraestatal (...). De otra parte, lo que se territorializa no es sólo el espacio físico o geográfico en sentido tradicional, sino también los objetos, los cuerpos, las técnicas, las mercancías, las redes de intercambio económico e información (Piazzini, 2004:157-158).

Nuestro objetivo, ahora bien, es comprender en qué medida este cuerpo-territorio producido, percibido y – añadimos - negociado, nos habla de los órdenes corporales implicados en la relación del S.D. Pero, además queremos acercarnos al diálogo de *corpovisiones* establecidos en el encuentro intercultural que allí se produce.

Proponemos el concepto de *corpovisiones* del mundo, llevando un poco más lejos la idea de la corporalidad, pues queremos explicitar el lugar del cuerpo en la construcción de la realidad. Creemos, sobretudo, que el cuerpo hace parte ineludible de la producción de sentido del mundo ya que se presenta como el mecanismo predilecto de interacción con el universo de ideas y prácticas sociales en las que nace y está inmerso cada individuo. En consecuencia, el cuerpo termina siendo un producto social que se construye sobre la interpretación que cada sociedad hace de la conciencia corporal individual y del “cuerpo social”.

Este cuerpo social serían todas aquellas convenciones que delimitarían, dentro de cada cultura y época, no sólo cómo interactuar con el mundo y conocerlo a través del cuerpo, brindando una serie de códigos corporales para la movilidad, proxemia¹⁵, gesticulación, etc., sino la forma en que el cuerpo es el mecanismo predilecto para llevar a cabo este ejercicio de socialización.

La *corpovisión* es el conjunto de “saberes-haceres”, es decir, saberes transmitidos no sólo desde la oralidad sino fundamentalmente desde la corporalidad que encarnan las especificidades que constituyen su subjetividad-identidad (etnia, raza, género, edad, etc.). Estas han sido aprendidas desde el primer momento por cada individuo e in-corporados en el proceso de socialización como parte del lenguaje que le explica el mundo y su propia vida, lo que denominamos aquí su *corpovisión* del mundo.

Para entender esto, desde elaboraciones diversas de las ciencias sociales, nos recuerda Pedraza, cómo se aborda el concepto de corporalidad:

Corporalidad es un término capaz de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que inmiscuye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como considerar los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social o simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido (...). Por su parte, la sociología contemporánea, destaca con este concepto la medida en que la construcción social del cuerpo determina la percepción social de su forma física, es decir, la experiencia social del cuerpo. A la vez, la experiencia y percepción individuales del cuerpo se forjan en consonancia con categorías sociales, resultado de lo cual es la preservación de una forma particular de organi-

¹⁵ La proxemia es “la disciplina que atiende al uso y la percepción del espacio social y personal a la manera de una ecología del pequeño grupo: relaciones formales e informales, creación de jerarquías, marcas de sometimiento y dominio, establecimiento de canales de comunicación. El concepto protagonista aquí es el de territorialidad o identificación de los individuos con un área que interpretan como propia, y que se entiende que ha de ser defendida de intrusiones, violaciones o contaminaciones” (Delgado, 1999, p.30).

zación social (...). El término corporalidad se ha acuñado en la sociología con la intención de poner de manifiesto el carácter estrictamente social del cuerpo. En él, la aparente naturalidad que le confiere su esencia material, es decir, animal, proviene en realidad de prácticas que éste realiza y la investidura que ello le otorga (*in-corpora*) (Pedraza, 1999:9-10).

Cada sujeto nace en medio de una corpovisión producida desde el proceso de corporeización social sobre la cual construye su subjetividad y su identidad colectiva, partiendo de lo que materialmente se le indica frente a los parámetros étnicos, de género, de edad y otros.

Una corpovisión, sólo es posible de construir desde la corporeización o incorporación de *habitus* a través de los procesos de socialización de una persona en su propio grupo. Ampliando el concepto de cosmovisión del mundo, la corpovisión haría referencia a la manera en que una explicación ontológica humana se fundamenta en el cuerpo como productor de significados.

En este sentido, tal proceso ha sido más ampliamente estudiado por Bourdieu, quien plantea cómo se instala el conjunto de *habitus* en una persona, designando como *habitus* “el conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ en los cuerpos individuales, en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción apreciación y acción, son un aspecto del mismo fenómeno de la construcción y mantenimiento de una identidad y unas relaciones determinadas” (Bourdieu, 2000:12).

Estos *habitus* se encuentran arraigados en los cuerpos como tatuajes comportamentales casi indelebles:

El *habitus* es el principio generador y clasificador de las prácticas sociales, ya que, según Bourdieu, es el mecanismo que moldea, condiciona y determina para toda la vida una serie de *disposiciones* duraderas o conjunto de signos claramente distintivos que posicionan a los sujetos sociales dentro de la estructura del mundo social en el cual se encuentra imbuido. Este tipo de clasificación genera las prácticas, inclinaciones o hábitos sexuados, es decir, de la construcción social naturalizada [la *Paradoja de la Doxa*, según Bourdieu (2000:12), es la ‘transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en natural’] (Vargas, 2004:11).

Este concepto se torna clave para sopesar el alcance real de la resistencia de los sujetos frente a los contextos relacionales que habitan y frente a los cuales reaccionan, pero, como advierte el autor, siempre hasta el límite en el cual los esquemas que lo han determinado se pueden flexibilizar. Frente a esto Bourdieu (1999) plantea:

Los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como a engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen (Bourdieu, 1999:183).

Desde este mismo enfoque, queremos definir la influencia de las estrategias de orden biopolítico y anatomopolítico establecidas para construir socialmente los cuerpos que nos interesan, a la vez, que leemos en ellos su *corpovisión* cifrada en la corporalidad que pone de manifiesto una concepción particular de la sociedad desde una constante negociación de poderes.

En este trabajo intentamos expandir la noción deleuziana de micropolítica para que abarque no sólo las resistencias sociales en lo micro leídas en expresiones políticas o sociales formalizadas como asociaciones, comités cívico-populares, ONG’s, redes sociales; queremos extender la comprensión

de micropoder a la aleatoriedad de la respuesta individual de los sujetos en sus prácticas cotidianas, aunque estos no están alejados de una organización o grupo social que les da soporte identitario.

Es importante describir las características de estos espacios de resistencia, configurados en la teoría lefebvrea. Oslender, sugiere, en primer lugar, que “estas prácticas espaciales están asociadas con las experiencias de la vida cotidiana y las memorias colectivas de formas de vida diferentes, más personales e íntimas” (Oslender, 2002:5). Nos dice que en la lucha por la identidad crea espacios diferenciados de resistencia o *espacios de representación*, locales, informales, dinámicos, simbólicos, heterogéneos, espontáneos: “constituyen un repertorio de articulaciones caracterizadas por su flexibilidad y su capacidad de adaptación sin ser arbitrarias” (Ibíd.:6). Según este autor, los *espacios de representación* tienen la siguiente dinámica:

Se desarrollan constantemente en una relación dialéctica con las representaciones dominantes del espacio que intervienen, penetran y tienden a colonizar el mundo-vida del espacio de representación. El espacio de representación es entonces también el espacio dominado lo cual la imaginación busca apropiarse. Es a la vez sujeto a la dominación y fuente de resistencia (...) (Ibíd.:6-7).

Ahora bien, recordemos el postulado de Foucault (1997), “donde hay poder, hay resistencia”; en este caso, la resistencia también es concebida como un “contrapoder” pero no por fuera de la red misma de poder. Foucault dice acerca de la resistencia que:

Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues un *lugar* del gran Rechazo (...). Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas, sacrificiales (...). Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en la sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupaciones, abriendo surcos en el interior de los propios individuos (...) trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por contruir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surge de las estratificaciones sociales y las unidades individuales (Foucault, 1997:116-117).

En este orden de ideas, ambos autores coinciden en la manera de interpretar la resistencia, generadora de rupturas del orden hegemónico establecido, pero de forma irregular, individual, microespacial.

Nuestra intención es identificar estos puntos de resistencia microespaciales establecidos en este marco laboral determinado, preguntándonos: ¿cuál es la interacción cotidiana entre dos *corpovisiones* del mundo, representadas en las mujeres chocoanas y las familias empleadoras? En últimas, nos preguntamos por cómo interlocutan *trapiao* y *tumbao*. Consideramos que, en esta interacción no se ejerce poder, unilateralmente, desde un extremo de la balanza, sino que, a pesar de ser una balanza desequilibrada, en ella se despliegan diferentes poderes, configurados en diversas formas de negociación.

La resistencia no es monolítica; queremos sugerir que ésta contiene elementos variados que alimentan, tanto la aceptación de la opresión, como la contradicción a la misma. En este caso, la negociación comprende acciones que median, entre la ruptura definitiva de la situación desigual (en la que puede desembocar un largo intento de resistencias fallidas), y el pesado acallamiento o acostumbamiento de situaciones inequitativas y/o violentas.

De tal manera, creemos acercarnos a las disertaciones de Foucault, quien concibe la resistencia como una forma de poder, no necesariamente, de simple contraposición, sino más bien como un fenó-

meno interacciones diversas de resistencia o, lo que llamamos aquí negociaciones, desde la espacialidad de los cuerpos: “El poder no sigue una simple división binaria entre dominadores y dominados, sino que el poder es rizomático, constituyendo una densa filigrana que se dispersa a través del cuerpo social transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando” (Foucault, 1977:105).

En este sentido, más que recoger las perspectivas desde las que se ha trabajado el concepto de resistencia¹⁶, hemos querido formular el concepto de *negociación* como capacidad de resistencia de los individuos, fundamentada en prácticas que se desenvuelven en el marco de sus interacciones cotidianas. Estas prácticas tienen como característica que se debaten entre la adaptabilidad y sumisión a condiciones adversas, y un ejercicio de contrapeso a estas prácticas hegemónicas desde un universo de acciones corporales.

El concepto de negociación podemos leerlo con ayuda de la teoría de la acción comunicativa habermasiana, convirtiéndola en un trampolín que permita identificar el cuerpo y la corporalidad – o lo que también podemos llamar acciones estético-políticas – como parte de las relaciones de poder que definen el acto comunicativo cotidiano.

Para Habermas (1998), la necesidad real de entendimiento se satisface mediante el trabajo de interpretación de los intereses y objetivos de acción de los participantes del lenguaje, sean estos hablantes, oyentes o presentes. Cuando no funcionan las bases de validez del habla y se interrumpe el proceso comunicativo es cuando se hace necesario lo que él llama el discurso: una forma reflexiva de interacción que se esfuerza en recomponer la comunicación. Si los supuestos admitidos en una discusión se invalidan, las partes buscan mecanismos comunicacionales que garanticen la simetría y la igualdad de oportunidades para los hablantes, donde se puedan aducir los mejores argumentos de cada uno. Esto quiere decir que cuando se produce una situación de incomunicación y, por tanto, de violencia más o menos encubierta, los hablantes deben crear una *situación ideal de habla* en la que cada hablante se olvida de las diferencias de poder, sexo, edad, etc. y de las normas compartidas, ya que la violencia reinante las ha puesto en duda, y deben tender a buscar una igualdad de oportunidades para expresar los mejores argumentos que posean, para defender su postura.

Según este autor, las habilidades comunicacionales pasan por el habla, pero como este concepto integra los signos verbales y no verbales podemos interpretar que los discursos no necesariamente se reducen a las intervenciones desde la verbalidad, pues en ocasiones el sujeto comunicante puede optar por “argumentar su postura” simplemente desde la corporalidad – con el uso de signos corporales – dejando que estos prevalezcan sobre el discurso oral en la transmisión del mensaje. Por tanto, la corporalidad, en ocasiones, se vale de sí misma para establecer situaciones ideales de negociación, creemos incluso que en este caso –la actuación de las mujeres chocoanas en el S.D. de la ciudad de Medellín– no se están explicitando las intenciones de reconocimiento o de resistencia de los sujetos desde la confrontación directa sino desde las negociaciones corpoterritoriales, por lo que éste mecanismo permite mayor libertad de acción para debilitar las relaciones de poder dominantes presentes.

¹⁶ Para ampliar algunas perspectivas sobre la resistencia, ver Scott (2000), quien se argumenta la cultura popular y la infrapolítica como modos reaccionarios desde las escalas sociales micro. También, Oslender (2002) aplica autores centrales de la teoría socio-espacial para identificar la conformación de “lugares de resistencia” desde la localidad y el movimiento social en el Pacífico colombiano. Ver, igualmente, Restrepo (2008); en este artículo el autor estudia los riesgos en el uso del concepto de resistencia que se pueden resumir en tres aspectos: 1) reducir la resistencia al acato o confrontación al poder por lo que se lee resistencia todo lo que parece no reproducir directamente el poder, en una suerte de despolitización de la resistencia; 2) pensar que la resistencia es anti-poder aunque en algunas ocasiones pueda esta presentar ausencia de relaciones de poder; 3) moralizar y dicotomizar la resistencia como “lo bueno” y el poder como “lo malo” lo que conlleva a los riesgos de simplificar las resistencias y las dominaciones en “la pluralidad de sus entramados y la multiaccidentalidad de sus significados” (Restrepo, 2008:42).

2. LAS MUJERES NEGRAS EN EL SERVICIO DOMÉSTICO UNA LECTURA BIOPOLÍTICA

*La sobreexplotación de estas mujeres encuentra asiento en que,
en la sociedad y para ellas mismas,
lo que hacen no es trabajo, sino algo natural.*

Marcela Lagarde
Los cautiverios de las mujeres.

2.1. La consolidación del sujeto doméstico

La dimensión socioespacial en este trabajo, no sólo es un soporte conceptual sino que permite organizar metodológicamente la presentación del fenómeno estudiado; por ello retomamos la teoría de la *producción del espacio* de Henri Lefebvre (2000) que propone analizar el espacio con tres componentes interactuantes pero separados como herramientas de análisis: 1) la *representación sobre el espacio*: que está relacionada con las estructuras de poder, ya que es el espacio conceptual definido por una élite, y está ligado a las relaciones de producción y, especialmente, al orden que ellas imponen; 2) las *prácticas espaciales* desde las cuales se produce la materialidad de la espacialidad social, es decir, la producción y reproducción de “lugares” o “escenarios” característicos de cada sociedad, producidos lentamente desde estas prácticas, a la vez que apropiados por ellas, con el objetivo implícito de asegurar la continuidad y la cohesión de dicha sociedad; y, 3) *los espacios de representación*: producto de los dos anteriores, los incluye, pero al mismo tiempo resultan distintos ya que están dominados por la imaginación, la cual intenta cambiarlos y apropiarse de ellos utilizando simbolismos complejos que pueden ser codificados o no, y, pueden generar contra-espacios de resistencia hacia el poder dominante desde una perspectiva marginal.

Veamos para este primer capítulo el primero de estos tres componentes o estratos, configurado por los discursos y prácticas imbricados en la definición de las relaciones de poder que configuran los espacios, en especial los provenientes desde la institucionalidad vigente. En este estudio, se aplicará a la comprensión de la definición socio-histórica del espacio del S.D. y los cuerpos que lo habitan, del sujeto doméstico, es decir, de la trabajadora del servicio doméstico¹⁷.

Los discursos alrededor del espacio del S.D. conjugan y aprovechan a su vez, las representaciones sociales que instalan la condición de “naturalidad” sobre las diferencias de género, raza y etnia, fundamentalmente. Veamos detenidamente cada una de estas categorías para, posteriormente, entender los mecanismos biopolíticos aplicados en cada una.

La categoría de género, desde las teorías feministas y la antropología de la mujer o de género -desde las ciencias sociales-¹⁸, ha permitido identificar cómo cada sociedad en determinado tiempo y

¹⁷ De acuerdo con la Cartilla Laboral 2003, actualizada con la Reforma Laboral Ley 789 de 2002: “Trabajador del servicio doméstico es aquella persona natural que a cambio de una remuneración presta su servicio personal en forma directa, en un hogar o casa de familia, de manera habitual, bajo continuada subordinación o dependencia, residiendo o no en el lugar de trabajo, a una o a varias personas naturales, en la ejecución de tareas de aseo, cocina, lavado, planchado, cuidado de niños y demás tareas propias del hogar. Las empleadas domésticas pueden desarrollar su actividad como “internas”, es decir, viviendo en el lugar o sitio de trabajo, y por días, si sólo laboran algunos días de la semana y no residen en el lugar de trabajo”. En: Ministerio de Protección Social República de Colombia – OIT (s.f.). <http://www.minproteccionsocial.gov.co/VBeContent/library/documents/DocNewsNo14954DocumentNo1641.PDF> (Último acceso el 20 de julio de 2009).

¹⁸ Para las definiciones de antropología de la mujer y antropología de género, ver Moore (1991).

lugar, clasifica y determina los comportamientos sociales de hombres y mujeres, basados en la interpretación de las diferencias del sexo biológico. Scott, citada por Motta (1995), plantea este hecho de la siguiente manera:

El género es la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo (...). El género representa entonces una relación social, por ello, las concepciones culturales acerca de lo femenino y lo masculino como categorías complementarias pero mutuamente excluyentes en su relación, configuran en cada cultura un sistema particular de géneros, un sistema simbólico o de significados (Lauretis, 1992: 238). Estos sistemas establecen correlaciones entre el sexo y determinados contenidos culturales, de acuerdo con ciertos valores y jerarquías sociales (Motta, 1995:39).

Esta categoría no sólo nos sirve para interpretar las creencias, prácticas y representaciones de los roles distintivos entre hombres y mujeres en cada cultura, sino las relaciones de poder establecidas, históricamente, entre los géneros en las sociedades patriarcales y que se demuestran en inequidad, asimetría sometimiento, subordinación o desequilibrio –para el género femenino- en todos los aspectos macropolíticos de la vida social (económicos, políticos, religiosos, sociales), al igual que en las relaciones de la vida cotidiana.

En cuanto a la categoría de raza podemos decir que ésta, en las ciencias sociales, comenzando por Weber, hace clara referencia a un tipo de construcción social que parte de las apariencias externas físicas de individuos y colectividades para generar desigualdades. Lo racial tiene un soporte social similar, aunque no igual, a la categoría de género. Son dos categorías que en las diferentes sociedades tienden a ser naturalizadas, como si correspondiesen a atributos biológicos inmutables, aunque lo negro o lo femenino no existen en sí mismos, como una sustancia, sino como una cualidad relacional (Fanon, 1970; Davis, 2004; y Stolcke, 1992, e investigadores locales como Agudelo, 2005; Camacho, 2004; Camacho y Restrepo, 1999; Congolino, 2007; Cunin, 2003; Friedemann, 1984; Meertens, 2003; Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002; Pardo, Hoffman y Mosquera, 2002; Pardo, 1996; Urrea, 2005; Viveros y Gil, 2004; y Wade, 1987, 1997a, 1997b, 2003).

El término “negro” o “negra” se utiliza como un adjetivo que retoma las calificaciones y clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina a las personas. Se entienden estas clasificaciones como construcciones sociales complejas que comprenden relaciones sociales de dominación, objetivadas en instituciones y normas, así como esquemas de percepción que operan de manera irreflexiva, a partir de procesos de naturalización históricamente constituidos. En esa medida, se considera que la percepción de las variaciones fenotípicas no es un hecho natural sino social, que se levanta sobre una evidencia pero la dota de otro sentido.

El fenómeno de racialización sería entonces el procedimiento discursivo de definición de un individuo a partir de su adscripción o asignación a una “raza”, o a un grupo humano fenotípicamente homogéneo cuyas características comunes, de naturaleza hereditaria, determinarían sus capacidades y comportamiento. Además, esta adscripción racial suele venir acompañada de juicios negativos de valor, en función de una jerarquización de tales grupos humanos (Restrepo, 2007).

Ahora bien, desde la academia el concepto de raza ha sido confrontado de muy diversas maneras con la categoría de etnia, ya que ésta parece separarse del tinte segregante del primero y pretende ampliar los términos de referencia identitaria de los sujetos. En este sentido, la etnicidad ha sido analizada en su relación con la raza, y se ha intentado delimitar uno y otro concepto así:

Propone Wade, así mismo, distinguir entre raza y etnicidad como modalidades de categorización social, pero también ver el racismo como discurso que hace inferiores a los grupos

étnicos. Las identificaciones raciales y étnicas se superponen analítica y prácticamente, por ello indica que el estudio de raza y etnicidad debe remitirnos a los orígenes, a la historia en el caso de las identificaciones raciales y a los orígenes en una geografía cultural, en el de las identidades étnicas (Lamus, 2009:111).

Por razones prácticas, por tanto, delimitamos la etnia como la categoría que designa la identidad cultural de un individuo establecida en relación a su grupo de origen, es decir de nacimiento o de procedencia en el caso de ser sujeto migrante. Igualmente esta identidad hace referencia a su pertenencia regional (forma de territorialidad específica que varía de acuerdo con la construcción del “sentido de lugar”¹⁹ de su comunidad y de sí mismo como sujeto) en donde el sujeto se insertó en una cultura determinada que, a su vez, está asentada en un territorio específico. En esta investigación se habla de etnia o etnicidad desde la conjugación de los factores de procedencia territorial y afinidades culturales.

Las *representaciones sobre el espacio-sujeto doméstico* responden así, básicamente, al conjunto de prácticas e imaginarios que soportan relaciones jerárquicas de discriminación sobre tres condiciones básicas: género, raza y etnia/procedencia cultural/pertenencia regional.

Las prácticas sociales que interiorizan estos patrones de diferenciación y discriminación en los sujetos sociales van creando unas *corpovisiones*²⁰ particulares, reproducidas en cada aspecto de la vida cotidiana; a través de ellas se continúan instaurando los parámetros de diferenciación social, división del trabajo y cautiverio²¹ de las mujeres negras-chocoanas en el S.D.

Las estrategias biopolíticas de las que estos discursos se nutren, han ido variando pero se encargan, desde el principio, de hacer efectivo el “control” estatal y social del “otro domesticado” en la vida cotidiana. A continuación, veremos con detenimiento cada una de estas estrategias.

2.1.1. La “naturaleza femenina”: el género como principio de domesticidad.

En primer lugar, en razón del género, se ha considerado una condición implícita, natural, fundante de la subjetividad, del ser y del deber ser, por la cual las mujeres deben ocupar el orden doméstico.

En los estudios que revisan la relación mujer-naturaleza se demuestra cómo el proceso de “na-

turalización de la feminidad”²² se fundamenta, especialmente, sobre las capacidades reproductivas de la mujer y una consecuente designación subjetiva, instintiva y maternal, que la hace apta para el cuidado de la vida. Pero esta relación también se establece, en otro extremo, desde la “animalización” de lo femenino, donde primaría su incontrolable sexualidad y el uso de su belleza para el control de las voluntades masculinas. En este sentido, lo femenino se naturaliza desde la inevitabilidad biológica de su condición reproductiva – su poder de dar la vida – y/o desde la construcción social, que parte del desconocimiento de su sexualidad, que recrea de distintas maneras - más o menos extremas en cada sociedad - el imaginario que “demoniza” el cuerpo femenino tentador, erotizado, demoníaco, animalesco, incluso tanático (Dijkstra, 1994).

Según estas investigaciones, el pensamiento occidental, basado en una visión dicotómica del mundo conlleva a:

Una jerarquización de las partes implicadas y la asociación de la mujer con los términos menos prestigiosos de esa realidad dual, es decir, con la naturaleza, con el ámbito privado, con la reproducción, con la intuición y con el cuerpo, en tanto que al varón se le asocia con la cultura, con la esfera pública, con el ámbito de la producción y la razón. Esta visión favorece una concepción esencialista de los sexos, haciendo derivar la división sexual del trabajo “naturalmente” de las diferencias biológicas entre los sexos. Esa división sexual del trabajo se consagra con la implantación del sistema industrial, con el profundo hiato introducido por el capitalismo entre el ámbito público y el ámbito privado. A partir de este momento se sanciona e institucionaliza la dedicación del varón al mundo profesional, laboral y político y el confinamiento de la mujer en el mundo doméstico y privado (Caruncho, 1998:2).

Esta naturalización, produce la identificación simbólica de las mujeres con el mundo doméstico en el esquema de la división sexual del trabajo. Así, a las mujeres se les ha considerado como “dueñas” de un saber implícito acerca de “lo doméstico”, de la reproducción y del cuidado de la vida; aunque éste es un saber no reconocido con el mismo estatus de los otros saberes prácticos al no valorarse esencial o al hacerse invisible, en la cultura patriarcal²³, para el desarrollo social, cultural o económico de un país o sociedad.

Durante la inserción de las mujeres en el ámbito productivo a partir de la época de la industrialización y urbanización mundial desde el siglo XVIII, se reproduce el discurso donde el saber de lo doméstico “es” el saber de las mujeres. Consecuentemente, el ámbito laboral del S.D. se convierte en una

¹⁹ Massey explica este concepto así: “En la actualidad conceptualizamos el ‘espacio’ como producto de relaciones, una complejidad de redes, vínculos, prácticas, intercambios tanto a nivel íntimo (como el del hogar) como a nivel global (...) el espacio no es simplemente la suma de territorios sino una complejidad de relaciones (flujos y fronteras, territorios y vínculos)” (Massey, 2004:78-79). Agnew (2005:89) también usa el término sentido de lugar para designar la profunda conexión de las personas con respecto a los lugares físicos, en este sentido se crea un sentimiento de pertenencia territorial o de identidad, más o menos fuerte con un lugar o paisaje particular y singular compartido con una comunidad.

²⁰ La corpovisión, creemos, es una producción de sentido del mundo, que es sólo posible a través de la corporeización o incorporación de hábitos a través de los procesos de socialización de una persona en una determinada cultura (ver más amplio en el capítulo uno).

²¹ Con cautiverios nos referimos a la definición que hace Lagarde como “la síntesis del hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal”; en esta medida complementa Graciela Hierro, en el prólogo del mismo libro, que tal concepto “se distingue, en su especificidad, de otras opresiones tales como la de raza, grupo marginado, y otras” (Lagarde, 1997:9).

²² Gran cantidad de estudios feministas se han encargado de desarrollar el debate planteado desde Simone de Beauvoir sobre la construcción cultural de los sexos. En estos estudios se ha sostenido que muchas culturas definen el género como una dualidad primaria, en la que se asimila al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza: “No se nace mujer se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que desempeña la hembra humana en el seno de la sociedad. Es el conjunto de la civilización que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se califica como femenino” (Beauvoir, 1998). Bourdieu ha explorado esta construcción simbólica llegando a la conclusión de que la dominación masculina se basa en una construcción arbitraria de lo biológico para definir sus costumbres y funciones: “(...) en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: legitima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (Bourdieu, 2000:37).

²³ Se ha definido patriarcalismo como un sistema u organización social en el cual el poder se concentra en los varones, con exclusión de las mujeres, quienes quedan como un “segundo sexo” (Beauvoir, 1998) en los diferentes aspectos de la vida social; es autocratismo masculino manifestado en las conductas, en la mentalidad, en el lenguaje y en todas las esferas de la vida. En Gutiérrez de Pineda (1988) se define el patriarcalismo de la siguiente manera: “El autocratismo o patriarcalismo, es un sistema caracterizado por una relación dispar hombre-mujer en el manejo de la autoridad, el poder y las decisiones, sesgada a favor del primero. El refuerzo de la autoridad del Patriarca (pater, señor, amo) se apoya en un hondo proceso de internalización educativa que gesta la piedad filial, combinada con la reverencia por la santidad de la tradición”.

extensión de este saber “naturalizado” de las mujeres; y se cree, en tanto, que esta práctica laboral no conlleva mayores dificultades para ser ejercido por una mujer, como lo ejemplifica el siguiente aparte:

El trabajo para el que se empleaba a mujeres se definía como ‘trabajo de mujeres’, algo adecuado a sus capacidades físicas y a sus niveles innatos de productividad. Este discurso producía división sexual en el mercado de trabajo y concentraba a las mujeres en ciertos empleos y no en otros, siempre en el último peldaño de cualquier jerarquía ocupacional, a la vez que fijaba sus salarios a niveles inferiores a los de la mera subsistencia. (Dubey y Perrot, 1993:109).

Al garantizarse la asignación natural de esta labor a las mujeres, la constitución del sujeto doméstico y del S.D., como espacio de su acción, este “empleo” se consolida sobre una ambigüedad que consiste en que, a pesar de que el S.D. se denomina como un empleo remunerado (aunque sea sólo desde mediados del siglo XX en Europa y décadas después en Latinoamérica)²⁴, éste no se considera con el estatus sociológico del trabajo: invisible en términos económicos en el ámbito privado del propio círculo familiar, no es tanto un trabajo productivo, sino una extensión del trabajo reproductivo de las mujeres:

Los servicios domésticos remunerados, en particular, constituyen un espacio de frontera, a medio camino entre el trabajo doméstico realizado gratuitamente en el hogar (históricamente no considerado un ‘verdadero’ trabajo) y el trabajo extradoméstico sometido a la regulación laboral del mercado de trabajo formalizado” (Nash citado por Mirás, 2005:199).

Magdalena León de Leal define esta yuxtaposición valorativa así:

El trabajo doméstico ha sido asignado a la mujer como su papel fundamental y es por ello que a la mujer se le define principalmente como ama de casa, madre o esposa (...) lo básico es que este trabajo, aunque remunerado, hereda socialmente la subvaloración social que acompaña al trabajo doméstico. Al ser ejercido por mujeres de sectores populares de la sociedad y crear una relación de servidumbre, su desvalorización social aumenta (León de Leal, s.f.:1).

A pesar del apareamiento de nuevas formas económicas y el desarrollo de nuevas industrias en la modernidad, esta tradición no cambió radicalmente. La cuestión no respondió a la “naturaleza” de la división sexual del trabajo sino a procesos discursivos, esto se relacionó con “la creación de una fuerza de trabajo femenina, fuente de mano de obra barata y sólo adecuada para determinado tipo de traba-

²⁴ En algunos trabajos como el de Hernáinz (1957), se identifica las primeras décadas del siglo XX para la instauración de parámetros legales del S.D. a través de los códigos de trabajo promulgados en la legislación Española. En los países latinoamericanos las fechas de este procedimiento gubernamental varían de acuerdo a lo que los movimientos laborales lograron en este siglo. Este trabajo no se ha realizado con exhaustividad para aclarar la historia del S.D. en América Latina y el Caribe. En Colombia, luego de una larga lucha por la reivindicación de derechos de las trabajadoras del S.D., el gobierno de Belisario Betancur proclamó la Ley 11 de enero de 1988 por la cual “se consagran unas excepciones en el régimen del Seguro Social para los trabajadores del Servicio Doméstico”, con ella se obligaba a los empleadores a afiliarse a las trabajadoras y a que estas cotizaban sus aportes por un monto inferior al de cualquier trabajador asalariado en el país, teniendo en cuenta las condiciones especiales de trabajo y situación socioeconómica de estas personas, sin embargo, luego de la Ley 100 de 1993, que dictamina sobre el sistema de seguridad social integral, se elimina esta consideración y se obliga a las empleadas a pagar su seguridad social calculando sobre un salario mínimo legal mensual vigente. A pesar de esta “regularización” la misma ley mantiene cláusulas que reproducen desigualdades salariales de las empleadas, pues parte de éste se puede negociar en “especie”: “El salario mínimo legal vigente es de (\$515.000) para el año 2010, pero se puede pactar hasta un 30% del pago en especie, por concepto de alimentación y habitación que equivale a \$154.500, y el 70% se puede pactar como pago en dinero (\$ 360.500)”. Ley 100 de 1993 (Diciembre 23) Diario Oficial No. 41.148 de 23 de diciembre de 1993, “Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones”, Congreso de la República de Colombia, en: http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0100_1993.html (Último acceso el 26 de enero de 2010).

jos” (Dubey y Perrot, 1993:102). A comienzos del siglo XX, esta situación señalaba múltiples malos tratos y terribles condiciones de trabajo para el servicio doméstico: “los patronos explotaban la necesidad que tenían las mujeres de ganar dinero” (Anderson y Zinsser, 1991:286). En esta situación se destaca el uso indiscriminado de los tiempos de las criadas y criados: no había limitación horaria, ni garantía de descansos, ni jubilación, descanso en época de parto, descanso por enfermedad (Ibíd.:290).

Esta situación no ha cambiado en el servicio doméstico actual, algunos estudios han demostrado que la mayoría de las mujeres en este ámbito, trabajan un promedio de quince horas al día, sin tener tiempo de descanso en esta jornada más que para consumir sus alimentos, dándose más frecuentemente entre el grupo de las empleadas internas o residentes. Tal situación de subvaloración laboral conlleva a que sostengamos a lo largo del texto la acepción de *servicio doméstico* y no de *trabajo doméstico*²⁵. Las condiciones laborales que perduran se explican de forma condensada en el siguiente aparte:

A pesar de ser un trabajo remunerado, las viejas estructuras de género continúan vivas: la naturalización de sus labores como extensión de destino, la división de las tareas y las diferencias de pago entre hombres y mujeres, el marcado paternalismo, la apropiación de la intimidad, entre otras. Es decir, se mantuvo más que cualquier otro sector de la economía en el marco de lo privado, a partir de allí y con reductos vivientes aún en nuestro tiempo (Dubey y Perrot, 1993:13).

La infravaloración como trabajo que se hace del S.D. se aplica aún actualmente, aunque, poco a poco, se ha hecho visible a través de la movilización sindical y social, la denuncia de la explotación laboral del S.D. basada en estos prejuicios, y el orden legislativo a fuerza de presiones se ha dado a la tarea de regular las condiciones laborales de las empleadas domésticas en el mundo y en Colombia. Sin embargo, sabemos que el orden legal se distancia mucho de su aplicación en lo real, no sólo por falta de difusión masiva sino, especialmente, porque prima una tradición patriarcal y colonial de constitución de las relaciones que definen los términos de contratación en el S.D. privado en términos desiguales, y se mantiene una habituación - en el sentido del arraigamiento de la “costumbre”- de establecer los términos laborales, así como los relacionales, desde la subjetividad de empleadores, que aún asignan menor valía a las empleadas domésticas.

En tal situación, al S.D. se le puede designar salario indefinido o no asignárselo en absoluto, a cambio de otros beneficios de corte paternalista como la supuesta acogida en el seno de una familia con la garantía de albergue y alimentación “gratuitas”, en especial en la modalidad de interna. En este punto, Lagarde (1997) sugiere:

Desprendido de las actividades *naturales* de la mujer y realizado por mujeres interiorizadas por su clase o por su definición étnica o rural, ocurre un fenómeno contradictorio: por ser asalariado, el trabajo de reproducción es elevado a la categoría ideológica de trabajo y en esa dimensión, ocupa uno de los estratos inferiores en la escala jerárquica de la sociedad y la economía. El trabajo doméstico remunerado se desvaloriza por el doble mecanismo de sumar a su adscripción al mundo femenino tres subalternidades: la de género (las sirvientas, las nanas, las cocineras, las lavanderas, las modistas, las peinadoras son mujeres), la de clase (son mujeres de las clases explotadas) y la rural (su origen y su cultura son provincianas y rurales). En ocasiones, las asalariadas domésticas sintetizan cuatro subalternidades: a las

²⁵ A pesar de esta postura, no dejamos de reconocer y mencionar que, precisamente, como parte de la lucha social contemporánea de los movimientos de trabajadoras del servicio doméstico, especialmente en México y España, ellas reivindican que su labor sea denominada como un trabajo y no como servicio.

tres anteriores se suma la étnica. (Lagarde, 1997:148).

Las empleadas del S.D., antaño esclavas, siervas y sirvientas, han tenido muy diversas labores en el campo y en la ciudad como en la producción agrícola y textil pero, la mayor parte de las veces, siendo mujeres no han dejado de desarrollar las tareas domésticas “como parte fundante de su feminidad”.

Desde la estructura patriarcal occidental, el orden biopolítico en razón del género, se materializa en el control del papel reproductivo de las mujeres desde la naturalización de su “domesticidad”. Los dos fines concretos de su tarea social son la producción y el cuidado de la vida, pero ambos aspectos han sido regulados de diversas maneras para el mantenimiento de la fuerza de trabajo femenina, gratuita o infravalorada, y para el control poblacional de los grupos subalternos, en especial desde la regulación de la sexualidad y la reproductividad femenina.

Ahora bien, para ejemplificar este último punto del ejercicio de poder sobre la sexualidad y reproductividad femenina, revisemos la síntesis entre la condición de género y racialidad en la ciudad de Medellín, que estudia Lozano (2008). La autora recoge los estereotipos que priman sobre las mujeres negras en Colombia y que se convierten en argumentos sustentadores de una situación social de violencia y discriminación. En primer lugar, Lozano afirma que las mujeres negras son vistas como “un cuerpo para el sexo (...) más cerca de la animalidad que de la razón” (Ibíd.:6). Este prejuicio²⁶, no sólo las hace víctimas frecuentes de malos tratos y abuso sexual en el ámbito del servicio doméstico, sino que las persigue como justificación para la violencia más radical: “El estereotipo racista de que ‘las negras son arrechadas desde chiquitas’ –ser arrechadas significa ser calientes (andar con uno y otro) y buenas para la cama-. Una empleada del hogar le escucha decir a su patrona que ‘las mujeres que andan como negras, con uno y con otro, merecen que las maten’” (Ibíd.:12).

De otro lado, según esta autora, las mujeres negras han sido asimiladas a un cuerpo-útero “paridora de pobres”, culpable de llenar y afean la ciudad: “antes, durante la época de la esclavitud, la mujer negra era reproductora de esclavos que se constituían en un capital para el amo, ahora en el capitalismo, permanece su imagen de reproductora, cuando en realidad su promedio de hijos ha bajado considerablemente” (Ibíd.:15). Acto seguido, su lugar como “criadoras” de su propia prole como de hijos e hijas ajenas en el S.D., se convierte en reflejo de la captación de su rol reproductivo, prevalente en las relaciones que establecen al llegar a las grandes ciudades.

Como lo sugiere Lozano, junto al factor sexista se sostiene un modelo racista que definen con privilegio a las mujeres “no blancas” dentro de la subjetividad del S.D. Siguiendo este punto, pasamos a un segundo aspecto socio-histórico que fortalece la instalación de la domesticidad en las mujeres chocoanas: su condición racial.

2.1.2. La racialización de la domesticidad.

Lo “negro” existe en el discurso del modelo ideológico racista en una cercanía al dominio de la naturaleza. Por tanto, a las mujeres negras, en su doble condición racial y de género, se les define el S.D.

²⁶ Recordamos para este aspecto una referencia de Wade citado por Congolino, en donde se presenta el siguiente fragmento de una entrevista a un chocoano refiriéndose a lo que dicen los hombres blancos sobre esta población: “‘Vámonos al Chocó a comer negra’, y agrega que al momento de escoger mujer con fines matrimoniales buscan una de su mismo color, una mujer ‘blanca’” (Congolino, 2006:5-6).

como su lugar ideal en el mundo y en la ciudad²⁷. Según esta mentalidad, ellas representarían la sumatoria de elementos que imposibilitarían su inserción exitosa en el mundo urbano, moderno, “civilizado”. Aunado a esto, no debemos olvidar que las precarias condiciones socioeconómicas de la mayoría de personas negras o afrocolombianas, aumentan la inequidad y discriminación en la ciudad al migrar a ella desde sus territorios y mucho después de haberse instalado, por tanto se favorece en el mercado laboral la tendencia de su ubicación en el área de servicios.

Este proceso de “racialización”, instala en las prácticas e imaginarios un prejuicio en el cual se mantiene la idea de que la población negra no es apta para realizar labores “intelectuales”, sino, más bien, para aquellas que requieren de fuerza y resistencia físicas. Desde esta perspectiva el imaginario que “naturaliza” la población negra, siempre ha sobredimensionado en ella aspectos como la cercanía y cuidado de la naturaleza, la sexualidad “exuberante” que se refleja en sus danzas, comidas, adornos, movimientos corporales, el establecimiento de relaciones familiares poligínicas, entre otras, o, en sentido más negativo, una “despreocupada” manera de vida que, leída desde el *ethos* cultural antioqueño²⁸, es un rasgo de in-civilización evidente. El cuerpo mismo está cargado de exageración y rasgos desmedidos, lo que se puede rastrear en la literatura antioqueña clásica:

Frutos era negra de pura raza; lo más negro que he conocido; de una negrura blanda y movable, jetona como ella sola, sobre todo en los días de vena que eran los más, muy sacada de jarretes y gacha. No sé si entonces usarían las hembras, como ahora, eso que tanto las abulta por detrás; sí lo usarían, porque a Frutos no le había de faltar; y era tal su tamaño que la pollera de percal morado que por delante barría le quedaba tan alta por detrás, que el ruedo anterior se veía blanquear, enredado en aquellos espundiosos dedos; de aquí el que su andar tuviese los balanceos y treguas de la gente patoja. Camisa con escote y volante era su corpiño; en primitiva desnudez lucía su brazo roñoso y amorcillado; tapábase las greñudas “pasas” con pañuelo de color rabioso que anudaba en la frente a manera de oriental turbante; sólo para ir al templo se embozaba en una mantellina, verduzca ya por el tiempo; a paseo o demás negocio callejero iba siempre desmantada. Pero eso sí: muy limpia y zurcida, porque a pulcra en su persona nadie le ganó (Carrasquilla, 1890).

Las razones sociales que han servido para sostener el lugar de la domesticidad para las mujeres negras, no necesariamente se basan en una subvaloración cultural o en la idea de su supuesto atraso, sino en un doble juego donde la naturalización de sus capacidades, permite también una justificación “benigna” cuando recurre a la valoración de cualidades, aparentemente mejores que las de otras mujeres, para desarrollar ciertas labores del orden doméstico. Entre estas cualidades se encuentran una supuesta mayor fuerza y resistencia físicas, al igual que una mejor “sazón” culinaria. Muestra de ello la representación predominante que remarcan la idea de que estas mujeres “son idóneas por naturaleza” para el servicio doméstico. Esto, podemos verlo ejemplificado en los símbolos usados en medios de comunicación como los comerciales televisivos de detergentes que usan la imagen de la empleada do-

²⁷ No queremos con ello decir que éste es, en efecto, el único lugar que estas mujeres ocupan en el mundo, o que sólo las mujeres chocoanas trabajan en el servicio doméstico en la ciudad, hacemos más bien énfasis en lo que consideramos una tendencia general que une la condición genérica y racial para definir las en tal marco. En Latinoamérica como en Colombia una gran cantidad de mujeres en el servicio doméstico también son de origen indígena o mestizo, particularmente migrantes rurales y desplazadas por la violencia sociopolítica de todo el territorio nacional. En Medellín, en tanto, estudios como el de Wade (1997:232) demuestran que las chocoanas empleadas en el servicio doméstico superan en número a las migrantes antioqueñas y de otras regiones del país que llegan a Medellín a ocuparse en este oficio.

²⁸ Para ampliar sobre el *ethos* cultural antioqueño ver Uribe (1990). Esta categoría se retoma más adelante en el tercer capítulo.

méstica negra, y un tanto ambigua, llamada *Blanquita*²⁹. La idea de estimar a estas mujeres, “idóneas por naturaleza” para este oficio, ha podido encubrir una intencionalidad “colonizadora” que abandera como principal fuente de dignidad humana el trabajo, y, aún más, como principio de humanización, el estar en contacto con una cultura más “avanzada”, lo que se posibilitaría desde el S.D. para las mujeres negras.

Retomemos las apreciaciones de Lozano frente a los prejuicios raciales sobre las mujeres que habitan en la ciudad, visibles en una tríada de formas de opresión producidas o reforzadas desde la división jerárquica del trabajo. Estas son: *la explotación, la carencia de poder y el imperialismo cultural* (Lozano, 2008:16).

De acuerdo con la primera, “la apropiación del trabajo, como relación estructural de un grupo social sobre otros, se soporta sobre un patrón cultural que refuerza la idea de que las mujeres negras están destinadas a la servidumbre” (Ibíd.:16), como lo demostraría el refrán popular: “la negra para limpiar, la mulata para la cama y la blanca para esposa”.

Uribe argumenta en cuanto a la relación Antioquia – Chocó: “El pacto fundacional antioqueño, logrado mediante la independencia y la institucionalización de la república, fue un pacto entre criollos blancos del cual estuvieron ausentes las etnias dominadas –los indios y los negros-; la única manera que éstos tuvieron para acceder al corpus social, para ligarse a las redes mercantiles, para hacer parte del pueblo antioqueño, fue ‘blanqueándose’, es decir, negándose su propia identidad étnica, renunciando a sus orígenes, olvidándose de su cultura y ‘civilizándose’, para entrar en el mundo de los blancos mediante la adopción de su lengua, su tradición, sus creencias y su ley” (Uribe, 1998:66).

En cuanto al *imperialismo cultural*, señala la intención eliminadora de la diferencia cultural, cuando “las trabajadoras del hogar se ven forzadas a modificar su manera de hablar y de vestir para evitar las burlas y responder de manera adecuada a su nuevo medio” (Lozano, 2008:19). Cuestión que haremos evidente en el siguiente capítulo, al recorrer el camino de las correcciones anatomopolíticas del S.D.

Por último, esta autora hace mención de una *carencia de poder o indefensión* de tal manera que:

Esta opresión se expresa en el hecho de estar sujeto a las órdenes del otro sin poder darlas nunca (sic). En estar sometido al irrespeto como sucede con las mujeres negras como trabajadoras del hogar que cuando cometen algún error el reproche siempre incluye su condición étnico / racial: “negra tenía que ser para ser tan bruta” (Lozano, 2008:8).

Sin embargo, frente a la última forma de opresión, a la misma autora se le escapa la potencialidad de la resistencia que propone Foucault desde donde podríamos adelantarnos a sugerir cómo, a pesar de la opresión, las negras son quienes más subvierten las relaciones de poder implícitas en el S.D.³⁰. Al respecto, retomamos a la misma Lozano cuando asegura que “es frecuente que las empleadoras las prefieran indígenas ya que aseguran que éstas son más dóciles, en cambio ‘las negras son más jodidas’” (Ibíd.:5). Este rasgo de rebeldía es parte de lo que hemos identificado como el *Tumbao*, pues, identifica un carácter fuerte, arrogante y decidido de las negras, en especial de las chocoanas, que las diferencia de otras mujeres que también trabajan en el S.D.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, cabe resaltar que la larga tradición esclavista y colonialista, impregnó la mentalidad antioqueña con la convicción de una superioridad sobre negros e indígenas, construyendo un “otro” domesticable, destinado al ámbito esencialmente del dominio de la naturaleza – por tanto posible de corrección - vs. la capacidad del hombre blanco, industrializado, urbanizado, es

²⁹ Ver el comercial televisivo original en el siguiente vínculo: <http://www.youtube.com/watch?v=Jbsed8p1nU4>, y, una versión más moderna en: <http://www.youtube.com/watch?v=3OZbjc0OdYk&feature=related>

³⁰ Cuestión que analizaremos con mayor detalle en el último capítulo.

decir, “civilizado”³¹.

Así, las técnicas biopolíticas aplicadas al control de la población negra han pasado del estricto régimen esclavista del siglo XVII que incorporaba mecanismos de regulación de la natalidad, procesos de “blanqueamiento” y separación física de siervos y esclavos, a unas estrategias de reconocimiento de su diversidad cultural en la contemporaneidad, que hacen uso de festivales para evidenciar la “afrocolombianidad”, junto a programas gubernamentales para poblaciones “afro” que incidan en la legitimación de sus tierras colectivas o atiendan sus necesidades como población desplazada por causa del conflicto armado del país. En Medellín, actualmente, existen campañas y programas gubernamentales que usan el discurso del respeto por la diversidad étnica y racial, exaltando para “lo negro” algunos aspectos culturales que en otras ocasiones del pasado, y aún hoy en la vida cotidiana, han servido para justificar su exclusión.

2.1.3. Huellas de la colonización: servidumbre en la relación interétnica Antioquia – Chocó

Ahora bien, para continuar con la condición de etnia como tercer factor biopolítico que refuerza la domesticidad de las mujeres chocoanas en el S.D., subrayaremos que el S.D. se ha establecido sobre el orden biopolítico de la servidumbre colonialista, en la que se privilegia una relación jerárquica y se marcan las diferencias de superioridad e inferioridad que, claramente, delimitan las posiciones de poder de los sujetos. En el caso del S.D. la imagen que visibiliza este orden es la de patrón-a/ sirvienta. Esta representación se alimenta de otras diádas jerárquicas paralelas como son: ciudad/campo, Antioquia/Chocó, blancos/negros, hombre/mujer, civilizado/in-civilizado, de las cuales ya se han descrito algunas.

Rubio y Taussig (1981) identifican como una tendencia general tal tipo de relación servilista como lo anotan en sus conclusiones:

El rol que las sirvientas desempeñan en separar la estructura de clases y en el afianzamiento de la hegemonía no es pequeño. Actúan como una faja transportadora entre la ciudad y el campo, entre la clase dominante y la explotada, pero además, la servidumbre femenina es especialmente conducente a la reproducción del tema de poder patrón-cliente que prevalece en la mayoría, sino en todas, de las relaciones jerárquicas en América Latina” (Rubio y Taussig, 1981:107).

En este sentido Wade describe cómo “los chocoanos que van a Medellín se enfrentan con un medio en el cual el racismo se expresa, también, en el desprecio general hacia la cultura negra, vista como ‘primitivista’, ‘rural’, ‘subdesarrollada’, etc. Para evitar el racismo y para alejarse de la cultura clasificada de este modo por la ideología dominante, los chocoanos tienden a cambiar o acomodar su modo de ser por un modelo aceptable en el mundo antioqueño” (Wade, 1993:451).

La diáda patrón/sirvienta presenta dos caras, una de ellas es el imaginario de subordinación de la población negra chocoana definida, históricamente, desde la relación colonial con Antioquia, que ha considerado largamente a Chocó como una región “atrasada”. De hecho, algunos proyectos económicos, sociales y políticos llevados a la región desde Antioquia han sido gestados y desarrollados con la idea paternalista que busca ayudar a esta región para “salir del atraso”.

En otro sentido, el regionalismo Antioqueño calado en las prácticas de la vida cotidiana que exclu-

³¹ Cuando se habla de la colonización o apropiación del cuerpo de las mujeres negras chocoanas, se puede hacer uso de la metáfora colonial que Antioquia ha ejercido sobre el territorio chocoano, expropiando, indiscriminadamente, todo su poderío.

yen y discriminan a la población chocoana, en razón de su etnia como de su color de piel, disminuye las posibilidades de quien es chocoano e intenta hacer parte de la ciudad en su condición de migrante y/o habitante. Tal hegemonía trata de ser trastocada, diariamente, desde los movimientos sociales y los programas estatales en la línea de los derechos humanos y la inclusión social. Además, no podemos decir que toda la población mestiza de la ciudad es generadora de discriminación, aunque ésta posiblemente la use como recurso cuando se encuentre en medio de una tensión de reconocimiento intercultural.

Sin embargo, la tendencia tras la intención moderna de la ciudad de mostrarse como respetuosa de la diversidad, no minimiza el peso de histórico de la relación vertical colonial que continúa marginando a la población chocoana para acceder en igualdad de derechos a una ciudad libre de prejuicios. Bien lo dibuja Wade en estas palabras: “Medellín es concebido básicamente como una sociedad abierta, aunque afectada por cierto racismo, en la cual los negros pueden ser aceptados si se comportan “correctamente” y en la cual la no integración es vista como responsabilidad de los negros, quienes eligen segregarse o carecen de confianza” (Wade, 1997:296).

Durante el proceso de incorporación de las personas negras, chocoanas y, en general, afrocolombianas a la sociedad “paisa”³² y, concretamente, a la ciudad de Medellín, algunos estudios han encontrado cómo las relaciones entre paisas y chocoanos, dentro de la ciudad, se mantienen en una tensión que, permanentemente, enfrenta ideas más o menos radicales de exclusión de parte de los “pobladores originales” o “paisas” hacia los “extraños o invasores”, a pesar de la cercanía histórica que ata estas dos poblaciones. Rastros de una profunda tradición de servilismo y esclavismo colonial arraigado en la imaginaria antioqueña muestra una relación histórica, patrón-servienta, réplica de una geopolítica dominante en la larga historia conflictiva pero interdependiente entre estas dos regiones (Wade, 1987).

Este autor ha explicado detalladamente en su obra, esta imaginaria:

Los chocoanos son vistos como provenientes de una región pobre y abandonada que está en el fondo de las escalas sociales de raza, región y poder (...). Sin embargo, y a pesar de esto, muchos de los que contestaron mencionaron que los chocoanos parecían ser “alegres” (...). Entramos aquí en una esfera más subliminal y contradictoria. Porque si los chocoanos, y de manera más general los negros, son vistos como inferiores, su misma posición parece darles acceso a cosas de las cuales los blancos están alejados. Ciertas ideas acerca de los negros, creadas y reiteradas con el tiempo, pueden ser de doble filo (...) si los negros, incluidas las mujeres, están especialmente capacitados para las labores manuales, ¿no es “natural” que tengan cuerpos fuertes, poderosos y bien formados? (Wade, 1997:296-297).

El S.D., tiene que ver con la posibilidad de sostener una economía familiar de clase media alta, y una ampliación de las posibilidades laborales de las mujeres que pertenecen a las familias en las cuales trabajan. Nos referimos por tanto a una estructura racista, clasista y sexista trasversal a esta estructura (Illanes, 1997). Wade nos dice al respecto: “Aún, tomando debidamente en cuenta la variedad de empleo de los demás, así como el papel importante de los profesionales y empleados, se destaca la relación patrón-servienta como una de las más frecuentes en la relación Antioquia- Chocó desde el punto de vista urbano” (Wade, 1993:450).

Sobre la etnicidad, se establecen relaciones, abierta o tácitamente discriminatorias cuya fuente de permanencia es el estigma de la servidumbre de la población chocoana. Esto se refleja en la estructura socioeconómica y laboral de la ciudad que delimita unos campos de acción para la población chocoana,

³² Paisa es apócope de paisano y es la denominación genérica de los oriundos de la región antioqueña que cubre el departamento de Antioquia y otros departamentos del denominado “eje cafetero”.

especialmente, en el área de servicios o en los empleos de más baja remuneración y valoración social.

2.2. El espacio del servicio doméstico

La *representación sobre el espacio* del S.D., establecida desde el poder estamentario, ha sido influenciada por las estructuras socio-históricas que inscriben en unos sujetos específicos, la biopolítica de la domesticidad en razón de su género, raza y etnia bajo mecanismos de control del trabajo doméstico de las mujeres, regulación del cuerpo negro y mantenimiento del servilismo del sujeto chocoano, respectivamente.

El sujeto doméstico se produce gracias a un espacio doméstico que determina y se alimenta de su aparición. En un proceso de doble vía, los espacios físicos determinan a los sujetos que los habitan y, viceversa, los sujetos crean formas de apropiación, uso y significación de los espacios.

Los espacios físicos del S.D. tienen que ver con la configuración arquitectónica de la vivienda privada de sectores ricos de la ciudad, que se alimentan de estos legados, pero también con la delimitación de las relaciones socio-espaciales que son pertinentes a ellos.

Veamos entonces cómo se ha establecido, históricamente, el espacio doméstico y las relaciones espaciales que lo fundan, para entender en qué marco surgen los mecanismos anatomopolíticos de corrección corporal del S.D. en la ciudad de Medellín, y, porque, simultáneamente, surgen las negociaciones micropolíticas *corpoterritoriales* desde las mujeres negras chocoanas empleadas en él.

2.2.1. La definición del espacio doméstico

El llamado “ámbito” o “espacio privado” se ha constituido como el espacio doméstico por excelencia, donde lo doméstico es el adjetivo que se refiere a la casa, proveniente de la voz latina *domus* (casa). El espacio doméstico, ha sido largamente designado como aquel lugar de la enunciación y la práctica, dedicado al mantenimiento de las condiciones reproductivas de la vida a través de la fuerza de trabajo de una o varias personas.

Estudios como los de Ariés y Duby, hacen hincapié en el reciente apareamiento de la división entre los espacios del hogar y los espacios del trabajo con la reconfiguración de la vida social a partir del siglo XIX. Esta división consistió en separar ciertos asuntos del ámbito público y del escrutinio social, para darle cabida a un ámbito propio: la familia y a un “espacio propio, específico: el de la vivienda doméstica” (Ariés y Duby, 1990:13).

A la par de la repartición de poderes, se establece un nuevo reparto de espacios, tiempos y prácticas, detalladas especialmente para la sociedad europea por estos autores. Cabe rescatar de esos análisis la precisión según la cual, en un momento relativo durante del siglo XIX, “las fronteras entre mundo privado y público se desplazan y como sus sustancias se transforman” (Ibíd.:14), constantemente, al paso del tiempo y de las tradiciones culturales; como vuelve a ocurrir en el siglo XX donde uno y otro no se diferencian de manera absoluta, debido a:

La especialización de los espacios laborales, el señalamiento del trabajo doméstico como espacio de dominación y la conquista de otros espacios laborales como parte de la emancipación femenina. Lo anterior también comienza a designar la diferencia valorativa entre el trabajo productivo y el doméstico, al mismo tiempo que comienza a aparecer el fenómeno de la servidumbre de las esferas más altas de la sociedad, donde hombres y mujeres son recluidos (Ariés y Duby, 1990:18).

Con la aparición de las grandes urbes en Latinoamérica se incrementa, vertiginosamente, el S.D.

con una altísima participación femenina, especialmente rural³³. Aquí debemos contemplar el aspecto socio-económico como un eje de análisis imperativo en la relación del S.D. ya que éste -remunerado y no remunerado, asignado al deber ser femenino- ha permitido que los hombres habiten el mundo como lo hizo también la esclavitud y la servidumbre en la Conquista y la Colonia. El servicio doméstico remunerado en la actualidad, ha dejado abiertas las puertas del mundo a otras mujeres de clases económicas medias y altas, aunque ellas siguen estando al frente de la vigilancia y control del trabajo que ahora otras realizan en su lugar.

Cabe retomar lo que Tuan (2005) asevera frente al carácter definitorio de esta labor que se enmarca, específicamente, en el “adentro”, fuera del “cosmos”. En su etimología griega *kosmos* implica un ordenamiento del mundo trascendental, vital para la humanidad, mientras que, el ordenamiento de “la casa” se ve en comparación, relegado o sin importancia:

En todas las culturas humanas se celebra la transición a cada una de las etapas de la vida que implican una mayor madurez y el acceso a ámbitos de actividad y responsabilidad cada vez mayores. Se censura de las sociedades patriarcales que la mujer deba permanecer confinada en el hogar. Se censura en las sociedades jerarquizadas que los miembros de las clases más bajas quedan relegados a las actividades de ámbito doméstico -casa, pueblo, vecindario-, mientras que la élite sale a disfrutar del mundo. La élite puede gozar del mundo y de la casa; pueden ser cosmopolitas y, sin embargo, regresar al hogar para satisfacer su necesidad de reconstituirse y renovarse. Se trata de la clase privilegiada (Tuan, 2005:12).

Es así como se constituye la imprescindible necesidad arquitectónica de incluir un “cuarto de servicio” en las casas y apartamentos de la élite, es decir, la construcción de una espacialidad específica para el S.D. Esto es factible en el análisis de la ubicación física de este “cuarto de servicio”, único lugar de habitación de las empleadas (que trabajan en modalidad de internas). Podemos decir que la tendencia general es la de ubicarlo en un tercer plano del espacio, definido por estar en la periferia de la casa o en la parte menos central de la casa que recibe visitantes; este espacio está en la “trastienda” del espacio habitacional de la casa, con dimensiones mínimas, y, por lo general, aledaño a la cocina y al cuarto de ropas. Debido a la desvalorización de la empleada y su papel ambiguo como integrante de la vivienda, pero no miembro de la familia, el significado de este espacio en la casa es el de un lugar despersonalizado, como lo atestiguan algunas entrevistadas:

¡Espacio privado! Se mete todo el mundo, había veces me iba para la casa el fin de semana y cuando regresaba estaba lleno de ropa, de zapatos la cama, a veces hasta el perro dormía encima de la cama... (C.H, 43 años).

Siempre donde he trabajado siempre es pieza aparte, pero una vez me tocó que la pieza mía era la pieza de la plancha, la ropa tocaba debajo de la cama, no podía poner un adornito porque no podía colocar puntillas, la ropa mía era colgada en el baño y cuando me iba a bañar me tocaba sacarla tirarla en la cama y cuando me bañaba colgarla otra vez allá, ni la mesita de noche cabía! En otras casas tenía los canastos del mercado y la máquina de coser vieja de la patrona allá en un rincón (B.H., 41 años).

³³ Se ha creído desde ciertos sectores que ésta es una labor “transitoria” y que tenderá a desaparecer como ha pasado en otros países llamados “desarrollados”. Sin embargo, fuertes críticas señalan que este fenómeno puede prolongarse debido a las características específicas de pobreza de muchos países latinoamericanos, a pesar de que crisis económicas hayan hecho declinar el porcentaje de este “trabajo” desde los años ochenta. De otro lado, estudios señalan de qué manera el servicio doméstico todavía juega un gran papel en la mano de obra migrante contratada en países del “primer mundo” (León, 1992).

Por tanto, este es su lugar relativo de habitación, pues, no es sino un lugar de paso para personas y cosas. En ocasiones es usado para almacenar “trastos”, objetos que no están en uso, recibir huéspedes, entre otros usos. Este espacio termina siendo ámbito de los múltiples usos que la familia desea darle evitando que sea privado o exclusivo de la empleada; esto continúa extendiendo la negación del lugar de la empleada en las relaciones de poder de la familia, a la negación de su propiedad sobre cualquier espacio u objeto de la casa.

2.2.2. Imbricación cuerpo-espacio-casa

Como punto de partida, las representaciones sociales designan el *espacio doméstico* como el lugar de la práctica doméstica. La domesticidad es una construcción histórica en relación con el vínculo domesticador-domesticado adscrito al ámbito de la casa y bajo unas pautas de acostumbamiento y obediencia. Éste se ha naturalizado a través de la historia cultural a un determinado sexo, la mujer, y se acentúa en ciertas condiciones étnicas, raciales, etéreas y de clase social, como hemos visto.

Por lo tanto, la relación cuerpo-espacio-casa, está altamente imbricada en la relación del S.D. En primer lugar el trabajo exigido a las empleadas del servicio, es la base para el funcionamiento de un espacio material concreto, que es la casa y una red de relaciones como lo es la familia; sin embargo, a estas mujeres no se les permite la capacidad de tomar decisiones con autonomía en ninguno de los dos casos.

En segundo lugar, existe un control que las restringe al funcionamiento dentro de ese espacio pero que, a su vez, posee unas reglas para la movilidad, acceso y uso de los espacios de la casa, que implican un moldeamiento comportamental y corporal para poder estar, para poder “habitar” los espacios³⁴.

Ahora bien, nos adelantamos a decir que la domesticación de los espacios se realiza a través de la espacialización-domesticación de los sujetos. En el caso de las empleadas del S.D. se da por entendido, en las relaciones establecidas, que ellas son cuerpos-sujetos de segundo o tercer orden y que se relegan en la visibilidad del espacio; ellas están pero no se ven, están allí ocupándose del ordenamiento y limpieza de los espacios, pero no habitándolos efectivamente, sino permitiendo que estos puedan ser habitados por los demás.

En caso de presencia de terceros, ellas sólo “están” correctamente ubicadas, cuándo y dónde se les requiera³⁵. La condición fundamental es que ellas pueden habitar el espacio sólo en los momentos y lugares en los que se permite estar. De acuerdo a estas reglas, también se espacializan jerárquicamente los lugares de la casa; el caso más clarificador, se refiere a que las empleadas casi nunca comen en el mismo lugar en el que lo hacen sus “patrones”, sino en el lugar designado para ellas: la cocina.

En muchas ocasiones, las mismas empleadas son transitorias en estas casas, pues son reemplazables como empleadas y, aunque, en algunos casos, su permanencia se extienda a varias décadas de trabajo con una misma familia, ellas continúan en un lugar fluctuante entre la extrañeza y la familiaridad que, sin embargo, nunca les llega a dar el estatus de integrante de la familia.

Este es un espacio problemático que remite a un carácter altamente familiar y privado, pero en donde las relaciones contractuales, la mayor parte de las veces, son ambiguas al reproducir un esquema paternalista que las acoge como parte de la familia pero que, al mismo tiempo, les da a entender, estrictamente, que ellas no pertenecen a tal lugar-hogar.

³⁴ Todas estas correcciones las veremos en detalle en el siguiente capítulo.

³⁵ Ampliaremos estos procesos de instalación del orden de espacialización del S.D. con mayor detenimiento en el capítulo tres, en donde identificamos las diferentes estrategias anatómicas de corrección de los cuerpos-sujetos que en él interactúan.

Podríamos catalogar el espacio del servicio doméstico como un lugar de paso, de transitoriedad, de no pertenencia para la empleada, donde no es posible crear fuertes lazos de pertenencia con el lugar, es decir, un “sentido de lugar”³⁶.

Las empleadas del S.D. se encuentran en una encrucijada, pues, para muchas de ellas el espacio laboral se convierte en un “lugar de habitación” que durante largas etapas de vida las enclaustra a vivir en estos hogares “sustitutos” un gran porcentaje del tiempo. Esto las ubica en un lugar entre el “afuera” y el “adentro”, en una especie de borde o frontera de significación y uso del espacio. En este sentido, creemos que es para ellas indispensable - para su supervivencia emocional y económica-, muchas veces por necesidad más que por deseo, crear mecanismos de “re-territorialización”³⁷, es decir, de ligazón con el lugar, resignificándolo en la medida en que les es permitido y aunque sea de forma parcial. Estos mecanismos tienen que ver con la resistencia y la negociación, a pequeña escala, instalados en las relaciones interpersonales y espaciales, como lo veremos en el último capítulo.

Sin embargo, la habitabilidad en el espacio del S.D. demuestra una tensión que hace posible que, aunque la relación del S.D. sintetiza las relaciones de poder más dominantes y, en este sentido, niega la individualidad-subjetividad-corporalidad de las empleadas, se haga posible la lectura de su capacidad de intervenir los espacios y las relaciones, dotándolos de nuevos sentidos desde su propio ser como parte de un proceso de territorialización que luchan día a día

³⁶ Para Oslender (2002), el sentido de lugar “Trata de expresar la orientación subjetiva que se deriva del vivir en un lugar particular, al que individuos y comunidades desarrollan profundos sentimientos de apego a través de sus experiencias y memorias. El concepto de sentido de lugar ha sido central en la geografía humanística y propuestas fenomenológicas que han resaltado ‘la naturaleza dialógica de la relación de la gente con un lugar’ (Buttimer, 1976:284)” y continúa concluyendo que este concepto “expresa entonces el sentido de pertenencia a lugares particulares e inserta una fuerte orientación subjetiva al concepto de lugar mismo”.

³⁷ “Proponemos un nuevo concepto de reterritorialización para describir el proceso en el que las culturas desterritorializadas toman sus raíces en lugares distantes de sus orígenes y ubicaciones tradicionales. La reterritorialización de una cultura comprende una serie de procesos que van desde la difusión desde su origen a través de las fronteras (espaciales, temporales y culturales) al establecimiento en un nuevo lugar, en una nueva forma. Las culturas reterritorializadas no se transportan simplemente, se transforman (Short y Kim citados por Lie, 2002:14).

3. EL TRAPIAO O MICROFÍSICA DEL SERVICIO DOMÉSTICO: CORRECCIÓN DE LOS CUERPOS Y DE LOS SENTIDOS

*Sólo el patrón puede usar palabras sonoras (...).
Ellas apenas si las rozan, las pronuncian a las voladas,
es más ni siquiera tienen acceso al lenguaje,
como tampoco tienen acceso a la mesa, a la sala,
al sofá en el que se sientan las visitas.
No deben verse, no deben sentirse, son simples comparsas,
telón de fondo para la buena marcha de la casa.*

Ana Gutiérrez

Se necesita muchacha.

Frente a las *prácticas espaciales*, segundo estrato de análisis en la triada espacial de Lefebvre, es indispensable adentrarse en los vericuetos del establecimiento de las relaciones cotidianas en el servicio doméstico. Recordemos que, según este autor, tal categoría se refiere a las formas de apropiación, representación y uso de los espacios vividos por los sujetos en un grupo social (Lefebvre, 2000).

La práctica espacial del S.D. se configura en un proceso de espacialización cuya definición está dada por una microfísica específica donde los sujetos deben adecuarse a ella, para ser aceptados en su grupo o en un escenario específico del mismo, a través de un modelo de corrección corporal, es decir, de un procedimiento anatomopolítico.

Para desarrollar este enunciado empecemos por aclarar cómo se ha definido la microfísica del poder en la teoría foucaultiana:

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). [...] Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas (Foucault, 2002:25).

La anatomopolítica se convierte en uno de los elementos disciplinares que hacen efectiva la microfísica o el poder sobre los cuerpos, Foucault (2002) explica la anatomopolítica de la siguiente manera:

El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina (Foucault, 2002:125).

Pero, ¿cómo es que esta microfísica se instala en el cuerpo? Butler (2002) retoma la idea de Foucault en *Vigilar y Castigar*, de que el poder es materializador, es decir, el poder produce efectos materiales y se especifica en la materialidad del cuerpo:

Si la 'materialidad' es un efecto del poder, un sitio de transferencia entre las relaciones de poder, luego, en la medida en que esta transferencia sea la sujeción / subordinación del cuerpo, el principio de este *assujettissement* es el 'alma'. Tomada como ideal normativo / normalizador, el 'alma' funciona como el principio formativo y regulador de ese cuerpo material, la instrumentalización más inmediata de su subordinación. El alma hace que el cuerpo sea uniforme; los regímenes disciplinarios forman el cuerpo a través de una repetición sostenida del rito de crueldad que producen, a lo largo del tiempo, la estilística de los gestos del cuerpo prisionero (Buttler, 2002:64-65).

Al principio de sujeción corporal de la microfísica del S.D. la hemos denominado con antelación el *trapiao*. Desde él, creemos se evidencia una suerte de elementos correctivos anatomopolíticos que se dirigen hacia la corporalidad de las mujeres chocoanas en el S.D. ya que éstas deben pasar por un nivel de corrección y re-habitación de sus manifestaciones más cotidianas, para poder ser aceptadas en el escenario laboral en el que se les contrata. Incluso, creemos que esto refleja, en parte, una realidad correctiva de la población afrocolombiana y chocoana en la ciudad.

La anatomopolítica aplicada aquí, se soporta en la representación cultural del cuerpo de las mujeres negras, formulado por las sociedades blancas o mestizas:

La mujer negra es ante todo una mujer imaginada y representada por distintos y contradictorios estereotipos (...) las representaciones e imaginarios de la mujer negra son difíciles de conciliar porque, en muchos sentidos, opera por negación o ausencia de los ideales femeninos. Frente a estos, que tienen como referente empírico a las mujeres blancas europeas y sobre quienes los códigos morales y religiosos han sido intermitente y contradictoriamente aplicados, la mujer negra sigue encarnando no sólo la alteridad, sino una alteridad múltiple como mujer, negra y esclava. Así, en contraste relativo con las mujeres blancas o mestizas, la mujer negra personifica o es representada como de una naturaleza ambivalente, indescifrable, misteriosa, simultáneamente seductora e inquietante tanto para la imaginación masculina como para la femenina (Camacho, 2004:171-172).

Ahora bien, retomamos la conceptualización sobre la "corrección" de los cuerpos, realizada por Vigarello, quien propone que han existido una serie de tecnologías correctivas, técnicas pedagógicas y tácticas educacionales encargadas de realizar los adecuamientos ideológicos y morales, en cada época y sociedad, a través de dispositivos físicos determinados: "[el cuerpo] es el primer espacio donde se imponen los límites sociales y psicológicos que se le dan a su conducta, es el emblema donde la cultura inscribe sus signos como si fueran blasones" (Vigarello, 2005:9).

En el estudio de Vigarello, se retrata la instalación de las lógicas correctoras que influenciarán, a partir del siglo XVI, las más importantes instituciones europeas encargadas de "formar" a infantes y púberes como la escuela y la milicia, para transformarlos en materia prima del desarrollo de las naciones. Tales lógicas, según el autor, adoctrinan desde discursos y manuales prácticos, con el objeto de producir cuerpos "sanos" y "bien formados"; la escuela, por ejemplo, se ve instada a usar las más artificiosas técnicas, que pasan por estrictas rutinas gimnásticas hasta nuevos ordenamientos espaciales en los centros educativos, donde sillas individualizadas, alineadas y rígidas "enderecen" las debilidades posturales que impedían, antaño, superar los problemas de adecuada formación física y, por ende, intelectual y moral de los estudiantes.

Este autor supone bien, que cada régimen social crea las instituciones o "contextos pedagógicos" correctores para los propósitos a los que se dirige. Ellas son las encargadas de configurar los discursos adecuados para ello y las prácticas para ejecutarlos. En tal caso, estas instituciones tienen una parafrenalia claramente definida, un conjunto de tácticas en perfeccionamiento, con carácter dinámico que se adapta, permanentemente, a los "descubrimientos" sobre el cuerpo que las disciplinas se encargan de formular.

En cada caso, estas configuraciones, que buscan adecuar los cuerpos, no nacen por fuera de la necesidad de las clases dirigentes de mantener su *status quo* y de la materialidad que usan para evidenciarla. Esta materialidad es específica, pues requiere de una construcción espacial que evidencie los símbolos de grandeza y distinción social³⁸, al igual que la delimitación de las corporalidades que en ellos habitan.

Esto último se ve reforzado, a partir de un segundo momento histórico, en las pedagogías correctivas europeas identificadas por Vigarello, que han servido de modelo para las ciudades latinoamericanas durante el siglo XIX y XX. Según él, la intención correctiva de finales del siglo XVIII, continúa hoy día remarcando la idea del cuerpo-máquina, del cuerpo productor, modelado a sí mismo como símbolo de fortaleza y poderío, restringiendo así su significado en el antiguo régimen que prefería un cuerpo para el placer y como vehículo para la ostentación de la prenda de riqueza: "La segunda fase es que, según variados y sucesivos modelos, hace de la corrección objeto de trabajo que una burguesía triunfante se aplica a sí misma y que también aplica a las clases populares, cuyas pedagogías pronto, progresivamente, irá organizando" (Ibíd.:244).

En Medellín, la lógica por la cual el cuerpo del ciudadano es corregido para consolidarse como pieza clave del desarrollo industrial, surge a comienzos del siglo XX, reacuñando las cualidades del campesino colono dedicado al trabajo y al autocontrol de los placeres, para potencializarlo en el "sistema de la fábrica" desde el cual, según Uribe, el *dispositivo moral* se desplegó como dispositivo de regulación y modelación del cuerpo del trabajador:

Aquello que, de acuerdo con Mayor Mora, se constituyera en la ética del obrero antioqueño, adaptó los *hábitos* y los *ritmos* del obrero a las necesidades de la industria. En efecto, lo que buscaba el dispositivo era la disciplina colectiva y la conciencia del obrero (...). Cada valor del dispositivo dictaba en la conciencia del obrero las maneras correctas de conducirse en el trabajo y también por fuera de éste (Uribe, 2007:6).

La introyección de este modelo, se consolidó con el paso del tiempo y se interiorizó en el estilo de vida medellinense, cuyas cualidades correctivas se mantienen vivas aún hoy día. En otras palabras, la familia antioqueña evidencia rastros importantes de este modelo de eficiencia y productividad, fruto del control de las pasiones corporales, la dedicación al trabajo, el seguimiento al culto religioso y, sobre todo, de la "frugalidad" en el modo de vida:

El ethos sociocultural antioqueño aparece allí perfectamente diseñado, entre cuyos elementos más relevantes apuntamos los siguientes: el trabajo material como regenerador de las costumbres y como vía para el enriquecimiento individual que en un modelo mercantil hace

³⁸ Bourdieu explica cómo estos símbolos hacen parte de un conjunto de sistemas de disposiciones, donde diferentes tipos de capitales, entre ellos el capital económico y el capital cultural, se constituyen y distribuyen con el objetivo de configurar un estilo de vida de las clases dominantes. En este sentido, ética y, principalmente, estética de los *habitus* evidencian la diferenciación de la élite "civilizada": "Esta estética pura es, por supuesto, la racionalización de un ethos: tan alejado de la concupiscencia como de la *conspicuous consumption*, el placer puro, es decir, totalmente depurado de todo interés social y mundano, se opone tanto al goce refinado y altruista del hombre de corte como al goce bruto y grosero del pueblo" (Bourdieu, 1998:504).

la riqueza colectiva. La familia como paradigma del orden social y como espacio privilegiado para inculcar hábitos morales y de buen comportamiento, así como para el ejercicio del control social (...). Los valores morales y la ética orientada hacia fines útiles y terrenales de los cuales el modelo económico salía ganancioso, pasaba necesariamente por la honradez en los negocios, por el respeto a la palabra empeñada (...), por la frugalidad en los modos de vivir, de comer y de habitar (...). La prédica religiosa reforzaba este modelo ético en tanto que apuntaba a los mismos objetivos moralizadores y de control social (Uribe, 1998:63).

La fuerza de este modelo recaerá sobre el carácter familiar de todas las clases sociales, aunque en las clases más altas la ética heredada se reestructura, para posibilitar la acumulación de riquezas sin que el valor del “trabajo duro” se invalidara. En este sentido, también se conserva la valoración del cuerpo para el trabajo y el “buen comportamiento”, manteniendo la exclusión o el control sobre “aquellos que no se ajustaran a vivir de acuerdo con los parámetros básicos que rigieron este proyecto, que no quisieron o no pudieron articularse orgánicamente al modelo económico mercantil y al ethos sociocultural” (Uribe, 1998:65).

Además, dentro de los ambientes privados de una sociedad se reproducen, de una manera más o menos similar, las lógicas reinantes en el orden regente de las instituciones sociales más amplias (órganos públicos formalizados) como la escuela, el ejército, la iglesia. En esta medida, la línea estrecha entre público y privado se difumina aunque no desaparezca definitivamente. El orden correctivo de la sociedad atraviesa, sin problemas, los muros de la intimidad para instalarse y mantenerse, echando mano del imperativo social del reconocimiento individual y colectivo, pero en especial, porque la familia es el espacio que reproduce, en lo micro, las relaciones y modelos macro que le rodean.

Veamos ahora, cómo se evidencia en estas familias, la fuerza del *dispositivo moral* del trabajador y del “ethos antioqueño” a través de los correctivos anatomopolíticos en el S.D. de la ciudad de Medellín.

Recordemos, para ello, las diferentes acepciones dadas a lo doméstico recogidas por Illanes:

En su definición nominativa, el concepto de *doméstico* tiene tres acepciones: a) “perteneciente o relativo a la casa u hogar”; b) “aplicado al animal que se cría en compañía del hombre, a diferencia del que se cría salvaje”; c) “dícese del criado que sirve en una casa”. Definiciones íntimamente relacionadas y articuladas a través de tres claves que sirven de enlace entre una y otra acepción: casa-criado-sirve. En su forma verbal, la palabra “domesticar” tiene otras tres acepciones: a) “reducir, acostumar a convivir con el hombre a un animal”; b) “enseñar a un animal a obedecer al hombre y hacer todo lo que él le mande”, c) “hacer tratable a una persona que no lo es; moderar la aspereza de carácter”. Las claves de interés aquí son: acostumar-obedecer-moderar (Illanes, 1997:127).

En su análisis se concluye que la definición de lo doméstico se sostiene en la relación establecida entre el espacio material (casa), el espacio corporal (criado-a), y la acción de dominación (sirve). Pero, son fundamentales para establecer esta ligazón las claves, elaboradas por la autora, de “acostumar-obedecer-moderar”, en este sentido se concreta la domesticidad, a través de actos concretos de la “moderación de aspereza de carácter” que no son otra cosa que acciones moldeadoras de la corporalidad.

Tales acciones se refieren a las prácticas ejercidas, simultáneamente, sobre los cuerpos y los espacios de la domesticidad; para ello, retomamos algunas de las disertaciones de Illanes (1997), que nos sirven en el ejercicio de catalogar y ampliar a continuación, dos estrategias anatomopolíticas del S.D., a saber: la domesticidad del cuerpo y el trabajo del cuidado.

3.1. La domesticidad del cuerpo: principal manifestación del *Trapiao*

La aplicación de la primera estrategia, la domesticidad del cuerpo, dentro del servicio doméstico de las mujeres chocoanas es evidente, ya que su trabajo replica, directamente, el saber de lo doméstico - que hemos mencionado se asigna a las mujeres y se acentúa en determinadas condiciones étnicas, raciales y de clase-.

Esta estrategia se evidencia más desde el ejercicio de las “labores domésticas” o el conjunto de obligaciones centrales de la empleada, que son la limpieza y ordenamiento de la casa, el procesamiento de alimentos, la intervención en la crianza de los niños, niñas y adolescentes, y el cuidado de enfermos y ancianos.

Creemos que la estrategia anatomopolítica de la domesticidad se manifiesta de varias formas, a saber: 1) en el control ilimitado de la fuerza de trabajo; 2) en la corrección de los hábitos de higiene; 3) en el control, directo o indirecto, sobre la sexualidad; 4) en el estricto ordenamiento de la movilidad; y, 5) en la cosificación o materialización del cuerpo de la empleada como parte de la “ornamentación” de la casa. Revisemos cada una de estas manifestaciones.

La primera de sus expresiones, es el control ilimitado o “adueñamiento” de la fuerza de trabajo de las empleadas; como ejemplo de ello la extensión de sus horarios de trabajo más allá del límite laboral legal, con el agregado de una injusta contraprestación por tiempo invertido, ya que, en muchas ocasiones, las horas extras no son reconocidas³⁹. También, en muchos casos, las empleadas internas o “por días” no se atreven a reclamar cesantías y similares luego de terminar el contrato verbal.

Las familias, por costumbre y amparadas por una legislación que permite la flexibilidad en el reconocimiento de los derechos de las empleadas, les pagan montos muy inferiores al salario mínimo vigente, pues, alegan que el trabajo que realizan se ve, ampliamente, contraprestado con el conjunto de beneficios que se le ofrecen, como el hospedaje, la alimentación, y el “cuidado mutuo”. En Medellín, además, esta idea se alimenta de las fuertes raíces del “paternalismo en las familias antioqueñas”, por el cual muchas veces se expresa una “ética caritativa” que es engañosa⁴⁰. Se suma a ello, que, por lo general, las empleadas están sometidas a una “vigilancia” permanente del cumplimiento de las actividades que se le adjudican, obligándolas a terminar tareas a pesar de que esto pueda extender la jornada laboral. El manejo de sus tiempos es constante, por ejemplo negándoles permisos para atender asuntos vitales como citas médicas o problemas familiares, u obligándoles a trabajar a cualquier hora de la noche para atender algún interés de un miembro de la familia: “Al ser el lugar de trabajo el mismo lugar de vida, la relación laboral tiene un sentido de disponibilidad de la persona, fenómeno enmarcado en la falta de delimitación legal de la jornada laboral” (León de Leal, 1992:29).

Las empleadas en modalidad de internas, como las empleadas por días, se someten a un horario estricto y controlado, en el cual saben que “salir” de la casa por periodos largos, interrumpiendo sus

³⁹ Los estudios latinoamericanos sobre el S.D. (Ariza, 2004; Chaney, 1993; Grau, 1982; Goldsmith, 2000; Gutiérrez, 1983; Howell, 1999; Illanes, 1997; Jiménez, 2001; León de Leal, 1992; Rubbo y Taussig, 1981) dan cuenta de este hecho. Investigadoras colombianas hacen mención a los elementos desiguales de la asignación monetaria al S.D. León de Leal lo expone así: “La regulación del salario no sigue elementos estrictamente económicos (...)” (León de Leal, 1992:28). La mayoría de estos estudios demuestran la situación precaria de estas mujeres señalando la explotación laboral y la servidumbre como esencia de la profesión. Sin embargo, no existen estudios cuantitativos que muestren, porcentualmente, cada una de las desigualdades en cuanto a horas impagadas, establecimiento monetario y en especie del salario, negación del pago de cesantías, omisión de la afiliación a la seguridad social, etc. en este ámbito laboral.

⁴⁰ El resultado de este control produce que: “La 'carga' de trabajo, la duración de la jornada laboral, el salario y las prestaciones sociales, son elementos que casi nunca alcanzan el equilibrio” (Grau, 1982:174). Al respecto se ha llegado a la conclusión de que “elementos que entran en la fijación del salario para los trabajadores, tales como jornada de trabajo, productividad, requerimientos de la canasta familiar para la reproducción, se relativizan cuando se trata del salario del servicio doméstico” (Castro citada por León de Leal, 1992:28).

jornadas, es impensable o por lo menos un motivo de angustia al tener que pedir la aprobación de los o las empleadores-as. Lo mismo se observa en la dificultad de las empleadas para el uso del teléfono y el recibimiento de visitas, disminuyéndoles o cortándoles toda comunicación con el mundo exterior.

Esta sensación de encierro se interioriza al punto que muchas empleadas no usan su “tiempo libre” semanal porque, además, éste se ve muy disminuido. Pero, en algunos casos, esta idea de control sobre la vida, el cuerpo y la fuerza de trabajo de las empleadas, al servicio de los intereses de empleadores, es expresada por algunos patrones en el literal encierro de las empleadas, dejándolas bajo llave, en caso de que se queden solas, para que cumplan con tareas asignadas o para “protegerse de un robo”.

Otra forma en que es establecida la relación de control sobre la fuerza de trabajo, es la constante por la cual empleadoras-es indican, permanentemente, los deberes de las empleadas, señalándoles errores en la realización de oficios domésticos, verificando las tareas hechas y obligándolas a repetir trabajos ya realizados; todo ello, termina demostrando la dependencia absoluta de las empleadas a las voluntades y deseos de sus patrones y no a unos lineamientos contractuales preestablecidos. Así, es frecuente que las exigibilidades rayen en la violencia psicológica, verbal y física, como podemos notar en este fragmento de entrevista:

Después de los quince días la señora empezó a regañar demasiado, que no le gustaba eso, no le gustaba lo otro y no me dejaba terminar de hacer... cuando me mandaba a hacer algo no me dejaba terminar, me decía que fuera a hacer lo otro y aquello. Ella empezaba a decirle a uno, “vaya haga eso”, “eso quedó mal hecho”, y empezaba a regañarme porque dizque no servía pa’ nada porque tenía que decirme tres y cuatro veces lo mismo, y yo le decía, “pero es que usted no deja terminar una cosa pa’ explicar la otra”, y ahí no me gustaba a mí porque empezaba a regañarme (N.M., 43 años).

En resumen, la relación cuerpo-espacio-casa, se delimita, se domestica y se subordina a un espacio limitado en el “intramuros”.

En palabras de ellas mismas, estas realidades se manifiestan de las siguientes formas:

A uno lo ponen a trabajar más de la cuenta y el tiempo que yo trabajaba me pagaban mensual ciento cincuenta mil pesos y eso era pa’ mi casa con mis hijos y eso no me alcanzaba, y me acostaba por ahí a las once, once y media, y me tenía que levantar a las cuatro de la madrugada, y salía los sábados por ahí a las cinco, pa’ entrar los domingos a las ocho. Y digo que lo maltratan a uno porque a uno lo discriminan, lo dejan como allá tirado, lo maltratan físicamente a uno, uno no puede salir a la puerta, todo es allá metido adentro (G.O., 56 años).

En el *Poblado*, yo llegué a una familia muy buena, al principio, la señora tenía una agencia de chance y tenía muchas entradas, ella era estrato seis, muy bien, pero era muy dura, ay! Mala plata a morir... Pues mala plata en el sentido que me trataba mal, porque ella no me dejaba salir a la hora que yo tenía que salir y me dejaba encerrada en llave, o sea la puerta la dejaba en llave porque pensaba que me le iba a llevar algo y que porque, según ella, todas la morenas somos ladronas (Y.M., 36 años).

Es que a uno, cuando los patrones están ahí, a uno le da miedo ponerse a descansar porque ellos mínimo van a decir: “está será que no tiene nada que hacer”, de hecho lo han dicho: “mira, las ventanas están sucias” (I.A., 65 años).

La segunda manifestación de la domesticidad, como control anatomopolítico, es el marco estético y ético que define el cumplimiento, más o menos obligatorio, de normas de higiene que se imparten y revisan permanentemente. Estas van desde la definición de parámetros de una “buena” presentación personal, hasta la revisión sobre los procedimientos de higiene de la casa, cocción de alimentos y cui-

dado de infantes, que las empleadas realizan.

Por ejemplo, muchas empleadas son obligadas a usar uniformes, símbolo que las separa de la familia y las identifica hacia el afuera como trabajadora de la misma. El uniforme desde la cabeza hasta los pies (cofias, delantales, guantes, etc.) responde a una lógica ascética y esquemática de la cultura paisa que es meticulosa en el orden y limpieza de los objetos y de las personas. Así, se pretende ir moldeando en la empleada un cuerpo neutral que no de signos de autonomía, libertad, e incluso de belleza. En este sentido, también se les restringe el uso de maquillaje, peinados o adornos como los que pueden estar ostentando los miembros de la familia. De otro lado, en algunas ocasiones, es común que las patronas-es insinúen cambios en los hábitos de higiene personal como el uso de desodorantes, perfumes, el corte de cabello, etc.

Aunque algunas de estos aspectos parecieran responden a una necesidad impuesta de aprender normas de urbanidad o a prejuicios racistas sobre ellas más que a estrategias anatomopolíticas, todos ellos apuntan a un ajustamiento estético de los cuerpos de las empleadas, en diferentes niveles de acuerdo a la flexibilidad de los patrones en cada caso. Afirmamos por tanto, que estas lógicas de corrección son estrategias anatomopolíticas ya que para permanecer en este ámbito laboral las mujeres deben asumir cambios que demuestren cómo su cuerpo se empadrona bajo unos lineamientos de docilidad y utilidad⁴¹ que ayudan a “su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 1982:168), pero de otro lado, que permitan la supresión o domesticación de su diferencia, en la medida en que ésta irrumpe una “estética aceptable”.

Revisemos algunas de las expresiones de las entrevistadas al respecto de este punto:

Hay que ponerse uniforme mija!, a Don C. le gusta que uno este impecable me tocó hacer unas cosas por allá en un fogón de leña y se me ensució el delantal y cuando me asomé, yo como pude terminé de fritar eso y siempre, entrando allá pa’ la pieza, pa’ cambiarme, él me preguntó “¿de dónde viene usted, es que no se vé?” Y yo le dije Don C.: “es que acabé de fritar en fogón de leña”, y entonces me gritó: “vaya cámbiese pues!” (M.S., 33 años).

Hay señoras que no les gusta que uno trabaje de sudadera y camiseta, sino que tiene que ser con esos vestidos tan malucos, para hacerlo sentir mal a uno, más empleada y más humillada (L.M., 28 años).

Si, obligatoriamente nos tocaba usar ese bendito uniforme que a mí me cae supermal, no me gusta, pero para seleccionarnos de ellos, siempre nos ponen ese uniforme y es asqueroso, a mí me parece horrible. Siempre nos ponen eso para que todo el mundo sepa que ésta es la empleada (Y.C., 30 años).

Por decir algo, una vez me dijo una señora que mi perfume no le gustaba y me dijo que nunca me echara perfume durante el tiempo de trabajo, ella decía que era porque era alérgica, porque le hacía daño, pero era porque no quería que yo usara. Imagínese que una vez insinuó que aunque las negras usáramos perfume nunca íbamos a oler bien... (T.M., 40 años).

Una vez una señora me dijo que por ser negra tenía sobaquillo y era mentira, otra no me dijo pero me lo insinuó: “¿es que usted no tiene desodorante?”; o que uno, por ejemplo, se rasque: “¿usted tiene piojos?”, entonces uno no se puede rascar la cabeza; o dicen: “ese pelo le huele todo maluco!, ¿es que usted no se baña ese pelo?”. Por ejemplo, nosotras que nos mantenemos de trenzas y dicen: “¿ustedes no se bañan ese pelo?” (L.M., 28 años).

⁴¹ “El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 2002:25).

El control, directo e indirecto, sobre su sexualidad, es una muestra constante de la estrategia de domesticidad, pero se presenta de manera subrepticia⁴². En este caso, hay dos formas de control: una explícita en donde se exige, unas determinadas formas de vestir, moverse y comportarse que reflejen “recatamiento” y “sumisión” constantes. La otra forma, no responde a las exigencias laborales sino al abuso sexual, muchas veces practicado y acallado por amenazas, violencias, culpabilización de las víctimas o por el peligro de despido y expulsión.

En el primer caso, varias escenas retratan este control, como cuando se despide, o se amenaza con despido a la empleada por quedar en embarazo. En otras ocasiones, se le “aconseja” hacer uso de métodos anticonceptivos para regular su procreación⁴³ o se interviene, directamente, acompañándolas o llevándolas a centros médicos para que consulten o se realicen procedimientos de anticoncepción. Esto no necesariamente parte de una intención de control, ya que, generalmente, estas actuaciones responden a “buenas intenciones” desde los dictámenes de una moral cristiana de los empleadores quienes creen “ayudar” a sus empleadas en este aspecto o para que concluyan sus estudios, o asistiéndolas con ropa, electrodomésticos y ayudas monetarias para los hijos. Algunas de las entrevistadas han visto benéficas tales intervenciones, que de otro modo no hubiesen tomado en cuenta. Otras, no obstante, muestran inconformidad al recordar a empleadores que han interferido en sus decisiones sobre relaciones afectivas o de su vida familiar y reproductiva, que por miedo a perder su trabajo terminan aceptando. Una de las entrevistadas afirma este hecho:

Cuando yo quedé en embarazo de Luisa trabajaba con una patrona que al principio se enojó mucho, porque yo ya tenía los otros (hijos), entonces ella me decía: “¿por qué tiene usted que quedar en embarazo con todos los hijos que usted tiene?, así pasa muchos trabajos”. Ella me aconsejaba, me acompañó para la operación y luego me regaló la cunita para que durmiera la niña (M.H., 57 años).

El control en las relaciones cotidianas, llega a tal extremo que algunos empleadores exigen a las empleadas, constantemente y de distintas maneras, no ser tan “alegres”; es decir, se les ordena que no demuestren mucha cercanía o confianza con los miembros de la familia, con la excepción de infantes. También se les increpa para que limiten su “sensualidad” o “erotismo” y se les insinúa ser “serias” o “no ser coquetas”. Estas muestras de autocontrol sobre la sexualidad le previenen del riesgo de ser señalada como “provocadora” de los hombres de la casa. A ellas, se les advierte que limiten o moderen sus “formas de ser”, es decir, que eliminen o reduzcan manifestaciones corporales, desde la risa fuerte y el “contoneo”, hasta cantar o bailar dentro de la casa, entre otras. La corrección de estas “posturas” debe ser observada, milimétricamente, por las empleadas en frente de cualquiera de los miembros de

⁴² En el estado del arte sobre estudios de la mujer afrocolombiana, Camacho (2004) resalta, ante este aspecto, que: “Desde la perspectiva de las emociones y los símbolos, en el cuerpo de la mujer negra confluyen los imaginarios, las fantasías, los miedos y los deseos de hombres y mujeres para quienes rigen otros códigos, otras leyes y otros referentes corporales. Borja (1998:166) explica la violencia contra las mujeres, en particular las mujeres negras, porque ‘el contacto con los negros y su conciencia de lo erótico causaba un fuerte impacto que reforzó la relación mujer-erotismo.-tentación, imagen familiar desde la Europa medieval’. La literatura de finales del siglo XIX (representada, entre otros, por Eustaquio Palacios, Jorge Isaacs, Tomás Carrasquilla y Bernardo Arias Trujillo) que versó sobre las descripciones de los temas coloniales, también estuvo permeada por la asociación negra = erotismo, pero desde una óptica romántica y costumbrista. El arquetipo de la mujer negra como criatura sexual primitiva y exótica trascendió las fronteras nacionales, como se aprecia en la poesía afroantillana y negrista (Friedemann y Espinosa, 1995), y sigue alimentando los imaginarios, las identidades de género contemporáneas” (Camacho, 2004:176-177).

⁴³ En ocasiones, la influencia de este control en la vida de las empleadas produce reajustes (postergaciones o negaciones) en la configuración de relaciones erótico-afectivas o en la conformación de una familia: “Restricciones a las relaciones sociales y sexuales hacen que el proyecto de vida dependa de la relación laboral” (Camacho, 2004:29).

la familia, a pesar del nivel de cercanía.

Veremos más adelante, cómo la sexualidad, desde el reconocimiento esporádico de los saberes propios de las mujeres chocoanas, hace también parte del conjunto de estrategias de negociación. A pesar de ello, este es uno de los puntos más incisivos de la corrección anatomopolítica en el cual se evidencia con claridad la ambigüedad en las representaciones sociales del cuerpo negro femenino. Este tema es expuesto por Camacho de la siguiente manera: “Así, aspectos contradictorios como la fascinación erótica y la atracción que suscitan las mujeres negras y la inferioridad con que se les caracteriza, permite entender que puedan ser definidas como objeto de deseo y placer por sus poderes sexuales, pero reducirlas a la vez a una condición servil” (Camacho, 2004:177).

Veamos las manifestaciones revividas por las empleadas al respecto de este particular aspecto:

El señor me cogía de las nalgas y mientras la señora estaba en la pieza, “venga, deme un beso” y yo a salirme como pudiera, había veces que yo estaba lavando los platos y él iba y me abrazaba y la hija lo veía, y se hacía el medio disimulado... (Y.C., 30 años).

Un sábado, ya a las tres de la tarde, yo ya estaba vestida pa’ irme, yo bien arregladita, ya va pa’l centro la señorita y de ahí, del centro, pa’ su casa. Yo, bueno, tenía la blusita, el pantaloncito. Y, por ejemplo, si llegaba el esposo yo tenía que calentarle la comida, y aunque yo iba a salir me tenía que devolver a calentarle la comida al señor, y la patrona me dijo: “¿usted por qué no se pone el delantal?, el señor está aquí solo”, y yo decía “pero si ya me voy a ir!”, y me dijo: “no importa!, de todas formas vaya y se lo pone”. Me tenía que poner yo el delantal pa’ servirle la comida (D.M., 36 años).

Hay señoras que no les gusta que uno muestre escote... hay unas que les prohíben llegar así, por ejemplo un domingo por la noche que se suben las internas, que no lleguen con escote o con falda... (N.H., 25 años).

Como lo habíamos mencionado anteriormente, otra cara de la domesticidad es el ordenamiento de la movilidad, que se refiere a las estrictas configuraciones de “habitabilidad” y “uso” de los espacios de la casa, en una imbricada definición jerárquica de posibilidades de acceso y uso de los lugares, de acuerdo a tiempos y condiciones determinadas.

Estas configuraciones constriñen los cuerpos de las empleadas al uso reglamentado de dormitorios y espacios comunes de la casa, definiendo cuáles o en cuáles ocasiones, los espacios son de acceso restringido o libre, como el uso de cuartos de víveres, habitaciones, o espacios recreativos (por ejemplo la piscina).

Igualmente, el ordenamiento de la movilidad muestra la necesaria separación de los espacios-tiempos de la familia y los de la empleada, es decir, determina dónde y en qué momento ella puede comer, dormir, bañarse, etc.; en este caso, casi siempre, prima el bienestar físico y emocional de los miembros de la familia y no los de la empleada, pues, ésta debe postergar u olvidar sus deseos o necesidades hasta que estén satisfechos los de los demás.

Ejemplos de ello se manifiestan en los siguientes testimonios de las mujeres entrevistadas:

Las reglas mías eran: levantarme a las cuatro de la mañana y acostarme a las once; comer en la cocina o en mi pieza porque no me dejaban arrimarme a la mesa ni nada, porque seguro como era morena... Me decían “sirva la comida y usted va y come en la cocina, porque usted no se puede sentar con nosotros, porque usted es de la cocina” (M.M., 33 años).

En ningún lugar comí con nadie, en la cocina siempre. Me sentía mal, como que me estaban discriminando por el color, en muchas casas que no gustan de los negros, del color de uno, que no se qué...pero siempre en la cocina o en mi alcoba, en la pieza que me daban, junto al

baño, allá junto a la cocina (M.H., 61 años).

La señora, a ratos, era muy querida pero, a ratos, era muy humillativa porque, por ejemplo, ella dejaba la despensa en llave, donde tenía todo lo del mercado y pa' mi eso es una humillación, dejaba todo cerrado para que yo no cogiera nada, o para que no me comiera algo estando ahí en la casa, entonces para yo para hacer el arroz: "doña señora necesito arroz, necesito maggi, necesito frijol", o sea todo lo que iba a hacer lo tenía que pedir (D.M., 34 años).

Históricamente, el espacio privado⁴⁴ ha servido para la reclusión del mundo familiar en el cual las mujeres quedaron como guardianes de los valores morales, cívicos y religiosos, y a cargo del mantenimiento de la vida dentro del espacio privado, es decir del trabajo doméstico. Pero debemos aquí, trascender la idea de que la domesticidad es una estructura simbólica que soporta la red de relaciones familiares y que sirve para separar el binomio espacios públicos / espacios privados. Entendiendo, más ampliamente, la acepción de domesticidad podemos considerar el último aspecto mencionado en cuanto a la cosificación o materialización del cuerpo de la empleada como parte de la "ornamentación" de la casa.

En este marco, la domesticación, desde el enfoque antropológico, ha sido ampliamente estudiada como fundamento de nuestro proceso de hominización, sugiriendo que es el proceso por medio del cual los seres humanos nos separamos de la naturaleza transformándola, domesticándola. Esta domesticación de nuestro medio, en especial, de la transformación de la comida pasando por la domesticación animal y, finalmente, la agricultura como domesticación de los ciclos de vida de las plantas, nos permitió como especie tener una clara diferenciación del resto del mundo animal, pues, la domesticación permite la ordenación, clasificación y producción de la "naturaleza" para volverla "cultura".

La domesticidad, por tanto, sería esa capacidad de los seres humanos de doblegar las fuerzas "naturales" o "salvajes" a su favor, en una relación, fundamentalmente, de dominación. Resultado de un largo devenir histórico y luego de ser mera fuente de subsistencia, objetos, animales o personas dominadas o domesticadas en esta relación, se convierten en propiedad privada, fuente de estatus social y materialización de la diferenciación social.

En este sentido, la empleada del S.D. es un símbolo materializado de la diferenciación socioeconómica de una determinada élite, no sólo por la estrategia de la domesticidad con la corrección constante de estas mujeres, sino porque el extremo de esta forma de domesticidad es aún más el de la domesticación en términos simbólicos de dominación.

Sutil e invisible, este aspecto tiene que ver con la significación que adquiere el cuerpo de la empleada doméstica como parte del "mobiliario de la casa", es decir, como un objeto más, domesticado en razón de su subordinación y para ser visibilizado como parte del ejercicio de demostración de la "distinción" social de la familia; en tal medida, se niega su subjetividad y se cosifica.

Más claramente, el proceso de domesticidad se extrema cuando el cuerpo de la empleada hace

⁴⁴ El espacio privado, no sólo es aquel sobre el cual ejercen dominio, mediante su propiedad, un grupo o persona determinada, sino como una espacialidad que está compuesta en primer lugar del espacio individual, que proporciona la intimidad y cuyo acceso es prohibido (negativo), limitado. Es aquel espacio sobre el cual existe un estricto control por parte del interés particular y en cuanto a su función social se le concibe como ámbito de lo individual, lo interior, lo íntimo. Según Duby y Ariés el apareamiento del espacio privado aparece posterior a los siglos XVII- XVIII durante los cuales hay un "entrecruzamiento de espacios y una ambivalencia de papeles". Estos autores definen la división público-privado en términos que han sido posteriormente usados en la explicación de la dicotomía: "¿Pero qué delimita ese muro? [de la vida privada] Para quien vive en la actualidad no hay ambigüedad alguna; a un lado, un remanso de paz, refugio familiar en esencia, pero también ámbito en que se eligen amistades y libertades; al otro, las imposiciones de la vida pública, la disciplina del trabajo jerarquizado globalmente, el rigor de los compromisos de toda índole. Por supuesto, esta dicotomía valora los encantos del terreno reservado, incesantemente amenazado por la fatal intrusión de las exigencias públicas" (Duby y Ariés, 1990:15).

parte de la "ornamentación", en tanto se usa como los demás objetos "de lujo" del espacio privado, para demostrar el estatus socio-económico de la familia. La forma más evidente de esta cosificación es cuando, a pesar de su presencia, ésta se torna casi invisible en la vida cotidiana, frente a la familia y con mayor fuerza en presencia de visitantes. Y no sólo hablamos de invisibilidad en términos de vulneración de sus derechos como trabajadora, sino en cuanto a la actitud generalizada de "olvidar" que su presencia física está o circula alrededor, excepto en el momento en que ésta presencia se requiere para entrar en su función de servir.

Esta característica se ejemplifica en los testimonios de algunas empleadas:

Vea pues, yo me sentí en muchas partes como rara, es que uno sabe, porque cuando nosotras llegamos a trabajar a una casa de familia, nosotras como negras que somos, sabemos que en la raza blanca generalmente no gustan de nosotras, nos tratan y nos llevan a sus casas porque saben que somos fuertes pa' trabajar, pero para decir que hay una amistad entre la empleada y la patrona eso es imposible, porque ellos se lo hacen ver a uno, su límite es este, a mí me tocó trabajar aquí en una casa donde me separaron la loza, otro día me dejaron parada como dos horas dizque para atender la visita y yo no sé porque me dejaron ahí si se la pasaron chismoseando todo el rato y no me necesitaban, pero yo me iba a ir y la patrona me miro feo, pero uno es como si no existiera, hasta echaban chistes racistas y uno ahí, yo no sé porque tratan a uno así si todos, blancos o negros, somos hijos de Dios (G.C., 56 años).

El señor también se iba super temprano, ella (la señora) era la que se quedaba ahí molestandole la vida a uno y peleando con la hija que parecían dos desconocidas, unas palabras horribles...Porque uno no solamente está ahí de piedra, si no que uno está enterándose de todo lo que pasa en la familia, pero no podía uno decir nada, tocaba hacerse el ciego y el sordo... (N.H., 25 años).

También en la literatura se pueden encontrar rastros de este mismo fenómeno, como lo narra esta escena de la vida doméstica de las familias Latinoamericanas, recogido por Illanes (1997):

En *El Santo del Abuelo*, Luis-Leopold Boilly (1818), vemos una escena más familiar, donde la sirvienta aparece junto a la familia que celebra al abuelo (...). Allí la niña está, pero no forma parte-de. Todos los integrantes de la familia forman un círculo centrado en el brindis común; la niña está atrás, afirmada en el respaldo de la silla del abuelo, sin vaso ni brindis, sin sacarse su uniforme de trabajo, pseudo-marginada, ensimismada en torno a una celebración claramente ajena (Illanes, 1997:130).

Se agrega a esto, que en la mentalidad de la élite medellinense, la mujer negra como empleada doméstica, es considerada de mayor valor simbólico, pues, desde la tradición esclavista, prima la idea de que ellas son las personas ideales para este trabajo; tal situación aumenta el status de la familia contratante y materializa desde su cuerpo negro esta distinción social. Su cuerpo pasa a hacer parte del paisaje de la casa, donde junto a los objetos, cumple su función ornamental, siendo ella misma, su cuerpo, depositario de los símbolos de control social, étnico y racial.

Tal situación, no elimina la posibilidad de resistencia, como lo veremos más adelante, pero si muestra cómo la domesticidad trasciende la idea del deber reproductivo de la vida dentro del hogar, y se extiende a la domesticación misma de los cuerpos de las empleadas. Domesticación que, entre otras cosas, se justifica, implícita e inconscientemente, debido al prejuicio establecido en el proceso de racialización, donde lo negro se asimila con "lo salvaje" o "indómito", por lo cual se justificaría una intervención directa sobre los hábitos y las corporalidades.

En fin, todas y cada una de las prácticas concretas de esta estrategia, como son: el control de la fuerza de trabajo, la corrección de hábitos de higiene, el control sobre la sexualidad, el ordenamiento

de la movilidad y la cosificación del cuerpo de la empleada como parte de la “ornamentación” de la casa, dirigen, innegablemente, su intención sobre los cuerpos como territorios posibles y necesitados de domeñar. Ninguno de ellos escapa a la lógica de objetivación del cuerpo para “garantizar la precisión de las operaciones y, por lo mismo, la eficiencia organizacional” (Uribe, 2007:5); organización o sistema donde es importante no sólo la eficiencia en el trabajo sino la elocuencia del símbolo de prestigio, ambos igualmente moldeadores.

3.2. El trabajo del cuidado: domesticidad como cercanía a la naturaleza del cuerpo y corrección del comportamiento.

Frente a la segunda estrategia anatomopolítica mencionada, el trabajo del cuidado, es la crítica feminista de la teoría económica, la teoría que profundiza en cómo la ética del cuidado, se sale de la lógica competitiva para dedicarse a “cuidar” o proteger” (Arango, 2008:3), razón principal por la cual el S.D. no se ha considerado, seriamente, dentro del espectro laboral.

Este trabajo del cuidado tiene varias características: en primer lugar, ya que es un servicio y no produce bienes mercantiles, se relaciona con un “deber ser” o un “don” innato para preservar y mantener las condiciones materiales de la vida, lo que lo hace adaptarse a las necesidades vitales de las personas, conforme ellas aparecen; es decir, responden a lógicas vitales y no mercantiles. De otro lado, queda fuera de la lógica de la propiedad y la apropiación de bienes y saberes, como sucede con la especialización laboral en el mundo capitalista, cuyo motor es acumular excedentes como resultado de la inversión de fuerza de trabajo. En ambos casos, el trabajo del cuidado se especializa en dar, no en percibir o acumular. Por ello, el saber de lo doméstico, tiene implícito que se debe proporcionar sin suponer retribución, pues, su fuente son las relaciones afectivas de los convivientes.

El espacio laboral, desde la revolución industrial del siglo XIX, siempre ha remitido a un supuesto “afuera”, lejos de la intimidad, privacidad y familiaridad de la casa o lugar de habitación, del espacio doméstico. Pero, para las mujeres, el trabajo doméstico, no sólo el trabajo de las labores realizadas en sus propias casas – que socialmente aún no es valorado como trabajo ni, mucho menos, remunerado en términos monetarios -, sino también aquel espacio laboral concreto que del S.D, también llamado trabajo doméstico remunerado o privado, sigue siendo un lugar del “adentro”, como ellas mismas lo denominan: un trabajo “*en casa de familia*”.

Este último, el S.D. presenta, en razón de esta particularidad, diferencias en el tipo de relaciones e interacciones que en él se pueden dar, en cuanto a su carácter contractual con respecto a otros trabajos remunerados de la rama de la industria de los servicios. Esto se da, porque se alberga en el imaginario y la práctica social una serie de representaciones sociales que lo definen en la práctica como un campo de tensiones en el cual, tanto empleadores como empleadas, negocian, desigualmente, unas relaciones de poder desde la cotidianidad, de manera que el pacto contractual se diluye debido al peso de formas tradicionales de interacción y definición del S.D., arraigadas en viejos patrones discriminatorios y excluyentes.

Las manifestaciones correctoras del trabajo del cuidado, tienen que ver con el adueñamiento de la fuerza de trabajo, mencionada con anterioridad, pero también, con el hecho de que en el S.D., aunque se tenga un contrato más o menos definido, en el que existe una promesa de contraprestación -sea esta monetaria o en especie-, sigue operando una mezcla entre lo laboral y lo afectivo, donde la imagen de cuidadora le implica a la empleada ceder, en muchas ocasiones, más allá de los compromisos

adquiridos inicialmente. Así, en muchos casos, la empleada, paulatinamente, puede ir aceptando concesiones para hacer tareas que no le corresponden o que no estaban pactadas con antelación, por ejemplo, el cuidado de personas (niños, viejos o enfermos), tareas de jardinería, repostería, secretariado, apoyo en asuntos personales para algún miembro de la familia, etc.

Cuando estaba con una señora, doña M., yo al principio sólo hacia lo de la casa, el aseo, pero ella supo que yo cosía, entonces me regalaba lanas. Luego, nos sacó un lugarcito y nos llevo pa’ una feria, y allá fuimos, llevamos los acolchados e hicimos dulces (N.M., 43 años).

Nosotras estamos pendientes de que los señores lleguen bien presentados a las oficinas porque les mantenemos la ropa bien limpia, bien planchada, los zapatos bien brillantitos, los mantenemos bien alimentados, lo mismo hacemos con las esposas y sus hijos, nosotros estamos pendientes que lleguen temprano a clase, que vengan de la escuela y, aunque no nos toque, nos ponemos a hacer las tareas con ellos y somos las que peor sueldo recibimos (T.A., 40 años).

Cuando el papá de ella (empleadora), Don F., se enfermó pues a mí me tocó cuidarlo mayormente porque cómo le iba a decir que no a la patrona, ella trabaja todo el día y llegaba en la noche y pues yo me fui encargando de eso, me cansaba más pero tocaba (M.H., 61 años).

En segundo lugar, el trabajo del cuidado tiene relación con las funciones domésticas dentro del mantenimiento cotidiano de la vida, a través de la realización de tareas “sucias”, en una constante “inmersión reiterativa en el caos primordial” (Illanes, 1997:39). Incluso, en la que se podía considerar como única creación que la empleada realiza: la preparación de alimentos; ésta, finalmente, produce caos y “excreción” (Ibíd.:26).

Dentro de la lógica del cuidado de la vida hay una segmentación moralizante entre las tareas que les son asignadas a las mujeres y las que pueden asumir otros integrantes de las familias; por lo general, muchas de sus labores se encuentran cercanas a la naturaleza humana, como aquellas que sobrepasan los límites de la intimidad: “la especialización con el tratamiento de las excrecencias, de lo sucio, de lo manchado, de lo arrugado, de lo chueco, de lo aplastado” (Ibíd.:39).

Para este caso, lo que evidencia la corrección corporal es la obligación impuesta a las empleadas de especializar su postura corporal extrema en las tareas de limpieza que más las acercan con la desintegración cotidiana de las cosas y las personas. En este caso, varias de estas tareas como la limpieza de baños, pisos, buhardillas, la costura, la limpieza de ancianos, enfermos o infantes, entre otros, obligan a este cuerpo a asumir una posición doblegada, arrodillada, curvada sobre sí misma o, en el extremo contrario, con tareas de limpieza de techos, ventanas, lámparas, paredes, armarios, gabinetes, techos, la postura estira, contorsiona el cuerpo hasta el alcance del último rincón. Este fragmento de una entrevista, lo ilustra muy bien:

En esa casa, cuando voy, me toca arreglar toda la casa, la biblioteca, todo, todo me toca a mí, organizar los baños con paredes y todo, y lavo todo eso, el problema es que uno tiene que acostumbrarse a hacer oficios muy duros, casi siempre uno agachado ahí, barriendo, fregando el piso, a mí ya me duele la espalda, todo es agachado todo el día o uno haciendo maromas pa’ alcanzar bien arriba, el mugre (M.M., 33 años).

Ahora bien, la sensación general de las empleadas frente a esta situación, es que es una obligación “humillante”, pues, además de exigir posturas corporales que pueden llegar a ser dolorosas o agotadoras, el cuerpo está siempre en “contacto” con las más desagradables manifestaciones de la suciedad y

la “privacidad” de personas que siempre serán extrañas, y las tratarán a ellas como extrañas, a su vez. Una entrevistada nos cuenta este hecho, de la siguiente manera:

Lo humillan a uno porque vea, es tanto que las patronas, es como muy desagradable que le dejen la ropa interior a uno para que uno se las lave, por el hecho de uno ser empleado doméstico a uno tienen que respetarlo y el trabajo de uno tiene que ser variado pero no esas cosas, porque esas cosas son personales, privadas y no deberían darle los calzones a uno para lavarlos, porque los tiene que lavar uno, por el hecho de que le están pagando un sueldo, pues a mí no me parece! (N.H., 25 años).

Como tercer característica, en el trabajo del cuidado las tareas son cíclicas, repetitivas, intentan ordenar el mundo y limpiarlo, es decir, responden a la relación “lúdica-cuerpo-objeto” propuesto por Illanes “caracterizada por una multifacética y continua actividad circular dada en el espacio-límite, centrada en el uso y des-uso de objetos para el cuidado del cuerpo propio y de su familia”; en esta relación el sujeto se especializa en conocer objetos y espacios para ordenarlos y minimizar, “efímeramente”, el caos, pues el orden se mantiene en continua “disolución” (Illanes, 1997:126). Esta característica fuerza una conducta monótona y una relación de especial cuidado de los objetos, no sólo para que “cada cosa tenga su lugar” sino para que cada objeto sea cuidadosamente tratado.

Para este efecto, en la mayoría de los casos, las empleadas tienen una detallada y larga indicación sobre el uso y mantenimiento de objetos y espacios; esto las entrena en nuevos métodos de limpieza y ordenamiento pero, sobre todo, de relacionamiento corporal con el espacio y sus componentes, pues, priman la meticulosidad, el cuidado extremo de la posición y el pulimiento de cada pieza; la pulcritud en la regla de ordenación produce una actitud corporal con movimientos definidos que deben ser cuidadosos, “suaves”, “delicados”, evitando la “brusquedad”, la falta de elegancia y delicadeza que, generalmente, se les imputa a estas mujeres. El cambio de comportamiento esperado, indica en el fondo, no sólo un cambio en la manera de proceder emocional y, cognitivamente, en la relación con el entorno, sino efectivamente un cambio en el “porte” o en el aspecto motor que rige movimientos, ademanes, gestos. En palabras de las entrevistadas:

Casi en cada casa que he recorrido, aquí en la ciudad, me toca como cambiar, como ser más detallista. Es que vea, esa gente tiene mucha plata y tiene cosas muy caras en la casa, entonces uno tiene que aprender a ser delicada porque se llega a partir algo y uno lo paga (N.M., 43 años).

A mí me toco un patrón que me enseñaba a estar derechita siempre y a coger las cosas con cuidado, hasta caminar despacito porque yo era muy, como le digo, muy brusca, él me decía que tenía que comportarme distinto (P.M., 32 años).

Como dicen de nosotras las morenas que nosotras somos..., nos movemos más, como cuando bailamos que parece que nos desbaratáramos, y como manotiamos⁴⁵ pa’ decir las cosas pues a uno le dicen que se calme, que uno en la calle puede ser como quiera pero en la casa no, uno tiene que adaptarse a lo que le piden, que no hagamos bulla, que seamos calmadas y para hacer el oficio es uno que tiene que estar concentrado, y ser delicadas... (L.M., 28 años).

Frente a las visitas es más que uno tiene que estar, como demostrar que es elegante, uno no puede decir palabras, uno tiene que estar agachada la cabeza, uno no puede “sacar pecho” así como uno hace en la calle (risas) (M.S., 33 años).

⁴⁵ Forma enérgica de mover las manos al hablar para enfatizar la expresión verbal o las emociones del o la narradora.

También, en el trabajo del cuidado, se sobrepasan los aspectos primordiales del mantenimiento del orden material de la vida (alimentación, limpieza, vestido) –que es infinitamente cíclico y repetitivo, pues, se genera la atención sobre otros aspectos simbólicos y emocionales de los que la empleada se tiene que hacer cargo. Esta característica tiene que ver con la necesidad de las empleadas de mantener una determinada “postura actitudinal” en la red de relaciones de afecto que se crean con los miembros de las familias para las que trabajan, en especial, las relaciones de crianza y/o cuidado de menores de edad.

En este caso, se despliegan correcciones corporales, especialmente en cuanto al cuidado de infantes, pues, se restringen o cambian “estilos” de crianza en las formas de alimentar, dormir o jugar con bebés, niños, e incluso adolescentes. Lo “no adecuado” en esta relación tiene que ver con la limitación del afecto en su lugar de “madre” o “cuidadora” sustituta⁴⁶.

Pero, esto también tiene que ver con el control en el detalle de la relación corporal de las empleadas y estas personas. El contacto corporal exigido, es el mínimo, desde las demostraciones de afecto hasta las formas de reprimenda o castigo, pues, en ambos casos, no sólo por ser empleada no tiene estos privilegios, sino, porque en el imaginario prevalece que el “estilo de crianza negro” es sospechoso de incorporar costumbres “raras” en los infantes, o de enseñar malos hábitos: ideas y prácticas que son producto de su “ignorancia” o de su “superchería”.

En algunos casos, a pesar de que se les increpa este mismo hecho, se teme ser víctimas de supuestos “poderes sobrenaturales” que pueden tener “por ser negras” o porque los han aprendido en su “cultura chocoana”. En este sentido, no son explícitos los reclamos que se le hacen a la empleada pero, en medio de tensiones y peleas, sale a la vista que se sospecha que ellas estén usando algún tipo de brujería o hechicería, a través de prácticas alimenticias, cantos o hasta miradas, tanto en las relaciones con adultos como con infantes, convirtiéndolos en víctimas de algún supuesto daño emocional o físico.

Los testimonios recogidos describen aspectos de este control basado, evidentemente, en un prejuicio:

Yo una vez, cuidaba a una niña, pequeñita, bebecita, en una casa, pero me parece que esta gente son de muy malos sentimientos para con uno, porque yo cuidaba a la niña con respeto y cariño, pero la señora mantenía muy pendiente de mí, una vez me regañó porque estaba alzando mucho a la niña, me dijo que no tenía que darle la leche todo el tiempo cargándola que de pronto la ojaba, a mí me dio como rabia porque le dicen a uno muy feo, como desconfiados, a otra compañera le pasó parecido que porque le estaba cantando canciones de negros al niño (M.H., 61 años).

Pues una vez la hermana de la señora, ella llegaba y lo miraba a uno así por encima del hombro como si uno fuera no se qué cosa, y la hija de la señora estaba como enfermita, y en la cocina, llegó un día, y empezó a gritarme: “maldita negra!”, que no se qué, “tú la estás enfermando!”, que dizque porque yo había regañado a la hija mirándola todo feo, que yo le estaba echando algo a la comida y yo le decía “¿pero yo por qué le voy a hacer daño a la niña, si yo la quiero?” (D.M., 34 años).

Cada uno de estos rasgos, nos muestran el panorama amplio y complejo que denominamos “trabajo del cuidado”, como otra estrategia anatomopolítica, que se diferencia de la primera, esencialmente, porque se sostiene sobre la red de relaciones afectivas construidas en el día a día de esta relación laboral. Es imposible que las empleadas, se abstengan de construir relaciones emocionales con los miembros de la familia, pues, subsisten como personas en este ámbito, sólo que, en ocasiones, este mismo hecho

⁴⁶ Este aspecto es analizado por León de Leal así: “El afecto para la empleada que viene de dejar su familia de origen y por lo tanto está en situación de desarraigo cultural y afectivo, se traslada a los miembros de su ‘hogar’ sustituto. Sin embargo, el afecto se permite mientras no vaya más allá de las líneas divisorias de clase que enmarcan la relación; esto es, el afecto dentro de la diferencia, que se opera dentro del sistema psicoafectivo de la empleada para interiorizar su inferioridad (...)” (León de Leal, 1992:28-29).

se presta para que se apliquen nuevas correcciones y moldeamientos comportamentales.

Recordemos las características correctoras que aprovechan y explotan la actitud cuidadora y afectiva del sujeto doméstico, pilares del trabajo del cuidado, que hemos mencionado: 1) trabajo extra personalizado que se infiltra en el cúmulo laboral de la empleada; 2) posturas dolorosas y “humillantes” que son resultado de las tareas que más las aproximan a la condición humana de degradación; la monotonía de actividades; y la realización de oficios que extreman el desempeño físico y postural; 3) adecuación del “porte” o ajuste de los gestos y movimientos para lograr un “adecuado” relacionamiento corporal con el espacio y sus componentes; y, 4) eliminación de actitudes cariñosas o hábitos de proximidad, que se leen como inadecuados, “peligrosos” y hasta “malvados”, especialmente en los “estilos” de crianza, pero también en las relaciones con otros miembros de la familia.

En últimas, la estrategia del cuidado nos lleva a la lectura cuidadosa de las relaciones más íntimas, en donde lo laboral y lo afectivo se mezclan de formas muy variadas, pero en las cuales se muestran, a cada paso, las correcciones anatomopolíticas adecuadas al ejercicio de control del S.D., es decir, el adecuación del comportamiento en los diferentes escenarios relacionales de las empleadas con las personas, los objetos y los espacios.

Algunas de estas estrategias anatomopolíticas, reflejan una realidad que, aunque se puede mostrar menos impositiva, aparece fuera del ámbito doméstico, aplicada a la población negra y chocona en la ciudad. El racismo evidenciado en Medellín, hace uso de estos mismos argumentos para efectuar prácticas correctivas que se han ido construyendo, históricamente, de maneras insospechadas. Aunque, describir el apareamiento y desarrollo de las prácticas racistas y xenofóbicas en Medellín no es el propósito de este trabajo, queremos exponer un ejemplo de este fenómeno.

Cómo práctica correctora de la ciudad y, simultáneamente, cómo mecanismo protector y de resistencia, territorialmente se han instaurado una serie de “espacios propios” de la población negra en ciertas coordenadas específicas, especialmente algunos parques del centro de la ciudad. Estos espacios, se reconocen, dentro de la sociedad medellinense, como depositarias de la identidad de este “tipo” de personas, y es el punto de encuentro para una gran parte de población “afro”. Tales apropiaciones de la ciudad ayudan a legitimar la presencia de un sector de la población como parte de ella, pero, al mismo tiempo, permiten que se generen sectorizaciones peligrosas que se asemejan al sentido del *ghetto* y reducen el reconocimiento legítimo de su presencia y de su derecho a habitar toda la ciudad desde su particularidad étnica y racial. Creemos que éste puede ser un ejemplo importante que se relaciona con la estrategia de la domesticidad que, en razón del control poblacional, produce, intencionadamente o no, la creación de espacios cerrados posibilitadores de la identificación y de mantener bajo un “control” simbólico los hábitos corporales de grupos “poco deseados” en la ciudad.

En posteriores investigaciones, se podrían rastrear cómo pueden estar apareciendo los mismos aspectos de las estrategias correctoras en la domesticidad, que hemos identificado en el ámbito privado del S.D., en el espacio más amplio de la ciudad, en aras de relacionar con mayor detalle las estrategias anatomopolíticas y biopolíticas que, además, se enlazan con formas geopolíticas más amplias.



Foto 1. C.H. de 43 años (medio), con su familia.

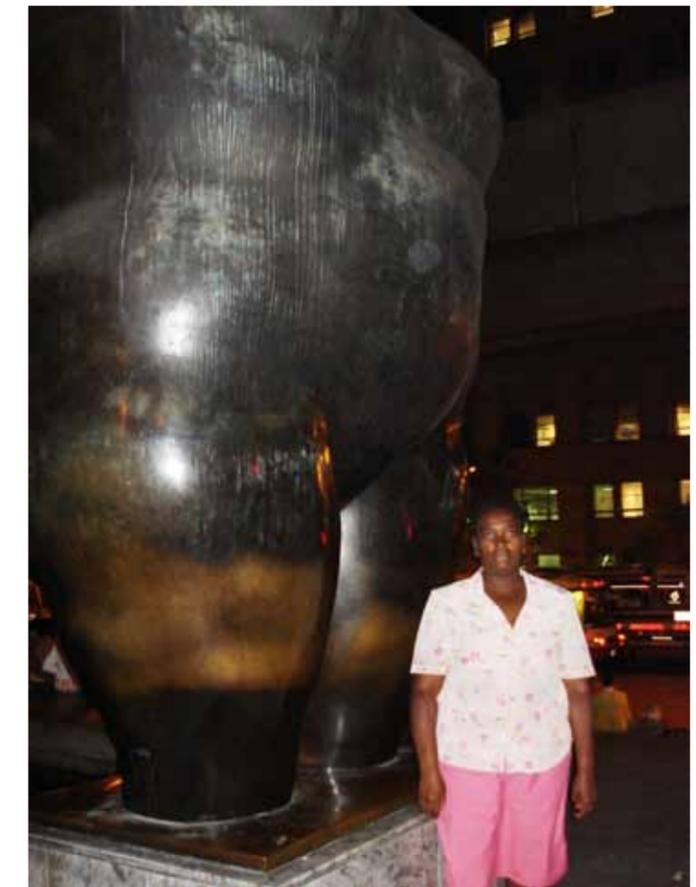


Foto 2. G.C. de 56 años.



Foto 3. L.M. de 28 años.



Foto 4. D.M. de 36 años.



Nota: Selección de fotos de las mujeres chocoanas entrevistadas en la investigación. Las fotos fueron tomadas por la autora y las personas que aparecen en ellas dieron la autorización para su uso.



Foto 5. M.M. de 33 años con su hija.



Foto 6. T.A. de 40 años.



4. EL TUMBAO O LAS NEGOCIACIONES CORPOTERRITORIALES EN EL SERVICIO DOMÉSTICO

Esperaba encontrar tinieblas, me había preparado para tener que abrir de par en par la ventana y limpiar con el aire fresco el olor a cerrado. No contaba con que aquella empleada, sin decirme nada, hubiese ordenado la habitación a su manera, y con osadía de propietaria le hubiese liberado de su función de trastero.
Clarice Lispector,
El cuarto de servicio.

En los capítulos anteriores se han identificado los discursos y procesos históricos que preestablecen en el orden social, el lugar de lo doméstico, asignado con predilección, en su orden, a las mujeres, las negras y las chocoanas. Se ha descrito también, cómo se traduce este ordenamiento anatomopolítico en prácticas concretas de adecuación y corrección de los cuerpos de las empleadas chocoanas del S.D.

Este recorrido nos muestra una serie de intentos de domesticación de los cuerpos, en la práctica del S.D.; y lo que hemos anticipado, es que estas prácticas se dan en la interacción entre quienes imparten y quienes reciben tales correcciones. Es decir, en la metáfora usada aquí, entre las familias empleadoras que imparten el *trapiao*, y las empleadas que lo retroalimentan acogiéndolo y negociándolo, desde el ritmo del *tumbao*. Por tanto, la generación permanente de un campo dialéctico entre correcciones y resistencias socio-espaciales, definen el espacio del S.D.

El énfasis de este capítulo, será describir cómo esta relación en tensión, genera prácticas de negociación. Tal panorama encaja con el tercer elemento de la tríada espacial lefebvreana, que se refiere a los *espacios de representación*, generados en la interacción entre *representaciones del espacio* y *prácticas espaciales*, como mecanismos de cambio de los que pueden emerger “contra-espacios de resistencia”⁴⁷.

La negociación es una forma de resistencia que no implica confrontación directa sino que es resultante de la conjugación de elementos más fluidos, donde el reconocimiento eventual y la lenta aceptación de saberes-haceres propios de las mujeres negras, que, habitualmente, son discriminadas y reguladas, permite equilibrar su lugar de poder, subvertir la estructura de relacionamiento jerárquico e, incluso, incorporar algunos de sus hábitos culturales propios, al *modus vivendi* de las familias con las que habitan-interactúan.

Además de las anteriores ventajas ganadas en la negociación, el pensamiento feminista negro⁴⁸, encuentra fructífero el papel de las mujeres en este espacio contradictorio de subordinación, lo que Hill llama la “güetoización” del trabajo doméstico. Según la autora, ellas aportaron a la resistencia desde la autoafirmación, luego de desmitificar el “poder blanco” desde dentro de su realidad más íntima, aunque se siguieran sintiendo explotadas, y por fuera del mundo al que servían:

⁴⁷ Las contradicciones del espacio abstracto conducen a una “búsqueda por un contra-espacio” (Lefebvre, 1991:383)

⁴⁸ En 1990, Patricia Hill Collins acuñó este término en su publicación *Pensamiento feminista negro* que utilizó una amplia gama de fuentes incluyendo la ficción, la poesía, la música y la historia oral para mirar el pensamiento feminista negro por figuras tales como Angela Davis, Alicia Walker y Audre Lorde. Collins demandaba los imaginarios sobre las mujeres negras expresadas en imágenes de control, la negación a escuchar la opinión política de las mujeres negras, y que las opresiones de la raza, de la clase, del género, de la sexualidad y de la nación, se interconectan. Esta corriente de pensamiento postula la teoría de la-s (sic) interseccionalidad(es) que alimenta el paradigma explicativo de la identidad, sugiriendo este concepto como la intersección o “confluencia de factores que se conjugan al experimentar racismo/sexismo/xenofobia/restricciones por preferencia sexual/condición de inmigrante/origen nacional (...)” (Munevar, 2005:2).

El trabajo doméstico permitió a las afroamericanas mirar a las élites blancas, las efectivas y las aspirantes, desde perspectivas habitualmente fuera de la mira de los hombres negros y también de los mismos grupos blancos. (...) El resultado ha sido una extraña postura de afuera/desde adentro, una marginalidad peculiar que estimulaba una perspectiva especial en las mujeres negras (Collins, 1986b). Tomada en conjunto, la perspectiva de afuera/desde adentro generada por la ubicación de las mujeres negras en el mercado de trabajo y este anclaje en la cultura afroamericana tradicional proporcionaron el telón de fondo material para una posición única respecto de sí mismas y de la sociedad. Como marginales adentro, las mujeres negras tienen una visión nítida de las contradicciones entre las acciones y las ideologías del grupo dominante (Hill, 1998:265-266)49.

Ahora bien, tanto la ciudad como el ámbito privado, son espacios productores de discriminaciones, pero también son campos para la transformación social⁵⁰. Por tanto, hay que considerar la manera en que estas mujeres también son sujetos de poder en los escenarios que habitan. En este sentido, proponemos que existe una serie de negociaciones *corporetoriales*, que hemos llamado *tumbao*, en dos espacialidades distintas, a saber: 1) los espacios fuera del S.D., es decir, los espacios de ciudad, con especial concentración en los territorios colectivos de encuentro o representación de la identidad chocoana en Medellín; y 2) en el espacio del S.D., interactuando constantemente con el *trapiao*. En el presente capítulo haremos especial énfasis en el segundo lugar, pues es el ámbito espacial central de esta investigación, pero dejaremos planteados también, algunos argumentos a favor del primero.

Para comenzar, aclararemos a qué nos referimos con que *tumbao* y *trapiao* sean dos *corpovisiones* del mundo para identificar las negociaciones y resistencias presentes en su encuentro cotidiano.

4.1. El *Tumbao* como expresión de resistencia

La palabra *tumbao* tiene muchas acepciones; las más comunes nos son útiles para elaborar un concepto propio, que puede aplicarse a la presente investigación:

En primer lugar, *Tumbao* es la abreviación del participio pasado ‘tumbado’. Deriva, a su vez, del verbo ‘tumar’ y la palabra ‘tumba’ (el tambor). Entre los músicos y en los manuales de percusión, ‘tumbao’ significa ritmo de base que se toca en un tambor; la denominación ‘tumbao’ se extendía luego por toda la sección de ritmo. ‘Tumbao’ también tiene una significación más general, como sentimiento, una apreciación (sic), igual como ‘swing’ en la música jazz o ‘canyengue’ en el tango. Una pieza musical puede tener o no el carácter de *tumbao*. *En Cuba también se usa la palabra ‘tumbao’ para indicar cierto estilo de movimiento físico, una manera de moverse, de andar; esta significación es clara en la expresión: ‘Esa negra tiene tumbao’, es decir que camina con “gracia”. De un viejo son cubano: “Yo no tumbo caña, que la tumben el viento, que la tumben las mujeres con sus movimientos”, aquí tumbar es cortar, dejar caer la caña, se refiere al ritmo de los machetes y el ‘tumbao’ de muchas mujeres que trabajan en el cañaveral* (Wordreference.com).

En la revisión de estas acepciones, la principal característica del *tumbao* se identifica con el movimiento cadencioso, alegre, con “gracia”, del cuerpo, por lo cual podríamos definirlo, en términos

⁴⁹ Retomaremos más adelante esta idea sobre el lugar ventajoso, aunque contradictorio, del afuera/desde adentro, para ver cómo alimenta las posibilidades de negociación corporetorial de las empleadas del S.D.

⁵⁰ Massey expone lo siguiente en relación con la construcción del “lugar de identidad”: “No hay lugares que existan con identidades pre-determinadas que luego tienen interacciones, sino que los lugares adquieren sus identidades en muy buena parte en el proceso de las relaciones con otros. La identidad de un lugar siempre está en proceso de cambio, de formación, de modificación” (Massey, 2004:79).

amplios, como el “movimiento rítmico del cuerpo”. Además, el significado de tumbao indica los rasgos característicos del cuerpo que se mueve, como un cuerpo atractivo y voluptuoso, que se luce con orgullo y es usado para conquistar; a menudo se dice que una mujer con tumbao, “tumba a los hombres”, les produce estupor, los desequilibra.

Sin embargo, la principal característica subyacente en la narrativa sobre el tumbao, es que éste es un ritmo o movimiento característico sólo de determinadas personas; en general, se ha adjudicado a quienes tienen ascendencia antillana o caribeña; sin embargo, la referencia contundente es la que indica como poseedoras de tal “aptitud” a las personas “negras”, en especial a las mujeres.

Determinado esto, en el imaginario sobre “lo negro”, tal movimiento se considera como una forma característica, impresa en casi cualquier actividad cotidiana que las personas negras realizan, y no sólo como una aptitud para el baile, aunque éste, generalmente, sirve como principal referente para describir el tumbao, ya que el “baile negro” escenifica, ritualmente, un ejercicio corporal extremo de libertad, sensualidad, permisividad y alegría. En este sentido:

El cuerpo de la mujer negra ha sido visto como el recipiente de la memoria cultural y de resistencia que se comunica a través de los gestos y del movimiento, por lo cual el baile ocupa un lugar tan importante en la cultura negra (Wade, 1977). Como indica Losonczy (1997), la memoria motriz de los cuerpos parece constituir el sustrato más resistente de la memoria colectiva afroamericana y el lenguaje gestual y corporal sigue siendo un elemento diferenciador de la gente negra frente a los indígenas, mestizos y blancos. Así, el cuerpo de la mujer negra es como un texto en el que se ha ido escribiendo e inscribiendo su historia (...) (Camacho, 2004:177).

El *tumbao*, entonces, podría entenderse también como una actitud para “gozar” la vida en todos sus aspectos, en una aceptación más abierta de la sexualidad, con un tipo de rasgos gestuales y proxémicos que permitan entender la cercanía de los cuerpos, no como un peligro, sino como una forma de expresión e interacción, que genera vínculos sociales.

Al respecto, Wade (1977) sugiere que:

(...) los negros están lejos de ser superficies pasivas para estas imágenes: no sólo vinieron del África misma las semillas para esta creación y por lo tanto les pertenecen, sino que en el Nuevo Mundo tienen su propia relación con la música y el baile, y éstas pueden llegar a formar un símbolo de su propia resistencia a la dominación blanca y su propia separación del mundo blanco – (sic) una separación que los hace parecer aún más inaccesibles y de ese modo un tanto más fascinantes. También existe para ellos la posibilidad de manipular su comprensión de la interpretación que los blancos tienen sobre ellos a fin de invertir, aunque sea momentáneamente, los papeles de dominación y hacer de los blancos no sólo física sino moralmente esclavos de su destreza y habilidad como bailarines, clasificándolos como torpes intrusos en un pequeño mundo de bailarines “naturales” y expertos deportistas” (Wade, 1977:300).

En las definiciones que hemos visto, no se resalta, únicamente, el movimiento como gestor actitudinal principal en el *tumbao*, sino que es explícito, ante todo, el hecho *corporal*; lo que significa que es en esencia el cuerpo, el centro de la definición. Creemos, por tanto, que esta caracterización, usada de manera recurrente para definir a las personas negras, es una de las principales categorías étnico-raciales en la construcción del “otro” negro y chocoano.

El *tumbao* es un constructo que nace en el discurso identitario de la población afrocolombiana o de la población negra, pero también de las representaciones sociales elaboradas por los estamentos hegemónicos. Esto se puede rastrear en la lectura atenta de los discursos cotidianos sobre el sujeto negro, desde el colectivo no-negro, ya que en ellos se recurre, frecuentemente, a la exaltación del cuer-

po, como principio identificador fundamental del sujeto negro.

La recurrencia de las afirmaciones sobre el cuerpo negro como descriptor identitario de esta población, hace que el cuerpo cobre mayor protagonismo en el imaginario social y prime sobre cualquier otra referencia. Así, hablando de cualquier tópico de conversación (alimentación, baile, vestido, trabajo, etc.) sobre “lo negro”, es frecuente escuchar aseveraciones que hacen evidente esta relación. Por ejemplo: “los negros son más candentes al moverse”, “las negras tienen mejor cuerpo”, “ellos tienen el ritmo en la sangre”, incluso la denominación “negro-a”, obviamente, se refiere a un rasgo fenotípico que evidencia la primacía corporal en la construcción social de la identidad de la población afrocolombiana.

La población negra es consciente de estas elaboraciones y participa de ellas, aunque en el discurso reniegue de las mismas cuando se convierten en elemento de diferenciación y exclusión social⁵¹:

Viveros [1998(b)] posteriormente avanza en el análisis del estereotipo socio-racial y de presuntas tendencias dionisiacas de los negros, mediante el examen de las relaciones de clase, raza, género, edad y sexualidad, con base en entrevistas con hombres y mujeres chocoanos. Confirmando no sólo que la identidad de género y la raza son simultáneas, sino que el cuerpo es un importante diferenciador entre los negros y los no negros. Los negros y negras se apropian del estereotipo sexual y festivo para construir una identidad negra positiva a través de la validación del baile, la música, el sexo y la festividad. Sus entrevistas ratifican que la sexualidad negra es más desenvuelta en tanto hombres y mujeres participan activamente en el juego de la seducción, la conquista y el intercambio sexual (...)” (Camacho, 2004:202).

Aún así, como parte del discurso de identidad étnica y racial de la misma población “afro” o “negra”, y con mayor fuerza, del colectivo chocoano, la exaltación de los elementos del *tumbao* es fuente de orgullo y distinción frente a la población mestiza o blanca. La autoafirmación étnico-racial expresa, de alguna manera, una forma de resistencia. Veamos algunas apreciaciones al respecto, recogidas en las entrevistas:

Sí, los blancos y los negros somos muy diferentes, porque por ejemplo, en el barrio donde yo vivo en estos momentos, usted va allá y por donde usted pase es pura música, música chocoana, música de raza morena (Y.M., 36 años).

Es que nosotros los morenos somos como más alegres, bailamos más, somos como más bulliciosos y nos gusta mucho una rumba, nos gusta mucho estar en un paseo, salir a pasear con la familia, con los amigos, sí, nosotros somos así (P.M., 32 años).

La rumba de los negros, la de nosotros, es más caliente, de más ambiente y nosotros siempre nos movemos más que los blancos, el blanco es como todo calladito, en cambio nosotros queremos desbaratarnos (T.A., 40 años).

Nosotros los chocoanos parrandamos hasta el amanecer con un equipo que haga bulla toda la noche, y ellos parrandean con música poquita, los ricos, por ejemplo, escuchan música pero muy despacio, no bailan, porque generalmente los ricos sólo toman y escuchan musiquita ahí bajitica, y no más, pero nosotros si hacemos la bulla que más podamos (G.C., 56 años).

⁵¹ En la imagen del negro construida discursivamente a comienzos del siglo XX, desde una corpovisión eurocentrista más reguladora del placer y defensora de la racionalidad, muchos de los rasgos del tumbao fueron definitorios de su supuesta “infantilidad”, denotando “la falta de control de sí y de madurez propias de la adultez”. Un fragmento de Luis López de Mesa lo ilustra a cabalidad: “Se ha dicho, y parece verdad, que el negro es un niño grande. Voluptuoso, enamorado de la vida, de la danza, de la música y el canto, ríe con los labios, con los ojos, con las manos y los pies (...)” (Restrepo, 2007:51). Restrepo concluye que: “El negro es situado en una mayor cercanía a la naturaleza, la animalidad pasional, la infantilidad y al pasado, por tanto, en un lugar contrapuesto a la civilización, madurez y progreso. Así las imágenes del ‘negro’ se organizan en un contraste entre civilización y naturaleza” (Ibid.:59).

O sea... la manera de nosotros escuchar música aquí es muy diferente de los otros, a nosotros nos gusta la música que nos haga sentir, que nos hagan vibrar... que salsa, un reggaeton, una chirimía de allá, nativa, o sea algo que uno siente que la sangre como que lo llama... champeta, cosas así (B.H., 41 años).

Además del movimiento distintivo del cuerpo como centro de la descripción del *tumbao*, reluce la valoración de algunos rasgos fisiológicos y anatómicos:

La esencia de nosotros los negros es así, por ejemplo la esencia de nosotros los negros, de la mayoría, es tener cuerpo bonito, qué puede hacer uno! es la esencia de uno, la esencia es que siempre nos admiran porque tenemos buena dentadura, algunos dicen que es que porque uno come pescado y eso no es porque uno coma pescado (I.A., 65 años).

Nosotras tenemos mucho *tumbao*... que es el swing, la forma como uno anda, es la rumba, el sabor, es como el movimiento en el cuerpo... y que somos más ardientes (G.C., 56 años).

El problema es muy sencillo entre la raza blanca y la raza negra; dicen que las negras somos muy calientes, muy ardientes, y los cuerpos despampanantes... por eso los blancos se atraen tanto hacia las negras, quieren vivir esa experiencia. Nosotras las morenas siempre nos hemos caracterizado por tener cuerpos esculturales, ¿qué hay de diferente entre nosotras y las paisas?: que nosotras siempre tenemos buena nalga, nosotras nos caracterizamos, siempre, por tener buenas piernas, buena cola y buena cintura, esa es la diferencia (N.H., 25 años).

Yo, por ejemplo, me siento orgullosa de ser negra, yo mi color no me lo cambiaría por nada del mundo, cambiaría tal vez cosas de mi cuerpo físico pero mi color no me lo cambiaría, porque ese es el mejor color a nivel mundial, porque nosotros los negros tenemos demasiada melamina, por eso no nos quemamos, por eso cuando nos pellizcamos no nos volvemos rojos, tiene que ser un golpe así muy tremendo pa' uno volverse rojo, a uno le dan con una piedra y uno no se pone amarillo, a uno le da una hemorragia y uno no se ve como si ya se fuera a morir, en cambio ustedes los blancos, con su perdón, el guayabo, de un día pa' otro, se les ve, a nosotros no se nos ve, y el paisa se arruga más... (M.M., 33 años).

Nosotras las negras somos como las discriminadas, pues es raza fuerte, que es un poquito así como impactante, y en cambio... o sea, una paisa se adelgaza y el cuerpo se le pone como blandítico, en cambio una negra se adelgaza y no se le nota tanto porque la piel es como más fuerte (D.M., 34 años).

En este punto se juega, peligrosamente, con los mismos argumentos que naturalizan la diferenciación social y racial⁵², que fueron descritas en el capítulo anterior. Esto demuestra cómo los mecanismos de corrección corporal son, en efecto, anatomopolíticos en la medida en que producen una introyección o interiorización de la norma coercitiva en los sujetos. “El sujeto”, etimológicamente, devela alguien sujetado o sometido a las relaciones de poder que penetran los cuerpos. Según Foucault (2002:25-126), esto responde a una “economía del castigo” que resulta más eficaz que el aumento del cuerpo policial.

El uso de estas representaciones, no obstante, se vuelve elemento de distinción, usado por las mismas comunidades negras con la necesidad de construirse desde una identidad cultural, con referentes

⁵² Cabe retomar la reflexión de Wade sobre las relaciones establecidas basadas en el prejuicio biologicista contra la gente negra y la consecuente estigmatización que conlleva a supuestos “poderes negros”: “El descubrimiento de la diferencia física y la creación de ideologías sobre esta base agrega rigidez a la estratificación política jerárquica, puesto que el símbolo de inferioridad es físico y físicamente transmitido. Y la idea de un distintivo físico profundamente arraigado también engrana a la perfección con las ideas de la condición física del baile, de la habilidad musical y del poder sexual: el ritmo y la “sangre caliente” son considerados como cualidades hereditarias que, en el orden racial colombiano, pueden ser tanto diluidas como preservadas en el paso de una generación a otra” (Wade, 1997:300-301).

corporales propios. El reconocimiento del *tumbao* permite generar una separación social en la cual, un estereotipo generalizado puede ser aprovechado para “engancharse a una identidad colectiva” (Congolino, 2007:5) y así capitalizar, tácitamente, un saber único que, máximo, podría ser imitado pero no igualado por quien no “es” negro. Tal intención, además, proporcionaría ganancias en el marco de las relaciones eróticas intra e interétnico-raciales: “Es importante anotar que los estereotipos no sólo están cifrados en los imaginarios de mujeres y hombres mestizos, sino que existen y se recrean como convicciones de las mujeres y hombres negros, convirtiéndolos en una forma de capital corporal en el ámbito del deseo” (Ibíd.:5).

En el fondo, un elemento identitario se desplaza, contradictoriamente, entre el reconocimiento y autoreconocimiento ventajoso de un discurso esencialista y la lucha en su contra, en la medida en que éste se use como elemento de subordinación. Esto mismo podría estudiarse en el caso contrario, en el cual los estereotipos sobre la “naturaleza” de la “gente blanca” han podido ser usados como una fuente de argumentos, a favor o no, de discriminaciones contra grupos mestizos o blancos, así como de otros grupos étnicos. Por tanto, tanto *tumbao* como *trapiao*, se tornan situaciones y no condiciones previas al ejercicio de poder establecido en las interrelaciones sociales.

El saber-poder del *tumbao* es una fortaleza que sirve para posicionarse frente a situaciones desiguales. Entendido éste como una autoimagen y también como un conjunto de prácticas que recogen el talante lúdico y libertario descrito, el *tumbao* proporciona, de un lado, formas de encuentro colectivo que sirven de catalizador para “desahogar” los efectos de la discriminación, la violencia y otros aspectos vivenciales, así como permite, individual y colectivamente, generar un estado de resistencia tácito o activo de acuerdo a las circunstancias que los circunscriben. En la ciudad esto responde a la movilización social, en contra de la discriminación racial, que busca generar su reconocimiento cultural a través de eventos que conjugan actos académicos y la exposición de tradiciones afrocolombianas, como música, comida, narración oral, artesanías, etc. Muchas de estas movilizaciones son impulsadas por políticas estatales de integración cultural y son apoyadas por grupos comunitarios y ONG's afro. Sin embargo, la congregación de la población negra en algunos puntos de la ciudad, generando fortalecimiento de la identidad de este colectivo, a través de los signos del *tumbao* como la rumba, se produce a sí misma como un tipo de resistencia implícita a la vida cotidiana de la urbe.

En este trabajo, *tumbao* recoge la metáfora del movimiento constante y rítmico del cuerpo para aplicarlo a todas aquellas actitudes de resistencia, reacción y negociación de las mujeres en el ámbito del S.D., ya que ellas hacen parte de una actitud general de “movimiento” que no refleja una actitud pasiva o de sumisión. También podríamos llamar *tumbao*, desprendido de esta premisa, a las actuaciones diarias de estas mujeres en los espacios públicos y privados, como forma de resistencia⁵³ activa, frente a una pluridiscriminación que es sentida por ellas, y la cual sería desplegada *performativamente*⁵⁴ a través de sus propios cuerpos.

⁵³ En este caso identificamos un tipo de resistencia que difiere de la reivindicación política de derechos y la denuncia social de las desigualdades que dirimen discursivamente sobre la transformación de prejuicios establecidos, pues, nos interesan las resistencias que aparecen en medio de las tensiones producidas en los espacios privados: “La resistencia de los saberes sometidos manifiesta la existencia de un contrapoder que se con-figura como la otra cara del poder que resiste. Desde este punto de vista el combate no se dirime en los campos epistémicos de los saberes en tensión sino en el territorio de su reproducción, de sus enseñanzas y de su instrumentalización” (Restrepo, 2004:84).

⁵⁴ Retomamos para el análisis la interpretación de Gutiérrez y Pujol (2007) sobre un sentido de la performatividad: “[ésta] supone colocar en un lugar preeminente a la acción frente la narrativa como forma de análisis y de acción sobre la realidad social. Mientras que la perspectiva narrativa supone una identidad previa desde la que se está hablando, en la perspectiva performativa la actuación de un determinado papel es la que constituye la identidad”. En: <http://psicologiasocial.uab.es/fic/ca/node/124> (Último acceso el: 10 de enero de 2010).

Muchas de estas negociaciones no se presentan de forma evidente, sino, más bien, insertadas lenta y sutilmente, desde la vida cotidiana, donde aspectos como la comida, la “rumba” o los saberes sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres chocoanas, se convierten en elementos vinculantes a la vida de las familias a las que sirven, e incluso, posibilitadores de la coexistencia cultural desde la resistencia micropolítica al interior del S.D.

4.2. Cuerpos “libres” vs. “cuerpos domesticados”⁵⁵

Identificar los procesos que han llevado a construir dos *corpovisiones* distintas del mundo, una en las comunidades negras chocoanas y otra en las comunidades blancas-mestizas “paisas”, amerita un estudio extenso que lea comparativamente los procesos pedagógicos y el grado de sus intenciones correctivas que han sido vigentes, históricamente, en ambos territorios geográficos. Intuimos, a partir del análisis, que la forma de vida de las comunidades chocoanas, se desenvuelve bajo unas instituciones socializadoras (familia, escuela, iglesia, entre otros) que producen una *corpovisión* menos coercitiva que la que estas mismas instituciones producen para la población “paisa”. Pero este trabajo excede el propósito de la presente investigación; los datos más cercanos que dejan plantear algunas hipótesis en este sentido, parten de las mismas narraciones de las mujeres chocoanas entrevistadas, lo cual reduce nuestra lectura intuitiva a un listado provisional, de los elementos descriptivos para ambos casos. Sin embargo, esto no le resta carácter analítico a la tesis expuesta, porque, nuevamente, la lectura metodológica propuesta, implica recuperar la voz de las mujeres y sus vivencias para que su interpretación de luces sobre una construcción de identidad, siempre variada, flexible y autogestionada.

Para comenzar se expondrán los elementos pedagógicos que creemos hacen comprensible una corporalidad menos correctiva en las poblaciones negras chocoanas para luego compararlos con los que se contrapondrían desde la sociedad “paisa”.

En primer lugar, conocemos a través de las historias de vida de las mujeres entrevistadas, que el sistema pedagógico de las instituciones educativas en el Chocó, se distancia relativamente de la práctica hegemónica educativa de las grandes ciudades. En primer lugar, se identifica una tensión permanente entre las instituciones educativas de la región y los parámetros educativos nacionales que les obliga a integrarse, desde un régimen centralista urbano, a una estructura educativa poco flexible y poco acorde a las necesidades de las regiones. A pesar de algunos intentos por aplicar una educación intercultural, etnoeducación y educación con perspectiva de género, en algunas zonas del país, la lógica institucional pretende aún homogeneizar las prácticas pedagógicas, bajo unos parámetros de eficiencia y eficacia educativas que desarrollan procedimientos, currículos y prácticas descontextualizados. Estos últimos, casi siempre, no se construyen teniendo en cuenta las diferencias culturales, socio-económicas y políticas de localidades y poblaciones en las “periferias”. En este sentido, se añade a las dificultades de pobreza, déficit de infraestructura educativa, precariedad en vías de acceso para las zonas más apartadas y alta deserción escolar, el hecho de que los estándares de calidad

⁵⁵ En este aparte, se dejan enunciados algunos planteamientos sobre la distinción entre sociedades más o menos correctivas y / o libertarias de las corpoterritorialidades, como punto de partida para nuevas preguntas investigativas que deseen explorar este elemento en el telón de fondo de los encuentros interculturales. Tal camino, consiste en describir los grados correctivos de las corporalidades en las diferentes culturas o grupos humanos, respecto unos de otros. El trabajo consiste, entonces, en leer cómo han sido construidos los cuerpos en los procesos socializadores que realizan las instituciones sobre los individuos. En este caso, los márgenes delimitados en cada lugar y momento histórico, promoverán unas técnicas pedagógicas más correctivas o más libertarias; el grado en que estos sistemas correctivos sean más o menos rígidos producirá distintas corpovisiones del mundo.

nunca se puedan alcanzar, teniendo en cuenta su idealismo, producido en la distancia física y mental de las realidades sociales.

Mal que bien, esta estructura se debate en la práctica educativa de la región chocoana, que convierte, necesariamente, tales imposiciones descontextualizadas y readaptan sus criterios. En una educación donde los cuerpos de estudiantes y maestros deben, supuestamente, atender a fuertes controles disciplinarios a favor de la eficiencia formativa, nos encontramos con que este parámetro se debilita gracias a que, tradicionalmente, las formas de autoaprendizaje y de formas de enseñanza autóctonas, han accedido más al uso de formas lúdicas de aprendizaje, estas son el juego, la danza, la música, la exploración de la naturaleza, los espacios abiertos, la relación más cercana entre estudiantes y maestros, y la oralidad. Esto facilita la constitución de cuerpos menos regularizados y corregidos en comparación con los parámetros educativos antioqueños.

El aprendizaje en estos espacios, aunque ha incluido la parafernalia de la pedagogía moderna en cuanto a diseños curriculares, técnicas de enseñanza y espacialidades más “organizadas”, no deja de implementar las formas aprendidas donde el conocimiento no sólo se adquiere en el libro de texto, el laboratorio y la rigidez del cuerpo, correctamente sentado durante extensas jornadas escuchando largas cátedras de tablero. En este sentido, las formas educativas en la región chocoana intercalan, actualmente, formas correctivas y libertarias donde los niños y jóvenes aprenden su mundo, usando elementos del *tumbao* que los acompañan desde el nacimiento.

De igual forma, los hogares, como espacios centrales de socialización brindan una forma más libre y autónoma para la crianza de hijos e hijas, desprendido de las formas de crianza de las familias extensas que, históricamente, han identificado esta región. Virginia Gutiérrez de Pineda (1962, 1963, 1968), pionera de los estudios sobre la familia en Colombia, zonificó el país en complejos culturales, en los que ubicó gentes con determinadas características étnicas. Los negros del litoral pertenecían al complejo cultural “Negroide o Litoral Fluvio-Minero” (Gutiérrez, 1968:183). Allí los vínculos conyugales se caracterizaban por ser, en su mayoría, uniones de hecho que propiciaban la conformación de familias centradas en la madre y en su parentela (Ibíd.:23). La crianza aquí se comparte por un extenso grupo de personas, fundamentalmente mujeres, que crean redes de soporte económico y emocional para la sobrevivencia de sus familias. En medio de este panorama, infantes y jóvenes adquieren más libertad para el reconocimiento del mundo, de la comunidad y de sus propios cuerpos, además porque los tapujos conservadores de la religión cristiana frente a la sexualidad, se flexibilizan en razón de la misma conformación histórica que no experimenta fuertes restricciones y represiones al respecto.

Otro elemento socializador de cuerpos escasamente corregidos, en este caso más libres para el disfrute y la libre expresión, es la música, la danza y el encuentro que se propicia en el baile y el carnaval presente en muchos momentos de la vida de las comunidades chocoanas. Debido a su importancia en la construcción de redes sociales de parentesco y compadrazgo, los espacios de “rumba” son espacios frecuentes en donde participan todos los miembros de la comunidad, y en donde el despliegue de movimientos en la danza de los cuerpos, se realiza sin restricciones, incluso para niños y jóvenes.

De la misma conformación y uso espacial de la casa y del poblado en la región chocoana, se infiere un modo de relacionamiento diferente entre las personas y de las personas con los espacios. Mientras que la sensación de encierro se evita al máximo, no sólo por las altas temperaturas sino por la necesidad imperante de integración comunitaria, se dejan abiertas, gran parte del día, las puertas, ventanas y cortinas de la casa; las reuniones familiares o las conversaciones con vecinos se realizan en el marco del antejardín, que delimita el adentro y el afuera de la casa; y por las calles de barrios y poblados se pasean libremente mascotas y niños que juegan, autónomamente, bajo la supervisión de la red de vecinos, compadres y familiares.

Se sobreentiende que los cuerpos chocoanos, en razón del carácter libertario de estas prácticas, se construyen en una lógica poco correctiva y moldeadora. Esto no implica que se deje de contar con parámetros culturales que indiquen formas de convivencia y de interacción que tengan en cuenta los lugares de poder dados por razones de edad, parentesco, sexo, etc.

Si comparamos entonces estas prácticas, con las formas correctoras urbanas blancas, podemos notar amplias diferencias en los aspectos pedagógicos, escolares, familiares y societarios en general. Se plantean en detalle, los dos ejemplos más relevantes, sentidos por las empleadas domésticas: 1) el encierro de los espacios de vivienda, escolares, laborales y de recreación de las personas “paisas”; 2) la exigibilidad de una corporalidad autocontrolada y cada vez más coercitiva para adultos y, en especial, para niños y jóvenes de las familias con las que conviven.

En ambos casos, las empleadas se extrañan de la capacidad para soportar, lo que ellas consideran, espacios, condiciones y hábitos inhumanos o tristes. Tanto el confinamiento de los cuerpos en espacios delimitados, reducidos y altamente vigilados, como la exageración de unas normas posturales, comportamentales y de trato, son motivo de asombro, extrañeza, recelo y rechazo para las mujeres, que también se hallan sometidas a este esquema dentro del S.D.

Según Le Breton (2002), las sociedades más occidentalizadas han elegido la mirada, condenando el despliegue de los demás sentidos (gusto, olfato, oído y tacto), en razón de un “borramiento ritualizado del cuerpo”, es decir, del distanciamiento en el relacionamiento interpersonal y con el mundo. A partir de allí, se instalan más “ritos de evitamiento” que limitan el roce, restringen la exhibición corporal, e imponen reglas severas a la interacción de los cuerpos (Le Breton, 2002:122). Parte de la corrección corporal, que hace diferentes los cuerpos “paisas” de los cuerpos chocoanos, se da en la fuerte estructuración del *borramiento corporal* que se aplica, desde el nacimiento, a la población antioqueña, mientras que ésta no se lee en la estructuración corporal chocoana.

Los siguientes testimonios reflejan estas formas correctoras, desde la percepción de las entrevistadas:

Ellos viven muy encerrados, yo no sé, será el miedo de que los roben o los secuestren... el hecho es que ellos siempre viven bajo llave, hay cámaras y todo, hasta en los juegos de los conjuntos hay cámaras. Los pelaitos sólo tienen un pedacito de tierra pa' jugar, pues hay conjuntos con zonas verdes grandes pero en comparación con los niños de mi pueblo, pues es más poquito, ¿ya ve?, es como que todo está más enrejado aquí, uno se sentaba siempre a hablar con la gente al frente de la casa, uno nunca cerraba la puerta hasta tarde en la noche, sólo toco hacerlo cuando llegó la guerrilla porque había miedo, pero eso fue por un tiempo no más... (B.H., 41 años).

El *tumbao* termina donde empieza la puerta, tiene que morir, ya tiene que uno taparse, caminar no como uno camina sino que tiene que caminar así... hay que ser tiesas (...) igual le pasa a los niños con los que uno trabaja, ya uno ve que las formas de educar a los niños es distinta entre los paisas y los chocoanos, porque nosotros dejamos que ellos jueguen, que se diviertan más, a estos peladitos con los que yo trabajo les exigen mucho, que se levanten super temprano, que hagan ejercicio, que se tienen que comportar bien, ellos no pueden andar sucios o comiendo en cualquier parte o gritando, ay mijal! eso son más estrictos que con uno, en unas casas no, pues, no son tan así, pero igual esos niños viven muy vigilados, claro que los pelaos, apenas se va la mamá, se vuelven más diablos (...) (T.A., 40 años).

Pues, que le digo, en esas casas son como muy *cuelliestirados*⁵⁶, lo miran a uno por sobre el hombro, ¿me entiende? o sea que todo el mundo anda muy elegante, muy serios, casi no hay como vida, todo tiene que estar organizado, todo es muy frío y encerrado... ah! Yo me aburro mucho porque por ejemplo en mi casa, pues yo vivo frente a mis dos hermanas y ellas

tienen sus casas propias, y todas mantenemos yendo pa' allá y pa' acá, de casa en casa, las puertas siempre están abiertas porque los pelaos van y vienen de una casa a la otra y se la pasan jugando y haciendo tareas donde sea, lo mismo nosotras hacemos almuerzo un día donde la una, otro día donde la otra, con lo que allá hacemos comida pa' un montón de gente y ponemos el equipo por la tarde pa' sentarnos a charlar y estar en familia (...) en estas casas es muy distinto, hay muy poquita vida familiar, por eso hay tanta pelea, ¿me entiende?, no se conocen entre vecinos, ni nada...(M.H., 57 años).

En conclusión, es posible argumentar el encuentro de dos *corpovisiones* en medio del S.D., donde unos “cuerpos libres” entran en tensión con unos “cuerpos corregidos” y, por tanto, se gestionan formas de interacción donde la corrección se aplica extensivamente sobre los cuerpos libres de las empleadas y donde éstas, como veremos más adelante, se plantean e intentan contagiar su postura libertaria a los cuerpos corregidos, a través de las negociaciones *corpoterritoriales* establecidas en momentos específicos de su interacción.

4.3. El *Tumbao* en la ciudad

Con respecto al *tumbao* en la ciudad, se enumeran algunos de los argumentos por los cuales, el *tumbao*, como metáfora de resistencia, se instala además del ámbito del S.D. en el marco más amplio de la ciudad. Los espacios del *tumbao* en la ciudad, tienen que ver con los momentos de encuentro colectivo que se realizan en los barrios o sectores de alto porcentaje de población chocoana asentada, y en los lugares públicos de “rumba” o que sirven de puntos de encuentro, en sectores centrales de la ciudad, como algunos parques.

En estos espacios el *tumbao* se posibilita gracias al encuentro y reificación de una identidad colectiva vivida a partir de la música, la conversación, etc. Se puede decir que estos territorios han sido conquistados en medio de una ciudad que ha sido largamente excluyente de las personas negras incluso en el diseño material de su estructura. Estos ejes de encuentro, caracterizados por el encuentro masivo de personas chocoanas, puede decirse que han sido territorios racializados, ya que han sido conquistados, poco a poco, por esta población, sin ejercer ninguna discriminación a otras personas que deseen habitarlos, y porque la ciudad ya los ha identificado, permitido y delimitado en su imaginarios, como espacios de la población negra y, especialmente, chocoana. Esto también puede responder a que, debido al racismo generalizado, que, subrepticamente, se ejerce en muchos sectores de la sociedad, estas personas se ven limitadas para habitar cualquier espacio de la ciudad con libertad y con sentido de pertenencia.

No toda la población negra se reúne en estos sitios congregacionales, pues, los jóvenes que se quieren adaptar a la cultura paisa o ya se consideran “paisas”, no necesariamente requieren de sitios que les permitan el encuentro con personas que puedan considerar como su “gente”, o, la recuperación e identificación con sus raíces chocoanas.

No obstante, los sitios que son un referente dentro de la ciudad para que negros y chocoanos se reúnan, convocan siempre alrededor de la “rumba negra”. Muchos de los espacios abiertos o cerrados para la rumba en estos lugares, se especializan en escoger ritmos bailables comunes en la costa Pacífi-

⁵⁶ Habla de una postura donde el cuello se mantiene erguido y la mirada se realiza “desde arriba”.

ca como champeta, cumbia, porro o currulao, acompañados por la tradicional música de chirimía⁵⁷ que genera euforia entre los danzantes y mezclando ritmos bailables más universalizados como la salsa, el reggaetón, etc.

En estos espacios se permite un despliegue de la sensualidad, la libertad y los demás elementos del *tumbao*, a través, fundamentalmente, de la música, por lo que deja de ser un lugar correctivo para permitirse como lugar del encuentro identitario y de la creación de redes sociales:

En situaciones contemporáneas (...) la identificación étnica sigue siendo un asunto eminentemente contextual y político en el tiempo y en el espacio. A través de prácticas culturales y rituales –la música, la canción, el Carnaval–, la “identidad negra” se negocia, se reinterpreta y se recupera en manos de personas y colectivos que se asumen o no, como afrodescendientes. Estas “negociaciones” no son meramente especulativas sino que involucran a individuos físicos, a espacios concretos, a recursos materiales (Mosquera et al, 2002:41-42).

Las prácticas de conformación de redes sociales⁵⁸ es también parte del *tumbao* en la ciudad. Estas también se generan principalmente aunque no en exclusividad, en los lugares de encuentro. Las redes permiten abrirse puertas en la sociedad paisa, de muy distintas maneras. Por ejemplo, para el caso de las mujeres, estas redes difunden y socializan información vital para la ubicación laboral en el S.D. o en otros ámbitos del mercado de servicios; el entrenamiento en las lógicas dominantes de las familias “paisas” para las empleadas, por otras con mayor experticia; el intercambio de estrategias de negociación contractual; la difusión de elementos de normatividad frente al trabajo doméstico.

Frente a este aspecto, se releen también los imaginarios sobre la gente blanca y se establecen, previamente al encuentro, el tipo de interacciones posibles de acuerdo a este imaginario. Aquí juega el compartir del mundo de experiencias vividas por otras mujeres que ya han estado en este trabajo, sus buenas y malas vivencias, el éxito o fracaso de sus negociaciones, las adecuaciones generales que ellas consideran necesarias para obtener o permanecer en el trabajo, y, también, la narración de las violencias sobre las que se permiten aconsejar límites de “aguante”. Es por tanto, también, un lugar del desahogo que, por medio de la palabra y del cuerpo, moviliza las grandes frustraciones y les permite sostenerse, estratégicamente, en el encuentro intercultural.

Las propias mujeres narran cuál es su experiencia en estos espacios del *tumbao*:

Uno se cuadra, o sea encuentra trabajo más que todo es por medio de amistades y de familiares, en las fiestas o en la calle “¡ah mira!, estoy sin trabajo” y ellas empiezan a averiguarle a la patrona, que al otro, que al otro, y entonces ahí lo llaman a uno, que si uno tiene experiencia o que si no tiene, que lo van a ensayar a uno, normal, así... (D.M., 34 años).

La otra vida mía es llegar al centro, si tengo plata, si me gustó algo me lo compro, soy aficionada a la música, de allá me vengo para mi casa, si hay rumba por algún lado espero que sean las doce de la noche para salir de la casa...y termino de amanecida, vuelvo como a mis

⁵⁷ Por aclimatación idiomática se llama chirimía en el Cauca, Chocó y Antioquia a un conjunto musical formado por dos bombos de diferentes tamaños, tambora, dos flautas de carrizo, a veces triángulo en lo que se refiere a Cauca y Antioquia; en el Chocó consta de un clarinete, una tambora o bombo, un redoblante o requinto y dos platillos. En: Sistema Nacional de Información Cultural Ministerio de Cultura, República de Colombia, Ritmos musicales colombianos, <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=27&COLTEM=222> (Último acceso el 4 de abril de 2010).

⁵⁸ Nos referimos a las redes sociales informales, no a las de movilización social. Estas redes son fundamentalmente de parientes y amistades chocoanas, en especial de mujeres. Estas redes se habilitan para múltiples usos, por ejemplo para encontrar empleo, hospedaje temporal, préstamo de dinero o ropa, dar consejos y apoyo en el cuidado de los hijos. Según Wade, estas redes se extienden a una red que vincula a las empleadas negras con las mujeres de clase media alta quienes también circulan información entre sus amigas, parientes, colegas y vecinas, y, de otro lado, hacia el Chocó “puesto que muchas mujeres llevan a sus hijos al Chocó para que sus familias se ocupen de ellos” (Wade, 1997:236-237).

raíces porque bailo mi musiquita (Y.C., 30 años).

A mí lo que más me gusta es irme pa’ la rumba, por acá abajo hay una tabernita de morenos, nosotros casi la mayoría de los fines de semana o yo, por ahí a las 10 y media o 11 nos organizamos y nos vamos a vagar por ahí hasta a las dos de la mañana, a veces ni siquiera a bailar si no que nos parchamos por ahí con las amigas a hablar, a mirar la gente que va y viene, es un desestrés para lo que le toca hacer a uno, lunes, martes, miércoles, jueves, viernes, en los trabajos, es como la diversión que uno encuentra para sacar tanta amargura de este trabajo y tanto estrés, a mí me encanta bailar, me encanta la rumba, me encanta divertirme (N.M., 43 años).

Yo por ejemplo, que me vaya una tarde en un parque a comer helado, o en una heladería a comer ensalada de frutas, eso es lo máximo, a hablar con las amigas un sábado por la noche o un domingo, a mí eso me ayudó mucho cuando llegué aquí a Medellín, porque yo no conocía nada, entonces unas amigas que me fui haciendo en el parque San Antonio me fueron contando todo, de cómo eran las patronas de jodidas, de cómo debía hacer, cómo comportarme porque si no me podían echar, ya uno iba con una idea entonces, no le caía uno tanto la sorpresa... (M.H., 57 años).

Ese parque San Antonio es como el lugar de encontrarse todo el mundo los fines de semana, yo creo que ahí se reúnen todos los de Medellín, es que no en todo lado es fácil hacer así, como combitos, nosotros los negros, porque como que choca, nos ven como raro, en cambio allá no, es distinto, estamos más como en nuestro ambiente (L.M., 28 años).

Muchas de las empleadas nos encontramos en los parques del centro, muchas se bajan del trabajo y entonces ellas ya siguen pa’ su baile y se quedan toda la noche (M.H., 57 años).

Se reúnen muchas en el parque San Antonio pa’ hablar de todo, de cómo les va en el trabajo, pa’ recomendar gente, que si saben de alguna casa en donde se necesite muchacha pues se dicen unas a otras, que le explican a las recién llegadas pues todo, me entiende, que cómo debe cuidarse, de cómo hablar con las patronas... ¿me explico?, así, como todas esas cosas... (M.H., 61 años).

Aunque estos puntos de encuentro del *tumbao* pueden interpretarse como de tránsito y muchas mujeres, especialmente al casarse y tener hijos, disminuyen su participación en ellos, no pierden su importancia para la apropiación del centro de la ciudad y de otros espacios más periféricos. Las mujeres, participan en ellos de manera muy equitativa con los hombres y las dinámicas generadas son múltiples y diversas, desde las que multiplican su jornada laboral siendo vendedoras en tiendas, con ventas callejeras o trabajando en la prostitución, hasta las que sencillamente se divierten con sus parejas, pasando por las que al ritmo de la música y una bebida conversan en grupos aprovechando las horas de la tarde.

En últimas, el juego, la música, la lúdica, la sensualidad por un lado, y el encuentro, el intercambio de experiencias, las redes sociales, por otro, ejecutan el *tumbao* en la ciudad, haciendo de estos espacios, lugares de resistencia no sólo por el hecho de haber sido territorializados por esta población, es decir, cargados de sentido y de identidad colectiva, sino porque, a través de las dinámicas de la rumba y el encuentro, se dinamiza también una especie de lectura colectiva de la ciudad y de la sociedad blanca, para aprender las formas estratégicas necesarias de convivencia equilibrada, al menos en los espacios laborales en los que esto es indispensable, como en el S.D.

4.4. Negociaciones *corpoterritoriales* en el servicio doméstico.

*La nana Ismenia Marmolejo tenía el ritmo en la angarilla (...)
Era experta en glosa pasmada y se alquilaba para glosar,
aprovechando la altura y extensión de su angarilla,
con la mano apoyada por el dorso con las yemas de los dedos hacia arriba,
semejando un nido de tominejos recién nacidos (...)
óigame usted niña, es importante lo que una dice;
pero si la mano no tiene como puerto la angarilla,
es como si a las palabras les faltara fuerza y elegancia
que hay que tener hasta para ofender (...).
Amalia Lú Posso Figueroa
Vean ve, mis nanas negras.*

En la convivencia cotidiana del S.D. los malestares resentidos por las empleadas domésticas y producidos en el intento permanente y cotidiano de la corrección corporal, producen distintos tipos de resistencias: las primeras son las confrontaciones directas que, por lo general, resultan en renuncias o despidos cargados de pleitos legales, acusaciones de ambos lados y/o violencias que explotan del cúmulo de inconformidades vividas por unas y por otros. Pueden ser, también rupturas que no necesariamente producen disputas y más bien la salida laboral se da sin conflicto; por lo general se pueden argüir razones familiares o de salud por el lado de la empleada, o problemas financieros por parte de empleadores, y mientras los problemas vividos durante la relación no sean tan complejos, estos terminan por opacarse y obviarse durante el tránsito final. En algunos casos, la empleada que se retira logra incluso recomendar a alguien más para que la reemplace, generalmente alguien de su círculo cercano, familiar o de amistad.

Sin embargo, en los casos donde las empleadas chocoanas se sintieron despedidas por causas ilegales o cuando el conflicto final, que desemboca en el despido, es generado por señalamientos injustos o amenazas, éstas no dejaron de reaccionar inmediatamente contestando desde sus mejores argumentos discursivos y corporales. Incluso, en las narraciones recogidas, se observa que durante eventos conflictivos anteriores al que diera por terminada la relación contractual, las mujeres usaron manifestaciones de resistencia, sutiles pero contundentes, que atravesaban tanto sus cuerpos como sus palabras. Veamos algunos de estos casos:

Estaba durmiendo la señora, y esa mujer no puede escuchar un ruido porque cosa que le de rabia es que la despierten, entonces sonó el timbre, era el mercado, y esa mujer con eso tuvo pa' despertarse y gritar: "uno de estos días la mato!, esta negra la voy a matar!", como regañándome, *pero yo también le pego los ojos cuando ella se me enoja...* a ellas les da mucha rabia que uno les conteste, que ellas lo traten a uno supermal y que uno les conteste... *pero yo creo que uno se envenena y tiene que abrir los ojos alguna vez...* (T.A., 40 años).

A nosotras cuando nos regañan por alguna cosa... yo no soy grosera pero cuando me toca ser grosera, soy grosera. Por ejemplo, a mi me dicen: "¿usted por qué hizo esto o por qué no hizo esto?", yo les hablo con respeto primero: "señora, yo lo hice, quizá no fue como a usted le gustó, o, yo lo hice y usted no se ha dado cuenta"... *pero sí, a veces me ha tocado pararme derecha y cantarles la verdad... aja! Yo me paro así (con las manos en la cintura)* y les voy explicando que no es forma de decir así, tan grosera... (M.H., 61 años).

Esa señora me hacía llorar, cada ratito, de las humillaciones, que por el sólo hecho de que me pagara ella no tenía que tratarme como se le daba la gana... no me dejaba hablar, me decía hasta de qué me iba a morir y yo me callaba, pero un día me tocó meterle la mano en la cara a esa vieja... Pegarle no! Pero hacerle así (agita en alto la mano con los dedos extendidos y juntos, como cortando amenazante el aire), pa' que me respetara, porque me va diciendo: "mire, ¿por qué no me ha hecho esto y no me ha hecho lo otro?" y yo: "mire señora, yo ya le hice lo que usted quería!", y decía dizque: "niña, cálmate!, cálmate!", y se fue, y era gritándome desde el segundo piso... a veces necesita uno como sacar rabia pa' que lo respeten a uno...(D.M., 36 años).

Otro tipo de resistencias son las negociaciones que se producen subrepticamente en la convivencia obligada de dos órdenes corporales distintos, y se pueden observar en la inconsciente y lenta instalación, aceptación o incorporación de algunos "saberes-haceres" de las empleadas, en el estilo de vida de sus convivientes. Observados, consultados y reconocidos como fuente de conocimiento para el beneficio personal, o desde la curiosidad y el asombro; este reconocimiento se da sobre tres escenarios del saber de las empleadas negras: 1) salud y belleza; 2) sexualidad y relaciones afectivas; y, 3) culinaria. Todos ellos escenarios del cuidado y disfrute del cuerpo.

Cada puesta en práctica de estos escenarios o tácticas⁵⁹ de negociación no sigue un orden determinado o responde siempre a una misma lógica de reconocimiento y/o intercambio de saberes, ya que las circunstancias que flexibilizan la estricta lógica de corrección y control cotidiano, y que permitiría el surgimiento de estas negociaciones, son espontáneas y aleatorias. Tales circunstancias se definen dependiendo de múltiples factores, de acuerdo a los estados de ánimo de las personas, el tiempo de permanencia de la empleada con la familia, la forma en que se han establecido las relaciones interpersonales con los diferentes miembros de la familia, los acuerdos contractuales que se han construido explícita e implícitamente, las coyunturas económicas, familiares y emocionales de empleadores-as, la frecuencia y forma de resolución de conflictos entre empleada y contratantes, y otros elementos menos legibles de la convivencia cotidiana que relajan o endurecen la interlocución entre ambas partes.

En general, las negociaciones *corpoterritoriales* pueden ser sostenidas en el tiempo y generar disminución de la disciplina y/o la intimidación que vive la empleada; incluso pueden generar y estabilizar lazos emocionales, en los cuales ella es, gradualmente, tenida en cuenta como sujeto de poder: como amiga, como confidente, como miembro de la familia o, simplemente, como persona. Y son, fundamentalmente negociaciones *corpoterritoriales*, ya que se posibilitan en la medida en que se ejercen en y desde la corporalidad de las mujeres, siendo ésta aceptada, permitida y retroalimentada como territorio emergente.

⁵⁹ En la revisión sobre el concepto de resistencia en Michel De Certeau, Abal, expone que el autor define la táctica en contraste con la estrategia como "la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña [...] es movimiento 'en el interior del campo de visión del enemigo' [...] No cuenta con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo (Certeau, 1996:43). La estrategia se ancla en un lugar propio que posibilita a la vez una variedad de formas de dominio: dominio (relativo) del tiempo; dominio visual, óptico y panóptico; dominio de los saberes, conocimientos y verdades. La capacidad de aislar un lugar propio es la que permite asignarle al 'otro' una situación de dependencia, de ajenidad, de ausencia de autonomía. Esa es la forma en que funciona la estrategia según Certeau; su propiedad sobre un lugar (lugar de poder, lugar físico, lugar teórico) es una suerte de condición de posibilidad para su eficacia (...). Por el contrario, es la carencia de esa condición lo que define la táctica, su máxima debilidad y a la vez su potencial condición de fortaleza. Pero se trata de una fortaleza siempre signada por la debilidad, porque como citamos Certeau sostiene que 'no cuenta con la posibilidad de totalizar al adversario'. El sujeto que practica las tácticas no es un sujeto sujetado, pero sí limitado a una suerte de resistencia subordinada. Entonces, en definitiva, la táctica es sólo la máxima fortaleza del débil" (Abal, 2007:4).

No obstante, estas negociaciones son tan inestables en el tiempo como inciertas es su apareamiento. La aceptación de estos escenarios de negociación no garantiza su permanencia, pues, un beneplácito prolongado pone en riesgo el lugar de sujeción de la empleada. Sin embargo, a pesar de los retrocesos que limitan el desarrollo de estas negociaciones, su fuerza reside en que no desaparecen del todo, fluyen de acuerdo a las condiciones leídas y aprovechadas al máximo por la empleada para reaparecer en los momentos indicados.

En ocasiones, los dos primeros escenarios de saberes: el de la salud y la belleza, por un lado, y el de la sexualidad y las relaciones afectivas, por otro, pueden desaparecer o incluso no darse en lo absoluto; pero el tercero de ellos, los saberes culinarios, como se circunscriben a los deberes obligatorios de la empleada, siempre han sido y serán un escenario de negociación permanente. Analicemos entonces cómo se identifican las negociaciones específicas en cada uno de ellos.

Comenzamos por el primer escenario que son las manifestaciones de negociación en cuanto al conjunto de saberes-haceres en el ámbito de la salud y la belleza. En efecto, este ámbito de reconocimiento nace, inicialmente, de la admiración, curiosidad y preconcepciones sobre el cuerpo de las mujeres negras y sobre el cuerpo mismo de las empleadas. Con sigilo, las preguntas y comentarios van apareciendo, en especial desde las mujeres de la familia, y, con mayor frecuencia, desde las niñas, adolescentes y jóvenes. En este caso, se indaga principalmente por los “secretos” de belleza o de cuidado, de lo que denominan como cuerpos “firmes”, “esbeltos” o “exuberantes”. Se les indaga con admiración y recelo, a la vez, sobre las técnicas de belleza y hábitos saludables como dietas, cosméticos, rutinas de ejercicio y cualquier otro artificio consuetudinario o de orden “mágico”, que pudiesen estar empleando.

Las conversaciones en este campo de la belleza, indagan también por estilos en el vestido, marcas de ropa, clases de adornos y tipos de peinados, y eventualmente, se pide a las empleadas que lleven a cabo, con ellas, la práctica de alguno de estos saberes; por ejemplo, la elaboración de sofisticados peinados de cabello para alguna de las niñas o jóvenes, el manicure con complejos y detallados adornos en las uñas, o la elaboración de preparaciones caseras de ungüentos, cremas o bebidas usadas para el cuidado y embellecimiento de la piel, las uñas o el pelo.

Leamos algunos de los fragmentos que pueden ilustrar mejor este escenario:

La verdad es que ellas (las hijas de la patrona) me querían, porque se mantenían en mi pieza, en la pieza del servicio, todo me lo dejaban patas arriba, sucio, todo, pero ellas siempre se portaban bien, veían televisión ahí en mi cuarto, siempre, o conversando conmigo, me pedían que yo les contara cosas, por ejemplo la niña de doce años, ella era así como rambadita o sea culiplanchita (risas) y a ellas les encantaba verme el cuerpo y decían dizque: “ ay! vos tan flaca...” y me pedían consejo de cómo hacer pa’ tener el cuerpo bonito y yo les contaba mis secretos (L.M., 28 años).

La niña más grande era gordita, como ancha pues, entonces ella me decía dizque: “ ay! D. tan flaca que es, ¡D. dame un poquito de nalga! (risas) me decía ella así, entonces eso era lo más básico, que ella siempre era así, como admirándome, yo le ayudé con una dieta especial y le dije como se hiciera unos masajitos, que aprendí para rebajar, porque me daba como pena porque ella era muy triste, no le gustaba el cuerpo que tenía (D.M., 34 años).

La mamá a veces me decía “ ay! Mary tenés una cola, un cuerpo...” entonces la mamá se quedaba así y me miraba como raro pues, y a veces nos quedábamos hablando de truquitos de belleza y me pedía que le hiciera una mascarilla especial que yo hago, porque a mí no me gusta comprar esas cremas carísimas, sino que yo uso unas que yo aprendí a hacer con yerbitas, y me las echo y me queda la piel bonita, bonita. Entonces la señora me preguntó qué me echaba en la nalga, y le dije que me echaba una crema mía y ella me pidió que le hiciera para ella hacerse la mascarilla y probar... (M.M., 33 años).

Como yo llevaba a mi hija, así de vez en cuando, a la casa, en esa casa no me ponían problema para llevarla a veces... entonces las niñas se antojaban al verle la cabeza, el pelito, así todo organizado a nuestra manera con las trenzas que hacemos, que no son las sencillas, sino que eso tiene su gracia aja! Y me pedían que se las hiciera, cuando le rogaron a la mamá ella dejó que se las hiciera y hasta ella quería hacerse después (risas) (C.H., 43 años).

Con respecto al ámbito de la salud, la identificación de las empleadas chocoanas como fuente de conocimiento cubre aspectos del proceso salud-enfermedad-atención⁶⁰. En este caso, se reanuda el diálogo siempre tenso pero interactuante entre la medicina alopática vs. la medicina tradicional, que en el caso de las mujeres chocoanas tiene elementos mágico-religiosos con especial conocimiento en plantas medicinales y procedimientos sanatorios no convencionales.

No todos los conocimientos en este campo son revelados y, algunos de ellos no se comparten por miedo a ser estigmatizadas o señaladas de brujería, pero es el uso de los procedimientos caseros más “inofensivos” empleados para atender males menores en los miembros de la familia, los que cobran un carácter de inconfundible valoración para la empleada. No sólo sus preparaciones de bebidas, alimentos, compresas e infusiones curativas, son empleados en este caso; también son consultados y aprovechados sus conocimientos en otros campos, por ejemplo como “sobanderas”, es decir, en cuanto al conocimiento de los masajes terapéuticos para partes del cuerpo que presentan dolores, torceduras, inflamaciones o hemorragias. Para estos propósitos, en ocasiones, es permitido que las empleadas conquisten pequeños espacios en las azoteas, jardines, balcones, alacenas o cocinas para sembrar o mantener hierbas frescas o secas que contienen propiedades mágico-medicinales.

Algunas veces, en cuanto al diagnóstico mismo de una afección o enfermedad, se busca su opinión y consejo. Generalmente, esto se da en el caso de enfermedades que ya han sido diagnosticadas o tratadas desde la medicina alopática y ésta no ha dado resultado, o en caso de afecciones comunes que no requieren tratamientos tan complejos.

En ocasiones, los procedimientos curativos, cuando no son vistos como amenaza por los miembros de la familia que los solicitan, se acompañan de oraciones, canciones o el empleo de elementos rituales como velas, baños o sahumeros. Estas mismas técnicas se les piden en casos donde el interés es aumentar la suerte de alguno o todos los miembros de la familia, proteger de amenazas reales o mágicas, alejar “espíritus” o hacer limpieza regular de “malas energías”, a las personas o a la vivienda misma.

En palabras de las mismas empleadas, encontramos imágenes de lo que hemos descrito:

Yo les hago así, de vez en cuando, unas agüitas muy buenas para el dolor de cabeza, o así cuando tienen migraña, porque se enferman mucho como por tanto trabajo y estrés, hasta los niños se enfermaban seguidito (...), entonces yo les hacía las bebidas que yo aprendí en mi pueblo, en mi tierra porque nosotros usamos mucho las plantas curativas y la patrona ella me pide que le haga agüitas y se las toma juiciosa, hasta me dejó tener mi matica de ruda y de limonaria sembradas en el patio...(G.C., 56 años).

Una vez el niño se torció muy feo una mano, porque era muy loquito, estaba montando bicicleta y ni las pastillas del médico le calmaban el dolor, entonces yo les dije a los señores que me permitieran, si querían, pues con pena aja! Porque uno no sabe lo que le van a decir, pero que yo sabía sobar pa’ quitar esos males, y la señó se puso feliz y me dijo que claro! Que eso era muy bueno y que confiaba en mí, entonces yo le arreglé la mano al niño y desde ahí me busca pa’ hacerle curaciones... (M.H., 61 años).

⁶⁰ Estos tres aspectos se separan en razón del análisis aunque en la realidad no se muestran escindidos. Entiéndase lo correspondiente a la salud, como los conocimientos e imaginarios sobre el cuerpo, el estado de bienestar y la normalidad mental, física y espiritual para las diferentes etapas de la vida, que concibe cada cultura y cada época. Igualmente, el concepto de enfermedad recogería todos los saberes que delimiten qué es la enfermedad y cuáles son sus principios causales, relacionales y sintomáticos, incluyendo las formas de su padecimiento. Frente a la etapa de atención, cada cultura delimita la forma de remediar la enfermedad haciendo uso de técnicas médicas científicas, mágico-religiosas o de otros órdenes.

Es que esa gente es muy desconfiada de uno y todo, pero vea que a veces ellos mismos son los que lo buscan a uno que pa' un remedio, que pa' un rezo porque ellos saben que nosotros pues algunos ¿no? porque eso no todo el mundo lo maneja, pero lo que son la gente del Chocó muchos pues sabemos las cosas pues básicas de curar y eso... entonces, a mi hasta una vez me pidió una patrona que si le ayudaba a hacer una limpieza de la casa y yo ¡aja! Pues le dije que claro que lo dejara en mis manos, pero que me lo dejara hacer como yo lo sé hacer, y ella me dijo que bueno, que el que sabe, sabe! Porque yo sagradito todos los años hago mis limpiezas en mi casa y mis sahumeros, eso sí pidiéndole es a mi diosito, no vaya a creer que eso es cosa del diablo (N.M., 43 años).

En ambos campos de interlocución: conocimientos del *continuum* salud-enfermedad-atención, y, conocimientos en estética corporal o belleza, así como en temas mágico-religiosos que tienen que ver con la suerte y la protección, el tipo de intervenciones de la empleada sobre personas, mascotas o el espacio mismo de la casa, despliega necesariamente una corporalidad hasta ahora restringida o negada. La permisividad del *tumbao* se hace presente, justo en el momento en que la función de la empleada pasa a ser protagónica, cuando en el ritual simple de un peinado, un masaje curativo, o la preparación y administración de un “remedio casero”, se permite con mayor libertad que las empleadas usen y comuniquen con sus cuerpos lo que son y lo que saben.

El cuerpo de las mujeres negras chocoanas, en estos casos, se sale de la lógica correctiva que, permanentemente, las atraviesa en el S.D., no sólo porque acceden al empleo de su corporalidad para crear un ámbito de aceptación, de equilibrio en las relaciones de poder en el momento en que se reconocen como sujetos de un saber propio que es necesitado en determinadas situaciones, sino porque su *corpovisión* del mundo se establece en la puesta en escena permitida, o deberíamos decir, conquistada.

En este caso, no es sólo que las interrelaciones descritas modifiquen la proxemia de los cuerpos antes separados en la distancia impuesta por la norma correctiva, sino que en el mismo despliegue de la interacción, los cuerpos se ponen en juego de una forma distinta, en la cual se establece una permisividad de formas menos corregidas y controladas en ambos extremos de la relación. Es decir que, tanto se relaja el *trapiao* autoinstalado en los miembros de la familia “paisa”, como se autoriza el renacimiento del *tumbao* en la empleada chocoana; esto en términos relativos y nivelados en la misma negociación.

En el caso de las prácticas curativas y de embellecimiento, por ejemplo, no sólo se aumenta la proximidad corporal sino que se abre la posibilidad de acercarse, comprender y aceptar la manera en que éstas conciben el cuerpo y los elementos correspondientes de la salud, la enfermedad o la estética. Además, se aprecia la forma en que este tipo de contactos se da; el cómo la empleada se acerca a los miembros de la familia, es distinto al contacto que estos pueden establecer en el consultorio médico o en el salón de belleza. Estos espacios occidentales institucionalizados se concentran en vender un servicio específico, y el contacto corporal está fuera de toda emocionalidad; en cambio, en el tipo de negociación *corpoterritorial* de las empleadas negras en el S.D., la forma de aproximación, generalmente, conlleva muchos elementos emocionales que combinan la alegría, la complicidad, la libertad del *tumbao*, así como el aura de respeto y misterio de los saberes que les son propios a estas mujeres.

Sucede también, que en el espacio habitacional de la empleada, el cuarto de servicio, que es mínimamente privado - como hemos mencionado en el capítulo dos -, se convierte en espacio para una nueva dinámica de negociación, pues éste es un lugar relativamente “ajeno” o “extraño” para los miembros de la familia mientras esté habitado por la empleada. Habitualmente, los niños y jóvenes de la casa encuentran allí un ámbito distinto en el cual refugiarse, dentro del lugar donde muchas veces,

ellos y ellas mismas se encuentran “encerrados” por razones de seguridad o de cotidianidad: su propia casa. En este espacio, pueden también contar con alguien que tiene un lugar de poder distinto al de padres y madres, y, aunque ejerza una mirada adulta, ésta es más laxa, pues, en su papel de cuidadora, como vimos, la empleada crea unos lazos afectivos muy fuertes de confianza y cercanía con los miembros más jóvenes de la familia. En esta medida, la empleada es tratada por niños y jóvenes de la casa, esporádicamente, como una especie de par, con la cual se puede pasar algunos momentos del día conversando y jugando.

Igualmente, desde el *tumbao*, la relación establecida es fuente de ruptura de la lógica correctiva bajo la cual las empleadas están sometidas, por lo cual estos encuentros, especialmente los que se realizan bajo la sensación de complicidad del cuarto de servicio, se convierten en momentos emotivos y de fiesta que combinan la conversación con la música, el baile, el canto, el contacto corporal, los secretos, las confesiones, los llantos, las risas, las tareas, la novela, los cuentos...

Como vemos, el campo y tipo de encuentros de la negociación *corpoterritorial* que explora los escenarios de la salud y la estética, posibilitan con gran facilidad entrar al terreno más privado de la sexualidad y de las relaciones afectivas, ya que existe una ligazón muy fuerte entre ambos campos. En primer lugar, el cuerpo es la figura central de ambos escenarios y las creencias en torno a la estética negra también recaen en el imaginario de una sexualidad más libre y aceptada. En segundo lugar, el campo de conocimientos en temas de salud que se intercambian en esta relación, también cubre aspectos del campo de la sexualidad, especialmente en cuanto a aspectos eróticos y reproductivos, como veremos más adelante.

Exploremos ahora el segundo escenario de negociación que en relación con el *tumbao*, es la posibilidad de intercambio de saberes en el campo erótico-afectivo. Este puede partir del diálogo de impresiones y saberes sobre el cuerpo y, mientras más se profundizan las relaciones afectivas, otros temas relacionados florecen.

Tanto jóvenes como adultos entran a compartir, en algunas oportunidades, ideas generales o confesiones personales en alguno o en ambos temas. Tal complicidad se presenta de dos maneras distintas en la relación con las personas jóvenes y con las adultas. Con niños y adolescentes, especialmente mujeres, un ambiente relajado y jocoso, generalmente, trae a colación en la conversación temas “picantes” o del ámbito del erotismo, como, por ejemplo, preguntas sobre cómo es la sexualidad de las personas “negras”, consejos para ser más atractivas, opiniones sobre métodos anticonceptivos, preguntas básicas de sexualidad, etc. O, de igual forma, se exponen preguntas, comentarios y consejos que tienen que ver con sensaciones amorosas, secretos de noviazgos, problemas de desamor, peleas con amistades, entre otros. En estos casos, las empleadas encuentran la tranquilidad para exponer sus puntos de vista y hasta para “enseñar” algunos *tips* en cuanto a formas de moverse, bailar o mirar para ser “coquetas” y, quizás, para enamorar, siempre “haciéndose respetar”.

Cuando ellas, en medio de esta interacción, sienten que los casos que escuchan ameritan ser conocidos por los padres de los jóvenes, pueden servir como una especie de puente de confianza que advierte de amenazas o de comportamientos que pueden, eventualmente, resultar peligrosos para estas personas. En este sentido, las niñas, niños y jóvenes algunas veces han elegido primero a las empleadas para contarles sobre asuntos que consideran secretos y que pueden estar afectándolos psicológica, emocional o físicamente; desde la confesión de su primera menstruación, problemas de autoestima que pueden provocar desequilibrios alimenticios, ofrecimientos o consumos de sustancias psicoactivas, hasta la identificación de casos de abuso o acoso sexual, ya sufridos o latentes. El testimonio a continuación, relata esta situación:

A uno como empleado, ellas, muchos problemas que tienen, le cuentan es a uno, se hacen muy amigos de uno, o sea, no pueden tener esa confianza que tienen con uno con la mamá, porque a mí en un trabajo me pasó. La hija de ella me contaba muchas cosas de los amigos y de quien le gustaba, todo eso, a mí esa niña me contaba muchas cosas, ella había cumplido trece años y pues a ella se le había crecido mucho el busto, entonces tenía dos primos, que a ella le encantaba uno de ellos pero él vivía en Argentina, y el otro era así, pues como de esos muchachos fresa que se creen lo máximo, super vivido, con mucha experiencia, entonces cada ratito la estaba acosando, era su primo y la estaba acosando.... ella me contaba a mí todo lo que él le hacía, y cuando él iba a la casa, yo si veía que él la miraba a ella como con morbo, y ellos cada festivo siempre se reunían en una finca, entonces yo le decía: “dígame a la mamá porque si yo le digo, ella a mí no me va a creer”, y yo le decía: “P., dígame a la mamá porque es que eso es muy peligroso, usted sabe que el abuso sexual se ve mucho en los blancos, se ve mucho y siempre comienza por la familia”, porque es que, no sé, nosotras como que nos hacemos respetar más en eso, en ese problema, y nosotras hablamos... *me tocó contarle a la mamá porque la pelaita no iba a decirle nada, y a mí me parecía que no debía pasarle eso a la niña, es que uno llega a quererlas como hijas, pero ahí yo no tenía ninguna autoridad, sólo contarle a la mamá...* (M.H., 57 años).

En este caso, las mujeres ganan aquí, un lugar de poder muy importante con los padres y madres, que la mayoría de las veces tienen relaciones lejanas a sus hijos e hijas debido principalmente a sus ocupaciones laborales. Con un nivel de cercanía y confianza profundo y permanente, frecuentemente son las empleadas las que proveen a los padres información importante sobre los menores de edad y de sus relaciones con otras personas convivientes o extrañas. De otro lado, los padres y madres no dejan de estar conscientes de la importancia de estas relaciones, no sólo en la vigilancia y alerta temprana de amenazas o problemas, sino también de su papel en la crianza y socialización, el cual, inevitablemente, no pueden delimitar en todos sus aspectos⁶¹, pero la que consideran necesaria para un mínimo de regulación de comportamientos “indebidos”. Por esto último, en muchas ocasiones, a las empleadas se les concede potestad para administrar castigos menores o para hacer cumplir reglas básicas de convivencia; sin embargo esto, algunas veces las hace responsables y culpables, en casos donde niños o jóvenes infringen normas en ausencia de los padres.

El punto clave aquí, es que tanto las empleadas como las empleadoras necesitan establecer una relación diferente en la que la posición de la empleada, definitivamente, es la de una persona con mayor poder ya que cumple con un lugar neutral que ayuda a sus empleadores, tanto en el manejo de las relaciones afectivas y de crianza de niños y jóvenes, como a la supervisión “a distancia” de situaciones potencialmente problemáticas, cuestión que es altamente valorada y necesaria para el mantenimiento de una relativa armonía familiar.

La negociación *corpoterritorial* aquí, parte de la situación común, donde cualquier empleada doméstica, en razón de las circunstancias concretas de su trabajo, establece relaciones afectivas muy cercanas con los menores con quienes convive. Pero en ésta negociación, se hace distintivo el hecho de que aumentan las posibilidades de su apareamiento, debido a las creencias específicas sobre las personas negras y las personas chocoanas que son imaginadas y sentidas por los miembros de la

⁶¹ Las mujeres negras han sido históricamente agente de “aculturación” a través del papel en la crianza de niños y jóvenes en las familias en las que trabajan como empleadas: “(...) las mujeres negras dejaron su huella en la cultura mestiza a través de la crianza de los hijos de blancos, a quienes transmitían elementos de su propia cultura en los cantos y arrullos, juegos y narraciones, alimentos y remedios” (Camacho, 2004:173).

familia, entre las que se distingue aquella que cree que éstas son mujeres más afectas, más cercanas, pero también porque en estos temas erótico-afectivos ellas se prestan, más que otras mujeres, para hablar abiertamente, sin tapujos y con mayor naturalidad.

Tenemos que mencionar, también, que las personas adultas de las familias empleadoras, también se permiten encontrar en las empleadas, de vez en cuando, una “par” con las cuales discutir sobre sus experiencias en estos temas. En este caso, no son tanto los hombres - aunque pueden existir casos - sino las mujeres, las que encuentran un oído a sus vivencias personales. En este caso, casi siempre se establece una cercanía cuando alguna relación erótica-afectiva de la patrona se está viendo afectada negativamente; aquí el papel de la empleada es la de “un hombro para llorar” tristezas, traiciones o sospechas, mientras la sospecha no recaiga sobre la empleada misma.

En este lugar de la reflexión retomamos la idea sobre el lugar ambiguo en el que el S.D. reproduce discriminaciones múltiples contra la empleada, y además permite evidenciar la superposición de una discriminación de género ejercida sobre ella, pero también sobre la patrona. Tal fenómeno, es el que más largamente ha sido estudiado desde los estudios feministas sobre el trabajo doméstico, para evidenciar las contradicciones internas y las consecuencias que este conlleva. El análisis surge para identificar una especie de “liberación fallida” en la lucha histórica de las mujeres frente a una sociedad sexista:

[El S.D.] se configura como una relación laboral peculiar *entre mujeres*: “la señora” y la “servidumbre”; relación sustentada sobre la rebelión de la señora respecto del patriarcado, a través de una sustitución por la servidumbre. Es decir, rebelión sin cambio; sólo relevo. Relevo que es producto de dos estratificaciones históricas encarnadas en la sirvienta: estratificación sexual y estratificación social. A estas dos subordinaciones históricas se suma, en la sirvienta, una nueva y tercera sumisión: la sumisión a “la señora”. Una subordinación con respecto del mismo género para hacerse con la propia alienación genérica de la “otra”, cargando así, el peso de un doble patriarcado (Illanes, 1997:129).

Aunque Illanes entiende esta relación como un “espejo”, roto para la sirvienta, liso para la señora, también intuye que de ella se desprende una “estrecha alianza, e incluso una comprensión mutua – aunque a menudo muda –” (Ibid.:129). Ya, hace tres décadas, en el libro de Gutiérrez titulado *Se necesita muchacha*, esta relación ambigua se describía claramente, pero además se advertía en esta relación una señal de insubordinación de género ganada, únicamente, por la empleada y muy pocas veces por la patrona:

Resulta que la sirvienta es libre, puede irse y a la hora de que (sic) decide “me voy” no hay quien le ponga el alto. Se va. La patrona tiene que quedarse y mira desde la puerta a la gata que se aleja chancleteando” (...) No tiene días de salida, ni puede cambiar de amo, no se atreve a echar sus cosas en una caja de cartón y largarse (Gutiérrez, 1983:55-56).

De otro lado, las feministas del pensamiento negro, interpretaron esta relación como una fuente potencial de comprensión de la lógica dominante, cuando subrayan los beneficios de la posición afuera/adentro de la “sirvienta”:

(...) una posición de afuera/adentro opera en la creación de un nuevo ángulo de visión con respecto al proceso de supresión. La “negritud” de Nancy White la convierte en una perpetua observadora desde afuera. Jamás podrá ser una mujer blanca de clase media echada sobre su “cómodo lecho florido”. Pero su trabajo al servicio de mujeres blancas le permite tener una visión desde adentro de algunas de las contradicciones entre la convicción de la mujer blanca de que está manejando su vida y la verdadera fuente de poder y de autoridad en los hogares

patriarcales blancos (Hill, 1998:266).

Gutiérrez (1983) también leía en los testimonios de empleadas domésticas, cómo de este fenómeno se desprende una relación de doble filo de dominación y de necesidad establecida entre la patrona y la empleada:

Los patrones emocionales femeninos se acentúan en la relación ama de casa-sirvienta. De alguna manera ambos, contienen sentimientos de inferioridad y ambas mujeres están insatisfechas (...) Ninguna sabe abordar a la otra aunque estén equipadas con los mismos impulsos, los mismos afectos. Su conducta emocional resulta caótica, imprevisible (...) Por eso resulta significativo un cuento de Pita Amor en *Galería de títeres* en que la patrona aristocrática mangonea altanera a su sirvienta frente a las visitas, y en la noche, ya en soledad, le ruega (Gutiérrez, 1983:50).

Igualmente, en el análisis literario que realiza Illanes, este episodio, con variantes, es nuevamente evidenciado, cuando bajo el dominio y la traición del esposo, la patrona encuentra que “una relación vertical, pero muy directa, incluso corporal, se establece entre la señora y ellas tres (sus sirvientas)”, y aún luego de haber descargado su rabia jalando cabellos y estrujando a sus “sirvientas”, “las domésticas sufren con cada congoja de la ama; ella marca el signo de los sentimientos de la casa” (Illanes, 1997:131).

En los casos recogidos en la ciudad de Medellín, también podemos escuchar cómo las empleadas soportan una relación doble, donde sobre ellas las patronas “descargan” sus frustraciones e iras, y luego de un tiempo, las convierten en confidentes de sus más tristes penas. Hasta los mismos jóvenes o niños que compartieron momentos felices e íntimos con la empleada, pueden ejercer su papel tiránico en otro momento distinto, siendo incluso más agresivos y racistas que otros miembros de la casa.

Aún así, dándose esta ambigua relación en donde parece que las empleadas además de ser violentadas son usadas, creemos que estos episodios nuevamente juegan como escenario de negociación de poderes, donde la empleada, poco a poco, ejerce un papel no sólo de escucha sino de participante parcial en la vida de las personas con quienes convive. De otro lado, en su lugar de conviviente externa a los lazos familiares, ella evidencia, con gran facilidad desde su silencio forzado, el mapa de las relaciones y situaciones erótico-afectivas de la familia, elemento que también le brinda mayores elementos de análisis aunque muchas veces deba callar, estratégicamente, este conocimiento.

En este caso, la corporalidad es un territorio donde nuevamente se juegan los saberes propios de las empleadas chocoanas, desde el simple acercamiento de los cuerpos que brindan y reciben consuelo y escucha, hasta la forma particular de interpretación de lo confesado, que genera que la empleada, sin sobrepasar los límites, relaje su forma de hablar, de expresarse, de moverse, en relación con los consejos y reflexiones que retroalimenta. Uno de los relatos recogidos nos crea una imagen de este fenómeno:

Eso es muy maluco porque la señora se desahoga es con uno siempre que a ellos les da su rabia o que queda algo mal hecho, siempre el que paga somos nosotras las empleadas domésticas (...) pero vea como es la vida, esa misma señora que era a veces como tan mala conmigo, una vez me buscó, yo estaba en la cocina y ella llegó muy mal, estaba llorando, yo me asusté, pero ella me empezó a contar, en confianza, los cachos de marido y lo mal que la trataba. Yo pues sospechaba ¿cierto? pero yo nunca me quise meter como a preguntarle ni nada, pero ella me fue contando y se desahogó conmigo, fue la primera vez que yo la vi a ella tan mal y la primera vez que ella me buscó. Fue chévere porque, pues, ella me preguntó que ¿qué hacía?, así como en medio del desespero, y pues yo si fui sincera mijita, a mi no

me importó decirle las cosas clarito, yo la animé pa' que le hablara al tipo, *me acuerdo que ella se reía después por como yo le manotiaba y hablaba duro* (risas) porque me dijo que yo la comprendía, porque se veía que yo estaba muy indignada por lo que le estaba haciendo el marido... *Entonces yo le hice una agüita pa' que se calmara y charlamos bacano, así, relajadas, y ya se fue calmando y al final hasta me dio un abrazo, nunca más, ajá! Pero ya ella cambió un poquito conmigo...* (I.A., 65 años).

Aquí, nuevamente, pueden entrar a jugar como elementos mediadores de su papel como escucha-consejera-sanadora, desde palabras sabias venidas de experiencias personales y refranes tradicionales, hasta la receta mágica para atraer nuevamente el amor o el romance, pasando por un masaje relajante que disminuye el estrés de la narradora o un abrazo profundo que se extingue en el tiempo bajo el manto intencional del olvido que opaca la sensación de haber sobrepasado el límite que impone la distancia.

4.4.1. Incorporaciones culturales producidas desde la negociación: la culinaria como elemento de coexistencia.

Finalizaremos exponiendo el tercer escenario de negociación *corpoterritorial* que hemos anticipado, el de los saberes culinarios. Hay que empezar diciendo que los dos escenarios descritos: salud-estética y erótico-afectivo implican también incorporaciones culturales en el encuentro del S.D. Pero, debido al peso evidente de la comida como elemento para la coexistencia de ambas culturas, se ha delimitado para su análisis un subcapítulo aparte.

Destacamos en este punto las características centrales de la negociación que podemos mencionar así: 1) el terreno mayormente habitado por la empleada doméstica negra es la cocina, por diferentes razones, en especial por la explotación propia y de empleadores de sus saberes culinarios particulares; 2) la libertad en cuanto a la elaboración de platos “negros”, o propiamente “chocoanos”, es amplio en comparación con platos tradicionales de otras mujeres no paisas en el S.D.; 3) la incorporación parcial o definitiva de elementos gastronómicos, resultante de una relación histórica de incorporación de la cultura culinaria chocoana desde el lugar privado del S.D.

El habitar el espacio de la cocina no sólo implica que ellas habiten una buena parte del tiempo total dedicado a sus labores, sino apropiarse de él aprovechando que es un espacio relativamente aislado de los espacios de “estar” de la casa y en el que se permite, bajo ciertos parámetros, que emerjan elementos del *tumbao* como que puedan cantar, poner música, contar historias a los acompañantes esporádicos o permanentes, reír a viva voz...

En gran medida ellas también imponen un orden propio a utensilios, víveres y objetos en el espacio de la cocina, en la medida en que esto no dañe la estética preconcebida. En este espacio, algunas veces, ellas son también las encargadas de las llaves de despensas y cajones, listas de mercados y una que otra estampita del santo particular en un rincón. De otro lado, resulta coincidente que el espacio de la cocina, en razón de la asignación como espacio propio para las empleadas, a diferencia de los demás espacios habitables, es también el lugar más concurrido por la familia por ser este un “corazón” del espacio físico de la casa ya que es atrayente, pues, recoge el componente vital de la comida; pero, además, porque simbólicamente en este espacio se relajan un poco las costumbres, a diferencia del cumplimiento estricto de los artificios de la urbanidad que se deben respetar en la sala o el comedor. En este sentido, muchos de los encuentros más vinculantes y equilibrantes de las relaciones, sustancializados gracias a las negociaciones descritas, se realizan en el espacio de la cocina.

Centralmente, esta mujer es, en la cocina, la dueña de sabores, olores y texturas que le pertenecen

en razón de su ser como mujer y como chocoana. Cuando ellas preparan los alimentos con sus propias manos, procedimientos y emociones se comunican desde una forma en que el *tumbao* interpreta el mundo a través de los sentidos, especialmente, del gusto. Sí, además estos platos son las preparaciones tradicionales que se distinguen de la comida “paisa”, ellas también están narrando con sus platos su historia personal y la historia de su pueblo.

Gracias al imaginario posicionado, y que ellas han ayudado a posicionar⁶², acerca de su gran habilidad para elaborar grandes sabores, las mujeres chocoanas han logrado desde el espacio privado de la vida cotidiana de cientos de familias antioqueñas, instalar a través de un largo periodo de tiempo, una cultura gastronómica que ha dejado de ser extraña para pasar a ser hermana de los frijoles, las arepas y el mondongo, preparaciones típicas de la cultura “paisa”. Esto ha sido, igualmente, indicado por Camacho (2004) de la siguiente manera:

La identidad femenina está evidentemente ligada a la alimentación y a esto se suma, en el caso de las mujeres negras, el prestigio de su sazón. Ellas capitalizan esta ventaja comparativa para ubicarse en el mercado informal a través de redes sociales, unidas por el parentesco y la amistad, que van configurando un enclave étnico. La venta de comida y el servicio doméstico, dos actividades comunes desarrolladas por las mujeres negras migrantes, son una extensión del tradicional rol femenino y del estereotipo de la mujer negra como sirvienta. Son, sin embargo, ventajas estratégicas para la consecución de empleo en el mundo urbano, las cuales terminan “etnizando” la economía y el mercado laboral (...). Como los restaurantes negros son altamente valorados por los no negros, el trabajo y los saberes acumulados por las mujeres en este campo se convierten en elemento de prestigio y en fuente de seguridad para ellas” (Camacho, 2004:196-197).

Enfatizamos aquí la importancia de la comida para la construcción de la identidad cultural:

La alimentación y la cocina son un elemento esencial del sentimiento colectivo de pertenencia (...). Los hombres marcan su pertenencia a una cultura o a un grupo cualquiera por la afirmación de su especificidad alimentaria o, lo que, es lo mismo, por la definición de la alteridad, de la diferencia frente a los otros (...) no se trata solamente de que el comiente incorpora las propiedades de la comida; simétricamente, puede decirse que la absorción de una comida incorpora al comiente en un sistema culinario y, por tanto, en el grupo que lo practica (...) Pero hay más: a un sistema culinario se vincula o corresponde una visión del mundo, una cosmología. El hombre come, por así decir, como hemos visto, en el interior de una cultura, y esta cultura ordena el mundo de una manera que le es propia. Las clasificaciones, las prácticas y las representaciones que caracterizan a una cocina incorporan al individuo al grupo, sitúan el conjunto en relación con el universo y lo incorporan en él a su vez (...) (Fischler, 1995:68-69).

Se trata de una manifestación intracultural de *incorporación*, retomando el concepto propuesto por Fischler, el hecho de que la cultura negra chocoana ha ido ganando espacio, no sólo en la ciudad con el esparcimiento de restaurantes dirigidos por las mujeres chocoanas y sus familias migrantes, que rememoran, con sus nombres, coordenadas territoriales propias del Pacífico colombiano, sino, especialmente, la enorme influencia ejercida desde la cocina de las empleadas domésticas.

En cuanto a esta incorporación, la investigación muestra que las prácticas culinarias negras no se instalan con total plenitud y libertad. Precisamente, debido a que este espacio se supone bajo unos parámetros estrictos que dirigen los designios del ámbito doméstico, las empleadas deben no sólo aprender o realizar las preparaciones alimenticias propias de Antioquia, que quedan recogidas en la

gastronomía medellinense, sino que además deben generar una especie de prueba de ensayo y error de su propia comida en el hogar paisa. En esta prueba, sea porque les es requerido o porque ella misma lo ofrece, se realizan platos evaluados por los comensales y, de acuerdo a estas reacciones, se recrean nuevamente, alternando, eso sí, con la gastronomía tradicional.

Por lo general, ha sido ampliamente aceptada la culinaria chocoana representada en uno o más platos, de acuerdo a los gustos percibidos y aceptados en cada familia; desde pescados en diferentes preparaciones, como secos o platos principales, pasando por consomés y sancochos, hasta dulces coloridos y jugos afrodisíacos. Veamos algunos fragmentos de las mujeres hablando sobre este aspecto:

Los días que yo trabajé, me tocaron unos señores super queridos, yo llegaba y eso me atendían, me decían: “Hola Y., ¿cómo está?... lo que quiera haga de almuerzo!” y todo se lo comían... lo chocoano que más comían era arroz con coco, unos patacones con hogao o un pescado en crema de coco, pero el resto de veces pues comían típico (Y.M., 36 años).

Por ejemplo, a mí un día me dijo el señor “tengo antojos de arroz con coco porque una paciente me llevó” y yo le hice el arroz con coco y también los patacones porque le encantaba como yo los hacía; un día vino una amiga de ellos, creo que era prima, de Francia, y llevo como unos 40 patacones porque por allá no se veían esas cosas (M.H., 57 años).

La mayoría de las señoras prefieren las mujeres negras que solamente por la forma como cocinan... yo en casi todas las casas donde he estado me han dejado hacer mis comidas o sea para toda la familia, que comida típica nuestra, del Chocó es poco, porque uno tiene que hacer mayormente es frijoles y lo que se come aquí, pero a ellos sí les gusta que uno les cocine variadito y se van acostumbrando a algunos platos, que plátano cocinado verde, que arroz con pescado, esas eran mis comidas, a las que yo estaba acostumbrada...(I.A., 65 años).

Hay patrones que son muy jodidos pa’ la comida y uno tiene que aprender los platos que a ellos les gusta, pero algunos terminan pidiéndole a uno que cocine que un pescado, que unas cocadas, que un enyucado, como nosotras tenemos fama de buenas cocineras nos esmeramos por cocinarle a los señores una buena comida (N.M., 43 años).

A veces le toca a uno inventar comida con lo que haya, pero entonces uno le pone como picantico, ¿me entiende? Hace lo que sea pa’ darle sazón a la comida y hace, como hacíamos en mi tierra, algunas cositas, como para que varíen, porque siempre frijoles es aburridor y ellos se alegran que uno les haga cosas diferentes, así es bueno, porque ya uno come sabroso, porque eso sí, a mí no me obligan a comer lo que no me gusta, en algunas casas yo me iba pa’ la tienda a comer, porque me ponían a hacer esas sopas de arracacha, unas sopas de ahuyama, unas comidas todas raras, yo las hacía pero no me las comía...(P.M., 32 años).

Yo en la cocina si soy feliz, yo pongo mi musiquita y cuando estoy sola le subo, poquito porque en esos edificios pues uno no puede exagerar porque ahí mismo lo regañan a uno, pero yo ahí si es distinto, porque no es la limpiadera ni todo eso, sino que ya uno puede que hacer un patacón, que un arroz con coco, se siente uno como más libre (D.M., 34 años).

Pues la señora se enteró que yo tuve un restaurantico, y pues empezó a dejarme cocinar así pues platos de los que yo hacía ¿me entiende? y pues el señor al principio como receloso ¿sí? Pero yo ajá! Le dije que esperara que le iba a gustar y les hacía bandeja con Sierra o con Mojarra, arroz con coco, unos patacones bien buenos con su ensalada de remolacha, tomate y cebolla con mucho limón, vea esa gente se rechupaba los dedos (risas) otros día les hacía ceviche, cazuela, un arroz endiablado, eso viene con pulpo, camarones de todo, pescado... Una vez les traje de mi tierra jaiba y eso pues al principio le hicieron como el feo pero les terminó gustando (risas)... (L.M., 28 años).

Una vez el hijo del patrón estaba con un guayabo tremendo, es que era muy rumberito y yo aja! Yo le dije que le iba a hacer un “levantamuertos” y él me dijo que ¿qué era eso?, estaba pálido el pelao... (risas) entonces yo le dije que era un sancocho de pescado muy sustancioso, menos mal habían traído en el mercado pescado porque como yo les hacía de vez en cuando pues empezaron a comprarlo más seguidito, y vea, yo le di ese “levantamuertos” y eso se lo comió completo y me dijo “G. no quedó más, deme más que está muy bueno”... (G.C., 56 años).

Así como de comida chocoana que yo les hiciera, pues a ver... lo que más me pedían era jugo de borojó porque como es afrodisíaco yo les decía y ellos, sobre todo los pelaos me pedían, pero es que ese jugo si tiene sus propiedades y es muy nutritivo ¿oyó?... y a veces les hacía cocadas, pero poquito, porque ellos no son como tan aficionados a esa comida... (N.M., 43 años).

Cuando yo llegué hace 30 años aquí a Antioquia, casi no se comía la yuca pero poco a poco yo he visto como la influencia nuestra, así como con el pescado, yo no sé, pero antes era difícil conseguir pescado o que los paisas lo comieran, pero ya si lo comen normalito, así al modo nuestro...(G.C., 56 años).

Aunque la estética culinaria no es alterada de forma radical, el escenario de los saberes culinarios se convierte en terreno propicio para la negociación *corpoterritorial* más fuerte y dicente de la trastocación de los poderes, incluso para la sustanciación de un poder subalterno, que, de manera intangible, comunica la otredad en la forma material de los alimentos. En su saber hacer, la cultura paisa, largamente discriminatoria del otro “negro”, se ha dejado permear al punto de aceptar de manera consistente uno de los pilares más poderosos de la identidad chocoana: la comida, como parte de la práctica cotidiana. Valdría la pena, en posteriores investigaciones, profundizar en este aspecto, haciendo un rastreo histórico del apareamiento e incorporación alimentaria que tiene que ver con el auge migratorio de población chocoana a la ciudad de Medellín, aumentado por el desplazamiento forzoso, desde hace más o menos cincuenta años.

Se puede decir que buena parte de las prácticas culinarias de la región Caribe también se han ido permeando en la cultura paisa, pero ha sido la comida chocoana la que se ha incorporado con mayor fuerza debido a varias razones, entre las que se cuentan la cercanía histórica de las tradiciones chocoanas y antioqueñas, la alta población chocoana residente en la ciudad, el aumento en la conformación de familias entre chocoanos y antioqueños, la proliferación de sitios de comida típica del Pacífico colombiano dirigidos por chocoanos, y la elevada tasa de empleadas domésticas que son chocoanas hoy en día.

Esto ha ejercido una variabilidad de ciertos elementos en el interior de una continuidad gastronómica estructural. La familiaridad con que algunos de estos platos han sido añadidos a la carta de los comensales antioqueños, da cuenta de una especie de incorporación o coexistencia en la que dos percepciones distintas del mundo, que activan todos y cada uno de los sentidos, se negocian en el terreno de lo corporal y se encuentran para permitir un diálogo más fluido y menos dominante entre el *tumbao* y el *trapiao*. Parafraseando a Fischler (1995), rompiendo los automatismos del largo hábito de repetición alimentaria paisa, la originalidad, eventualmente el exotismo de la comida chocoana, se juzgan positivamente. La integración simbólica que hace Antioquia con el Chocó, derribando parcialmente, la estructura jerárquica de servidumbre, puede decirse que se realiza alrededor del microcosmos de la comida, cuando se lleva a cabo la adición, adopción o sustitución de algunos alimentos o platos.

El micropoder desplegado aquí se presenta casi inevitable ya que éste se da en un ámbito esencial para el mantenimiento de la vida: la recuperación de la energía a través de los alimentos, sólo que estos poseen, como ya vimos, la capacidad de transmitir, además de energía, marcas culturales reconocibles. Podríamos decir, que a través de la incorporación de la comida chocoana en la dieta de

muchas familias medellinenses, los sabores, olores, disposiciones visuales y texturas dan cuenta de los elementos centrales del *tumbao* como la lúdica, la sensualidad, la alegría, la libertad, valores que se aceptan con la aceptación fisiológica manifiesta de los comensales.

Este mundo culinario compartido e incorporado, sigue siendo de propiedad intelectual de las mujeres chocoanas; los secretos de la “sazón” no se transmiten tan fácilmente como las recetas. Este es un mundo en el que el conocimiento se ha compartido como estrategia de lo negro para integrarse al mundo blanco, pero aún no ha sido un potencial expropiado por la fuerza, sino insinuado desde el diálogo intercultural.

Este intercambio tampoco es reciente, según las investigaciones la influencia de la cocina negra en Antioquia se remonta a la colonia, lo cual facilitó la inserción de aspectos gastronómicos de una cultura a otra, y mantiene, en la contemporaneidad, el diálogo fluido entre ambos saberes culinarios:

Durante la Colonia se implementó como política la sustitución de la mano de obra indígena en las explotaciones mineras, por mano de obra negra, contribuyendo con esta medida al mejoramiento del fogón paisa. Provenientes del Congo, Angola y Guinea, los esclavos africanos de igual forma que su dominador español, trajeron consigo —en su exiguo equipaje— el sabor de su cultura. ¿Podríamos acaso imaginar la actual cocina antioqueña sin tajadas maduras, sin plátano asado, sin guineo en el sancocho? ¿O una cocina paisa sin aguapanela o de *dulce de macho* para la mazamorra? Con el negro llegaron a la cocina de esta comarca plátano y caña de azúcar, pero ante todo aparece ese toque africano, cálido, sensual, aromático y fuerte que garantiza su presencia ante el fogón. Sin lugar a dudas el aporte de la etnia negra no se limitó a servir de fuerza de trabajo sino que se extendió, entre otros ámbitos al de la cultura culinaria (Zambrano, 1998:s.p.).

Estrada (1995), antropólogo experto en gastronomía también nos describe en qué ha consistido la influencia de la cocina negra en la culinaria “paisa”:

Finalmente, y sin haber medido su importancia, [los españoles] trajeron lo que en su momento no era para ellos más que otra “mercancía”: la etnia negra, de cuyo aporte a la cultura antioqueña faltan palabras, o mejor, faltan estudios. En términos culinarios el hombre africano vino con la caña de azúcar, el plátano y su excelente sazón (Estrada, 1995:83).

Por último, los dos anteriores escenarios de negociación *corpoterritorial*: la interlocución de saberes estéticos, en salud y erótico-afectivos, encuentran asidero en este último, debido a que aspectos descritos se desarrollan también a partir de los saberes culinarios propios, se despliegan en el ámbito físico de la cocina y se relacionan con las propiedades alimenticias o mágicas de los alimentos. Pero, además, existe una relación orgánica que es transversal a todos los saberes descritos en los diferentes escenarios de negociación, es decir, que tanto los conocimientos en salud, belleza, sexualidad, como en el ámbito culinario se distinguen por girar en torno a la corporalidad como eje central de sus prácticas.

En conclusión, los escenarios *corpoterritoriales* de negociación permiten una readecuación de la estructura dominante y correctiva del S.D., es decir, las condiciones del *trapiao*, permitiendo subvertirlas, de forma espontánea, desde la impresión que permite el *tumbao*, cuando la empleada chocoana irradia dentro de la vida cotidiana de la familias adineradas antioqueñas, lo cual le permite interactuar desde sus saberes propios en temas centrales de la corporalidad como son la salud, la sexualidad y la alimentación. En este último caso, la alimentación, no sólo permite a la empleada interactuar desde la lógica distinta del *tumbao* sino que se accede, no necesariamente de forma consciente, a que esta lógica se mezcle en los hábitos alimentarios paisas, en una suerte de coexistencia de ambas *corpovisiones* del mundo.

CONCLUSIONES

El espacio del servicio doméstico en la ciudad de Medellín, se presenta como un escenario de tensión intercultural, en el encuentro de dos *corpovisiones* del mundo. En un primer momento, el *ethos* cultural antioqueño, portador del *trapiao* o conjunto de lógicas de corrección anatomopolíticas, aplicadas con rigurosidad a las empleadas desde prejuicios con larga historia que han soportado estrategias biopolíticas encaminadas hacia la domesticación del “otro” en su diferencia de género, etnia y raza. En un segundo momento, el *tumbao* de las mujeres negras chocoanas empleadas, como fuente generadora de la negociación corpoterritorial, un tipo de resistencia subrepticia, espontánea y no planeada, evidenciada en las prácticas corporales de su vida laboral cotidiana.

Esta tensión se genera, especialmente, porque el orden preestablecido antioqueño niega o se resiste a incorporar el otro saber-hacer, en el encuentro entre empleadas y familias empleadoras. El cuerpo está presente como territorio de tensión, ya que en esta relación prima una tradición patriarcal, racista y colonial que define la domesticidad corporal como aparato para la reproducción de la desigualdad social. En este caso, juegan intercomunicadas tres estigmatizaciones históricas: la lógica de la reproducción aplicada a las mujeres en razón de su género, como una condición natural para su domesticidad; la lógica de la inferioridad de la población negra, en razón de una racialización que la recrea como subdesarrollada y atrasada; y, por último, una relación servilista, instaurada por un proceso histórico desigual entre las regiones hermanas de Antioquia y Chocó, por la cual se establece una relación jerárquica de subordinación de la comunidad chocoana, en razón de su condición étnica.

Las razones desprendidas de esta interseccionalidad de discursos y prácticas discriminatoria, son ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres negras, para asignarles el lugar de la domesticidad. En este sentido, el *espacio de representación* de la domesticidad las espacializa dentro de la ciudad laboralmente, y dentro del espacio material del S.D. bajo unos parámetros correctivos específicos. Esta asignación se basa en una subvaloración étnico-racial-genérica, en un doble juego de naturalización de su domesticidad que las hace “ideales” para asumir este lugar subordinado, pero también desde la valoración de cualidades, aparentemente mejores que las de otras mujeres, para desarrollar ciertas labores del orden doméstico.

Las estrategias anatomopolíticas, o *prácticas espaciales* del S.D., materializan las prácticas correctivas, aprovechando dos campos de acción: la domesticación corporal y la aplicación del trabajo del cuidado. En el primero se evidencian diversas manifestaciones como: 1) el control ilimitado de la fuerza de trabajo; 2) la corrección de los hábitos de higiene; 3) el control, directo o indirecto, sobre la sexualidad; 4) el estricto ordenamiento de la movilidad; y, 5) la cosificación o materialización del cuerpo de la empleada como parte de la “ornamentación” de la casa. Las características del segundo campo son: 1) trabajo extra personalizado que se infiltra en el cúmulo laboral de la empleada; 2) posturas dolorosas y “humillantes” que son resultado de las tareas que más las aproximan a la condición humana de degradación, la monotonía de actividades y la realización de oficios que extreman el desempeño físico y postural; 3) adecuamiento del “porte” o ajuste de los gestos y movimientos para lograr un “adecuado” relacionamiento corporal con el espacio y sus componentes; y, 4) eliminación de actitudes cariñosas o hábitos de proximidad, que se leen como inadecuados, “peligrosos” y hasta “malvados”, especialmente en los “estilos” de crianza, pero también en las relaciones con otros miembros de la familia. Evidenciamos, por tanto, las técnicas de construcción del sujeto-mujer-empleada doméstica-chocoana.

Es de recalcar, que el hecho *corporal* prima en estas definiciones como marcador de identidad étnico-racial-genérica. Esto se hace evidente, al rastrear cómo el centro de las definiciones del “otro” negro, chocoano y mujer, es en esencia corporal; es la exaltación del cuerpo como principio identifica-

torio, bien sea para aprovechar sus “habilidades” o para temerles y corregirles. El marcador del *tumbao* es un constructo identitario que nace de la población afrocolombiana o negra, pero también de las representaciones sociales elaboradas por los estamentos hegemónicos.

Este estudio encontró que, fuera o dentro del S.D., las mujeres chocoanas mantienen una táctica propia, el *tumbao*, que les permite asegurar su incorporación a la lógica de la ciudad que las recibe. Y, debido a que la resistencia no es monolítica, ya que contiene elementos variados que alimentan tanto la aceptación de la opresión como la contradicción a la misma, no damos por hecho que esta táctica se configure desde una intencionalidad activista consciente o planeada. Por el contrario, el *tumbao* permite la generación de negociaciones *corpoterritoriales* de las empleadas, un tipo de resistencia que no necesita confrontación directa, y que se define por ser una forma de interacción individual, circunstancial y coyuntural, donde las empleadas aprovechan los resquicios de fracturación del *trapiao*, para interlocutar desde elementos del *tumbao* y generar contraespacios de resistencia o nuevos *espacios de representación*, y así movilizar o reconfigurar, momentánea y estratégicamente, las relaciones de poder inequitativas en el S.D.

El *tumbao* recoge la metáfora del movimiento constante del baile para generalizarse a una actitud permanente para “gozar” la vida en todos sus aspectos y una aceptación más abierta de la sexualidad, unas actitudes proxémicas que permiten la cercanía de los cuerpos, no como un peligro, sino como una forma de expresión e interacción para generar vínculos sociales. Aunque algunos argumentos utilizados han servido para naturalizar la diferenciación social y racial, el reconocimiento del *tumbao* permite generar una separación social para “engancharse a una identidad colectiva” y generar interlocución desde la diferencia.

Se identifican, dos escenarios de negociaciones *corpoterritoriales* a saber: 1) los espacios fuera del S.D., es decir, los espacios de ciudad, con especial concentración en los territorios colectivos de encuentro o representación de la identidad chocoana en Medellín; y 2) los espacios adentro, la espacialidad del S.D. En este último, el análisis muestra la negociación desde la inconsciente y lenta instalación, aceptación o incorporación de algunos “saberes-haceres” de las empleadas, en el estilo de vida de sus convivientes, especialmente sobre los campos de la salud y la belleza; la sexualidad y las relaciones afectivas; y, de manera especial en la culinaria. Todos ellos, escenarios del cuidado y disfrute del cuerpo.

La reconfiguración de algunas formas de relacionamiento espacio-corporal en el S.D. como resultado de la negociación se permite, en especial, desde la incorporación de algunos saberes gastronómicos chocoanos en la cocina antioqueña ya que en ella su *corpovisión* se recrea con mayor libertad. Esto nos muestra la posibilidad de una coexistencia intercultural permitida desde la integración simbólica generada en el micropoder del intercambio culinario; esto derriba, parcialmente, la estructura jerárquica de dominación en el S.D.

Por último, esta investigación da cuenta de las transformaciones y adecuaciones del poder en el espacio de la domesticidad. El encuentro de dos *corpovisiones* en el escenario del S.D., se produce cuando unos “cuerpos libres” entran en tensión con unos “cuerpos corregidos”; el eje central de la construcción del otro es un proceso de corporeización o de instalación de unos órdenes corporales, a su vez resistidos y problematizados en las prácticas cotidianas. En medio de la tensión permanente, donde interlocutan correcciones y negociaciones, se leen, mutuamente, los imaginarios sobre el “otro” y esto sirve como previsión a la hora de la negociación, tanto en el tipo de lectura que la empleada hace de las circunstancias en las que puede recurrir al *tumbao*, como en los límites que se sobreponen cuando los empleadores conhestan con él.

EPÍLOGO. CORPOTERRITORIALIDAD, APORTES A LA TEORÍA SOCIO-ESPACIAL

Los estudios sobre el sentido del espacio en las configuraciones sociales, han generado todo un nuevo panorama de investigación, enriquecido desde la multidisciplinariedad que los ha caracterizado desde sus inicios. Conscientes de la inesperada veta de posibilidades que se despliegan allí, la incorporación del cuerpo como pre-texto de la lectura de la espacialidad, hace perentorias las disertaciones necesarias que lo consolidarían como objeto de estudio socio-espacial.

En nuestro caso, sólo hemos advertido lo que ya otros dan como un hecho innegable: “la pregunta por el cuerpo no encierra menor misterio ni menor urgencia que la pregunta por el espacio” (Pardo, 1992:16). Se mantiene el reto de tomar el hecho material y, evidentemente espacial del cuerpo para convertirlo en una unidad de análisis socio-espacial.

Fervientes investigadores en el tema han facilitado trascender el papel secundario del cuerpo y han permitido entender cómo es que éste se evidencia como un *territorio* en la medida en que se extiende como campo de tensiones y relaciones de poder. Esta comprensión facilita la lectura más completa de cualquier fenómeno socio-cultural a estudiar. Reconsiderando la espacialidad del cuerpo, se pueden leer las relaciones (en permanente interdicción) del cuerpo como territorio, en relación con otros territorios y espacialidades.

Una de las teorías más ingeniosas de los estudios socioespaciales, producida por Henri Lefebvre, la metodología de la tríada espacial, ha sido útil aplicarla al entendimiento del fenómeno de la domesticidad como espacialidad claramente definible. Esto, en la medida en que la experimentamos en el terreno de las microespacialidades - cuerpos, ámbito privado de la casa - y no sólo en los niveles globales, comunitarios o locales. Este método proporciona los elementos necesarios para una exploración de este tipo.

De otro lado, con la *corpoterritorialidad* y la *corpovisión* como categorías de análisis propuestas aquí y, con apoyo en la lectura sobre el poder de Foucault, se ha podido avanzar en una manera de relacionar aspectos biopolíticos, anatomopolíticos y geopolíticos en la espacialidad del S.D. y los cuerpos involucrados en él, sin descuidar las implicancias de sus condiciones étnico-raciales, de clase y de género.

Las herramientas para hacer una lectura del cuerpo como territorio, están dispuestas en el medio académico: *Orden corporal, micropolítica corporal, capital corporal, tecnologías corporales, estéticas corporales, pedagogías de la postura o correctivas, corpoterritorialidad, corpovisión*. Este estudio las ha utilizado, aunque, por supuesto no es un trabajo terminado. Al contrario, amerita poner a prueba los esquemas teóricos y evidenciar sus limitaciones, en otras investigaciones que profundicen o aborden los cabos sueltos que quedan insinuados. En particular, a partir de este trabajo queremos dejar propuesto un camino investigativo que ahonde en la relación entre la domesticidad y una *geopolítica de los cuerpos de las mujeres negras*.

Resta expandir el interés sobre preguntas concretas que evidencien las prácticas del ejercicio de poder en la ciudad o en cualquier otra espacialidad, pero en un análisis que no las considere en abstracto o que se limite a observarlas exclusivamente en el espacio público, sino que se permita ir más allá, para tratar de localizar las relaciones más sensibles de la vida privada, que pone en interacción a los sujetos en su diversidad y sus interrelaciones, sean estas de dominación o de resistencia.

Tenemos ventajas particulares al usar el análisis *corpoterritorial* para los estudios socioespaciales. Así lo hemos evidenciado en esta investigación: en primer lugar, nos permite la identificación de los “saberes-haceres”, que conforman una corporalidad específica en los sujetos, con elementos inscri-

tos en la materialidad del cuerpo o in-corporados y como parte de una *corpovisión* específica que les identifica como miembros de una comunidad. Este hecho particular permite ahondar en cómo se constituye la identidad del sujeto en relación con su grupo y cuáles son los signos de la ordenación y significación espacial sobre los que se instala. Devenir corporalidad significa hablar de una topografía de las emociones, sensaciones, imaginarios y prácticas corporales, es decir de la “dimensión somática de los usos sociales” (Delgado, 2000:1).

En segundo lugar, permite avanzar en la descripción y análisis del encuentro intercultural, independientemente de las circunstancias que lo circunscriban; y sirve para identificar, a una escala de detalle muy preciso, las relaciones de poder generadas allí; los procedimientos precisos de corrección, las técnicas corporales generadas para tal fin, las discursividades que las soportan. Es decir, puede hacerse una geografía situacional donde cuerpos-espacios involucrados, evidencian prácticas de poder concretas.

En tercer lugar, permite descubrir el-los cuerpos como espacio-s para la resistencia y la negociación de los poderes y ver cómo se generan capacidades individuales y colectivas, estético-políticas, enraizadas en una corporalidad mutante que se ajusta, se modifica, pero también se propone a sí misma como alternativa. Este punto es sensible y merece el desarrollo de estudios con mayor profundidad y perspicacia intuitiva, para desmenuzar muy bien los hilos del encuentro intercultural.

Por último, la lectura del cuerpo como territorio no sólo hace aportes para alimentar los estudios socio-espaciales, sino que espera, ansiosa retroalimentaciones desde ellos mismos, con miras a aprovechar las aristas de su interpretación, tanto para la academia como para la movilización social.

BIBLIOGRAFÍA

Abal Medina, Paula (2007). "Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau". KAIROS, Revista de Temas Sociales, Universidad Nacional de San Luis, Año 11, N° 20, Noviembre de 2007. En: <http://www.revistakairos.org/k20-archivos/abalmedina.pdf> (último acceso 22 Septiembre de 2010).

Agudelo, Carlos. (2005). Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones Negras. Bogotá: Editorial La carreta social.

Agnew, John. (2003). Geopolítica. Una revisión de la política mundial. Madrid: Trama Editorial, 2ª edición.

Anderson, Bonnie y Zinsler, Judith. (1991). Historia de las mujeres: una historia propia. Volumen 2. Barcelona: Crítica.

Ariés, Philippe y Duby, Georges. (1990). Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la Familia. Tomo 6. Buenos Aires: Taurus.

_____ (2005). Space – Place. En: Cloke, P. and Johnston, R (Eds.) Spaces of geographical thought. London: Sage.

Arango Gaviria, Luz Gabriela. (2008). Género e identidad en el trabajo de cuidado: entre la invisibilidad, la profesionalización y la servidumbre. En: Memorias del Seminario Internacional: Trabajo, Identidad y Acción Colectiva, organizado por la Escuela Nacional Sindical, Medellín, 18-20 Septiembre de 2008. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ariza, Marina. (2004). "Obreras, sirvientas y prostitutas. Globalización, familia y mercados de trabajo en República Dominicana". En: Revista Estudios Sociológicos, XXII: 64, pp.123-149.

Augé, Marc. (1992). Los no lugares. Espacios del anonimato. España: Gedisa.

Bauman, Zygmunt. (1996). "¿Puede haber otro Holocausto?". En: Revista de Occidente, No. 176, pp.112-129.

Beauvoir, Simone de. (1998). El segundo sexo. Madrid: Cátedra.

Braudel, Fernand. (1984). Las estructuras de lo cotidiano. Madrid: Alianza.

Bourdieu, Pierre. (1988). La Distinción. Madrid: Taurus.

_____ (1999) Meditaciones Pascalianas. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000). La Dominación Masculina. Barcelona: Anagrama.

Buttler, Judith. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós.

Burke, Peter. (1991). La cultura popular en la Europa. Alianza: Madrid.

Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (Eds.). (1999). De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.

Camacho, Juana. (2004). Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. En: Pardo, Mauricio et al (Eds.) Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH, pp. 167-213.

Carrasquilla. (1890). Simón el mago. En: Biblioteca virtual Luis Ángel Arango, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/literatura/carrasqu/carras3.htm> (Último acceso 15 de agosto de 2009).

Caruncho, Cristina y Mayobre, Purificación. (1998). El problema de la identidad femenina y los nuevos mitos. En: Novos Dereitos: Igualdade, Diversidade e Disidencia. España: Editorial Tórculo. Santiago de Compostela, pp.155-172. En: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/indicedearticulos.htm> (Último acceso el 24 de julio de 2009).

Chaney, Elsa María. (1993). Muchacha, Cachifa, empleada, empregadinhna, sirvienta y... mas nada: Trabajadoras domésticas en América Latina y del Caribe. Caracas: Nueva Sociedad.

Congolino, Mary. (2007). ¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y Estereotipos Raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali - Colombia. Ponencia presentada en el Seminario Internacional: Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, sexualidad y género. Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia, Cali abril 25 – Bogotá mayo 2 de 2007.

Cunin, Elizabeth. (2003). Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH, Universidad de los Andes -UNIANDÉS, Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA.

Corbin, Alain et al. (2005a). Historia del cuerpo: de la revolución francesa a la gran guerra. Madrid: Taurus.

_____ (2005b). Historia del cuerpo: del renacimiento al siglo de las luces. Madrid: Taurus.

Davis, Ángela. (2004). Mujeres, raza y clase. Madrid: Akal.

Delgado, Manuel. (1999). El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000). Tránsitos. Espacio público, masas corpóreas. Ponencia leída en el IX Congreso de Antropología, Colombia. Popayán, 19-22 de julio de 2000.

Descartes, Rene. (1641). Meditaciones Metafísicas. Traducción de José Antonio Míguez. Escuela de Filosofía Universidad - ARCIS. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ (Último acceso 10 de julio de 2010).

Dijkstra, Bram. (1994). Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo. Madrid: Editorial Debate.

Duby, Georges y Perrot, Michelle (1993). Historia de las mujeres. Tomo 8. Cuerpo, trabajo y modernidad. Madrid: Taurus.

Estrada Ochoa, Julián. (1995). Mantel de cuadros, Crónicas acerca del comer y del beber. En: http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/43/43_360382014.pdf (Último acceso 10 de julio de 2010).

Fanon, Frantz. (1964). Por la revolución africana: escritos políticos. México: Fondo de Cultura Económica.

Fischler, Claude. (1995). El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel. (1982). Historia de la Sexualidad. Volumen 1: La Voluntad de Saber. México: Siglo XXI.

_____ (1992). Microfísica del poder. Madrid: Ediciones La Piqueta, 3ª Edición.

_____ (2002). Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores

_____ (2007). Nacimiento de la Biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica.

Friedemann, Nina de. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Arocha, Jaime y Friedemann, Nina de (Eds.). Un siglo de Investigación social en Colombia, Bogotá: Etno, pp. 507-572.

Gatens, Moira. (2004). El poder, los cuerpos y la diferencia. En: Barret, Michèle y Phillips, Anne (Comps.) Desestabilizar la Teoría. Debates Feministas Contemporáneos. México: Paidós.

Goldsmith, Mary. (2000). "Doméstica, mujer o hija de familia. Identidades en entredicho". En: Revista Debate Feminista. Año 11, Vol.22, Intimidad y Servicios, pp.16-25.

Grau, Ilda Elena. (1982). Trabajo y vida cotidiana de empleadas domésticas en la ciudad de México: un estudio cualitativo. En: León, Magdalena (Ed.) Sociedad, Subordinación y Feminismo III. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe. Bogotá: ACEP.

Gutiérrez, Ana. (1983). Se necesita muchacha. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1962). La Familia en Colombia. Serie Socioeconómica, No. 7. Bogotá: Centro de Investigaciones Sociales - CIS.

_____ (1963). La Familia en Colombia. Transfondo histórico. Vol. 1. Bogotá: Facultad de Sociología, Serie Latinoamericana.

_____ (1968). Familia y Cultura en Colombia. Bogotá: Departamento de Sociología de la Universidad Nacional y Ediciones Tercer Mundo.

_____ (1988). Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal. El caso de Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gutiérrez Monclus, Pamela (2007). Etnografía Performativa. En: <http://psicologiasocial.uab.es/fic/ca/node/124> (Último acceso el 10 de enero de 2010).

Habermas, Jürgen. (1998). Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península.

Hernández Márquez, Miguel. (1957). Antecedentes históricos y legales del servicio doméstico. Ensayos. Inédito. En: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/10/RPS_041_007.pdf (Último acceso el 3 de junio de 2009).

Hill Collins, Patricia. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En: Navarro, Marysa y Stimpson, Catharine (Comps.) ¿Qué son los estudios de las mujeres? Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Howell, Jayne. (1999). "Las sirvientas domésticas de Oaxaca: vínculos conflictivos, vínculos afectuosos". En: Revista Alteridades, Año 9, No.17, Enero-Junio, pp.23-28.

Illanes, M. Angélica. (1997). "Domesticidad y modernidad: las relaciones laborales domésticas. Conceptualización, representación, actualidad". En: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales Mapocho, N° 42, Segundo semestre, pp. 123-140.

Jiménez, Tostón Gema. (2001) "Servicio doméstico y desigualdad". En: Revista Géneros. México: Universidad de Colima, No.24, Junio, pp.72-80.

Jimeno, Miriam y Triana, Adolfo (1985). Estado y Minorías Étnicas en Colombia. Bogotá: Fundación para las Comunidades Colombianas y Cuadernos del Jaguar.

Lagarde, Marcela. (1997). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 3ª edición.

Lamus, Doris. (2009). "Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate". En: Revista Reflexión Política. Bucaramanga: Instituto de Estudios Políticos – IEP, Universidad Autónoma de Bucaramanga - UNAB. Año 11, No. 21, Junio, pp.108-125.

Lefebvre, Henri. (2000). La production de l'espace. Paris: Anthropos.

Le Breton, David. (1999). Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2002). Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2002b). La sociología del cuerpo. Buenos Aires: Nueva Visión.

León de Leal, Magdalena. (1992). Estrategias para entender y transformar las relaciones entre trabajo doméstico y servicio doméstico. En: Luna, Lola G. Género, clase y raza en América Latina.

Algunas aportaciones. Barcelona: Universidad de Barcelona.

- _____ (s.f.). "El servicio doméstico: trabajo de la mayoría de las mujeres en América Latina". Bogotá: CIID. En: <http://idinfo.idrc.ca/archive/reportsintra/pdfs/v13n2s/115033.pdf> (Último acceso el 9 de enero de 2008).
- Ley 100 de 1993 (1993) Diario Oficial No. 41.148 de 23 de diciembre, "Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones", Congreso de la República de Colombia, en: http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley/1993/ley_0100_1993.html (Último acceso el 26 de enero de 2010).
- Lie, Rico (2002). Espacios de Comunicación Intercultural. 23 Conferencia AIECS, Barcelona, del 21 al 26 de julio de 2002, http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/espacios_de_comunicacion_intercultural.pdf (Último acceso el 22 de septiembre de 2010).
- Lozano Lerma, Betty Ruth. (2008). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia. En: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/negra.doc> (Último acceso el 9 de agosto de 2008).
- Mirás Araujo, Jesús. (2005). "Rasgos básicos y transformaciones en el servicio doméstico en una ciudad periférica. A Coruña, 1900-1960". En: Revista Cuadernos de Historia Contemporánea, Universidade da Coruña, Vol. 27, pp.97-221. En: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1388027> (Último acceso el 3 enero de 2010).
- Massey, Doreen. (2004). "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización". En: Revista Treballs de Societat Catalana de Geografia, No. 57, pp.77-84.
- Meertens, Donny. (2003). Encrucijadas urbanas: población desplazada en Bogotá y Soacha: una mirada diferenciada por género, edad y etnia. Bogotá: ACNUR.
- Ministerio de Protección Social, República de Colombia – OIT. (s.f.). Las preguntas más frecuentes sobre la contratación del trabajo doméstico. Pequeñas recomendaciones para evitar grandes problemas. En: <http://www.minproteccionsocial.gov.co/VBeContent/library/documents/DocNewsNo14954DocumentNo1641.PDF> (Último acceso el 5 de enero de 2010).
- Mosquera, Claudia et al. (2002). Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Motta, Nancy. (1995). Enfoque de Género en el Litoral Pacífico Colombiano. Nueva estrategia para el desarrollo. Cali: Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- Moore, Henrietta. (1991). Antropología y Feminismo. Madrid: Cátedra.
- Munevar Munevar, Dora Inés. (2005). Interseccionalidad: Una alternativa para vivir en la diversidad. Ponencia presentada en el evento: Mujeres, Globalización y Educación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Oslender, Ulrich. (2002). "Espacios, lugar y movimientos sociales: Hacia una 'espacialidad de resistencia'". En: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales Scripta Nova, Universidad de Barcelona, Vol. VI, No.115, 1 de junio, pp.1-22. En: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm> (Último acceso 3 de abril de 2008).
- Pardo, José Luis. (1992). Las Formas de la Exterioridad. Valencia: Pretextos.
- Pardo, Mauricio. (1996). Movimientos sociales y relaciones interétnicas. En: Escobar, Arturo y Pedroza, Álvaro (Eds.). Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá: CEREC.
- Pardo Rojas, Mauricio. (2004). Hitos de la investigación social, histórica y territorial en el Pacífico afrocolombiano. En: Pardo Rojas, Mauricio, Mosquera Claudia y Ramírez, María Clemencia (Eds.). Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH, Universidad Nacional de Colombia.
- Pedraza, Zandra. (1999). En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad. Bogotá: Universidad de los Andes.
- _____ (2004). Intervenciones estéticas del Yo. Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad. En: Laverde T., María Cristina et al. Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas. Bogotá: DIUC, Siglo del Hombre Editores, pp.61-72. En: <http://antropologia.uniandes.edu.co/zpedraza/zp2.pdf> (Último acceso el 5 de junio de 2010).
- Pedraza, Zandra (Comp.). (2007). Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones UNIANDES.
- Piazzini, Carlo Emilio. (2004). "Los estudios socioespaciales: hacia una agenda de investigación transdisciplinaria". En: Revista RegionEs, Centro de Estudios Regionales, Cafeteros y Empresariales – CRECE, Instituto de Estudios Regionales – INER, Universidad de Antioquia, Observatorio del Caribe Colombiano, No. 2, pp.151-172.
- Portugal, Ana María y Torres, Carmen (2005). Transiciones democráticas en el Cono Sur y Brasil: Luces y sombras desde la perspectiva de género. Asociación latinoamericana de organizaciones de promoción. En: <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=7845&opcion=documento> (último acceso 22 Septiembre de 2010).
- Restrepo, Eduardo. (2004). Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____ (2007) "Imágenes del 'negro' y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX". En: Revista de Estudios Sociales. Bogotá: Universidad de los Andes, No.20, pp.46-61.
- _____ (2008). "Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia". En: Almario, Oscar y Ruíz, Miguel (Eds.). En: El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas. . Medellín: Universidad Nacional, pp.35-48. En: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/multiculturalismo> (Último acceso el 1 de febrero de 2010).

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragan, Rossana. (2007). *Debates PostColoniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Bogotá: Universidad Surcolombiana.

Rubbo, Ana y Taussig, Michael. (1981). "El servicio doméstico en el Suroeste de Colombia". En: *Revista América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, Año XLI, Vol. XLI, No. 1, Enero Marzo, pp.85-111.

Scott, James. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.

Sennett, Richard. (1997). *Carne y Piedra*. Alianza: Madrid.

Sistema Nacional de Información Cultural Ministerio de Cultura, República de Colombia. *Ritmos musicales colombianos*. <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&ldDep=27&COLTEM=222> (Último acceso el 4 de abril de 2010).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1997) *Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*. En: Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Bolivia: SEPHIS, Ediciones Aruwiwiri.

_____ (2003). "Puede hablar el subalterno". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, Vol. 039, Ene.-Dic., pp.297-364.

Stolcke, Verena. (1992). "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?". En: *Revista Mientras Tanto*, No. 48. Cuadernos Inacabados. Madrid: Horas y Horas la editorial, pp.87-111.

_____ (1999). "La nueva retórica de la exclusión en Europa". En: *Revista internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, No. 159. En: <http://www.unesco.org/issj/rics159/stolcespa.html> (Último acceso el 29 de agosto de 2008).

Tuan, Yi Fu. (2005). *Cosmos y hogar. Un punto de vista cosmopolita*. Barcelona: Melusina.

Uribe Correa, Beatriz. (2007). "Cuerpo y productividad". Ponencia presentada en la Duodécima conferencia Luis Antonio Restrepo Arango "Miradas sobre el cuerpo", abril 27. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.

Uribe, María Teresa y Álvarez, Jesús María. (1998). *Las raíces del poder regional. El caso antioqueño*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Uribe, María Teresa. (1990). "La territorialidad de los conflictos y de la violencia en Antioquia". En: *Revista Realidad Social*, No.1, pp.51-112. Medellín: Gobernación de Antioquia, Departamento de Planeación Departamental.

Urrea, Fernando. (2005). "La población afrodescendiente en Colombia". En: *Seminario Internacional pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencias de la información socio-demográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL, 27 al 29 de abril de 2005. En: <http://www.eclac.org/mujer/noticias/noticias/5/27905/FUrrea.pdf> (Último acceso el 25 de marzo de 2008).

Vargas Romero, Rosamarina. (2004). *Participación socio-política de mujeres negras en las localidades*

de Capurganá y Zapzurro, Darién Caribe Colombiano. Un análisis desde la antropología de género. Tesis de grado en Antropología. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología.

Vigarello, George. (1991). *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo en la edad media*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2005). *Corregir el cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2005b). *Historia de la belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el renacimiento hasta nuestro*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Viveros, Mara y Gil, Franklin. (2006). *De las desigualdades sociales a las diferencias culturales, género, "raza" y etnicidad en la salud sexual y reproductiva en Colombia*. En: Viveros, Mara (Ed.) *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM), Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Ciencias Humanas.

Wade, Peter. (1987). "Raza y ciudad: los chocoanos en Medellín". En: *Revista Antioqueña de Economía y Desarrollo - READ*, No.23, Mayo - Ago., pp.35-46.

_____ (1993). *La Relación Chocó-Antioquia: ¿Un Caso del Colonialismo Interno?* En: Leyva, Pablo (Coord.). *Colombia Pacífica*, Vol. 2. Bogotá: Fondo Energético Nacional, pp.436-453.

_____ (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia - ICANH, Siglo del Hombre Editores, Ediciones UNIANDES.

_____ (2003) "Repensado el mestizaje". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol.39, Ene.- Dic., pp.273-296.

Wordreference.com. *Temas y preguntas sobre el idioma*. <http://forum.wordreference.com/showthread.php?t=250485> (Último acceso el 24 de octubre de 2009).

Zambrano Pantoja, Fabio (Ed.) (1998). *Colombia País de regiones. Tomo I Santafé de Bogotá, Cinep - Colciencias*. <http://www.banrepcultural.org/biaavirtual/geografia/region1/indice.htm> (último acceso 22 Septiembre de 2010).

