



*Martirios y feminización corporal: malleus malleficarum, mass media, mujeres & otros
bichos*

Requisito parcial para optar al título de

Maestría En Estudios Culturales

Facultad De Ciencias Sociales

Pontificia Universidad Javeriana

(2009)

Tania Lizarazo

Marta Cabrera (Directora)

Yo, Tania Lizarazo, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

Tania Lizarazo

Agosto 10 de 2009

A cada persona que leyó o escuchó el martirio de mi propio cuerpo, y quiso saber más.

Índice

<i>Introducción: ¿Cómo ser feminista y no avergonzarse?</i>	4
<i>Primer acercamiento al feminismo</i>	4
<i>¿Por qué estudios culturales?</i>	6
<i>Apuesta reivindicatoria posfeminista</i>	8
1. <i>¿Cuáles mujeres?: De si la creencia de que seres como las mujeres existen es parte tan esencial del socius, que mantener con obstinación la opinión contraria tiene un manifiesto sabor a herejía</i>	15
<i>Cuerpos feminizados, no femeninos o de cómo el género se inscribe violentamente en los cuerpos</i>	16
<i>Confesiones & reflexiones: del tire-afloje con el feminismo</i>	18
<i>Entrelazando teoría y práctica: ¿los cuerpos femeninos reales son construcciones?</i>	22
<i>¿Cómo hacerse un cuerpo femenino?</i>	33
<i>Desestratificaciones corporales: trans-formando el cuerpo</i>	38
2. <i>Cuerpos mártires: Del pecado que nació de la mujer, destruye el alma al despojarla de la gracia, y entrega el cuerpo al castigo por el pecado</i>	45
<i>¿La misoginia fue importada de Europa?</i>	48
<i>¿“Nuevo Mundo”, misma misoginia?</i>	53
<i>María Magdalena: Entre la Culpa y la Redención</i>	57
<i>Entre la pasividad y la peligrosidad: el cuerpo femenino martirizado</i>	60
3. <i>¿Víctimas o victimarias?: Si concuerda la afirmación de que para producir algún efecto de violencia la víctima tiene que colaborar íntimamente con el victimario, o si la una sin el otro, es decir, la víctima sin el victimario, o a la inversa, pueden producir ese efecto</i>	66
<i>Incorporaciones: Acerca de mujeres que copulan con axiomas</i>	66
<i>Gener(al)izando la violencia</i>	71
<i>Violencias silenciadas: ¿para qué narrar la violencia?</i>	79
<i>De la intrusión a la acción</i>	85
<i>Remate: de cómo conectar la inconectable</i>	99

Introducción: ¿Cómo ser feminista y no avergonzarse?

*Mi persona está herida
mi primera persona del singular*

escribo como quien con un cuchillo alzado en la oscuridad

*escribo como estoy diciendo
la sinceridad absoluta continuaría siendo
lo imposible
¡oh quédate un poco más entre nosotros!*

-Alejandra Pizarnik

Creo en la asignación del rótulo mujer como una cicatriz: existe, a veces duele, se ve, pero no es más que el resultado de una marca traumática (en tanto herida que se inscribe en un cuerpo, primero contra su voluntad, y luego a través de rituales autoescogidos). *Ser mujer* no es una característica biológica, es una huella que se imprimió en mi piel y ha dejado una marca indeleble, pero no inevitable. Estas páginas son un recorrido autorreflexivo por la violencia y la resistencia que constituye mi cuerpo y que ha constituido a otras mujeres cuyos cuerpos han sido remarcados con prácticas violentas derivadas de esta primera inscripción: el *ser mujer*.

Primer acercamiento al feminismo

El feminismo parece no ser necesario si la ciudadanía se piensa como un otorgamiento “natural” que supone la igualdad frente al derecho y frente al Estado de todas las personas, lo que implica que cualquier atributo, como ser mujer, es accesorio. Las *mujeres* hemos interiorizado y reproducido estas ideas, al punto de pensar que *ser mujer* es un hecho azaroso, natural (y por tanto, accidental), que no requiere reivindicaciones políticas después de la liberación sexual. Una de las ideas a considerar (aunque no la única) es que “la liberación aparente de las reglas de la moral tradicional oculta a menudo la manipulación secular de las mujeres. El dominio masculino aprende a renovarse y a avanzar, enmascarado bajo la bandera de la libertad sexual” (Sohn, 2006, p. 233). O la libertad política, o la igualdad ciudadana, agregaría yo.

Pero no se trata de luchar contra el dominio masculino, ni establecer los parámetros correctos de las representaciones o construcciones del *ser mujer*. La propuesta sería, siguiendo a Butler, combatir la idea de que ser mujer es un estado previo al lenguaje y reconocer que los actos de naturalización y performance permanentes como pertenecientes a esta categoría son tan violentos como los actos de violencia que se inscriben en la piel de los cuerpos femeninos, efectos de la jerarquización patriarcal. Visibilizar los modos de inscribir en los cuerpos su carácter femenino, a través de su control violento, podría ser el primer paso para crear líneas de fuga que permitan diversificar las categorías de mujer y cuerpo femenino y resignificar los cuerpos. Unos cuerpos que logren trascender los límites de la categoría en que fueron inscritos:

un[os] cuerpo[s] que demuestra[n] la posibilidad (literaria y políticamente fructífera) de acceder al poder de su propia representación al margen de los usos, los términos y los discursos establecidos; un[os] cuerpo[s] radicalmente no recuperable[s] por una economía política libidinal de orden falócrata, pero cómplice con cualquier resistencia frente a ese orden (Llamas, 1997, 112).

El propósito final es dismantelar el sistema, las máquinas, al estilo deleuze-guattariano: “en cierta manera, sería mejor que nada marchase, que nada funcionase. No haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos; ni boca para mamar, ni ano para cagar. ¿Estarán las máquinas suficientemente estropeadas, sus piezas suficientemente sueltas como para entregarse y entregarnos a la nada?” (Deleuze y Guattari, 1985, p.117). Pero lo más posible es que la capacidad de recuperación de las máquinas impida su destrucción radical y deba optarse por una apuesta más sutil: identificar la arbitrariedad de los estratos, de las categorías y de las marcas primigenias de los cuerpos.

Entonces, *mujer* debe entenderse como una categoría que genera efectos de verdad al plantearse como división primigenia y biológica de los cuerpos. Pero ése es solo el punto de partida analítico, pues esta categoría tiene efectos “reales” sobre la vida de las mujeres y la resistencia que puede ejercerse hacia estas construcciones, sin desconocer los usos políticos de las reivindicaciones identitarias.¹ Y así, hay que buscar líneas de fuga, resistencias que trasgredan la categoría y las nociones clásicas del feminismo. De ahí que

¹ Las categorías, según Butler, son estratégicas: “the political task is not to refuse representational politics” (Butler, 2007, p. 7).

estas páginas no sean solo la reflexión académica sobre las representaciones del *ser mujer* o *lo femenino* en el marco del conflicto armado. Mi propuesta esquizofrénica es una autorreflexión crítica en la que más que identificar o analizar mujeres víctimas del conflicto, releo y rechazo las marcas violentas que el *ser mujer* ha inscrito en mi propio cuerpo y mi confrontación con la diversidad de mujeres y experiencias del contexto de la violencia contemporánea.

En un país plagado por violencia e interpretaciones de ésta, en los medios y trabajos académicos, me ha cuestionado la falta de comunicación y casi intolerancia entre activistas y académicos. Se hacen reportes, informes, movilizaciones para denunciar la violencia, pero quienes no hacen parte de ninguno de estos grupos dogmáticos parecen no enterarse y no querer enterarse. Y los puntos medios son aún más satanizados que los radicales, en una sociedad intolerante y anestesiada. En este marco, las investigaciones sobre violencia parecen no cuestionar las narraciones de las víctimas, la forma en que sus testimonios son también huellas de la dominación. Por eso, mi escritura da cuenta del extrañamiento que me generó mi enfrentamiento a personas, textos e imágenes que narran esta violencia: testimonios de violencia, fuera de contexto, sin ninguna referencia temporal ni espacial, en la mayoría de los casos, plagan esta tesis. Y también imágenes que buscan romper las representaciones tradicionales de lo femenino y lo violento.

¿Por qué estudios culturales?

*Do you, the observer, stay
behind the lens of the camera,
switch on the tape recorder, keep
pen in hand?*

-Ruth Behar

“Para qué estamos haciendo lo que hacemos” escribe Adrián Scribano en su borrador (no fechado) para discutir: “Conocimiento social e investigación social en Latinoamérica”. Y es que la academia parece ser confrontada por la realidad social, por los cuerpos que hay más allá del papel y por el mundo que parece moverse más rápido que las letras que plagan las revistas científicas, las jergas de los iluminados y los análisis llenos de

citas. Las palabras que escribo son una autocrítica surgida a partir de la lectura del texto de Adrián y mis reflexiones derivadas de sus hallazgos y propuestas.

Ya en la segunda página, Adrián dice: “para que el lector pueda entender la propuesta, he decidido abandonar la enunciación en primera persona y construir un argumento académico al servicio de la emancipación colectiva latinoamericana” y yo que acabo de releer a Ruth y su propuesta vulnerable de conectarse con aquel que leerá el texto, me confundo. Seguro es mi paso por los estudios culturales, que me hicieron corto circuito en la cabeza (si es que de allí provienen mis ideas) y me convencieron de que otro mundo es posible después de Ranke y la objetividad.

Adrián critica la interpretación científica del mundo: “una acción que concede, presta y amplifica la voz de ese Otro a través de la doxa académica”, pero deshecha la posibilidad de comunicarse desde sí mismo con aquel(la) otrx que lo lee. Yo me pregunto, ¿es muy idealista querer atravesar el lenguaje científico y comunicarse más cotidianamente?, ¿qué efectos tendría? Porque Adrián habla de usar otros métodos, dispositivos, de remixear, de circular... ¿pero qué tan convencional sería un texto académico en lenguaje cotidiano y qué tan vulgar sería un texto en primera persona para la academia? Y ahora que lo pienso mejor, ¿no será esto que escribo uno de los productos monstruosos que Adrián rechaza?

“Si él, tú, nosotros y ellos participan en la elaboración y la interpretación, la ciencia social puede re-utilizar esos conjuntos de posibilidades subjetivas para explorar sus propias identidades fragmentarias y contingentes”, dice Adrián en su texto. ¿Podría darle este texto a un no científico y lo entendería?, ¿Qué tal si no fuera este, sino alguno de Deleuze? Apuesto que se requiere más que escribir en primera persona y untarse un poquito de tecnología o de prácticas menos academizadas como el performance, como escribió Adrián, para lograr un contacto más significativo. Pero, ¿cómo insertar las experiencias en los textos?, ¿cómo sacar de los textos las reflexiones?, ¿cómo untarlas de ‘mundo real’?

Me consuela Adrián: “No será posible elaborar conocimiento de modo colectivo sin hacer críticas las prácticas académicas en las Ciencias Sociales. No será posible re-construir estrategias de indagación con-otros sin un trabajo de socio-análisis de las prácticas que involucra la doxa académica”. Y si queremos hacer de lo cotidiano parte de una ciencia, más vale seguir practicando y explorando formas de acercamiento a lo mundano. Porque si

en el siglo XX, lo popular empezó a estudiarse desde la academia, por qué no popularizar las Ciencias Sociales en el XXI. O algo así. Pero me consuela, aún más, Paula, y me recuerda por qué deserté de las ciencias sociales con mayúscula para irme a los estudios culturales con minúscula:

...in order to do justice to the lived realities [...] one may need a collaborative or dialogical research strategy and a more poetic style of writing. The same way, a contextual analysis and realist writing may suit an investigation of colonialist cultural, political, and economic structures [...] modes of reading and writing or inscribing reality are always political and that unless we do justice to their specificity we risk not being sensitive to all the social and subjugated views... (Saukko, 2003, p. 30).

No sé si lo logré. Escribo esto después de varias relecturas desconfiadas, y sobre todo, escépticas del resultado. “It is far from easy to think up interesting ways to locate oneself in one’s own text”, ya escribió Ruth (Behar, p. 13). Yo no puedo más que asentir. Mi corta experiencia trabajando con campesinxs e indígenas me ha demostrado que a veces la palabra hablada es más importante, pero cómo empezar a ser más que testigxs de lo que pasa, cómo involucrar a quien se estudia, cómo aterrizar el conocimiento para que más personas se interesen, alguna vez. Hacemos lo que estamos haciendo para pensar otras formas de hacerlo, creo yo. Y esta es mi apuesta culturalista a contrarreloj: hablar sobre el *ser mujer*, en Colombia, en el conflicto armado, desde mí, una aprendiz de estudios culturales.

Apuesta reivindicatoria posfeminista

*“feminism, among young
people in particular, is more than
ever a bad word”*
- Rosemary Hennessy

Siguiendo la lógica de las reivindicaciones tradicionales, mujer y feminidad parecen ser conceptos indisociables, relacionados no solo con un cuerpo biológicamente particular sino con prácticas y comportamientos que se presentan como efectos lógicos de las características biológicas: el instinto maternal o la asociación de la sensibilidad con la feminidad como consecuencia de la obligatoriedad de la maternidad. De esta forma, remitirse al cuerpo permitiría dar cuenta de las inscripciones simbólicas que naturalizan las

prácticas corporales femeninas, remitirse al cuerpo es cuestionar la obligatoriedad de las prácticas femeninas y develar la manera en que son construidas sobre y para este cuerpo categorizado y normalizado. ¿Soy mujer si no soy mamá, si no menstrúo o dejo de usar ropa de la sección femenina?

No nací con un cuerpo femenino, mi cuerpo es producto de un proceso: la feminización corporal, un proceso no biológico que marca los estereotipos de lo femenino en mi piel. El ideal del cuerpo ciudadano moderno, por ejemplo, implicó necesariamente (y para su legitimación) la exclusión (y segregación) de los cuerpos no aptos: mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, entre otros. La construcción de estas categorías² fue necesaria para la clasificación y asignación de roles, muchos de los cuales siguen vigentes. Las categorías de mujer y cuerpo femenino han estado tradicionalmente asociadas a inferioridad o incompletud, lo que ha permitido que el ejercicio de violencia se ejerza más fácilmente sobre los cuerpos marcados como mujeres o femeninos. ¿Cómo diferenciar las narraciones de martirios femeninos cargados de estigmas violentos, de las marcas del conflicto armado en los cuerpos?

En la mañana del 17 salimos a la vía y como a cuatro kilómetros la encontramos a ella. Estaba muerta, boca arriba, tenía un disparo en la cara. Todo el cuerpo lleno de moretones, los brazos, las piernas, la cara... ¡todo! Quedó sin brasier y el panti a media canilla. Medicina Legal confirmó la violación (Mesa Mujer y Conflicto Armado, 2008, p. 69).

Es así como llegué a pensar que estas categorías pueden entrelazarse con el concepto de martirio, un acto violento que se ejerce y se inscribe en los cuerpos, a la manera que el martirio cristiano demarca y separa los cuerpos virtuosos, y se considera deseable. El martirio, como una buena muerte que todo buen cuerpo femenino, toda buena mujer debería desear, pero no solo hay cuerpos sumisos y obedientes, hay resistencias, trasgresiones. La violencia, como el martirio, posibilita la existencia de las diferencias y determina la existencia del género y, por tanto, la feminización de los cuerpos que termina interiorizándose, ¿o si no, por qué el temor generalizado de las mujeres a la violación o por qué la violencia doméstica que se dirige usualmente a estos cuerpos marcados como débiles?

² Se utiliza la palabra *categorías* para dar cuenta de conceptos que sirven como herramientas sociales clasificatorias, que permiten y son la base de la realidad, por lo que se usan arbitraria y violentamente para marcar cuerpos que deben reproducir estas normas que los clasifican.

Mi “experimento” entonces parte de considerar que la construcción cultural de imaginarios en torno al cuerpo es un proceso de larga duración, fundamentado en los imaginarios y representaciones visuales de cuerpos femeninos. Así, es posible entender a Judith Butler y sus planteamientos sobre la construcción de estos cuerpos desde el discurso y la repetición (el performance) de gestos, comportamientos. En espacios cotidianos estas construcciones corporales son evidentes: mis uñas y ojos pintados, la pierna cruzada y los comportamientos que si se pusieran en un “cuerpo masculino” darían lugar a un extrañamiento, a un voltear y mirar mejor la anormalidad.

Repensar la noción de ‘cuerpo’ y cuestionar la dupla hombre-mujer permitiría además visibilizar y reconocer la re-presentación de otros cuerpos y otras sexualidades que no responden a las categorías de clasificación binarias: ¿Cómo las representaciones visuales o los imaginarios silencian o segregan estos “otros” cuerpos? ¿Puede atribuirse a los comportamientos o las imágenes un discurso visual que presenta modelos corporales adecuados para un momento y espacio específicos, que al filtrarse en la sociedad generan la constitución de roles de género? ¿Cómo saber qué es lo ideal y si las imágenes realmente lo representan o si es un espejismo fortalecido también por lecturas lineales e historicistas donde las relaciones causa-efecto son las únicas posibles?

Las inscripciones violentas sobre los cuerpos femeninos, en el marco del conflicto armado, no serían posibles sin las elaboraciones previas de lo que es *ser mujer* o tener un cuerpo femenino o feminizado. Entonces mi búsqueda de imágenes de cuerpos femeninos en el conflicto armado y mis conversaciones con víctimas, me hicieron repensar mi propósito inicial de mostrar las conexiones entre violencia y feminidad, de incluir imágenes y testimonios de mi “trabajo de campo”. Mi etnografía no es más que una reflexión sobre mi proceso de extrañamiento y reconfiguración de mi experiencia como mujer ajena a estas conexiones, que repiensa el *ser mujer* y lo estáticas que son o no estas conexiones.

No es solo rastrear la manera en que el cuerpo femenino ha sido estigmatizado y violentado como parte del establecimiento de límites en el ordenamiento del cuerpo social, incluso en la identificación de la violencia de género como parte del conflicto. ¿No es la estigmatización prueba de una lectura del cuerpo femenino como ente necesariamente subordinado al poder hegemónico? Se trata de mostrar las tensiones y las resistencias que se producen dentro de las categorías y la multiplicidad de cuerpos, pues pensar el cuerpo

femenino como un proceso llevaría a partir de la feminización del cuerpo y no del cuerpo femenino como lugar definido y cerrado. En este sentido, no habría un cuerpo cerrado sino una permanente constitución de éste.³

En este sentido, la pregunta formulada sería: ¿Cómo las inscripciones violentas en los cuerpos, a manera de martirio, permiten simultáneamente su feminización y qué resistencias corporales se derivan de esta abstracción? Partir de aquí implica reconocer la historicidad de mi propio cuerpo para determinar la supervivencia de axiomas feminizantes y encontrar inscripciones corporales en la subjetividad para reconstruir una memoria histórica (del pasado y del presente) capaz de tomar distancia de las narraciones institucionales y las reivindicaciones identitarias homogeneizantes. Se trata, por lo tanto, de reconocer que los efectos que la violencia, y también las narraciones de estas violencias, tienen sobre la feminización el cuerpo de las víctimas, que son también marcas e inscripciones constitutivas del cuerpo social y de la continuidad e interiorización del proceso de victimización.

Los intentos de responder la pregunta están mediados por mi propia concepción y estrechamente amarrados a mis lecturas, a mis interpretaciones y malentendidos generados por mi formación y contexto, por mi exposición a la información. De allí la tensión y la apuesta por una escritura bipolar, por un intento de superación de las categorías y la apuesta por subvertir, además de describir. En un esfuerzo por seguir esta lógica, esta investigación parte de dos argumentos:

1. Ser mujer no es una condición anatómica. Los cuerpos femeninos son construcciones permanentes, una puesta en escena constante. En el momento en que un cuerpo se nombra/clasifica como femenino, se hace la primera inscripción (violenta) porque se carga de significados, roles y comportamientos adecuados, que las mujeres repiten y fomentan para construir los parámetros de feminidad (que son limitados y limitantes). Y aunque los hombres son también víctimas de inscripciones y a pesar de que en ciertos contextos, el género parezca un atributo accidental como el color de los ojos, en otros contextos implica una vulnerabilidad a

³ El poder y sus flujos, reterritorializan los cuerpos constantemente: “the body gains meaning within discourse only in the context of power relations. Sexuality is an historically specific organization of power, discourse, bodies, and affectivity. As such, sexuality is understood by Foucault to produce “sex” as an artificial concept which effectively extends and disguises the power relations responsible for its genesis” (Butler, 2007, p. 125).

nuevas inscripciones violentas (por ejemplo, estadísticamente las mujeres son más propensas a ser víctimas de violencia sexual, hecho más crítico en contextos de conflicto armado).

2. Si mujer es una categoría donde caben cuerpos, apariencias, comportamientos y gustos heterogéneos, debe haber también resistencias a esta clasificación. Existen múltiples maneras en que mujeres, incluso después de ser víctimas de violencia, deciden desvictimizarse y asumir roles no tradicionales o cuestionar los parámetros de clasificación de sus cuerpos (por ejemplo, mujeres que deben asumir roles tradicionalmente masculinos para reconstruir sus comunidades).

Pero tanto la pregunta como estos dos argumentos globales se han metamorfoseado y multiplicado. Y mi hipótesis no es una, son múltiples y contradictorias, lo que se ve en la organización de este texto desarmable, que da cuenta de su artificialidad, de ser construcción, de cuestionarse a sí mismo y de caer en anacronismos como la derivación de los títulos de los tres capítulos del *malleus maleficarum*, el texto de cabecera de la Inquisición. Mi texto incomoda, me supera, me enreda, me desplaza: me resistí a la cronología, pero esto no impidió la reflexión histórica; me resistí a las citas, pero Deleuze, Butler, Preciado y Nancy terminaron por decir lo que yo no pude. El orden no es cronológico, ni siquiera lógico, pues muestra la mutación de la pregunta de investigación, incluso la imposibilidad de desechar el discurso académico por completo. Y después de todo, este texto parece no ser tan propositivo como fue pensado.

El resultado es un texto tripartita sobre la tensión violencia-cuerpo femenino, que se distancia de un análisis de hechos precisos o ubicables, o de la etnografía de un cierto grupo o una persona específica. En el primer capítulo se revisa la categoría de mujer, sus efectos y artificialidad planteando la inscripción del género en los cuerpos como un proceso violento: feminización corporal, en lugar de cuerpos femeninos; en el segundo, se introduce el “martirio” como una categoría ahistórica (por no decir, anacrónica) que da cuenta de las continuidades y rupturas de prejuicios e ideas preconcebidas sobre las inscripciones violentas en los cuerpos feminizados. El tercer capítulo es un intento por pasar de la descripción a la acción, lo que dio lugar a contracciones escriturales y propositivas entre el identificar los trazos de la violencia en mi cuerpo y transgredirlos con algo más que escritura académica desacademizada.

Mi apuesta es una problematización simultánea de categorías y metodologías que cuestiona la propia idea de hacer una investigación. Es, al mismo tiempo, el detonante de una mirada diferente frente a los efectos performativos de las representaciones y, por tanto, invita a una lectura no ingenua de los propósitos y las consecuencias de éstas. Así, este es un diálogo inacabado para el análisis del cuerpo femenino desde los estudios culturales, que exige una continuidad. No sé si quisiera que estas páginas fueran un ejercicio autoetnográfico más racional, en la manera en que Anderson lo propone, que tiene como resultado un autoconocimiento ligado a un contexto más amplio: “self-knowledge that comes from understanding our personal lives, identities, and feelings as deeply connected to and in large part constituted by—and in turn helping to constitute—the sociocultural contexts in which we live” (Anderson, 2006, p. 390). Lo que quería saber no lo pregunté abiertamente y hay muchos silencios imposibles de escribir.

Es por eso que reconozco los peligros de estas narrativas no convencionales, y me sigo preguntando: ¿realmente este breve ejercicio de escritura “autobiográfica” que hago ahora tiene utilidad?, ¿logra algún impacto en mí?, ¿en el lector? El peligro mayor es que la historia autobiográfica sea protagonista y evapore cualquier retazo de explicación teórica o que la tensión bipolar entre mis ganas de narrarme o de cuestionar otras narraciones se viera nublado por reflexiones teóricas. Por eso las imágenes, por eso y por la influencia de las reflexiones del grupo de estudios visuales donde la ética parece estar siempre en el centro de las reflexiones: ¿a quién le sirve?, ¿para qué se hace?, ¿cómo se muestra?

“Tania, la que vino en la botella, puntualiza en su comentario [...] y al final comenta, más levemente...” (2009), escribió José Luis Grosso a propósito de mis comentarios sobre la imposibilidad de narrar el cuerpo en su totalidad: “hay algo que escapa al lenguaje” escribí y aunque sigo teniendo “un concepto estrecho de lo discursivo y de lo simbólico: no nietzscheano y no bajtiniano”, sigo creyéndolo. Podría entonces citar a Anzaldúa para justificar mi desacato a traducir las muchísimas citas en inglés que terminé incluyendo, pero no, no me creo la “new mestiza” y todavía no vivo en *borderlands*. Mi única excusa es la dedicación del tiempo de traducción de este documento de poca difusión (que en principio será leído por personas académicas que leen constantemente en inglés) en la producción de dos objetos de mayor alcance (un estencil y un calendario) que implican una exploración no guiada por terrenos alejados de mis conocimientos y habilidades

académicas. Mi plan es descentrarme de este, ya bastante, ególatra ejercicio, y pasar de la academia a la acción (si es que eso es posible).

Entonces he puesto aquí mis preocupaciones y angustias que van más allá de estas hojas de papel virtual que aún no se han materializado, y mi interés por volcar estas reflexiones académicas a espacios cotidianos ¿será posible lograr una alternativa a la escritura interiorizada para expresarme y mostrar mis inquietudes académicas? Es aquí donde puede verse la potencialidad, si la difusión de los textos académicos es limitada, ¿por qué no insertar ideas académicas en textos de más fácil acceso/consumo?, ¿por qué no insertar ideas académicas en imágenes?, ¿cómo trasgredir el requisito y volverlo algo más útil? Mi experiencia parece reducirse a la inconformidad con lo existente, sin tener una apuesta propositiva. Juzgue usted...

1. *¿Cuáles mujeres?: De si la creencia de que seres como las mujeres existen es parte tan esencial del socius, que mantener con obstinación la opinión contraria tiene un manifiesto sabor a herejía*

Loss, mourning, the longing for memory, the desire to enter the World around you and having no idea how to do it [...] a sense of the utter uselessness of writing anything and yet the burning desire to write something...

Ruth Behar – The Vulnerable Observer



Buenos Aires, 2006

Empezar es lo más difícil: subirse al lenguaje para (de)construir significados. Escribo desde y con mi cuerpo, un cuerpo femenino, sobre la artificialidad de éste. Mi cuerpo es y seguirá siendo “real”: superficie de dolor y placer. Mi cuerpo no es un artificio, pero está insertado en los imaginarios construidos en torno a los cuerpos clasificados en el sexo femenino. Y aunque, siguiendo a Butler, si soy una mujer, eso no es todo lo que soy; mi cuerpo está inserto en una categoría, construida socialmente, sumergido en ideas preconcebidas y formas de representación dependientes del contexto. Mi imagen es y no es un “cuerpo femenino”: entidad abstracta, ideológica y normalizadora de los cuerpos.

Cuerpos feminizados, no femeninos o de cómo el género se inscribe violentamente en los cuerpos

Sí, mi cédula dice “SEXO F”. Y aunque pasé años pensando que eso no importaba, ahora pienso que sí. No porque crea que haya una identidad femenina que trascienda fronteras a lo “mujeres del mundo, uníos”, sino precisamente por lo contrario: no creo que clasificar un montón de cuerpos (y personalidades y vidas y comportamientos) en la categoría “mujer” sea realmente universal, sino excluyente. ¿Dónde ubicar a quienes con movimientos y accesorios más femeninos que los míos tienen derecho a un nombre de “mujer” en su cédula, pero no al “SEXO F” que yo sí? El lío es que esta marca resulta una identidad, como en el ejemplo de Teresa (a propósito de la interpelación de Althusser):

La mayoría de nosotras –las mujeres, esto no se aplica para los hombres– probablemente marcamos la casilla de la *F* en lugar de la *M* cuando llenamos un formulario. [...] Ya que desde el primer momento en que marcamos la casilla de la *F* en el formulario, hemos ingresado oficialmente al sistema sexo/género, a las relaciones sociales de género, y hemos sido *gener*-adas como mujeres; es decir, no sólo los demás nos consideran del sexo femenino, sino que también nosotras, desde ese momento, nos hemos representado como mujeres (De Lauretis, 2004, p. 215).

Incluso, antes de marcar la casilla y mucho antes de la cédula, cada cuerpo ha sido marcado como f o m. Y a cada letra le corresponden unos símbolos específicos: rosado o azul, balón o muñeca, vestido o pantalón, que aunque cada vez menos estáticos, aún son formas efectivas de clasificación. El mundo parece estar dividido en hombres y mujeres, y solo más recientemente en hombres que quieren ser mujeres o mujeres que quieren ser hombres (estas últimas, poco visibles en el contexto LGBT local). Así, luego de la clasificación genital inicial que me marcó f (niña que inevitablemente se vuelve mujer) siguen una cadena infinita de dispositivos, tecnologías corporales que han marcado aún más este cuerpo que se cree biológicamente predispuesto: falda de colegio, pelo largo, accesorios, tampones, diarios, citologías, ¿reloj biológico?, ¿silicona?, ¿botox?...

Y luego se dice que el sexo es biológico y el género cultural, y yo pensaba: claro! Yo nací mujer, pero la cultura ha hecho que este hecho biológico esté asociado con

comportamientos considerados normales, adecuados, o sea: naturales (usar ropa de mujer, peinarse como mujer, etcétera). Pero luego, no, no hay tal división, es un espejismo que el género se deriva del sexo, así tan naturalmente. Porque el cuento este de que se nace hombre o mujer, es eso: un mito. Sí, yo me fui enterando de a poco: primero por un libro sobre adolescentes trans (*niños* con identidad ambigua o femenina) y luego por páginas web de colectivos y lecturas de teoría *queer*. Y le pregunté a mi amiga médica ensiliconada sobre los bebés *intersex* y me confirmó, como dicen algunos textos científicos, que se considera una urgencia médica, aunque no sea una amenaza de muerte. Y 1% de los bebés que nacen son modificados para poder ser clasificados en f o m, a veces sin considerar si esa marca inicial arbitraria se transforme con la carga hormonal adolescente. Beatriz lo explica en sus declaraciones parafraseadas:

“la noción de ‘género’ no la inventaron las feministas, la inventaron en un laboratorio médico en 1947”. La filósofa aseguró que este término fue creado “para modificar y gestionar el cuerpo de los bebés intersexuales que la medicina no puede reconocer como únicamente masculinos y femeninos”. Señaló que el doctor John Money, al que atribuyó la invención de la noción de “género” (“gender”, en inglés), se dio cuenta de que no hay dos sexos, sino “una multiplicidad irreductible de cuerpos, y que si quería seguir tratando con esa ficción decimonónica tenía que llevar a cabo ciertas operaciones quirúrgicas y tratamientos hormonales para masculinizar o feminizar aquellos bebés que no se correspondían con los criterios de cuerpo masculino y cuerpo femenino” (“La noción de ‘género’ se la inventaron en un ‘laboratorio’, 2008).

Mi obsesión es entonces la artificialidad del *ser mujer* que ha marcado mi cuerpo, mi cédula y los rituales interiorizados que certifican cada día este género que supone habitarme. Hablo y escribo sobre mujeres porque he sido marcada y tratada como una, y ando buscando ahora eso qué significa. Sobre todo, después ser rechazada electrónicamente por feministas y de lograr hablar con otras, y descubrirme fuera del gremio feminista; y de conocer mujeres que aún viven y creen en los comportamientos considerados femeninos tradicionalmente, y desconocer mis comportamientos e intereses, pero ser reconocida por ellas como parte de un grupo que debería desear lo mismo. No soy feminista ni femenina, entonces ¿qué soy?, ¿qué es ser mujer? y ¿cómo quedarme o salirme de esa clasificación?



Bogotá, junio de 2009

“El sexo es generalmente asignado cuando se observa si el recién nacido tiene o no pene. Si lo tiene, es un niño, si no lo tiene es niña” (Hubbard, 2004, p. 54) ¿Qué pasaría si tomáramos cualquier otra característica física como prueba irrefutable de la pertenencia a un grupo?

Confesiones & reflexiones: del tire-afloje con el feminismo

Mi contacto con el feminismo ha sido inconstante y conflictivo. Como a la mayoría de las mujeres de mi generación y estatus, el paradigma del confort de la clase media no me permitió reflexionar mas allá de los límites impuestos por el paradigma mismo: las reivindicaciones feministas parecían no ser necesarias en un contexto sustentado en ideologías liberales en el que cualquier atributo, como ser mujer, era accesorio, y las diferencias de género, sutiles e independientes del color de la ropa. Entonces no fueron mis experiencias traumáticas, ni las luchas reivindicatorias heredadas de mi mamá, ni mi

convicción profunda de la necesidad de cambiar las imágenes publicitarias de cuerpos femeninos lo que me llevó al feminismo. En una familia nuclear anticatólica e izquierdista en la que me regalaban constantemente libros como “Tania, la guerrillera inolvidable”, no habían comportamientos ni roles de género ideales evidentes para mí: podía ser lo que quisiera, niño o guerrillera. Y pude ser la que “quise”, sin ni siquiera pensar el género de lo que estaba siendo.



Maestro de la Santa Sangre, *La Muerte de Lucrecia*, 1513, Óleo sobre Lienzo, Szépművészeti Museum, Budapest.

Mi primer encuentro con Lucrecia fue en el 2004, durante un semestre de intercambio en la Universidad de Salamanca. Lucrecia es el nombre de mi primera gata y el símbolo de mi ruptura con la historia como disciplina. Lucrecia, un mito romano de la república se vuelve un sex symbol en el Renacimiento y me hizo preguntarme sobre desnudez, muerte, cuerpos femeninos e imágenes. ¿Por qué los cuerpos femeninos desnudos no nos sorprenden?, ¿Por qué los cuerpos femeninos heridos son eróticos?

Hasta que el género se impuso en mi cuerpo y de los cambios físicos parecieron derivarse unas formas específicas del ser mujer, que naturalicé también como parte de la personalidad y la rutina: pintarse el pelo, maquillarse. Solo hasta que empecé a leer a Judith Butler y Donna Haraway fui realmente consciente de la naturalización y de que había heredado también de la historia la convicción de que las reivindicaciones feministas pertenecían a un pasado casi remoto. Y entre la fascinación por la posibilidad de “otros” cuerpos y la paranoia frente a la inscripción violenta del género en mi cuerpo, me encontré

con la evidencia pictórica: avalanchas de pinturas renacentistas de cuerpos femeninos desnudos y heridos. Y luego, más pinturas (coloniales, locales) que me hicieron pensar en las conexiones interiorizadas entre cuerpos femeninos y violencia y desnudez (aún vigentes en las representaciones de cuerpos femeninos).

Así, a pesar de la interiorización y reproducción de las ideas liberales de igualdad, que me hacían pensar que al ser natural (y por tanto, accidental), el ser mujer no necesitaba reivindicaciones políticas después de la liberación sexual, la evidencia se imponía y el feminismo podía ser herramienta para su explicación. Lo que igual no me empujó al feminismo más que como aproximación “teórica” para leer imágenes. E incluso, limpiándome de la influencia liberal en la propia interpretación de las implicaciones del ser mujer, me resultaba difícil apropiarme de algunos discursos feministas fundacionales que de forma dictatorial lucharon por la regulación de las prácticas discriminativas, ejerciendo roles de censura sobre lo pornográfico (incluyendo arte y literatura) o partían del carácter irremediablemente sometido del ser mujer.

la cultura patriarcal se expresa en el cuerpo de las mujeres de múltiples formas: la violación, el feminicidio, el hostigamiento y el acoso sexual, la esclavitud sexual, la servidumbre doméstica, el control afectivo y económico, entre otras. El poder patriarcal se materializa también en la guerra, convirtiendo el cuerpo de las mujeres en territorio que se disputan los actores armados. En el campo de batalla, se viola, se humilla, se tortura y se maltrata a las mujeres para complacer sexualmente a los combatientes (Sánchez, 2008, p. 67).

Si no me sentía vulnerable por ser mujer, ni me ofendía la pornografía, ni era sometida por el poder patriarcal ni ninguno de sus representantes, el feminismo no era mi postura política. Además, si para mí, en la categoría mujer se incluyen cuerpos, apariencias, comportamientos y gustos heterogéneos (muchos de los cuales rechazo), ¿por qué habría que sumarme a las reivindicaciones feministas homogeneizantes? He ahí el punto, al menos para mí. Ante una necesidad de diferenciación y de reconocimiento de la heterogeneidad, lo que me parecía fundamental era buscar mecanismos de atacar las categorías generalizantes y los prejuicios que las acompañan y de las que podemos ser víctimas. Porque crear un nicho social donde el machismo esté casi erradicado o los roles de género no sean impositivos no es imposible, pero una vez fuera de la burbuja familiar o fraternal, hay espacios donde los cuerpos femeninos siguen siendo mercancía o lienzo ideal para la

violencia. ¿Cómo narrar esta violencia transhistórica que hace que frases como “las torturas más comunes eran amarrar a las víctimas con los brazos por detrás y violar las mujeres de la casa delante de los hombres” (Uribe, 1990, p. 167) puedan aplicarse a muchos actos de violencia, durante más de medio siglo?



Quibdó, abril de 2009

¿Cómo separar los atributos asociados al ser mujer de los logros personales a pesar del ser mujer que se inscribe en nuestros cuerpos?, ¿Cómo apropiarme de mi historia familiar/personal silenciada y sacudirme los prejuicios también heredados?

Y saliendo también del contexto inmediato, donde la educación, el trabajo o las oportunidades parecen ya tener poco que ver con el género, debe reconocerse que “mujer” es una categoría no indisociable de la clase o de otros “atributos”. De ahí que podamos acomodarnos en nuestro status de mujer no pobre, o mujer no maltratada, ignorando que en otros contextos lo segundo parece irremediabilmente derivarse de lo primero. Ser mujer no es entonces un estado, ser una cosa, es una construcción lingüística y cultural con efectos en los cuerpos y las prácticas. En palabras de Butler, “cuando nos referimos a la mujer, no sólo tenemos en cuenta una categoría social, también incluimos el sentido de conciencia del yo y la identidad, ya sea condicionada culturalmente o construida en forma subjetiva” (Butler, 2004, p. 265).

La propuesta sería, siguiendo a Butler, combatir la idea de que ser mujer es un estado previo al lenguaje y reconocer que los actos de naturalización y performance

permanentes como pertenecientes a esta categoría son tan violentos como los actos de violencia que se inscriben en la piel de los cuerpos femeninos, efectos de la jerarquización patriarcal. Visibilizar los modos de inscribir en los cuerpos su carácter femenino, a través de su control violento, podría ser el primer paso para crear líneas de fuga que permitan diversificar las categorías de mujer y cuerpo femenino y resignificar los cuerpos: unos cuerpos que logren trascender los límites de la categoría en que fueron inscritos.

Entonces, “mujer” debe entenderse como una categoría que genera efectos de verdad al plantearse como división primigenia y biológica de los cuerpos. Pero ése es solo el punto de partida analítico, pues esta categoría tiene efectos “reales” sobre la vida de las mujeres y la resistencia que puede ejercerse hacia estas construcciones, sin desconocer los usos políticos de las reivindicaciones identitarias. Habría que seguir a Butler para deconstruir el género y desnaturalizar las categorías de lo femenino y lo masculino: mujer no puede ser una categoría de representación, al no incluir sujetos ni cuerpos homogéneos. Y así, hay que buscar líneas de fuga, resistencias que trasgredan la categoría y las nociones clásicas del feminismo (en tanto reivindicación de las mujeres frente a los roles tradicionales): “¿es necesario que la teoría feminista se apoye en la noción de lo que es fundamental o característico de ser mujer?” (Butler, 2004, p. 265).

Entrelazando teoría y práctica: ¿los cuerpos femeninos reales son construcciones?

Según el informe de Población de Naciones Unidas (2008), “el 60% de los 1.000 millones de personas más pobres del mundo son mujeres y niñas. El 66% de los 990 millones de adultos que no saben leer son mujeres, y las niñas son el 70% de los 130 millones de niños que no van a la escuela”. Es ahí cuando el género parece central para explicar fenómenos como la feminización de la pobreza o del analfabetismo porque la inscripción inicial de marcar un cuerpo como femenino puede derivar situaciones de desigualdad y dominación. ¿No es en estos casos donde la apuesta política es no rechazar las luchas de identidad?

Entonces sí, nacer *mujer* no es lo mismo que nacer *hombre*, y no solo según las

Naciones Unidas sino mirando un poquito alrededor y dándose cuenta quiénes son las que suelen cargar con lxs niñxs, incluso cuando los maridos se van (porque aunque lo contrario también sucede, no es lo más usual) o quiénes no son consideradas dignas de educación en algunas comunidades. Pero el problema es cómo empieza esto de “nacer mujer” porque las mujeres no nacemos más pobres o con menos probabilidades de educarse, es el lugar en donde nacemos (el país, la familia, el estrato, la religión) lo que marca la diferencia. De ahí que “ser mujer” no sea algo que defina solamente los genitales de un bebé.

Cuando yo estaba en la escuela, mi tía no nos dejaba salir a la puerta: la mujer no tenía ese derecho, sino que tenía que estar en la cocina. Mi tía decía que una mujer en la puerta era cabeza de bagará [una variedad de loro que no aprende a hablar]. Eso significaba que nosotras no sabíamos expresarnos, que éramos brutas. Mi papá era muy aberraio y decía que hija mujer no estudiaba. Decía que en hija mujer no gastaba un peso porque si aprendía a escribir era para escribir a los maridos y no para servir a los padres. Mi papá me mandó a estudiar... pero a estudiar a sembrar arroz, plátano... a meterme a la agricultura. Yo me encontraba adolorida y fui a ver a una viejita curandera llamada Eleuteria Maturana. Le dije: ‘Mama Tella, hable con mi papá y dígame a ver si me deja estudiar los dos años que me faltan’. La viejita habló con mi papá y él le dijo: ‘Mire, mama Tella, mucho la quiero y la respeto, pero hija mujer no estudia, porque estudié una, se casó y todavía no sé con quién’ (citado por Gómez, 2002, p. 115).

Y guardando las proporciones, mi cuerpo marcado como femenino tuvo también efectos claros: mis juguetes de niña incluían dos licuadoras, una aspiradora, una cantidad infinita de ollas de todos los tamaños (que mi abuela llamaba chocoritos) y varios bebés con nombres. Mi amigo de la época, en cambio, tenía muchísimos carros y cuando tenía seis años su papá lo obligó a regalarme el único muñeco que tenía, “para que no se volviera marica”. Si esta diferenciación de juguetes, según género, que parece tan natural no existiera, ¿los comportamientos de hombres y mujeres serían en realidad diferentes? Y lo pienso yo, que no creo haber sido atraída hacia las licuadoras, las ollas, ni los bebés por los juguetes que tenía, pero que creo que si las diferencias entre géneros fueran naturales y tan marcadas (como se nos hace creer), no habría que esforzarse tanto en esta división del mundo en géneros.

La experiencia pareciera estar siempre mediada por discursos y prácticas sociales que nos definen, como mujeres, como investigadoras, espectadoras, críticas, activistas,

pasivas... El problema más evidente de las descripciones o representaciones de mujeres es la calificación de las imágenes como buenas o malas. Ya dije que para mí, por ejemplo, la maternidad no debería ser ejemplo del *ser mujer*, pero si soy tan radical como algunas feministas, terminaría desconociendo que las mamás o las amas de casas o las campesinas que son todo lo anterior (y otras cosas adicionales) son parte de este conjunto casi infinito del *ser mujer*. Esto implica también renunciar a promover imágenes correctas o más deseables como las de mujeres profesionales. La tensión y la multiplicidad de la categoría *mujer* implica que no estoy predestinada naturalmente a ser “algo” (femenina, cariñosa), sino que las posibilidades del *ser mujer* son incluso contradictorias entre sí.

Así, aunque resulta bastante tradicional pensar que las mujeres se comportan de cierta forma porque existe una carga simbólica que cae sobre ellas en el momento en que su cuerpo es marcado como femenino y que se refuerza constantemente con los discursos sobre lo que es femenino, es importante reconocer que lo femenino no es igual en todos los contextos y que además no es estático. Mi idea previa de hablar sobre mujeres víctimas del conflicto armado se diluyó al verme enfrentada a la multiplicidad de reacciones frente a la violencia y el ser mujer, que no cabían dentro de las interpretaciones que había leído o imaginado hacer. Y sobre todo, me surgieron muchas preguntas sobre mi rol como investigadora, ¿quería hacer preguntas específicas sobre violencia y lograr respuestas explícitas para exponer cual trofeo en mi tesis?, ¿me sentía en un status diferente o mejor para analizar las experiencias de estas mujeres y hablar por ellas? Pueden resultar preguntas radicales, pero mi apuesta fue alejarme de lo que se suponía que debería haber hecho: documentar, clasificar, interpretar. Me resistí a la división objetiva entre lo real y la fantasía, y a ubicarme como investigadora del lado de la verdad, de parte de lo real...

Mi preocupación no es solo por la violencia de la que las mujeres son víctimas (que entre otras cosas, es muy frecuente, y está documentada ampliamente), sino por la naturalización e interiorización de los roles femeninos, a tal punto que sus narraciones, descripciones y resistencias están siempre atravesadas por ideas preestablecidas de lo que es ser mujer o lo que significa tener un cuerpo femenino. O incluso peor, promoviendo ideas de fragilidad o debilidad de las mujeres que las hacen más susceptibles a la violencia sexual o doméstica, entre otras. Zafándome de las reflexiones teóricas e introduciéndolas a mi propia experiencia, a las conversaciones y las dudas y a mi proceso de lectura y

elaboración de este trabajo. La idea de que mi voz sea visible, mostrar las costuras para poner en evidencia que tal como las ideas sobre género son construcciones, cada investigación es una construcción en sí misma.



Quibdó, abril de 2009

¿Cómo eliminar las conexiones “naturales” entre las imágenes, los modelos corporales y los cuerpos mismos, asociados a un género específico? ¿Cómo rehacer un cuerpo femenino más incluyente o deshacerse de las marcas y construirse otras distintas?

Y en la búsqueda de esta construcción particular de conectar la teoría con la realidad, no se trata solo de hablar de cuerpos femeninos que se construyen por las prácticas, sino reconocer que “el poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (Foucault 1992, p. 104). O sea, que no hay un monstruo patriarcal que nos domina y nos controla, sino ya nuestros propios cuerpos y las rutinas y las ideas interiorizadas están marcados por imaginarios de lo que es ser mujer o no, de lo deseable o no, de lo normal o no, etcétera, etcétera. La lucha (si es que la hay) no es contra el machismo o los hombres o los grupos armados, sino hacia unas redes invisibles de violencias ideológicas que nos atraviesan y nos construyen (a unas más que otras, como ya sabemos) y hacen a las mujeres perfectas receptoras de ciertos tipos de violencia, en

circunstancias específicas. Es, además, una crítica a las formas tradicionales de representar (visual y narrativamente la violencia).⁴

Pero identificar las redes, o los cuerpos, o las violencias no es un ejercicio que se haga desde afuera, desde arriba, como un narrador que todo lo sabe y todo lo ve. Mis garabatos legibles en estas páginas que hablan de los cuerpos, los produce, los marca, y sin ni siquiera acercarse a ellos: “el poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares” (Foucault 1992, p. 107). Pensar que las páginas anteriores no podrían ni con muchas correcciones y descripciones corporales reflejar las experiencias que las mujeres campesinas han tenido, que yo he tenido con ellas, me hace pensar que aunque toda nuestra experiencia ocurre vía lenguaje, es necesario cuestionar la capacidad de éste de dar cuenta de nuestro cuerpo más allá que como un fantasma, una fantasía de la experiencia corporal en sí misma.

No puedo más que sospechar (como algunas ongs) del método y análisis tradicional de las ciencias humanas, que invita a la objetividad y el alejamiento del “objeto” de estudio. Arrogancia disfrazada de precaución que no solo pone una barrera entre quien escribe y quien es escrito, sino quien lee también. Y no es que la escritura necesariamente atraiga o no más lectores, sino que el discurso académico no solo evidencia la importancia de los cuerpos en las interacciones sociales, sino los límites impuestos desde la academia para pensar, describir y analizar los cuerpos y las categorías donde se insertan. Así, como dice Grosso, “estamos implicados en las *relaciones inter-corporales* desde el momento mismo que hacemos “ciencia” y que hemos incorporado un *habitus* científico en medio de esas *relaciones*” (Grosso, 2009, p.2). Y sí, hay maneras académicamente correctas de estudiar los cuerpos o de intentar describirlos, pero éstas dependen de las formas socialmente correctas en que se narran los cuerpos, a la manera de un uroborus, un bicho que se traga su propia cola.

Y si seguimos a Grosso también en la idea de que “los gestos con que habitamos esa práctica científica son el del distanciamiento, la elevación y el sepultamiento/acallamiento

⁴ En este sentido, resulta muy útil el artículo de Marta Cabrera (2007), “Representing Violence in Colombia” que se aproxima críticamente a los tan aclamados y difundidos trabajos artísticos de Doris Salcedo y Fernando Botero sobre la violencia en Colombia: “monumentalizing of the series on violence obscures the history and context of production of the artworks, their distance from actual victims, the economic and political interests vested in their mode of display”, (p. 43).

de todo aquello que enturbie la visión e impida el lenguaje “claro y distinto” (Grosso, p.2), no sobraría preguntarnos porque el lenguaje académico (y distante) ha sepultado la cotidianidad del lenguaje con la que describimos, nombramos o explicamos nuestros cuerpos. Pareciera que la academia hubiera sepultado su interés por explicar fenómenos corporales cotidianos, o por dar espacios para su expresión, con un lenguaje elaborado que no solo recuerda el significado de la raíz griega de teoría “ver como los dioses”, sino que hace evidente que esa teoría de los cuerpos es solo accesible para iniciados.

La ciencia es una lucha por adquirir reconocimiento y estatus, y en ella esta meta se alcanza mediante la transformación de hechos de la naturaleza y la publicación de estos trabajos en revistas indexadas que contribuyen a dar puntos y permanencia en el proceso de clasificación académica, lo que permite la pertenencia a asociaciones científicas y, hacen ganar premios nacionales e internacionales (Hubbard, 2004, p. 52).

O diplomas de posgrado en universidades nacionales e internacionales, lo que hace interpretar cualquier interés académico como producto de motivaciones individuales y, por tanto, egoístas. ¿O quién lee los artículos académicos o las tesis de maestría? Eso explica no solo porque muchas feministas de ongs no leen lo que se escribe sobre feminismo en las academias, sino también por qué las ongs no consideraron que mi trabajo de investigación estuviera relacionado directamente con el suyo: “Es importante que usted sepa que este es un espacio de articulación de organizaciones de mujeres, de derechos humanos, sociales e independientes [...] El trabajo que se realiza no es académico” (2009) me escribieron en nombre de una ong. Una aclaración que parece pensar lo académico como lo contrario al activismo o algo así, tal como yo aclaraba que no era feminista.

Y sí, deberíamos tener o crear espacios de discusión donde diversos cuerpos femeninos pudieran encontrarse, narrarse, ¿pero en realidad este interés por encontrarlo es común a diversos grupos o personas o sigue siendo una derivación de las reflexiones académicas muy particularmente inscrita a los estudios culturales? Entonces sí, claro, trato de no calcar lo que se ha dicho antes sobre las mujeres y sus cuerpos, de no sumergirme en la academia y sus discursos. Entonces, sí claro, sigo a Butler y sus ideas de cuestionar el género y los efectos del lenguaje en el cuerpo, pero sigo sin lograr la conexión con lo “real”. Pero encuentro pistas en algunos colectivos (pos/trans)feministas, que no reivindican a la *mujer* en sus generalizaciones, y me dan pistas sobre mis intereses feministas: girlwholikeporno, mujeres públicas... Mujeres lesbianas, trans, pos, que fuera

de la academia critican la división binaria de los cuerpos y los deseos, y que citan a Foucault, a Deleuze...

Ya sé que el feminismo tradicional parte de considerar una identidad estática y ontológica: *mujer*, y que esta identidad no es lo suficientemente amplia. Entonces recorro a Deleuze & Guattari, que hablan sobre máquinas sociales que codifican y estratifican los cuerpos para hacerlos útiles en el sistema: “Serás organizado y organizarás o serás un depravado [...] significarás y serás significado, o serás un peligroso desviado [...] serás subjetivado, tu lugar será asignado, y solo te moverás si el punto de subjetivación te dice que te muevas, de lo contrario serás un peligroso nómada” (Deleuze y Guattari, 2000, p. 166). ¿Cómo interpretar entonces la imposibilidad de algo diferente a una F y a una M en la cédula? ¿No implica esta organización de los cuerpos además su posibilidad de existencia? ¿Qué soy si no soy identificable o clasificable por las personas que me rodean? ¿Qué soy yo si no soy una F o una M?

Mi identidad “femenina” tiene entonces una posición previamente jerarquizada en el sistema. Ser *Mujer* es entonces ser parte de una identidad molar asociada a una forma, unos órganos y unas funciones específicas: a un cuerpo femenino curvilíneo, a un útero y la posibilidad omnipresente de la maternidad. Y como identidad, está siempre definida en el sistema binario que privilegia unas categorías sobre otras, la estratificación de estas identidades asegura un lugar que deriva en desigualdad: soy mujer porque no soy hombre, soy distinta, estoy “hecha para otras cosas”. En términos de teoría feminista, esto significa que tendemos a no cuestionar la identidad femenina, aunque la categoría no incluya sujetos homogéneos e incluso pueda haber una jerarquización dentro de ésta, por otras categorías como raza y clase. ¿Es lo mismo ser una mujer negra o una mujer indígena en Colombia?, ¿Sería la misma si hubiera nacido en Ciudad Bolívar?

Mujer es además un axioma que no puede explicarse racionalmente aunque su función dentro del engranaje resulta bastante racional: no sé por qué soy mujer y no otra cosa (y las explicaciones externas que he recibido apuntan a fuerzas biológicas o divinas), pero seguro mi *ser mujer* no es cuestionado cuando salgo a la calle, donde soy inscrita sin dificultad en la norma heterosexual (objeto de deseo, sujeto vulnerable, futura mamá...) Deleuze propone una identidad fluida, o en constante proceso de devenir, de mutar, de transformarse, como forma de cuestionar los límites sociales establecidos con base en

axiomas. Y aunque partir de una identidad fluida no es una idea compatible con el feminismo tradicional y su objetivo de luchar contra la opresión patriarcal, que implica partir de una identidad estable femenina, debe reconocerse la molaridad de la identidad femenina. Esto implicaría una reconceptualización radical de lo femenino, que ya no podría ser una simple representación o una ideología.



Bogotá, junio de 2009

¿Cómo interpretar el uso de elementos femeninos, o incluso de insultos feminizados?, ¿Por qué lo femenino sigue siendo un cliché y asociándose a comportamientos negativos o indeseados?, ¿Qué hay más allá de lo femenino y lo masculino?

Así como el deseo parece definirse como la falta de algo, la *mujer* se ha definido en contraposición a la categoría *hombre* como incompletud y desde el psicoanálisis se ha promovido la idea de la castración (la falta de falo) para reforzar la *diferencia*. En este sentido, la resistencia a la representación molar *mujer* en tanto carencia o contraposición exige una resistencia molecular (individual, pequeña) que resista a la codificación molar (dominante, estática), con flujos como líneas de fuga que cuestionen los roles, accesorios, comportamientos y cuerpos asociados e incluidos en la categoría *mujer*. “Mujeres” transitoriamente no heterosexuales, estéticamente mutables, mutantes y no clasificables, mujeres trans, inter, post que no pueden ubicarse dentro de la categoría, pero juegan con sus códigos y tampoco están por fuera. Dejar de *ser mujer* para *devenir mujer*.

Ser *mujer*, entonces, como el deseo, es simultáneamente subordinación y singularización, al ser dual: estratificado, molar y hegemónico al reterritorializar y recodificar la vida determinar sus reglas; y desestratificante, molecular e intensivo porque produce nuevos signos y órganos. Esta identidad molar está en constante tensión al ser susceptible de trasgredir desde identidades múltiples o moleculares. No hay entonces una feminidad original, natural que deba rescatarse de la feminidad construida socialmente, sino una identificación femenina molecular que puede (y debe) ser trasgredida por ordenamientos moleculares, en una apuesta no planificada y casi autorreflexiva:

¿qué son para ti tus máquinas deseantes pulsionales? ¿qué funcionamiento, en qué síntesis entran, operan? ¿qué uso haces de ellas, en todas las transiciones que van de lo molecular a lo moral e inversamente, y que constituyen el ciclo donde el inconsciente, permaneciendo sujeto, se produce él mismo? (Deleuze y Guattari, 1985, p. 298).

El punto es reconocer la multiplicidad de los sexos (y los géneros) para superar la dualidad fundacional de esta división de los cuerpos: “no uno ni siquiera dos sexos, sino n... sexos” (Deleuze y Guattari, 1985, p. 305). Así, podría apostarse por una desterritorialización de la feminidad molar por medio de múltiples feminidades o, aún mejor, transexualidades: “una transexualidad microscópica, que hace que la mujer contenga tantos hombres como el hombre, y el hombre, mujeres, capaces de entrar unos en otros, unos con otros, en relaciones de producción de deseo que trastocan el orden estadístico de los sexos” (Deleuze y Guattari, 1985, p.117). No solo la feminidad se pondría en cuestión, sino las identidades estáticas y, en consecuencia, las clasificaciones corporales que se han naturalizado. La división del mundo y los roles y los cuerpos, en hombres y mujeres, debe cuestionarse, tal como lo plantea Beatriz:

la necesidad de la práctica ritualizada como fuerza de molecularización y de mutación de la identidad gender~copyleft, una micropolítica de células que, más allá de las políticas de representación, busca puntos de fuga frente al control estatal de flujos (hormonas, esperma, sangre, órganos...) y códigos (imágenes, nombres, instituciones...), y la privatización y mercantilización por las multinacionales médicas y farmacéuticas de estas tecnologías de producción y modificación del género y del sexo (Preciado, 2004, p. 150).

Esta explosión de fluidos, de cuerpos y categorías que incorpora en sí mismo, Beatriz, con su apuesta de aplicarse testosterona pero resistir en su intersexualidad, parece tener eco en algunas propuestas en este sentido como la página web española <http://www.girlswholikeporno.com/>, una iniciativa de dos girls que “creen en la teoría queer feminista post pornográfica como sus abuelas en el padre nuestro” (2009). El proyecto surgió en el 2002 en Barcelona para crear porno sin caer en los clichés rosa del porno para mujeres⁵ (historias románticas enmarcadas en prácticas sexuales normativas) y subvertir las identidades fijas como la feminidad. Y a propósito de las reivindicaciones feministas, dicen muy naturalmente y en primera persona, en su manifiesto:

[...] yo creo que no tiene sentido teorizar sobre si existen o no diferencias entre hombres y mujeres. Porque quizás sencillamente no existan hombres y mujeres. Y el concepto de género sea una construcción popular bien montada que tiende a desaparecer. Y de aquí a unos añitos no existan estos términos.

Como el concepto de raza. Quién piensa ya en negros, blancos, asiáticos...? Sí en personas con la piel o los ojos de distintos colores, como en personas con tetas, con pollas, con polla y tetas, con barba y coño, con coño y polla. Personas a las que les gusta follar con personas. Cuerpo contra cuerpo. Más allá del color del pelo, de las uñas, de la localización del vello, de las protuberancias corporales.

Y tal vez un día no tenga sentido decir girlswholikeporno. Porque tal vez ya no existan girls ni boys. Y el porno como manifestación del sexo sea tan diferente como somos las personas. Y girlswholikeporno sea un espacio donde reflejar nuestras construcciones en torno al sexo. Pero no para chicas o chicos sino para personas a las que les guste el sexo con personas. Personas con pelo en la cara, o en el pecho, con tetas más o menos grandes, con culos, con pollas, coños o lo que tú quieras.

Tal vez en un futuro los médicos dejen de operar el sexo de los bebés (sic) para que sean verdaderos hombres o verdaderas mujeres. Tal vez en un futuro las personas con coño y barba no se vean empujadas a afeitarse la barba para “ser” mujeres. Tal vez, tal vez, tal vez...

Tal vez en el futuro girlswholikeporno esté completamente pasada de moda (2009).

Y tal vez, en nuestro futuro local empecemos, al menos, a pensar que es posible trascender las categorías que hoy nos definen y nos someten a prácticas ritualizadas y naturalizadas. Tal vez, en el futuro decida hacer algo más que pensar o escribir sobre la posibilidad de ser algo distinto a *mujer*. Pero por ahora, mi intención es abandonar la escritura científica en la que fui adocotrada para mostrar los hechos “tal como sucedieron”

⁵ Algunas de las representantes más conocidas de este género son: Candida Royalle, Erika Lust y Verónica Hart.

y problematizar mi propio *ser mujer* desde el reconocimiento de que no solo mi escritura es subjetiva, sino que mi propia subjetividad es un producto cultural. Así, mi reflexión es una escritura bipolar: yo *mujer*, yo investigadora, e incluso una división infinita de este yo. Solo así puedo trascender la lástima que se promueve para reivindicar las mujeres, las víctimas o las mujeres víctimas, como receptoras pasivas de fuerzas inevitables que se ejercen sobre ellas.



Quibdó, abril de 2009

¿Cómo mostrar las diferencias, narrar las similitudes, sin victimizar ni homogeneizar?

Pero aquí viene mi aterrizaje forzoso: ¿cómo conectar la particularidad de estos conocimientos artificialmente producidos en “laboratorios” sociales, y consecuentemente asépticos, con experiencias vividas? Mi primer intento por hablar con mujeres sobre la “violencia de género en el conflicto armado” fue en Chocó. Primero, con Edelia Cuesta en Quibdó. Notas en mano, cámara encendida y ella, campesina y líder comunitaria, respondió más de lo que yo quería. Sí, habló de desplazamiento, de ataques en la zona del río Bebará, donde vive, de lo importante que es cuidar a las hijas mujeres, pero también habló de sus cerdos que se murieron cuando debió viajar a Quibdó por un problema en su espalda, y la

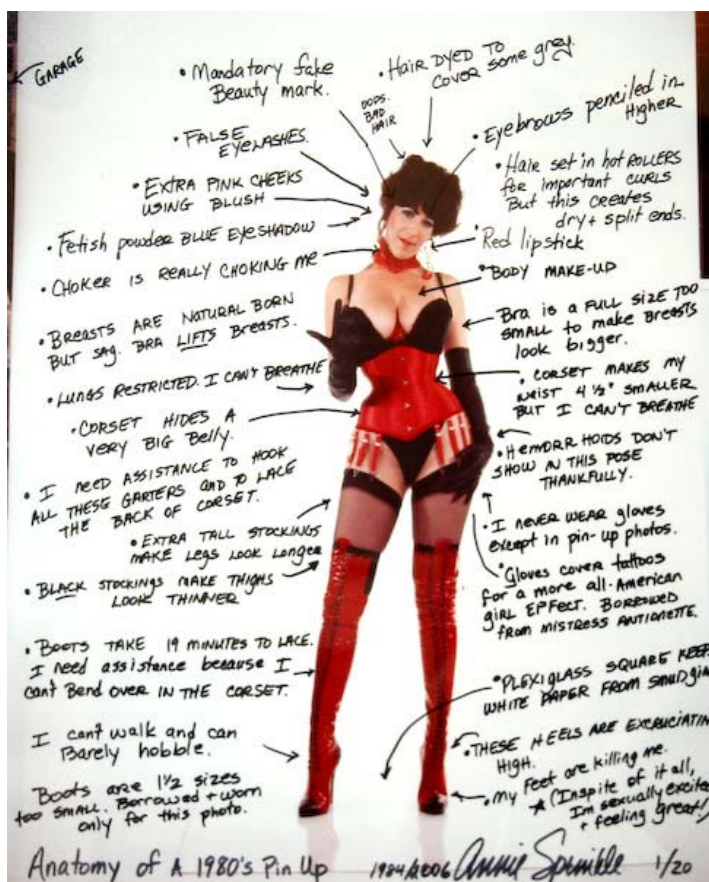
azotea que le construyó su esposo para sembrar vegetales y hierbas. Y me di cuenta, que hay algo en los cuerpos que escapa a los análisis, a su clasificación y descripción dentro de un conjunto como el *ser mujer*, pero también a las propuestas de identidades fluidas, móviles, trans, post, tan lejanas de la vida rural. ¿Cómo ubicarme, ya no la historiadora desarraigada en busca de “objetos de estudio” para una tesis de estudios culturales, sino la mujer urbana con cero conocimientos sobre la hormiga arriera y la distancia por río entre La Peña y Quibdó?

Es cierto, *ser mujer* no es lo mismo en Bogotá que en La Peña, ¿pero en realidad Edelia y yo tenemos características compartidas que nos hacen agrupables dentro de la categoría *mujer*? ¿cómo crear nuevas categorías que den cuenta de percepciones corporales diferentes a la división del mundo en hombres y mujeres, aplicables a contextos tan diferentes? Resulta difícil no pensar en que si esta división es lo que se ha interiorizado, establecido como lo hegemónico, estos cuerpos vividos están ya sumergidos dentro de unas lógicas de lo que se considera “natural”, sino que esta normalidad que se impone no solo es la experiencia vivida susceptible de generalización y aplicación colectiva. ¿soy mujer entonces porque los demás me ven como mujer o lo que me hace mujer es que yo misma lo creo? Y si el cuerpo femenino es en realidad una construcción, ¿cómo construirse uno?

¿Cómo hacerse un cuerpo femenino?

Lo femenino entonces no parece venir con el cuerpo que se identifica como “femenino”. En mi caso, aunque podía vestirme como quisiera la mayoría de las veces, los vestidos hechos por la abuela, que había que ponerse al menos una vez para complacerla, estaban acompañados de instrucciones de cómo sentarse o peinarse. Los comportamientos femeninos que hoy siguen siendo enseñándose a muchas niñas son una herencia occidental, acompañada por la idea de que el género femenino está subordinado al masculino en términos físicos, religiosos y mentales. Dando una mirada a la publicidad o al arte europeo o colonial, da igual, puede verse la diferencia en las poses, los gestos, sin mencionar que hay más desnudos femeninos que masculinos en las imágenes más populares desde el siglo

XVI.⁶ La publicidad, la televisión y el cine son susceptibles del mismo análisis, ¿qué representaciones del *ser mujer* nos muestran, venden, imponen?, ¿qué otros modelos se imponen por tradición y se esconden detrás de ideas sobre “lo natural” y “lo correcto”?



Annie Sprinkle, *Anatomy of a 1980's Pin Up*, 1984-2006.

<http://anniesprinkle.org/html/art/anatomy-pinup.html>

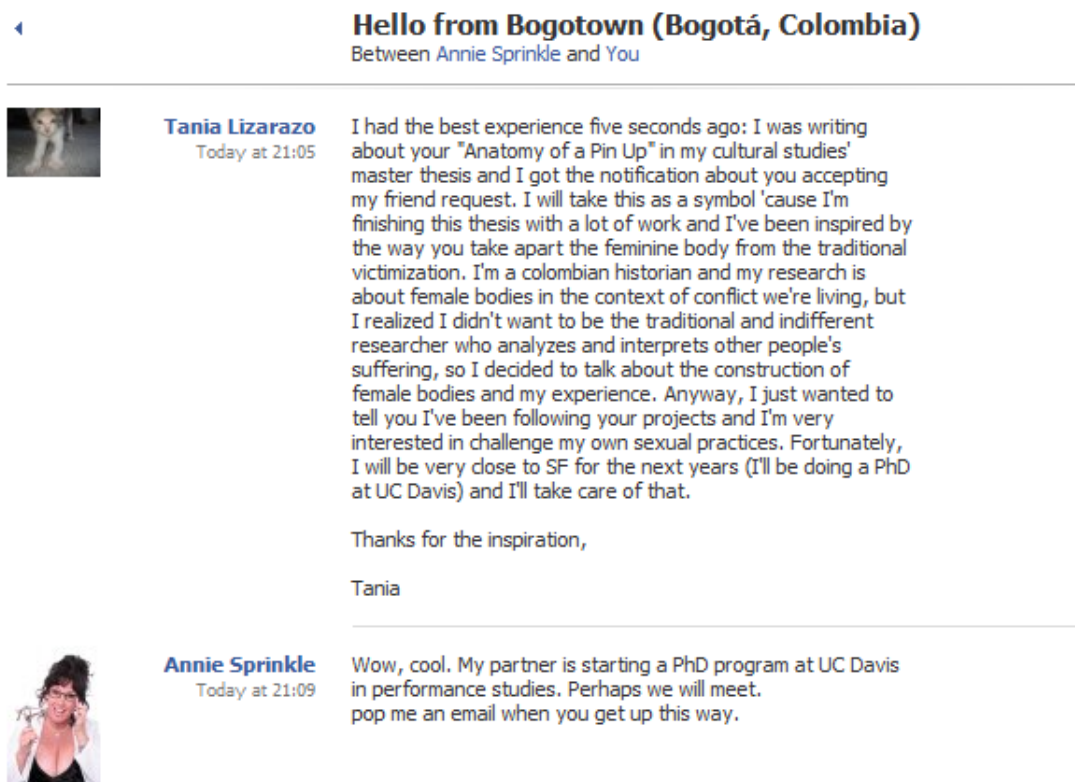
¿Cómo conciliar la imposición de roles y la decisión de asumirlos? Cuerpos feminizados, pero pensantes. Derecho a decidir si lo que quiero es un cuerpo femenino, a veces.

Pero aunque los discursos sobre ser mujer y tener un cuerpo femenino tienen efectos sobre las formas y prácticas que acompañan la experiencia de lo femenino (por los comportamientos considerados adecuados para esta categoría), no todo lo relacionado con el cuerpo es discursivo o simbólico: hay algo del cuerpo que escapa al lenguaje (Mann, 2006, p. 128). ¿Cómo escribir/describir las prácticas corporales que feminizan mi cuerpo?: usar tacones no es lo mismo que tener unos tacones en los pies, y tampoco puede unificarse

⁶ Ver: Tania Lizarazo. *Lucrecia: discurso histórico en tres actos sobre el cuerpo femenino*. Tesis de Historia, Universidad Javeriana, 2005.

el significado de esta acción. No es una simple reproducción de un modelo normativo, ni en mi caso, ni en el de Annie Sprinkle (ver siguiente imagen) que hace una crítica de los accesorios feminizantes de una pin up sin victimizarse (escribe después de su descripción detallada de la artificialidad de la imagen, de su cuerpo: “in spite of it all, I’m sexually excited and feeling great!). Y tampoco es normativo en quien, marcado con un cuerpo masculino, decide usar tacones.

Mientras buscaba la imagen de la pin up de Annie y pensaba cómo las imágenes femeninas ideales suelen mostrar la modificación corporal como norma, sin que esto implique la absoluta y ciega obediencia de todos los cuerpos femeninos, aceptó mi “friend request” en Facebook. No tengo experiencia en contactar “celebridades” virtualmente, pero decidí escribirle un mensaje aprovechando la coincidencia (ver siguiente imagen).



Entonces, las prácticas corporales son al mismo tiempo causas y efectos de discursos. En el caso de los cuerpos femeninos, si se considera que la “materialidad” de estos cuerpos tienen efectos particulares: posibilidad de penetración o embarazo, por nombrar las características más frecuentemente asociadas al cuerpo femenino, estas características se hacen norma del cuerpo en el discurso: ¿qué función tienen los cuerpos

femeninos en la familia, en la sociedad? ¿Mi cuerpo, que puede ser leído como texto, tiene formas diferentes de manifestarse, de mostrarse? Mi cuerpo, inserto en el lenguaje, tiene la potencialidad de trascenderlo y establecer resistencias o líneas de fuga para renombrarse, reconfigurarse o simplemente desparramar su materialidad fuera de los límites construidos por la tradición y naturalización de las características asociadas a este cuerpo.



Bogotá, junio de 2009

¿Qué se necesita para destruir la naturalidad de la oposición hombre-mujer como base de la organización social? ¿Cómo descubrir los matices (incluso en nosotras mismas)?

Marcel dice: “las cosas que encontramos naturales tienen un origen histórico” (Mauss, 1996, p. 400) en un texto de 1934. El cuerpo femenino entonces, ni los sentimientos, ni los comportamientos, ni sus marcas son naturales, son construcciones tan evidentes, que clasificaríamos como “femenino”, la preparación física de las reinas, las modificaciones corporales de transexuales, los disfraces travestis de Halloween o la rutina eterna de maquillaje y peinado de muchxs. Lo fundamental es considerar el rol que la sociedad ejerce sobre la regulación y control de los cuerpos: “tenemos un juego de actitudes permisibles o no permisibles, naturales o innaturales” (Mauss, 1996, p. 392), a lo que

debería agregarse que genera clasificaciones y jerarquizaciones de cuerpos considerados normales o no.

El problema aquí es que Mauss deja filtrar en sus ejemplos esta división clasificatoria: “todo el mundo sabe que el lanzamiento de una mujer, pongamos de una piedra, no sólo es débil, sino también siempre diferente al de un hombre” (Mauss, 1996, p. 393). Para él y para otros, las diferencias biológicas predestinan y definen los cuerpos antes de que sean parte de una organización social, por lo que puede también evidenciarse la “acción impuesta desde afuera”, “el juego de actitudes permisibles o no” que moldea las ideas, los comportamientos y las acciones cotidianas.

El cuerpo entonces no es un simple conjunto de elementos naturales biológicos: células, órganos, piel, genitales... El cuerpo está hecho de rutinas aprendidas y comportamientos interiorizados que se inscriben en la piel, en los movimientos: “tecnologías” del género que son construidas a partir de accesorios y ademanes, que no solo requieren de imitación, aprendizaje y repetición, sino que en tanto artificios requieren una naturalización a través de la tradición: las niñas usan vestido, los niños no lloran, las mujeres son sentimentales, los hombres son fuertes. Aquí resulta interesante traer de vuelta a Mauss: “hay un gran número de prácticas que son técnicas del cuerpo y que también tienen profundos ecos y efectos biológicos” (Mauss, 1996, p. 398), ¿es el género una de estas prácticas? Para Beatriz Preciado, los cuerpos contemporáneos están marcados por estas prácticas, pero también por sustancias y prótesis:

La sociedad contemporánea está habitada por subjetividades toxicopornográficas: subjetividades que se definen por la sustancia (o sustancias) que domina sus metabolismos, por las prótesis cibernéticas a través de las que se vuelven agentes, por los tipos de deseos farmacopornográficos que orientan sus acciones. Así, hablaremos de sujetos Prozac, sujetos cannabis, sujetos cocaína, sujetos alcohol, sujetos ritalina, sujetos cortisona, sujetos silicona, sujetos heterovaginales, sujetos doblepenetración, sujetos Viagra, etcétera.

No hay nada que desvelar en la naturaleza, no hay un secreto escondido. Vivimos en la hipermodernidad punk: ya no se trata de revelar la verdad oculta de la naturaleza, sino que es necesario explicitar los procesos culturales, políticos, técnicos a través de los cuales el cuerpo como artefacto adquiere estatuto natural. El oncomouse, ratón de laboratorio diseñado biotecnológicamente para ser portador de un gen cancerígeno, se come a Heidegger. Buffy, la televisual vampira mutante, se come a Simone de Beauvoir. El dildo, paradigma de toda prótesis de teleproducción de placer, se come la polla de Rocco Siffredi. No hay nada que desvelar en el sexo ni en la identidad sexual, no hay ningún secreto

escondido. La verdad del sexo no es desvelamiento, es sex design. (...)
(Preciado, 2008, pp. 3-4)

Y solo reconociendo las categorías estáticas del *ser mujer* o de tener un *cuerpo femenino* como opciones transicionales o modificables, sería posible desnaturalizar las ideas estáticas asociadas a ellas. La pregunta que surge es: ¿cómo conectar estas ideas “novedosas” con contextos en los que no solo los roles, sino los cuerpos no son lugares de experimentación? Tal vez fue esta inquietud la que me empujó fuera de la recolección cuidadosa de relatos e imágenes de víctimas para usarlas como datos que comprobaban mi hipótesis de las conexiones naturalizadas entre mujeres y violencias. Mi contacto con mujeres en mi rol de recolectora de datos para un proceso de sistematización, incluyendo preguntas conductistas sobre género, reforzó mi idea de que es fácil encontrar lo que se busca: mujeres víctimas, hombres victimarios (u hombres que responden lo que es ahora considerado correcto y desactivan cualquier posible denuncia que implica hablar de ‘género’). Y no niego su existencia, hay evidencia suficiente para mostrar esto, ¿pero qué hay detrás?, ¿cómo funciona?, ¿cómo superarlo, trasgredirlo? “Ante la violencia, los órdenes físicos y los órdenes de significados se entremezclan; la lógica y la moral se dan la vuelta, adquiriendo una racionalidad propia que se quiere más allá del bien y del mal” (Rotker, 2001, p. 9). Y se justifica en lo “natural”.

Desestratificaciones corporales: trans-formando el cuerpo

Naturalizar la existencia de cuerpos dentro y fuera del orden establecido implica ya ignorar el antes y partir de un efecto como si fuera la causa. Para estos cuerpos no letrados, las disciplinas regulatorias crearon además soluciones terapéuticas para su control y segregación. Y sí, hay formas de control corporal, pero también resistencias a este control. De hecho, debe pensarse que lo que para mí, mujer urbana, puede ser una forma de control de los cuerpos: la maternidad, es parte esencial del *ser mujer* en muchas comunidades y para muchas mujeres, por lo que mi decisión de no tener bebés, puede ser vista por estas mujeres como un control que mi contexto (“el estudio”, me dijo alguna) ejerce sobre mí. ¿Cómo pensar entonces lo que significa tener un cuerpo femenino?, ¿Cómo hacerse o

deshacerse un cuerpo femenino?



Bogotá, junio de 2009

¿Es realmente útil el uso de categorías universalizantes (o excluyentes) necesario para lograr reivindicaciones y derechos antes inexistentes?

Las mujeres y sus cuerpos han sido tratadas de forma particular, al haberse asociado con comportamientos preestablecidos y haberse temido a la posibilidad de trasgresión de los límites, de ahí que los modelos corporales y de comportamiento hayan sido frecuentes en imágenes y manuales. Incluso hoy, ciertos comportamientos pueden ser juzgados como incorrectos o indebidos para una mujer. Ordenar el cuerpo femenino es parte fundamental del ordenamiento del cuerpo social. Y siguiendo la propuesta de Judith Butler (1990 y 1993) sobre el carácter performativo de la sexualidad, en la medida en que ésta se constituye como un acto discursivo que tiene el poder de crear aquello a lo que se refiere. Esta creación —a partir de la repetición— permite sugerir que los roles de género que conocemos están asociados a una transformación en la representación de los cuerpos, evidente a partir del Renacimiento en el arte occidental, tras la cual la mujer se convirtió en un ente pasivo para el disfrute del hombre. Este carácter performativo es también la

posibilidad de subvertir la diferenciación de los cuerpos y cuestionar las características sociales, políticas y representacionales del cuerpo femenino que permiten el proceso de feminización de los cuerpos.

Estas representaciones de oposición entre géneros (hombre-mujer) son explicadas todo el tiempo con frases que generalizan comportamientos e incluso los ritualizan: las mujeres se quejan más, los hombres se enamoran menos, los hombres son más fuertes, las mujeres deben pedir ayuda para abrir frascos, botellas... En una reunión con mis excolegas profesores, en la que estábamos hablando sobre el tema, yo abrí una cerveza twist off que un *hombre* no pudo abrir y su primera reacción ante mi ofrecimiento de abrírsela, fue negarse. Y el punto de esto no es hablar sobre la igualdad o superioridad de fuerzas, sino visibilizar la diversidad de comportamientos que surgen alrededor de esta relación activo-pasivo que legitima las diferencias corporales y de género. Y que deben ser demostradas en cada comportamiento cotidiano.

Pero así como los manuales de comportamiento para mujeres, tan populares hasta el siglo XIX, y las imágenes que aún abundan y ofrecen modelos ideales del *ser mujer* y los cuerpos femeninos, permiten ver los modos en los que hay tecnologías que moldean los cuerpos y las ideas que tenemos de ellos, no hay un único modo de apropiarlos. Hacerse un cuerpo femenino sería entonces tanto seguir todos o algunos de los elementos presentes en estas representaciones como resistirse a ellos y seguir otros modelos. De ahí que nos desconozcamos o desconozcamos a otras “mujeres” en estas imágenes visuales o narradas.

Y si existe entonces la posibilidad de trascender los límites de organización de los cuerpos, *ser mujer* o tener un cuerpo femenino no es un lugar homogéneo o estratificado, sino múltiple y rizomático, un continuum de intensidades y devenires: no soy mujer todo el tiempo, y no soy tampoco la misma mujer. Este lugar no puede ubicarse geográficamente y necesita ser creado. En *Mil Mesetas*, D&G introducen el concepto de “ensamblaje”, que funciona como multiplicidad de estrategias que permiten una desestratificación gradual al lograr líneas de desterritorialización que se mueven a través de los estratos y del Cuerpo sin Órganos como espacio de inscripción. Por eso, para Deleuze, el CsO “puede ser cualquier cosa –un cuerpo viviente, un lugar, una tierra [...]–, designa un uso” (2005, p. 199). El CsO es una práctica, un conjunto de prácticas que permitirían crear líneas de fuga fuera el sistema dominante de clasificación.



Bogotá, junio de 2009

¿Quién decide cuál es el límite del cuerpo, de la experimentación, de la tolerancia?,

El CsO está formado por intensidades, por lo que se resiste a la jerarquización y la categorización, de ahí que sea central para la resistencia que parecería requerir la apuesta por desterritorializar los cuerpos feminizados. Para hacerse un CsO, según D&G, el cuerpo debe estar vacío de la influencia de los estratos y luego llenarse nuevamente, pero de intensidades. Este proceso puede ser riesgoso, en tanto el límite es difuso, por lo que el experimento podría resultar en un cuerpo vacío o un cuerpo susceptible a ser rápidamente reterritorializado por los estratos. Se requiere entonces dejar dosis mínimas de significación y subjetivación para responder a la realidad dominante, pues la desestratificación radical no tiene siempre como resultado un CsO.

Pienso en Sandy Stone, en una escena del documental *Gendernauts*⁷ en la que muestra cómo el género es un performance, una serie de señales que se envían en las interacciones sociales. Empieza entonces sentada y con una voz suave y pausada, que se

⁷ Ver: “Sandy Stone in a scene of Gendernauts” (http://www.youtube.com/watch?v=vq_VB6Jvkg)

acompaña con movimientos sutiles, explica cómo lo femenino está asociado a un tono de voz específico y a unos movimientos más cercanos al propio cuerpo. La transición sucede cuando empieza a levantarse de su silla y a ocupar el espacio a su alrededor, tal como había descrito lo característicamente asociado con lo masculino, e interpele a quien observa para decir que eso es lo que se debe aprender.

Es por eso que la experimentación es esencial, pero considerando que desestratificarse no es eliminar toda estratificación sino aumentar la potencia del propio cuerpo, ir al extremo, pero no sobrepasarlo, reconocer las fuerzas que componen el cuerpo, experimentarse por fuera del reconocimiento, deshacerse y rehacerse desde lógicas diferentes porque la máquina capitalista se alimenta de flujos descodificados y desterritorializados, así que la fluidez debe ser la norma para ir más rápido que el sistema. El proyecto “revolucionario” implicaría una renuncia a insertarse y sumergirse en la categoría *mujer* para desconocerse y ser desconocida como parte de la categoría. La apuesta es una revolución molecular que implica desterritorialización en tanto marginalidad y nomadismo.

la revolución molecular no sólo tiene que ver con las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, niños, adultos, etc. Interviene también y ante todo en las mutaciones productivas en cuanto tales. La revolución molecular es portadora de coeficientes de libertad inasimilables e irre recuperables por el sistema dominante (Guattari, 2004, pp. 68-69).

Se desprende de aquí entonces no solo que el poder es múltiple y opera de múltiples formas, sino que consecuentemente se desliza a través de los cuerpos y construye saberes: no solo ser mujer o ser hombre, también ser heterosexual o ser homosexual porque cada inscripción se asocia a comportamientos e incluso espacios específicos. Así, no solo el poder es productivo (produce cuerpos, actos, ideas), al igual que el lenguaje, sino que construye espacios de control fuera de los lugares asociados tradicionalmente con él: “el poder no está localizado en el aparato de Estado” (Foucault 1992, p. 108). Por tanto, no solo el poder no es una fuerza externa a los cuerpos, sino que las formas de resistencia al poder no deben buscarse más allá de los cuerpos. Mi cuerpo es, simultáneamente un producto de las tensiones de poder (heterosexual, por ejemplo) y mis intentos por resistirme a él.

Y si se considera que “no es el consensus el que hace aparecer el cuerpo social, es la

materialidad del poder sobre los cuerpos de los individuos” (Foucault 1992, p. 104), es no solo posible incluir a los saberes como formas del poder, sino establecer los cuerpos como lugares ideales de inscripción y resistencia. De ahí que Foucault afirme que “nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana” (Foucault 1992, p. 108). Y es posible pensar en los cuerpos como omnipresentes en lo cotidiano, por lo que las maneras de modificarlos son infinitas, y su trans-formación puede tener resonancias mayores. Hacerse un cuerpo femenino debería implicar interiorizar y desechar a mi antojo, lo que me gusta o detesto de las imágenes de *lo femenino* y el *ser mujer*.



Bogotá, junio de 2009

“No es necesario que alguien articule una ley explícita que diga: “Moldearás las curvas de tu cuerpo a imagen de Cindy Crawford”. Toda mujer simplemente sabe lo que se espera de ella, o sea, ser hermosa” (Putnay, 2004, p. 71). Pero hay posibilidades de transformar esas expectativas y ampliar también lo que significa “ser hermosa”, o “ser mujer”.

Entonces, la apuesta es ampliar y significar de otros modos las maneras

tradicionales de clasificación de los cuerpos y la consecuente homogeneización de los comportamientos y cuerpos según géneros. Como “mujer” e historiadora soy consciente de la artificialidad de las categorías relacionadas con lo femenino y su interrelación con la repetición de imágenes (visuales y textuales) que terminan por naturalizarse. Así, la herencia occidental se evidencia en lo colonial (particularmente en el arte) y es un proceso no interrumpido por la división lineal de la historia (el paso de la Colonia a la República), ni superado con los proyectos de modernización ni de construcción de la nación. Por tanto, la construcción de cuerpos sexuados es un proceso evidente en la actualidad. Lo anterior sería solo el punto de partida para establecer conexiones con los discursos y las prácticas violentas vigentes que legitiman la diferenciación, segregación y feminización de los cuerpos.

2. *Cuerpos mártires: Del pecado que nació de la mujer, destruye el alma al despojarla de la gracia, y entrega el cuerpo al castigo por el pecado*

We have used a lot of toxic ink and trees processed into paper decrying what they have meant and how it hurt us.

-Donna Haraway, *Situated Knowledges*



Alejandra Azcárate en *SoHo*, Ed. 64

http://www.soho.com.co/wf_InfoGaleriasMujeres.aspx?IdGal=365

“the perfect body, of course, was male —entire, whole, complete— a harmonious union of form and matter” (Sawday, p. 217). Cuerpo, género y sexo son performance, performativos, performatizadores. Puesta en escena cotidiana, el cuerpo femenino no es receptáculo de deseos. Es un reflejo de la mirada social masculina heterosexual. Cuerpo sexuado, deseado y rechazado desde la heteronormatividad. La construcción de los cuerpos femeninos es permanente. La clasificación de los cuerpos en deseables o no es histórica. Marcar un cuerpo como “femenino” es inscribirlo en las ideas naturalizadas sobre el cuerpo femenino: cuerpo inapropiado. Cuerpo (de)marcado. La mujer se sabe observada, pero es sólo así que se reconoce a sí misma en su cuerpo, en los ojos del otro.

No es coincidencia que “martirio” sea un nombre femenino: dolor y feminidad parecen ir juntos. De ahí que muerte, sufrimiento, mujer y cuerpo femenino parezcan ser conceptos intercambiables, o al menos, relacionables. Y la ambigüedad de las representaciones e imaginarios sobre la muerte y la mujer puede ser el punto de partida del paralelismo: si la muerte puede interpretarse como extinción o liberación, la mujer y su cuerpo han sido asociados tanto a la producción de vida como al pecado, tanto a la fragilidad como a la peligrosidad. *Mujer* sinónimo de puta, de virgen, de bruja, de madre...

Y es aún más significativo cuando esta coincidencia entre cuerpo femenino y violencia se da en un entorno cercano. Un informe sobre violencia sexual y feminicidios en Colombia realizado en 2008 por las organizaciones colombianas Casa de la Mujer, Mujeres que crean, Ruta Pacífica y Vamos mujer, registra 183 hechos de violencia sexual en el contexto del conflicto. Estos hechos clasificados como violencia sexual: “el contínuum de las violencias contra las mujeres en todas las etapas de su ciclo vital” (Mesa Mujer y Conflicto Armado, 2008, p. 8) son además subclasificados: 107 casos de violación, 36 de tortura, 35 de secuestro, 35 de homicidio, 21 de abuso sexual, 21 de retención ilegal, 12 de esclavización, 11 de desplazamiento, 9 de mutilación, 7 de violencia sexual, 7 de acceso carnal violento y 7 de amenaza. El análisis y clasificación de las víctimas del conflicto armado parte de la idea de la feminización de la violencia y la interpretación sexual de los cuerpos femeninos. Y si, que lleva a un trato particular en el contexto de la guerra:

La pertenencia al sexo femenino se constituye en el factor de riesgo. Como lo muestran las estadísticas, la violencia está dirigida fundamentalmente a las mujeres y es infligida por los varones tanto en el ámbito privado como en el público. El contínuum de las violencias contra las mujeres y las niñas se ancla en relaciones de poder, subordinación y opresión, y en prácticas que las legitiman y naturalizan. Prácticas fundamentadas por el hecho de ser mujeres. La legitimidad procede de la conceptualización de las mujeres como inferiores y como propiedad de los varones, a los que deben respeto y obediencia. Una de las intenciones del ejercicio de la violencia es reforzar, reproducir y recrear la desigualdad sexual, la subordinación y la opresión; su amenaza real o simbólica doblega la voluntad de las mujeres e impide los deseos de autonomía de ellas (Mesa Mujer y Conflicto Armado, 2008, p. 17).

Mi intención no es negar la vulnerabilidad de los cuerpos femeninos a la violencia,

pero las generalizaciones parecen atribuir la violencia a una predisposición ontológica o biológica. Después de leer el informe de 133 páginas no me sentí con ganas de movilizarme contra la violencia de género, de replicar los testimonios para que violaciones, torturas y un largo etcétera, que han sufrido muchísimas mujeres colombianas, sino de esconderme: una gran paranoia que inmoviliza y condena. Y aunque creo que son necesarios estos documentos como memoria y difusión de la violencia, también siento que la revictimización puede tener efectos adversos como el “gracias a dios que no fui yo” que genera en muchas mujeres que se enteran de este tipo de consecuencia. E insisto, no desconozco que tal como las imágenes pueden ser interpretadas como consecuencias (con efectos “reales” en los cuerpos) de un discurso patriarcal hegemónico, la violencia que se inscribe en los cuerpos femeninos es también un efecto derivado de los imaginarios y los roles que han feminizado en primer lugar a estos cuerpos. Lo anterior, sin restarle importancia a contextos específicos que fortalecen el discurso patriarcal como la “seguridad democrática” que ha permitido el aumento del registro de actos de violencia atribuidos a la Fuerza Pública (Mesa Mujer y Conflicto Armado, 2008, p. 13), ni las marcas que no solo se inscriben en la piel, sino que atraviesan los cuerpos y las experiencias de quienes las sufren.

Partir de la construcción de las categorías de mujer y cuerpo femenino, como violencias que se ejercen y se inscriben en los cuerpos, a la manera que el martirio cristiano demarca y separa los cuerpos virtuosos, no es más que reconocer con total convencimiento el ser mujer como natural es equivalente a no cuestionar el carácter artificioso del martirio como salvación espiritual, en el cristianismo. Ser mujer parece tener elementos comunes con el cuerpo martirizado, dos prácticas que marcan los cuerpos, por lo que simultáneamente permiten la resistencia y moldeamiento de los cuerpos. La violencia como martirio que posibilita la existencia de las diferencias y que determina la existencia del género y, por tanto, la feminización de los cuerpos. E incluso la reivindicación y defensa de las mujeres víctimas de la violencia.

Por eso, mi interés por la conexión violencia-mujer no surge de mi pesar hacia las víctimas o mi identificación con ellas debido al género compartido, o mi sentimiento de culpa por haber tenido mejores oportunidades *a pesar* de ser mujer. Mi interés surge de la permanencia de la asociación *natural* de los cuerpos femeninos con la violencia, del cuestionamiento de las acciones y representaciones victimizantes de la violencia, en los

cuerpos de las mujeres. Me debato entre reconocer la paz que piden las *mujeres de negro* “para que las mujeres indígenas y afrochocoanas, puedan volver a pescar, trabajar en las minas, sembrar y cosechar con tranquilidad [...] para que las mujeres no queden viudas, las niñas y los niños no queden huérfanos...” (Corporación Vamos Mujer, 2008, p. 21) y pensar que su slogan: “ninguna guerra en nuestro nombre” también silencia la participación de mujeres en el conflicto.

“Es otra ama de casa, otra obrera, otra prostituta, otra guerrillera, otra madre soltera, otra sindicalista, otra de derecha, otra izquierdista, otra blanca, otra negra, otra india, otra joven, otra niña, otra desplazada, otra periodista, otra mujer más que muere, pero a quién le importa le importa a los que hacen en mujeres sus campos de batalla” dice Cynthia Montaña en la canción de hip hop “Las mil y ningún mujeres”. No tendría por qué ser diferente, nos obligan a reconocer la diversidad, pero la reivindicación y visibilización de la violencia sexual parece pasar siempre por encontrar una esencia común: la vulnerabilidad a la violencia, el pacifismo, la victimización. Es el problema de deconstruir: pongo en evidencia las “trampas” de las luchas identitarias, sin dejar de pensar que la violencia sexual no es imaginaria. ¿Cómo resistirme al relativismo?

Tanto en las descripciones e imágenes del conflicto armado como en las imágenes y los documentos religiosos europeos y coloniales, la *mujer* se ha pensado como un ser ambiguo, una dualidad que puede asociarse a dos figuras bíblicas fundamentales: Eva, primera pecadora; y María, personificación de la castidad. La supervivencia del cliché de la feminidad asociado a la ambigüedad de maldad y bondad es aún evidente cuando las mujeres se describen como víctimas inevitables o victimarias feroces. A continuación, una genealogía arbitraria.

¿La misoginia fue importada de Europa?

Debe ser mi conexión con la historia la que me lanza fuera del contexto inmediato y el contextualismo radical halliano tan deseable en los estudios culturales. Igual, reconozco la potencia de pensar la particularidad y complejidad de las construcciones sociales basadas en la raza, por lo que especulo sobre la posibilidad de hacer una equivalencia entre la categoría de género y la categoría de raza propuesta por Hall. En particular, me parece que

logra dinamitar los límites rígidos de las categorías:

racismo no es entonces un problema para los negros que son obligados a sufrirlo. Ni es solo un problema para los sectores de la clase obrera blanca y aquellas organizaciones infectadas por su mancha. Ni puede superarse, como un virus general del cuerpo social, con una fuerte dosis de inoculación liberal. El capital reproduce la clase, incluyendo sus contradicciones internas, como un todo estructurado por la raza (1980, p. 341).

Parece que el racismo, tanto como el feminismo, funciona al crear límites simbólicos, categorías raciales, naturalizando comportamientos y clasificaciones binarias que al estar insertas en el sentido común, no pueden ser diseccionados a través del uso de categorías estáticas o deterministas. La negritud, como la feminidad, por muchas formas de apropiación y representación.

Lo interesante es que Hall no desconoce los signos visibles de la diferencia racial, y lo que W.E.B. DuBois llamó la diferencia de "pelo, piel y hueso", porque considera que la raza es una construcción histórica y cultural que nunca está cerrada del todo (de allí la necesidad de ubicar espacio-temporalmente cualquier análisis que incluya esta categoría). Stuart Hall enfatiza en la mezcla de elementos culturales y fisiológicos que componen el status social de una persona. Oportunidades para la movilidad social estarían determinadas entonces por múltiples variantes como el lugar asignado en la escala étnica y factores socioeconómicos como los recursos económicos y el nivel de educación. Lo mismo aplicaría para el género: *ser mujer* está atravesado por condiciones históricas específicas, que siempre estarán acompañadas por el lugar que se ocupe en la sociedad.

Esto no implica que no podamos buscar las raíces (arbitrarias) de la interiorización de la misoginia en el contexto local. Y aunque puede pensarse un impulso eurocéntrico, ahora me parece más lógico el salto temporal que la búsqueda infructuosa de lo que serán solo réplicas de unas ideas bien asentadas en las formaciones sociales contemporáneas. O sea, que estas marcas violentas que clasifican los cuerpos no son recientes y su naturalización es parte de una repetición histórica incuestionada todavía en algunos contextos. De ahí, el salto temporal para explicar cómo el *ser mujer* tiene una carga histórica encima que debe ser visibilizada.



Coronación de la Virgen del Rosario. Angelino Medoro. Temple sobre madera. Siglo XVI. Museo de Arte Colonial, Bogotá.

<http://www.ciudadviva.gov.co/marzo08/periodico/1/1big.jpg>

“There are innumerable transformations of the Virgen into multiple regionally specific figures” (Taylor, p. 48). El poder colonial se inscribe en los cuerpos. Delimita, diferencia, restringe. La evangelización no fue un proceso abstracto, fue corpóreo. La imposición de ideas, fue también la imposición de modelos de cuerpos. María y su virginidad como modelos de comportamiento y cuerpo ideal. ¿Cómo ser María sin transformar el cuerpo propio, sin juzgar las diferencias que lo habitan? María, el ideal místico, blanco, sobrenatural. Pero el cuerpo femenino es mundano, mestizo, como Eva.

Tradicionalmente se asocia la concepción negativa de la mujer con la primera figura bíblica femenina: Eva, caracterizada por su naturaleza pecadora. En la Baja Edad Media la idea de la superioridad masculina se generalizó y, por tanto, la vida de las mujeres se restringió a ámbitos controlados por hombres en los que estuvieran sus instintos bajo observación permanente: “La mujer, después de haber sido el centro del *Amour Courtois*, se encontró sin ninguna existencia legal, particularmente después de contraer matrimonio.

Derechos que anteriormente le habían sido otorgados, como los de predicar y bautizar, le fueron enajenados. La mujer fue entonces considerada como la fuente de todo mal” (Valderrama, 1993, p. 33).

La maldad atribuida a la mujer no parecía ser controlable únicamente con la reducción de su participación social y su libertad restringida, los hombres temían los “poderes” sobrenaturales femeninos, asociados a su carácter impredecible, y las precauciones eran necesarias para evitar las consecuencias negativas del influjo femenino: “Esta acusación a la mujer de ser la causante del pecado del hombre fue llevada a extremos inverosímiles. Se refiere que durante las grandes plagas era aconsejable no dormir con mujer, ni siquiera cerca de su lecho, pues esto aumentaba el riesgo de contagio. Y se repetía la máxima *In peste Venus pestem provocad*” (Valderrama, 1993, p. 32).

Durante el Renacimiento, la situación no fue diferente. Obligada a la observación permanente de sus modos de vivir, comer y vestir, la mujer renacentista se encontraba inmersa en un doble estándar de evaluación, sustentado la idea de que el honor de una mujer residía en su exclusividad sexual. La dualidad radicaba en la asociación de la mujer a dos figuras bíblicas fundamentales y profundamente influyentes: Eva, primera pecadora; y María, personificación de la pureza y la castidad al haber dado a luz sin perder su virginidad. Teológicamente, existía una contradicción que había engendrado un imaginario dual, y en la práctica se manifestaba a través de un miedo, inherente en los hombres, a los apetitos voraces o poderes sobrenaturales de las mujeres —brujas potenciales—.

Su naturaleza maligna estaba reafirmada desde una estructura de pensamiento sustentada en el sistema de analogía que enfrentaba y relacionaba al hombre y la mujer respectivamente con el sol y la luna; el día y la noche; el bien y el mal; la vida y la muerte. En esta lógica, la mujer se relacionaba con la noche, la maldad, la muerte, la luna. Esta estructura fue asimilada por la tradición cristiana obteniendo una gran vitalidad a lo largo de la Edad Media, de modo que sentó las bases sobre las cuales la Europa moderna acabó concluyendo su proceso de demonización (Borja, 1998, p. 270).

La concepción católica de la mujer como portadora de pecado, transmisora de dolencias y devoradora sexual fundamentó la regulación de las relaciones heterosexuales a través del matrimonio. Esta institución simultáneamente de carácter religioso, familiar y social funcionó como una estrategia de control de la sexualidad. Así, aunque “en las

primeras épocas, el sexo aún no reviste un carácter pecaminoso. La noción de pecado se incorpora cuando el cristianismo intenta morigerar las costumbres, regular el matrimonio y establecer el celibato eclesiástico” (Valderrama, 1993, p. 29). Y las mujeres, obviamente, fueron consideradas prioridad en el establecimiento de normas rígidas sobre su cuerpo y su actividad sexual.

“Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como *el secreto*” (Foucault, 2007, p. 47), o sea que atraer la atención hacia el sexo no lo hizo cotidiano, sino que lo reguló, a través de la confesión o las prácticas consideradas normales o naturales. Lo mismo aplica para el control corporal de las mujeres, su carácter indescifrable promovió su regulación y su asociación a estereotipos fijos que han sido interiorizados, al punto de no ser diferenciables del propio “yo”, del propio ser: intrusión que defenderá, aunque sea precisamente eso lo que implique sujeción, control sobre el propio cuerpo.

Tal control social de las mujeres y su cuerpo estaba basado en supersticiones que explicaban lo que la ciencia no podía. De esta manera, “la ciencia médica, al declarar que, para las mujeres, la satisfacción erótica era una necesidad biológica, reforzó esa idea acerca de la voracidad sexual femenina” (Grieco, 2000, p. 98), que amenazaba constantemente a los hombres y, por tanto, debía vigilarse y controlarse. Es posible que las imágenes fueran usadas como recordatorios de que, a pesar de la castidad deseada en las mujeres, existía dentro de cada una de ellas una fuerza mayor a su voluntad que hacía inminente la predominancia corporal, carnal y, evidentemente, sexual sobre el espíritu. Así, la predominancia del cuerpo, y no del espíritu, en las mujeres llevó a la medicalización de lo femenino, conduciendo a la asociación del cuerpo femenino con la histeria y los poderes sobrenaturales, que predisponían un comportamiento incomprensible. Y obvio, estos imaginarios fueron reforzados por cuerpos y mujeres resistentes que no se sometieron a las normas y controles, sino que los trasgredieron.

¿“Nuevo Mundo”, misma misoginia?

Las primeras expediciones dirigidas al Nuevo Mundo, así como las posteriores exploraciones y el proceso de colonización, fueron simultáneos al escrutinio y demonización europea de las mujeres. Esta actitud fue trasladada al nuevo contexto americano, que ofrecía unas características particulares, tal como lo plantea Pedro:

En el nuevo mundo, habitado de aventureros, de judíos, de esclavos y negreros, de toda clase de gentes de avería, los problemas sociales eran otros que los europeos. Los españoles traían, es cierto, la Edad Media más que el Renacimiento, pero el nuevo mundo se hallaba en la era arcaica con relación a Europa (Valderrama, 1993, p. 117).

Pero la convicción del anacronismo histórico no fue impedimento para que —ante la ausencia de mujeres en las expediciones— los expedicionarios recurrieran a las recién descubiertas habitantes del “Nuevo Mundo”, iniciando así el proceso de mestizaje que caracterizaría posteriormente sus descendientes y marcaría el punto de partida en la organización social colonial.

Aunque la idea de Pedro sobre el arcaísmo americano es cuestionable, sí puede afirmarse que en este primer contacto se contrapusieron dos formas de percibir la realidad y una de ellas ha sido catalogada como premoderna por no enmarcarse dentro de la concepción occidental. Lo anterior resultó fundamental en la construcción de una nueva percepción de la mujer, a partir de las nociones europeas importadas basadas en la imagen de la mujer como una tentación para los hombres y su estrecha relación con la lujuria, el amor libertino, así como el carácter mágico que las envolvía. Además, en este contexto, el papel de la mujer también tuvo que sujetarse a su condición racial, puesto que la diversidad étnica y cultural de la embrionaria organización social, no tuvo un lugar privilegiado en la política racial española, que hizo del mestizaje una nueva fuente de construcciones imaginarias de las “nuevas” mujeres. ¿No sigue hoy mi cuerpo en tensión con las ideas dominantes de lo que significa ser mujer?



Baltasar Vargas de Figueroa, *María Magdalena*, Museo de Arte Colonial.
En: Fajardo (1999)

“the racially other was erotically as well as politically charged” (Franco, p. 202). *La muerte se construye como el cuerpo en la repetición de rituales. El cuerpo femenino reclama control, se autocontrola. Introspección religiosa: el gran hermano vigila el cuerpo. Cuerpo-panóptico: suplicio interior. El control es el castigo, el autocontrol es el lazarillo de la religión.*

A pesar de que en términos jurídicos, “esa misma sociedad les asignaba, sin distinción de castas, un status subordinado como resultado de su visión de sexo débil de cuerpo, alma y voluntad. Se trataba de una sociedad eminentemente patriarcal, donde el hombre tenía su potestad sobre su mujer e hijas” (Splendiani, 1997, p. 210), y además la aplicación de elementos de distinción tendieron a condenar los elementos propios de cada raza y tanto sus comportamientos como su entorno social fueron asociados como posibles delitos de fe en la medida en que se salían de los parámetros establecidos. Las mujeres fueron especialmente víctimas de esta reconfiguración social porque debieron ser juzgadas por dos características negativas asociadas a su cuerpo: ser mujeres y no ser blancas.

La Comisión Nacional de Reparación tiene conocimiento de dramáticos casos en todo el país. Uno es el de una comunidad afrocolombiana del norte del Valle. Allí los paras violaron y se relacionaron con las mujeres, en desarrollo de una estrategia con la que buscaban “blanquear la raza”.

Los niños trigueños que nacieron de esa práctica no tiene padres y son estigmatizados con el apodo de los ‘paraquitos’. La comisionada Patricia Buriticá sostiene que de las 80.000 denuncias que hay en la Fiscalía contra paramilitares, sólo 21 se refieren a violencia sexual (“Crímenes silenciados”, 2007).

El doble prejuicio asociado a las mujeres americanas configuró una diferenciación social en la que se hizo visible el impacto de la Inquisición como organismo dedicado a preservar la fe recién impuesta que debió lidiar con supersticiones y desenfrenos presentes en todos los estamentos sociales. Particularmente en la Nueva Granada, este interés de control religioso fue una forma de regulación que tuvo un mayor impacto en las clases bajas al estar inmersas en un mayor desequilibrio económico, social, cultural y religioso. La importante participación de las mujeres en este sector social llevó a que fueran frecuentemente asociadas a delitos, generalmente sexuales, puesto que las trasgresiones tenían un carácter de resistencia contra la organización que se les imponía. La presencia de las mujeres en los espacios públicos, por ejemplo, se consideraba deshonrosa por asociarse a la exposición de su vida sexual, lo que llevó al control de la sexualidad femenina como un componente esencial de la organización de la sociedad colonial.

El control de la conducta de las mujeres, especialmente respecto de su sexualidad, es una estrategia clave de los grupos armados. La guerrilla y los grupos paramilitares han tratado de uniformar las prendas de vestir femeninas y prohibir aquellas consideradas provocativas o insinuantes. Usar prendas que exponen el cuerpo a la mirada de los hombres, sostener relaciones sexuales fuera del matrimonio, ejercer la prostitución o simplemente expresar autonomía y no tener pareja masculina, puede determinar que una mujer padezca a manos de los grupos armados persecución y los castigos más atroces (Amnistía Internacional, 2004).

En las ciudades coloniales, aisladas y con abundantes construcciones religiosas no resulta extraño que una vez institucionalizada la religión, fuera ésta la reguladora de los comportamientos sociales. La consolidación y diferenciación de los espacios urbanos como consecuencia de los cambios políticos, económicos, culturales y el fortalecimiento de la cristiandad colonial, fueron reforzadas por el desarrollo de discursos visuales y narrativos que apoyaban los comportamientos y prácticas sociales ideales. Estos discursos pretendían crear una representación de cuerpo que apoyara el ordenamiento de la sociedad ideal; en esta categoría se destacaban considerablemente los discursos religiosos —visuales y

narrativos— que se llevaban a cabo en las edificaciones dispuestas para tal fin. En todas las ciudades neogranadinas se reprodujo el mismo esquema del discurso basado en imágenes, puesto que “con ellas [los evangelizadores] instruían al nuevo creyente y le conmovían para inducirlo a obrar de acuerdo con los preceptos de la religión católica” (Fajardo, 1999, p. 40).



Baltasar Vargas de Figueroa, Muerte de Santa Gertrudis, siglo XVII. En: Museo de Arte Colonial (s.f.)

“the only good virgin –that is, the only true virgin– is a dead virgin” (Cisneros, 1996). La muerte es purificación. Liberación última del cuerpo femenino, de su voluptuosa existencia. La muerte es erótica también: el orgasmo del alma. “Falleció dando ejemplos de virtud” dice la imagen con la imagen de la Virgen: el ideal de la virtud postmortem. Muerte mimética: ausencia de agencia y de pecados que se equipara a la virtud. La monja es modelo corporal, en tanto muerta.

En cuanto a la concepción de la mujer que proveían las imágenes religiosas reconocidas por la totalidad de la población, las categorías establecidas fueron heredadas de la tradición medieval europea: “Durante la Edad Media se había establecido una diferencia particular de las mujeres utilizando los arquetipos bíblicos: sobre María, la mujer virtuosa; Eva representaba la mujer prostituta; y María Magdalena la prostituta arrepentida. En otras palabras, la virgen, la libertina y la casada” (Borja, 1998, p. 15). Así, aunque el modelo

ideal de feminidad por excelencia fuera María; el carácter predominantemente mestizo o indígena de las mujeres neogranadinas impedía que fuesen asociadas con su imagen. Sólo quedaban dos opciones posibles en la construcción de una identidad femenina en la Nueva Granada: Eva, la pecadora original o María Magdalena, la prostituta redimida.

María Magdalena: Entre la Culpa y la Redención

Las categorías religiosas establecidas para la clasificación de las mujeres no respondían exclusivamente al status sexual que tuvieran porque las características raciales y sociales desempeñaron un papel importante en la organización de la sociedad. De esta manera, la redención del pecado original en que se encontraban los americanos antes de su evangelización no implicaba su posibilidad de ascender en la escala espiritual como consecuencia de una limitada movilidad social. En especial las mujeres —exceptuando a las que posteriormente se dedicarían a una vida religiosa— siguieron bajo el yugo de una concepción de Evas, que les impedía realmente identificarse con una figura tan simbólica y surreal como la de María. Contrariamente, Villalta asegura que la redención a través de la evangelización es la etapa previa a la adopción total del modelo mariano, a través de su adoración y la subordinación del sexo al matrimonio.

Quizás más que el honor de la víctima, el blanco de la violencia sexual contra las mujeres es lo que se percibe como el honor del enemigo. La agresión sexual a menudo se considera y practica como medio para humillar al adversario. La violencia sexual contra la mujer tiene por objeto enrostrar la victoria a los hombres del otro bando, que no han sabido proteger a sus mujeres. Es un mensaje de castración y mutilación al mismo tiempo. Es una batalla entre hombres que se libra en los cuerpos de las mujeres (Amnistía Internacional, 2004).

En contraposición a lo que plantea Villalta: los tres estereotipos como una escalera ascendente hacia la salvación última del alma femenina, de acuerdo con la concepción cristiana; considero que la imagen asexuada de la Virgen María no fue interiorizada por las mujeres neogranadinas del siglo XVII, ni el discurso religioso de la época las hubiera equiparado de alguna forma a esta figura ideal. Por el contrario, la adoración de la Virgen e incluso sus representaciones —aunque se adaptaron al contexto y la iconografía

americanos— generaron una idea mística de María que resultaba inalcanzable para las aprendices de cristianas. María Magdalena podía ofrecer una imagen más cercana al estar menos ataviada de elementos asociados a la divinidad. Esta forma de representación de María Magdalena proviene de las innumerables representaciones europeas.⁸



Angelino Medoro, *María Magdalena*, Museo de Arte Colonial, siglo XVII. En: Museo de Arte Colonial (s.f.)

“The body responds to and communicates a violent occurrence that may be hard to locate temporally or spatially” (Taylor, 2003, p. 203). Autoflagelación, sumisión y arrepentimiento. El pecado: la vanidad. El castigo físico como liberación de sí misma, de un cuerpo propio que no lo es. Control de sí misma que es respuesta de un control social macro. El performance de construcción del cuerpo es sólo posible por el performance del suplicio. El castigo controla y marca el cuerpo femenino: El dolor físico es el camino a la redención del cuerpo femenino.

⁸ Las pinturas de la figura de María Magdalena son bastante frecuentes en la Europa de los siglos XVI y XVII. Entre los pintores más destacados se encuentran El Greco, Jusepe de Rivera, Guercino, Tintoretto, Tiziano, Caravaggio, Quentin Massys, Jan Van Scorel. La mayoría de estas representaciones se caracterizan por ofrecer a María Magdalena en una atmósfera sombría y ataviarla con alguno de sus atributos.

Tales valoraciones que convivían en la sociedad neogranadina del siglo XVII terminaban confluyendo en una misma idea: la incertidumbre. El desasosiego causado por el temor a la muerte o al cuerpo femenino creó la necesidad de definir normas de comportamiento correcto, que delimitaran además las actitudes y los alcances de este cuerpo. Debido a que social, política y teológicamente el hombre debía asumir el control en todos los ámbitos de la sociedad, a la mujer se relegó y desestimó a partir de la repetición incansable de aspectos negativos relacionados con su cuerpo, que la situaron en una posición inferior al mismo tiempo que legitimaban el discurso patriarcal que ha resultado tan difícil de desmontar. María Magdalena resulta ser entonces la materialización de un discurso normativo que pretende hacer posible un verdadero control de la sociedad, ante los inevitables cambios reformistas, y que expresa la función de la mujer en términos de chivo expiatorio; pero al mismo tiempo la impregna de un papel activo y no pasivo como las virtudes asociadas a la imagen de la Virgen María.

El cuerpo femenino se cosifica, deja de ser productor de significados para convertirse en reflejo de las identidades y deseos masculinos. El cuerpo femenino reflejo es resultado también de la imposición del modelo europeo de la virginidad del cuerpo de María: el cuerpo mariano se convierte en el paradigma irrealizable del cuerpo femenino, al que se asocian vicios que deben ser evitados cuando reinscriben los cuerpos femeninos o los cuerpos masculinos feminizados. Ante esta asociación ideal, se establece la muerte como posibilidad de “salvación” del cuerpo femenino. No solamente la muerte como extinción del cuerpo, sino la supresión de la agencia:

Quando los paramilitares entraron sacaron listas de personas en los postes. Las acusaban de vicio. Dicen que por lesbianas y homosexuales, o por que son mujeres infieles. [...] Han prohibido que las muchachas lleven ombligueras y descaderados. A los muchachos les han prohibido usar el pelo largo o aretes. [...] En San Francisco a una muchacha en noviembre de 2002 le arrojaron ácido en el ombligo. A un muchacho le arrancaron los aretes y le dañaron las orejas. *Testimonios de pobladores tomados por AI el 23 de noviembre de 2003 en un barrio próximo a Cartagena.* (Amnistía Internacional, 2004)

En las incontables escenas de penitencia femenina, por ejemplo, la noción de castigo es una experiencia mística evidente en la violencia sobre el cuerpo (mutilaciones, huesos que sobresalen, vísceras colgantes, cuerpos desmembrados, chorros de sangre), al mismo tiempo que se realiza una elaboración estética de la apariencia física de la figura.

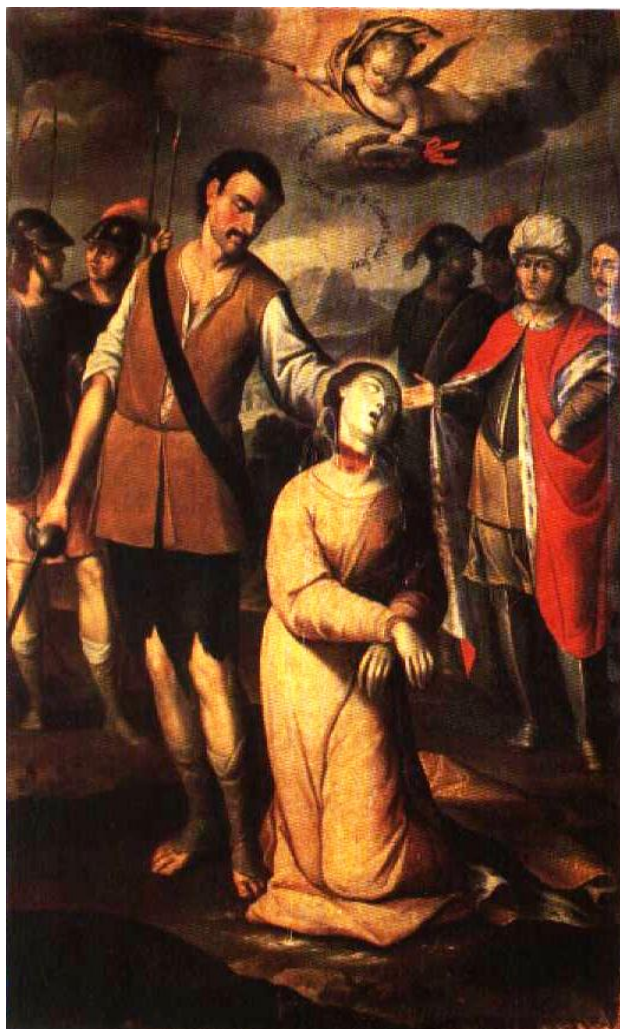
Con relación a esta ambigüedad, Georges Bataille, explicó la fusión entre la experiencia carnal y el arrobamiento místico. Ambas experiencias interiores nutren al ser aislado, “discontinuo” y preso de su condición mortal, de un sentimiento de continuidad profunda. La experiencia interior del erotismo está directamente ligada al sentimiento de angustia que produce el deseo de infringir lo prohibido. Es la sensibilidad religiosa, que liga siempre estrechamente el deseo y el terror, el placer intenso y la angustia. Por su dimensión irracional y transgresora, así como por su intensidad emocional, el orgasmo, la experiencia mística y la muerte son pasiones comparables.

Entre la pasividad y la peligrosidad: el cuerpo femenino martirizado

La feminización corporal parece ser un proceso de martirio, en tanto inscripción dolorosa que busca la purificación corporal, de rituales, reconocimientos y definiciones. La violencia se ha sexualizado: mujeres y niñas violadas, atacadas, torturadas. Pero también la denuncia de las violencias sobrepasa el uso estratégico de las reivindicaciones identitarias para mostrar una extraña predisposición universal a la violencia. En informes como el de la Mesa Mujer y Conflicto Armado se hacen afirmaciones como la siguiente:

En el trabajo, la escuela o universidad, la calle y en el campo de guerra, las mujeres son víctimas de prostitución forzada, esclavitud sexual, violación, trata de personas, hostigamiento, violación y abusos sexuales. En sus relaciones amorosas y sexuales son objeto de violencia física, abuso, violación, esclavitud doméstica, embarazos o abortos forzados por parte de sus parejas actuales o pasadas. En los medios de comunicación, las mujeres son presentadas como objeto de deseo de otros, cosificadas y estereotipadas en casi toda la publicidad. En la acción política y social, sus voces, propuestas y acciones no son valoradas ni legitimadas (Mesa Mujer y Conflicto Armado, 2008, p. 16).

Mi preocupación es que aunque en algunos contextos las mujeres son particularmente vulnerables a ciertos tipos de violencia, estas representaciones generalizantes generan rechazo en mujeres que no se sienten víctimas y fortalecen las ideas preconcebidas sobre lo que significa ser mujer. Parece que la contradicción que encarna María Magdalena es aún vigente.



Gregorio Vásquez. Martirio de Santa Catalina de Alejandría, siglo XVII, Museo de Arte Colonial.
En: Museo de Arte Colonial (s.f.)

Arrepentimiento constante. Auto-escrutino y auto-reflexión como camino a la salvación. El suplicio es una invitación a alimentar la culpabilidad. Actitud pasiva-activa: ¿la subordinación incuestionable?

Mujer implica simultáneamente comportamientos contradictorios por la tensión entre los modelos y comportamientos socialmente aceptables y las resistencias o negaciones de éstos. Así, no solo hay procesos de reconstrucción de comunidades o identidades después del contacto con la violencia o la victimización. Me cuesta mucho aceptar que cuando las mujeres son parte de grupos armados “ellas son entonces las de la flor en el fusil, las del adorno en el equipo, las del gesto amable en medio de la dureza

impuesta por la cotidianidad de la guerra” (Blair y Londoño, 2003, p. 114). Porque incluso desconocer la diversidad en la manera de asumir la guerra me parece subestimar las particularidades culturales o individuales de las mujeres que son parte del conflicto armado. ¿No hay razones ideológicas? ¿No es esto negar la posibilidad de mujeres “duras” que se adaptan fácilmente a su rol como partícipes de la guerra? Otra afirmación similar parte también de una generalización del *ser mujer* que parece oponerse “naturalmente” al comportamiento masculino:

para las mujeres existe una vinculación profunda entre lo privado y lo público, y cuando logran a través de cualquier medio acceder a espacios de lo público, se produce un impacto visible en la esfera de lo personal. Este hecho podría explicarse por la relación inmediata que las mujeres establecen entre el proyecto político y el proyecto personal, sin que se registre una división entre ambas dimensiones (Londoño, 2005, p. 73)

Es así como las mujeres parecen estar condicionadas a la debilidad o susceptibilidad emocional, de donde parece derivarse la física. De allí que su control parezca necesario e incluso inevitable, hasta hoy, de la misma forma en que la muerte se ha reglamentado en las sociedades. Tanto muerte como mujer parecen haber requerido de formas de control: *ars moriendi* como método del buen morir (que extrañamente en la tradición cristiana se ha asociado al martirio) y manuales de comportamiento para normalizar el cuerpo femenino asociado a la imperfección, incompletud y sobre todo a un flujo sexual incontrolado y contagioso. Ser mujer, entonces, no es una condición anatómica de la misma forma en que la muerte no es una construcción biológica. Tanto la feminidad como el cuerpo asociado a ella son construcciones culturales e ideológicas camufladas bajo categorías biológicas que han permitido que afirmaciones como “toda malicia es nada comparada con la malicia de una mujer” (Kraemer y Sprenger, 1976, p. 148) se hayan popularizado e incluso hoy no resulten extrañas.



Bogotá, junio de 2009

“Reality runs away. Reality denies reality” (Minh-Ha, p. 90) ¿Qué es el cuerpo femenino?, ¿la reivindicación de la prostituta redimida? El cuerpo es y no es. No existiría sin la mirada del “otro” que se encarna en la diferencia sexual que se performativiza en las prácticas. ¿Para qué escoger un cuerpo marcado violentamente?, ¿Por qué trans-formar el cuerpo?

En una de las tantas duplas que constituye el pensamiento occidental que heredamos: mente/cuerpo, mujer y muerte parecen ser estadios exclusivos del cuerpo. Tanto así, que por su carácter ambiguo y violento han debido ser reguladas y segregadas, pues ser asociadas a la destrucción ha generado tanto atracción como terror. La “necrofilia del siglo XVIII” descrita por Philippe Ariès parece ser una práctica generalizada por lo menos en el arte y la literatura desde el siglo XVI: cuerpos femeninos agonizantes son pintados y narrados para el “disfrute” del espectador o lector masculino, una práctica vigente hasta hoy. Y para tener un cuerpo femenino ideal someterse a procedimientos riesgosos no es extraño: cuerpos moribundos son escogidos transitoriamente para feminizar o refeminizar los cuerpos. ¿Puede seguir reivindicándose una esencia universal asociada a los cuerpos femeninos, o puede aprenderse?

La belleza y la muerte están tan asociadas entre sí como con los cuerpos femeninos:

el cuerpo femenino destila belleza frente a la descomposición inherente de la figura de la muerte, pero el estar junto a ésta recuerda su esencia macabra bajo la piel lozana. Como la belleza se consideraba una virtud casi exclusiva de las mujeres y éstas habían sido también estrechamente asociadas a la figura de la muerte, surgió una nueva dicotomía: belleza/descomposición, que parece acompañar las figuras femeninas incluso en la publicidad actual: cuerpos jóvenes parecen erigirse como regla del deseo por su distancia temporal de la descomposición: “la idea de “contagio” suele relacionarse con la descomposición del cadáver, donde se ve una fuerza temible y agresiva” (Bataille, 2007, pp. 50-51).

Deconstruir el género y desnaturalizar las categorías de lo femenino y lo masculino, implicaría no la desaparición de la diferencia, sino el reconocimiento de la multiplicidad más allá de las categorías y las representaciones visuales derivadas de éstas. La ambigüedad con la que los cuerpos femeninos son aprehendidos (tanto por hombres como mujeres) puede entenderse sin la tensión permanente entre lo sagrado y lo mundano que califica tanto lo femenino como el cuerpo al que marca como tal. Y, en este sentido, la maldad asociada tradicionalmente a lo femenino es la prohibición, que también para Bataille, es central para convocar el erotismo.

Pensando en esto, llegué a hablar con las mujeres de San Francisco de Ichó en Chocó, que fueron desplazadas y decidieron reconstruir su comunidad sin ayuda de hombres, es la evidencia de que la violencia, aunque traumática, no implica una suspensión de los cuerpos aunque sí una inscripción. Pero esta inscripción puede resistirse, transformarse, resignificarse. Y tal vez esa deba ser la apuesta, no la simple identificación de características que hacen a las mujeres esencialmente diferentes o iguales a los hombres, sino la manera en que las categorías que agrupan a las personas pueden cuestionarse y ampliarse.



Ichó, marzo de 2009

¿Puede el subalterno hablar? Se preguntó Spivak. Yo me pregunto ¿puedo yo hablar en nombre de alguien?

3. *¿Víctimas o victimarias?: Si concuerda la afirmación de que para producir algún efecto de violencia la víctima tiene que colaborar íntimamente con el victimario, o si la una sin el otro, es decir, la víctima sin el victimario, o a la inversa, pueden producir ese efecto*



San Francisco de Ichó, abril de 2009

*¿Cómo desactivar las categorías que marcan los cuerpos: víctimas, desplazadas, mujeres?,
¿Qué hacer para mostrar la fluidez de los cuerpos que navegan en estas categorías?*

Incorporaciones: Acerca de mujeres que copulan con axiomas

Mi amiga, como muchas mujeres, se autodenomina machista y en cualquier conversación sobre embarazos indeseados o manutención de hijxs de parejas disueltas, defiende a los hombres de las malas intenciones de aquellas mujeres que deciden embarazarse para retenerlos o quitarles su plata. Parece ser que frente a las reivindicaciones feministas que endiosan a las mujeres, sus cuerpos y sus comportamientos, o las someten a una pasividad constitutiva que atrae la violencia, hay un grupo numeroso de mujeres en las que muchos prejuicios han sobrevivido o se han fortalecido por su experiencia en el “mundo real”: a las mujeres mostroñas las violan, a las fáciles no las llaman después de

comérselas, las indias son feas, las negras son perezosas...

El dominio, la conciencia de su cuerpo, no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, metódico que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado (Foucault, 1992, p. 106).

Estos prejuicios que siguen inscritos en los cuerpos de mujeres además, pueden cruzarse muchas veces con las características consideradas deseables por algunas activistas femeninas, como la maternidad. Por eso, no resulta extraño leer que “el cuerpo femenino es para los médicos un cuerpo grávido que hay que guiar hasta un parto sin peligro y después poner al servicio del recién nacido” (Sohn, 2006, p. 113), pues aún parece que la feminidad sigue estando estrechamente asociada al embarazo y la maternidad. Una obsesión tan interiorizada y generalizada, evidente en el conflicto armado, donde los cuerpos femeninos son marcados y controlados sexualmente, al mismo tiempo que se busca evitar su reproducción:

Desde que una llega allá, te ponen dispositivos o inyecciones. Las embarazadas tienen que abortar. Es el comandante el que decide si tienes al bebé o tienes que abortarlo. Hay de las que se han volado por eso. Si las atrapan las matan no importa qué edad tengan. Es traicionar al movimiento volarte. *Testimonio de una niña desmovilizada de las FARC procedente de Norte de Santander recogido por AI el 29 de noviembre de 2003* (Amnistía Internacional, 2004).

Incluso la Ruta Pacífica de las Mujeres, una agrupación de más de 315 organizaciones y grupos de mujeres que a nivel nacional visibilizan los efectos del conflicto armado y se manifiestan contra ellos, tiene como slogan: “las mujeres no parimos hijos e hijas para la guerra”. Y no es que yo niegue el rol femenino en la procreación, pero me parece un tanto esencialista asociar el *ser mujer* con el *ser madre*, lo que además explica el comentario de una de las mujeres activistas sobre trabajar con mujeres y no estar interesada en el trabajo sobre género. El lío aquí es aunque la iniciativa y actividades de la Ruta Pacífica son valiosísimas en términos de agrupar víctimas y posibilitar el diálogo y la

denuncia, para crear redes de apoyo y memoria, los alcances son limitados en tanto no se cuestiona el *ser mujer*, sino que se defiende y se reiteran algunos estereotipos.

No soy una mujer, si ‘mujer’ es una categoría de representación aplicada homogéneamente a sujetos y cuerpos heterogéneos: en los informes sobre violencia se menciona poco otros cuerpos feminizados como prostitutas o transexuales, ¿estos cuerpos no comparten la “esencia” para ser incluidos en las reivindicaciones? En este sentido, el uso de Butler como herramienta metodológica y teórica me permitió ir más allá de buscar la permanencia de la misoginia en las representaciones del cuerpo femenino, para cuestionar la categoría misma de “cuerpo femenino” y su asociación al concepto de “mujer”.

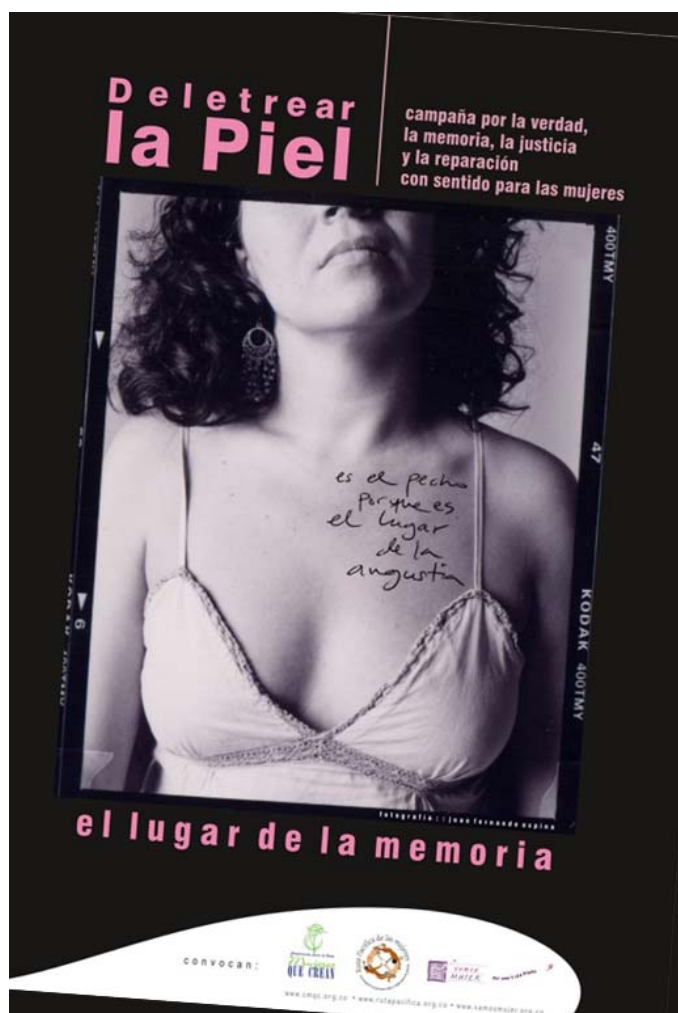
Recuerdo a Butler con respecto a la esencialización de la categoría “mujer” y su asociación a comportamientos o prejuicios homogeneizadores de los cuerpos clasificados bajo esta categoría. Y si pienso en la categoría ‘mujer’ como cómplice de la heteronormatividad y la clasificación de los cuerpos, pienso además en la existencia de cuerpos/sujetos abyectos, inclasificables: ‘mujer’ es una categoría que genera efectos de verdad al derivarse de una división primigenia y biológica de los cuerpos. ¿Qué efectos tiene esta construcción sobre la vida de las mujeres o de quienes no son mujeres?, ¿Qué resistencia puede ejercerse hacia esta y otras construcciones?, ¿Cómo pensar otras categorías como clase y raza en el “ser mujer”?:

although the claim of universal patriarchy no longer enjoys the kind of credibility it once did, the notion of a generally shared conception of “women”, the corollary to that framework, has been much more difficult to displace [...] Is there commonality among “women” that preexists their oppression, or do “women” have a bond by virtue of their oppression alone? (Butler, 1990, p. 5).

Partir de Judith Butler permite problematizar la relación entre sexo y género, así como su naturalización bajo discursos biológicos. En este sentido, el punto de partida del feminismo tradicional de reivindicar un género asociado a un sexo (biológicamente establecido) se destruye para dar lugar a una revisión de las categorías. Siguiendo a Butler, la relación entre sexo y género es performativa, y está regulada por reglas heterosexuales. De allí que la noción de “cuerpo femenino” no pueda tomarse a la ligera y requiera de una contextualización de su constitución a partir de la repetición (performatividad) que es en sí misma una violencia constitutiva.

Así, la construcción cultural de imaginarios en torno al cuerpo es un proceso de

larga duración, fundamentado en las representaciones visuales de cuerpos femeninos. En este sentido, la inclusión de Butler es esencial en tanto permite explicar las construcciones discursivas que son los cuerpos y el performance representacional que los constituye y, en consecuencia, las subjetividades que se derivan de ellos. En este es además útil el concepto de 'performance' como puesta en escena que posibilitaría salir del arte e incluir espacios cotidianos donde las construcciones corporales sean evidentes.



Juan Fernando Ospina, *El Lugar de la Memoria*, 2008

<http://www.vamosmujer.org.co/campanas/deletrearlapiel.htm>

El cuerpo feminizado es lugar, lienzo, territorio. Actores armados, autoridades eclesiásticas, organizaciones de mujeres, ongs feministas, reclaman estos cuerpos como suyos. ¿Puedo renunciar a mi cuerpo y trans-formarlo en otra cosa? ¿Puede alguien reclamar su cuerpo como femenino si previamente no ha sido marcado como tal?

Y repensar la noción de 'cuerpo' y cuestionar la dupla hombre-mujer permite

además visibilizar y reconocer la re-presentación de otros cuerpos y otras sexualidades que no responden a las categorías de clasificación binarias: ¿Cómo las representaciones visuales silencian o segregan estos “otros” cuerpos? Mi primer impulso de acumular, clasificar, analizar y buscar imágenes de mujeres en el conflicto armado, me enfrentó otra vez a la tensión víctima-victimaria: el *ser mujer* asociado a la emotividad o a la violencia, donde pareciera que no hay escapatoria a la pasividad. La mujer madre que debe huir o la mujer joven que es reclutada contra su voluntad. De ahí que quisiera trascender el uso de la imagen como ilustración y también la interpretación de las imágenes solo como parte de un discurso visual que presenta los modelos de belleza y comportamiento adecuados para un momento y espacio específicos, que al filtrarse en la sociedad generan la constitución de roles de género. ¿Cómo saber qué es lo ideal y si las imágenes realmente lo representan o si es un espejismo fortalecido también por lecturas lineales e historicistas donde las relaciones causa-efecto son las únicas posibles?

“El lugar de la memoria” es una serie de fotografías de Juan Fernando Ospina para la campaña de la ong Vamos Mujer (apoyada por la Ruta Pacífica y Mujeres que Crean) “Deletrear la piel”. Las fotografías muestran partes del cuerpo de mujeres víctimas y luego son intervenidas con textos de sus testimonios asociados a estas partes: “es el pecho porque es el lugar de la angustia”, “siento un aire gris que me llena el pecho, no sé si es miedo o deseo de contar”. Esta campaña de memoria, pero también de demanda de procesos de verdad, justicia y reparación tuvo un alcance mayor que el que tienen otras formas de visibilización de la violencia contra mujeres, en tanto incluyó actividades diversas (becas de creación para mujeres artistas, encuentro con autoridades locales, ciclos de cine, conferencias y encuentros académicos, actividades lúdicas y performances, presentación del *Informe sobre Violación de los Derechos Humanos* y hasta un concierto). ¿Dónde ubicar otras reivindicaciones?, ¿cómo escapar a la protección de los cuerpos femeninos y su esencia, de estas mismas organizaciones, que clasifican el aborto (voluntario) como otra forma de violencia? ¿es la maternidad la norma de los cuerpos femeninos?, ¿es la violencia la norma de los cuerpos femeninos?

Hated and feared, objects to be despised, yet also of awe, the reified essence of evil in the very being of our bodies, these figures of the Jew, the black, the Indian, and woman herself, are clearly objects of cultural construction, the leaden keel of evil and of mystery stabilizing the ship

and course that is Western History. With the cold war we add the communist. With the bomb ticking inside the nuclear family, we add the feminists and the gays. The military and the New Right, like the conquerors of old, discover the evil they have imputed to these aliens, and mimic the savagery they have imputed (Taussig, 1984, p. 470).

Gener(al)izando la violencia

Me pierdo en las reflexiones académicas. Mi cuerpo se diluye en las palabras que ya no puedo traducir a lo cotidiano. Mi lenguaje diluido en un lenguaje superior, académico. Las inscripciones violentas me atraviesan y me constituyen tanto como construyen las imágenes de cuerpos femeninos, pero la violencia no es una marca indeleble, es una transición. Una transición intermitente, a veces, que ancla: ¿por qué el conflicto armado, los modelos de belleza me parecen estar en tensión con las rupturas y continuidades de las pinturas coloniales de mártires? ¿no es esto también encontrar una relación entre la violencia y el género? ¿Qué me permite cuestionar el trabajo constante de algunos grupos? ¿soy acaso víctima del síndrome ególatra y omnisciente (¿e inútil?) de la investigación académica?

El cuerpo femenino ha sido estigmatizado y violentado como parte del establecimiento de límites en el ordenamiento del cuerpo social. ¿No es la estigmatización prueba de una lectura del cuerpo femenino como ente necesariamente subordinado al poder hegemónico? Hay tensiones y resistencias que se producen dentro de las categorías y la multiplicidad de cuerpos, pues pensar el cuerpo femenino como un proceso llevaría a partir de la feminización del cuerpo y no del cuerpo femenino como lugar definido y cerrado. En este sentido, no habría un cuerpo cerrado sino una permanente constitución de éste:

the body gains meaning within discourse only in the context of power relations. Sexuality is an historically specific organization of power, discourse, bodies, and affectivity. As such, sexuality is understood by Foucault to produce “sex” as an artificial concept which effectively extends and disguises the power relations responsible for its genesis (Butler, 1990, p. 125).

No solo tengo náuseas y dolor de cabeza de tanto pensar en violencia. En esa que no me pasa a mí, pero que atraviesa las ideologías y la ilegalidad para mutilar y atacar cuerpos

(femeninos y no femeninos). Pero además pienso si los discursos, categorías y conceptos son históricos y camuflan relaciones de poder, ¿soy yo lo suficientemente independiente para hacer un análisis subjetivo de estas redes de poder que me atraviesan, identificarlas y trascenderlas? Creo que no. Entonces, me pregunto lo mismo que Myriam: “¿qué ocurre después de la acción violenta? ¿Podemos los científicos sociales comunicar tal experiencia o nos enfrentamos a lo inefable, a lo inenarrable?” (Jimeno, s.f., p. 1).



Bogotá, junio de 2009

Cuerpos marcados como diversos, cuerpos ajenos expuestos. ¿Qué se requiere para exponerse a la mirada, a la violencia de otros? ¿Por qué escoger la vulnerabilidad? ¿Por qué apropiársela y escupirla en forma de resistencia?

Al evidenciar que los cuerpos son productos de relaciones de poder, la universalidad del concepto de mujer que implica la homogeneización de los cuerpos femeninos, no puede pensarse fuera de las tensiones políticas y el ejercicio del poder que constituye los cuerpos. En este sentido, aunque “mujer” sea una categoría diversa que genera efectos de verdad al plantearse como división primigenia y biológica de los cuerpos, este constructo teórico tiene efectos sobre la vida de las mujeres y la resistencia que puede ejercerse hacia estas construcciones. Habría que seguir a Butler para deconstruir el género y desnaturalizar las

categorías de lo femenino y lo masculino, al pensarse como construcciones discursivas que obedecen a una agenda política.

En un taller, en Popayán, una líder comunitaria campesina de Caldon, Cauca, después de contar con gran fortaleza su experiencia con grupos armados, empezó a llorar cuando hablamos de “género”. Su angustia: “no haber sido estudiada”. Y yo, próxima a empezar un doctorado, un lujo en un país donde muchas niñas no estudian por ser niñas, no dije nada. Solo escuché a otra mujer hablando de la imposición de valores y conocimientos que subestiman el trabajo campesino y su sabiduría. Y yo, que me avergonzaba desde antes de mi conocimiento académico que me hacía estar en un mejor estatus, pero que no representaba ninguna habilidad para sobrevivir (ni para ayudar a otros), terminé sintiéndome victimaria: “it is also clear that the victimizer needs the victim for the purpose of making truth, objectifying the victimizer’s fantasies in the discourse of the other” (Taussig, 1984, p. 469). Los límites entre víctima y victimario se presentan estáticos e incuestionables, porque la violencia del último funciona como invisibilización del *ser* de la primera:

durante la masacre, los victimarios proferían palabras soeces, amenazas y maldiciones. Estas tenían un doble sentido: degradar a la víctima con el objeto de deshumanizarla y así poderla sacrificar, y al mismo tiempo, establecer una prudente distancia entre victimarios y víctimas, en lo que podemos considerar un manejo simbólico de la contaminación (Uribe, 1990, p. 167).

Esto, me parece que explica por qué los procesos de construcción y delimitación de los cuerpos políticamente, la producción de cuerpos generizados aunque es una imposición, que implica violencia, no es un proceso inacabado ni único. Muchos cuerpos, que avanzan hacia distintas direcciones, que se repelen, chocan. Los cuerpos no son construcciones estáticas, sino tensiones móviles y cambiantes que requieren de repetición, del ritual performativo de la violencia de la demarcación. En palabras de Butler:

The practice by which gendering occurs, the embodying of norms, is a compulsory practice, a forcible production, but not for that reason fully determining. To the extent that gender is an assignment, it is an assignment which is never quite carried out according to expectation, whose addressee never quite inhabits the idea s/he is compelled to approximate. Moreover, this embodying is a repeating process. And one might construe mastery designated by the subject in language. (Butler, 1993, p. 231).

Mi cuerpo es, entonces, la repetición de rituales diarios, un proceso de construcción corporal como repetición constante requerida para la in-corporación de las características asociadas a cada género está determinado por la imposición de heterosexualidad (en el sistema binario hombre-mujer). Su naturalización implica además la asociación sistemática de características corporales y comportamentales a cada uno de los géneros de este binario. Por eso, la clasificación y construcción de corporalidades de género puede evidenciarse y problematizarse desde las representaciones visuales, en tanto funcionan performativamente en la delimitación de los cuerpos y crean efectos de verdad que naturalizan las categorías políticas y las violencias segregacionistas de la clasificación de los cuerpos de acuerdo a las categorías de “femenino” y masculino”. Adicionalmente, la naturalización silenciaría la posibilidad de asumir otras identidades de género o sexuales tanto como desconocería la existencia de diversidad en este sentido. Lo anterior, siguiendo los planteamientos de Butler:

The category of sex and the naturalized institution of heterosexuality are constructs, socially instituted and socially regulated fantasies or “fetishes”, not natural categories, but political ones (categories that prove that recourse to the “natural” in such contexts is always political). Hence, the body which is torn apart, the wars waged among women, are textual violences, the deconstruction of constructs that are always already a kind of violence against the body’s possibilities (Butler, 1990, p. 172).

La “violencia contra las posibilidades del cuerpo” que incluye Butler permite pensar que las representaciones visuales del “cuerpo femenino” operan como dispositivos de control y regulación en tanto violencias que no solo ponen en evidencia violencias previamente ejercidas, sino pretenden establecer conexiones con modelos ideales de feminidad, reproduciendo los prejuicios y volviéndolos norma. Eso explica por qué las imágenes funcionan performativamente y se inscriben violentamente en los cuerpos como las “violencias textuales” a las que Butler se refiere. Es en este contexto, donde la consolidación del concepto “martirio” como una categoría de análisis permitiría evidenciar las artificialidades y anacronismos que vinculan las categorías de mujer y cuerpo femenino, así como visibilizarían la estrecha relación entre violencia y feminización de los cuerpos: los actos violentos (desde el nombramiento de un cuerpo como femenino) que deben

ejercerse sobre un cuerpo para feminizarlo y su asociación con una subordinación primigenia, que exige a su vez ser violentada para acceder a la diversidad.



Richard Emblin, *Guerrillera de las FARC*

<http://www.flickr.com/photos/emblin/show/with/203305451/>

¿Y si fuera un hombre? ¿Sería una víctima? ¿Cómo es que los prejuicios son tan difíciles de aceptar, de superar?

“Dígale que cuando las desocupe se las devuelvo”, esa fue la respuesta que envió el comandante Freddy Salgado, alias 'Careloco', a Gladys Prieto cuando le preguntó dónde y en qué condiciones estaban sus dos niñas. Las hijas de Gladys fueron raptadas por los paramilitares el 24 de octubre de 1999 en La Corporación, Meta. Nayiber Verónica, de 17 años, y Keni Johanna, de 19, nunca más volvieron a encontrarse con su madre. Hace un mes Gladys recibió dos pequeños cofres con los restos de sus hijas halladas en una fosa en Mapiripán, Meta. Las muchachas fueron violadas y asesinadas por 'Careloco' y sus hombres. La violencia sexual es el crimen rey de la impunidad. De las más de 80.000 denuncias que tiene la Fiscalía contra los paramilitares, apenas 21 se refieren a violación de mujeres. Sin embargo, por los relatos de las víctimas, se proyecta que esta práctica fue generalizada. La falta de denuncia, más que un obstáculo, es

la constante en este crimen que deja una cicatriz profunda en la dignidad de las víctimas, que prefieren guardar silencio. Temen ser señaladas y estigmatizadas por sus comunidades y rechazadas o culpadas por sus familiares más cercanos. Pero también la impunidad se debe a que la justicia no está preparada para investigar y penalizar éste como un crimen de guerra (“Crímenes invisibles”, 2007).

La propuesta de la categoría “martirio” permitiría entonces, dar cuenta simultáneamente de las violencias ejercidas en los cuerpos, que los constituyen, y de las resistencias a estas demarcaciones violentas. Esto puede explicarse porque, para Butler, los discursos regulatorios se reproducen aún en los mismos intentos de oposición al poder. De aquí proviene la afirmación de que la sexualidad funciona como regulación “que produce los cuerpos que gobierna”, en el sentido de poder productivo de Foucault, que no sólo produce y diferencia los cuerpos que controla, sino que implica que cualquier definición del sujeto es, en su mismo acto, excluyente. Así, el proceso de producción performativa de los cuerpos está estrechamente relacionado con la imposición ritualizada de normas y su efecto de constitución de sujetos. Entender que este proceso no implica la determinación permitiría adicionalmente incluir la categoría de “resistencia” como se planteó anteriormente.

Antes de viajar a San Francisco de Ichó me asesoré sobre el protocolo para hacer entrevistas con mujeres afro, víctimas de la violencia. Juan Pablo, psicólogo con gran experiencia en entrevistar personas torturadas para su trabajo e investigaciones, me dio sus *tips* (que transcribo igual como tomé nota durante nuestra conversación): no abrir ninguna puerta que no se pueda cerrar (tiempos), intimidad (aclarar que hay límites que no se quieren saber), yo (¿cuánto soy dispuesta a escuchar?): número de personas, aclarar el interés del trabajo, ¿qué va a pasar con la información?, dejar hablar: no hacer preguntas para interrumpir (tomar notas), autorreflexión sin excederse, ¿qué hacer si llora? es normal, (*kleenex*, botella de agua, prestar atención, decir algo que tenga relevancia: situación difícil, pero hablar de eso alivia).

Yo no quería hacer llorar a nadie, ni siquiera si era normal o tenía *kleenex* o podía decir que “hablar de eso alivia”. Este último punto, sobre todo, me causó muchísima angustia y resistencia el asumir este rol de investigadora, si no puedo darles nada a cambio: asesoría psicológica, asesoría en la reparación, o algo más allá de mi opinión academizada con la que seguro no tendrían contacto. Y por pensar en lo que planteaba Juan Pablo, pensé

en cambiar el centro al análisis de mis propios silencios, mis dudas y rupturas frente a lo que aprendí con cada nuevo testimonio (leído o escuchado):

Confrontado con el silencio del “testimoniante”, enfrentado a las rupturas de las disposiciones mismas de lo narrable, el investigador también empieza a ser invadido por el dolor de los demás. Tendrá que pensar en cómo describir con pudor y dignidad los actos que han degradado y humillado a miles de personas, porque habrá podido entrever que las narraciones del otro, con sus silencios, sus huecos y sus vacíos, irrumpen también en la conciencia ética de quien los escucha (Aranguren, 2008, p. 21).

Podría listar las razones por las que la investigación resultaría útil para una comunidad: denuncia, visibilización, reparación, pero en la mayoría de los casos el contacto del investigador con sus proveedores de testimonios es tan corto que no hay posibilidad de hacer un vínculo significativo. Yo llegué con Rosa y Orlando (que han vivido intermitentemente en Chocó desde hace veinte años), a San Francisco de Ichó un corregimiento de Quibdó, “muy cerquita en kilómetros, pero no tanto por su atroz trocha” como me explicó Julio César. Dos horas nos tomó llegar al lugar donde hace once años se creó la Asociación Vamos Mujeres (en honor a la ong donde trabaja Rosa: Vamos Mujer, que han trabajado con ellas desde antes de su asociación). Estas mujeres, luego de un desplazamiento forzado de carácter masivo de su comunidad, deciden regresar ellas solas, a revivir la comunidad. Y lo logran, de tal modo que, incluso, reconstruyen el sistema ancestral de producción, que de polioptional había devenido en minero, exclusivamente. Y lo logran de tal modo que, incluso, están generando excedentes productivos e ingresos monetarios; cosas éstas bastante escasas en las economías de subsistencia que caracterizan los territorios étnicos sometidos a economías de enclave o extractivistas. Estas mujeres son evidencias reales de mi intuición académica: mujeres que asumen roles tradicionalmente masculinos para reconstruir sus comunidades, mujeres que se resisten a ser victimizadas y asumen el control sobre sus cuerpos y sus vidas.

Así, si la propuesta de Judith Butler sobre el carácter performativo de la sexualidad, en la medida en que ésta se constituye como un acto discursivo que tiene el poder de crear aquello a lo que se refiere. Esta creación —a partir de la repetición— permite sugerir que los roles de género que conocemos están asociados a una transformación en la representación de los cuerpos. Además, esta clasificación de los cuerpos implicaría necesariamente la segregación de otros cuerpos abyectos. El establecimiento de las

categorías de “mujer” y “cuerpo femenino” como subordinadas en el sistema bipartito de la heterosexualidad implicaría entonces unas nuevas subordinaciones que serían ubicadas por fuera de la categoría universal de lo humano.



San Francisco de Ichó, abril de 2009

¿Por qué desaprovechar una imagen para hablar de dolor, miseria y violencia? La cámara que aísla un momento de agonía no lo hace con más violencia que la que entraña la experiencia de ese momento aislada en sí misma. La palabra disparador, aplicada a un rifle o una cámara, refleja una correspondencia que no se detiene en lo puramente mecánico. La imagen tomada por la cámara es doblemente violenta, y ambas violencias refuerzan el mismo contraste entre el momento fotografiado y todos los demás (Berger, 2001, p. 43).

La clasificación de los cuerpos en géneros implica una segregación de lo humano implica no solo la existencia de cuerpos abyectos sino la jerarquización de los cuerpos que pertenecen a la categoría de lo “humano”. En este sentido puede entenderse por qué la categoría “mujer” no solo es insuficiente para dar cuenta de un grupo diverso y heterogéneo, sino que además fortalece la creencia binaria en las relaciones de género. En lugar de abrir posibilidades identitarias, el feminismo tradicional ha limitado las opciones de representación y análisis de los cuerpos al partir y reivindicar esta categoría. Al silenciar los cuerpos que escapan a esta clasificación y a las representaciones derivadas de ésta, se limitan las identidades y opciones corporales, e incluso la resistencia a esta división heterosexual de los cuerpos. Sin embargo, reconocer la deshumanización permitiría

visibilizar los cuerpos abyectos o, al menos, su existencia. Así, podría justificarse la propuesta de Butler de entender el género como un flujo que varía de acuerdo a los contextos en los que se exprese, lo que confirma aún más la propuesta butleriana del género como performance.

Violencias silenciadas: ¿para qué narrar la violencia?

Omisiones y silencios se cuelan también: no hay referencia a la experiencia personal que me empujó a hacerme preguntas sobre el conflicto armado, sobre los cuerpos femeninos, feminizados, sobre mi cuerpo. ¿Cómo escribir mi silencio frente a las historias que escuché, a las que no quise contar?, ¿cómo explicar mi inconformidad frente a estas narraciones de violencia que no son las mías, pero que plagan investigaciones con premios y conferencias a las que asisten solo académicos? ¿para qué sirve contar estas experiencias en espacios académicos? ¿dónde, entonces, narrar la violencia?

uno de estos hombres cogió a la menor para llevarla a otra pieza; se llevaron la niña para la pieza y yo no volví a saber de ella hasta pasado un rato que la condujeron los mismos. Ya después que se fueron los hombres nos contó la niña que estos hombres la habían estropeado... me hicieron entregar la niña a mi mamá y me llevaron a otra pieza, donde dos hombres de esos abusaron de mi cuerpo. Luego uno de ellos me preguntó que si los muertos eran liberales o conservadores. Yo le contesté: No sé, y entonces me dijo: Váyase a ver a sus hijos (Uribe, 1990, p. 167).

Las narraciones violentas atraviesan los medios, los textos, las denuncias, pero parecen ser ya parte de lo no cuestionado, lo no cuestionable, lo naturalizado. La violencia hace parte de la vida cotidiana y política de este país y, particularmente está naturalmente ligada a las luchas y reivindicaciones de minorías mayoritarias como las mujeres. ¿Cómo cambiar el discurso para que esta violencia localizable no siga siendo una entidad abstracta, un monstruo invisible que invisibiliza también a los actores específicos? María Victoria narra: “el útero se vio afectado por un corte que se practicaba con las mujeres embarazadas, por medio del cual se extraía el feto y se localizaba por fuera, sobre el vientre de la madre” (Uribe, p. 175). ¿por qué el lenguaje es cómplice del *no lugar* de la violencia, o del lugar generizado donde el victimario es masculino y la víctima femenina?

los programas institucionales de lucha contra la llamada “violencia de género” contribuyen a una naturalización de la relación entre violencia y masculinidad, enmascarando la violencia propia a las estructuras conyugales y familiares (que son además reforzadas por las demandas de matrimonio gay). (Preciado, 2004, p. 246)

Y siguiendo a Beatriz, parece que no existen narraciones en el conflicto armado donde las mujeres se apropien de sus posiciones, sus motivaciones y sus actos. Incluso, mujeres como ‘Karina’ que “adquirió fama por su perfil sanguinario, despiadado, violento, cruel” (“Karina”, 2008) según los medios, no se apropió de este “perfil”. Hace poco, en sus declaraciones diría: “‘Karina’ no se mandaba sola. ‘Karina’ cumplía órdenes e infortunadamente en la guerra me di cuenta muy tarde de que existían otras formas o acciones diferentes para conseguir la paz” (“Alias ‘Karina’ entrega detalles de su paso por la guerrilla”, 2009). ¿Si ni siquiera las excombatientes explican sus motivaciones como propias, no se sigue fomentando la misma interpretación víctima-victimario? ¿Cómo narrar las marcas de los cuerpos combatientes que resisten también el ordenamiento corporal femenino? Juan Pablo explica las transformaciones corporales que genera el entrenamiento militar en los cuerpos de combatientes, y también refuerza la interiorización de estas transformaciones como opuestas a las violencias ejercidas desde fuera contra la voluntad de los cuerpos, como en el caso de la tortura (Aranguren, 2006, pp.108-110).

La apuesta de “El Belga”⁹ es bastante radical exponiendo esta asociación natural de la violencia con la masculinidad y la pasividad con la feminidad. Este video se exhibió en la *I Muestra de Cortos de Mujeres y Lesbianas sobre Violencia* y resultó bastante controversial por cuestionar la naturalidad de la asociación victimario masculino y víctima masculina. La autora escribió, a propósito de la violación de un hombre que narra en su video, en el foro de *girlswholikeporno*: “yo recibí el apoyo de mis amigos cuando hablé de lo que sucedió aquella noche, pero si recibí apoyo, es porque soy una mujer. Si yo hubiera sido un hombre hubiera recibido una respuesta muy diferente”. Pero el apoyo pareció no trascender su círculo amistoso, pues el video y su sinopsis generaron una enorme polémica. A mí me parece que la narración cuestiona los roles de género en una situación de violación y eso permitiría cuestionar la universalidad de las categorías asociadas a la violencia: femenino-masculino, víctima-victimario.

⁹ Ver: <http://girlswholikeporno.com/2007/04/22/el-video-de-la-polemica/>

Yo tenía veintipocos años. [...] En el tren había un chico joven con su mochila, que andaba preguntando en francés a la gente si había más trenes para seguir su camino o si conocían un hostel barato para dormir. De donde yo vengo la gente habla poco con los extranjeros, es la costumbre, así que no le hacían mucho caso. Reconocí su acento, era belga. Yo había vivido en Bélgica y me apetecía hablar francés con acento belga y divertirme un rato, así que me acerqué a él muy amable y le propuse alojamiento. Aunque claro, mi intención era muy distinta. Yo no quería pasar la noche sola, tenía ganas de echar un polvo y el belga tan solito con su mochila parecía una presa fácil. Normalmente es fácil con los chicos. Para mí siempre lo fue, vaya.

Tengo que reconocer que le engañé. Sin ninguna vergüenza le dije que no había más trenes, pero que podía venirse a dormir a mi casa. Parecía confundido, pero el tren llegaba a la estación y supongo que como no tenía más posibilidades, aceptó. Mi hermano venía a por mí con el coche para llevarme a la fábrica. Nos subió a los dos poniéndome mala cara pero sin hacer comentarios. Llegábamos tarde. La fábrica fue una de las peores en las que estuve. No tenía luz y estaba llena de ratas. Le rogué a mi hermano que me trajera un par de bocadillos y condones. El belga parecía confuso.

Le expliqué lo del trabajo, la fábrica y el turno de noche. Le dije que seguro que encontraríamos algún colchón para dormir un rato. El pobre no tenía opción, estábamos en un polígono industrial, en el campo. No pasaba ni un coche por la carretera. La noche era cerrada. Comimos nuestros bocadillos y me guardé los condones en el bolsillo. Yo empecé a preparar el terreno, quería follármelo pero él no parecía muy dispuesto. [...] Yo pasé al ataque, pero él se negaba en rotundo a mis deseos. No me lo podía creer. Para qué había venido entonces si no quería follar? Ésto siempre me disgustó muchísimo cuando era más pequeña. Cuando te ibas a casa de un tío a follar, piensas tú, y el otro sólo quiere dormir. *No quiero hacerlo la primera vez*, te dice romántico. No me ha pasado muchas veces, un par tal vez, pero no se te olvidan.

El caso es que esta noche en la fábrica yo no estaba de humor y me daba igual lo que el mozo dijera. Yo veía que él tenía miedo, que estaba incómodo, que no sabía que hacer. Y al final me salí con la mía. Contra su voluntad, por supuesto. Conseguí una media erección por su parte que me fue suficiente. Obtuve lo que quería y me eché un rato a dormir. No sé si él durmió. A la mañana siguiente le llevé con el coche de mi hermano a la estación, sin preguntas, sin comentarios. [...] (“El video de la polémica”, 2007).

A pesar de leer los muchos comentarios sobre el video y su autora, y la violación, y los roles de hombres y mujeres, me parece increíble no haber encontrado una reflexión parecida a nivel local, aunque supe por una feminista del Patía que trabaja con mujeres y niños que la violencia ejercida por mujeres hacia sus compañeros es muy común (lo que no implica también que no haya mujeres maltratadas por sus compañeros). Pero de eso no se

habla, como hay pocas menciones también a las violencias ejercidas en parejas de lesbianas o gays. Como Lucrecia, las mujeres parecen estar marcadas por su vulnerabilidad a la violencia sexual, y además, a ser responsabilizadas por eso. Así, Lucrecia

incluso antes de cualquier acto cometido en su contra, era víctima de la sospecha. Tarquino¹⁰ aprovecha esta asociación legendaria de la mujer con el pecado y antes de violarla la responsabiliza del deseo que generó en él la necesidad de poseerla: “the fault is thine, / For those thine eyes betray thee unto mine” (Shakespeare, 1914, vv. 482-483). La culpa es entonces de Lucrecia, porque a pesar de la castidad que profesa, su cuerpo la traicionó y generó lujuria en un hombre. Esto evidencia una permanente contradicción entre la necesidad de belleza de una mujer y la necesidad de controlar el efecto que ésta puede generar en los hombres, y que se presenta en el siglo XVI (Lizarazo, 2005, p. 73).

¿Cómo romper estas ideas naturalizadas sin ser acusada como la autora de “El Belga” de insensible o perpetradora de violencia contra las mujeres? ¿Cómo desterritorializar la violencia del género? Creo que habría que superar la noción del cuerpo femenino como propiedad de otros: los hijos, las parejas, para dejar de definir los cuerpos como botín de guerra. Evidenciar roles diferentes, no pasivos, asociados a los cuerpos femeninos, podría ser el primer paso para dinamitar la inevitabilidad de la violencia. Pero sobre todo, apropiarse del propio cuerpo, o reapropiárselo después de una situación de violencia. En este sentido, me pareció revelador un texto escrito por una mujer sobre el tabú que es cuestionar la lógica social de la violencia para empoderarse, en lugar de victimizarse:

todo en esta sociedad te recuerda cuál es el rol que le corresponde a una mujer violada: la reclusión, el luto, la autodestrucción. Nunca he visto una campaña social que diga: “¡Mujer violada, ve y cómete el mundo. Estás viva!” Lo que nos dicen es que el sexo se ensucia y se gasta según te lo tocan y que el día que llegue el Príncipe Azul ya no tendrás nada para darle. Lo que estoy tratando de decir es que lo peor de una violación es lo que viene después, viene cuando te enteras de que la culpa no viene de dentro sino que algo allí afuera te obliga a aprehenderla. [...]

No se engañen cuando me vean por la calle, tengo pene, soy más fuerte que una cucaracha posnuclear: el cuadrilátero es mío y en él mando yo (Fuenzalida, 2008).

¹⁰ El descendiente de la monarquía romana y responsable de la violación de Lucrecia, según el mito de Tito Livio, narrado hasta el cansancio.



Bogotá, 2009

¿Quién soy yo para hablar por alguien más, ¿Para qué hablar de alguien más?

Me da escalofrío pensar que el *malleus malleficarum* pueda tener todavía hoy vigencia: “ante la visión de una impureza, como por ejemplo una mujer durante sus períodos mensuales, los ojos, por decirlo así, contraen cierta impureza” (p. 24). Todavía hoy, estar en rojo, tener la visita de Andrés (el que viene cada mes), estar veintiochuda, regluda o con la visita es razón suficiente para evitar el sexo, la peluquería, cargar bebés. Y lo peor no es el control de estos cuerpos infecciosos, sino que la menstruación está en la base de la construcción de la feminidad-maternidad ¿fui menos mujer cuando decidí implantarme un *norplant* que acabó con mis “ciclos”?, ¿y qué clase de mujer soy ahora que estoy diagnosticada con enfermedades no asociadas con mi condición de mujer no menopáusica o postparturienta? El cuerpo no es solo una construcción cultural, es una construcción médica.

Las mujeres seguimos copulando con axiomas, igual que los hombres. Mujeres y hombres heterosexuales, e incluso homosexuales, transexuales, possexuales, pansexuales

que reivindican posiciones estáticas normalizantes como ideales y únicas. Como mi amigo gay que reivindica su imposibilidad de asumir un rol sexual pasivo o mi amiga que se desplaza a ella y a todas las demás que posean un cuerpo feminizado a la inevitabilidad de la complacencia y la maldad. Estamos llenos de tabús, incluso para hablar de la feminización de la violencia en el conflicto armado contemporáneo o la posibilidad de usar el cuerpo marcado de formas no aceptadas socialmente. ¿Cómo dar cuenta de las conversaciones que tuve y que no tuve con mujeres víctimas?, ¿Acaso debería universalizar su experiencia?, ¿Debería sumarme a los doctores y magísteres que hacen parte de la Comisión Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, que hablan con víctimas, leen expedientes y luego se suman a la visión oficial o hablan de los “fantasmas de la memoria”?

San Francisco de Ichó fue una comunidad agrícola, hasta que en los ochenta sucumbió a la explotación minera, promovido por el Estado. La fiebre del oro, opacó la seguridad de las cosechas y cuando la minería entró en crisis, ya no había ni comida, ni oro para comprarla. En 1993, las mujeres se organizaron para recuperar lo perdido: arroz, caña de azúcar y azoteas plagaron la recuperación de la comunidad. Y cuando creían que había pasado lo peor, se vieron rodeados por la violencia tan presente para los chocoanos: guerrillas, paramilitares y ejército que saquean los territorios, desplazan y matan. Y las mujeres, marcadas como víctimas vitalicias, resistieron y no se dejaron asustar: ni por las feministas que organizaron talleres a los que muchas no fueron porque no querían pelear con los maridos, ni por los maridos que no las tomaron en serio cuando trabajaban en el trapiche toda la noche, después de pasar todo el día en el río buscando la pepita de \$5mil de la semana o cocinando en la casa.

Lo que parece estar muy anclado a la visión contemporánea (global, capitalista) del cuerpo moldeable, protagonista y consumidor de productos estéticos, médicos, cosméticos y un largo etcétera. La campaña publicitaria de Nike que dirigida al público hispano fue acompañada por la canción reguetonera “Suda el Jamón”,¹¹ es un ejemplo. Juan Pablo escribe sobre las mujeres del video: “su cuerpo, después de tremendos movimientos coreográficos, transpira y diluye la tinta con la que ha sido marcado previo a la cirugía. El

¹¹ <http://www.youtube.com/watch?v=4913hf9RprU>

cuerpo sufriente se diluye con el sudor del cuerpo ejercitado: “esta transpiración es cosa sexy jugosa [...] a quemar las grasas, para moldear la masa y no verse como pasa” (Aranguren, p. 4, 2009). Hasta la resistencia parecería ser ubicable y codificable por el capitalismo mutante, por lo que habría que seguir el consejo de D&G de ser más esquizofrénico que el sistema.

¿Quedarse o irse?, ¿Irse o morir? Desde 1997, empezaron a irse algunas familias, otras se quedaron hasta que las balas llegaron más cerca: la masacre de Bojayá de 2002 fue solo la confirmación de un enfrentamiento alargado por muchos años y que mató a muchos y desplazó a muchos más en la zona. En el 2000, quedaron treinta familias en Ichó. Hoy no hay muchas más y el centro médico es solo un letrero a donde ya no va nadie, ni a atender, ni a ser atendido. Pero Benilda, líder de Vamos Mujeres y partera, ha sido la encargada de curar heridas y dar ánimo, aún cuando las jornadas de trabajo se extienden en un contínuum que todavía incluye pasar por el río a buscar pepitas de oro. Y su organización les ha permitido resistirse a los roles tradicionales, bastante interiorizados en el Chocó, al punto en que son ellas las líderes del Consejo Comunitario Local, que es parte de *Cocomacia* - Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato ACIA) y son reconocidas “nacional e internacionalmente” como cuentan en “La fuerza de la organización”.¹²

De la intrusión a la acción

Soy la enfermedad y la medicina, soy la célula cancerosa y el órgano trasplantado, soy los agentes inmunodepresores y sus paliativos, soy los ganchos de hilo de acero que me sostienen el esternón y soy ese sitio de inyección cosido permanentemente bajo la clavícula, así como ya era, por otra parte, esos clavos en la cadera y esa placa en la ingle.

-Jean-Luc Nancy

¹² El video documental “La fuerza de la organización”, fue realizado por Pilar Mejía y Juan Carlos Orrego, de OJO DE TIGRE-Imagen digital, en el año 2006, para la Asociación Vamos Mujeres. Este video recibió una mención especial en el *Primer Concurso Latinoamericano de Documentales “Otras Miradas”* organizado por CLACSO. El video está disponible en la página de internet de Ecofondo: <http://www.ecofondo.org.co/ecofondo/downloads/VAMOS%20MUJERES.wmv>

Escribo sobre violencia y cuerpo por las intervenciones corporales violentas que he experimentado. Nada político (o sí, por aquello de que lo personal es político). ¿Para qué escribo un texto académico en primera persona si no es para cuestionar la clasificación de mi cuerpo en estas categorías tan populares en las investigaciones “científicas”? ¿Quién soy yo para hablar de mi cuerpo y del de otros si no ‘un intruso’?: un “yo” que es también intruso en tanto múltiple y cambiante. Y el “yo” lleva a pensar el cuerpo, un cuerpo también intruso que aloja al “yo” que se intenta definir: “yo (¿quién, «yo»?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta)” (Nancy, 2006, p. 14).



Anónimo, *María Magdalena*, 142x103 cms, Iglesia de Santa Bárbara.

Marbelle, SoHo: http://www.soho.com.co/wf_InfoGaleriasMujeres.aspx?IdGal=313

¿Qué es más arbitrario: establecer conexiones anacrónicas en las representaciones visuales de cuerpos femeninos o ignorar las similitudes?

Mi cuerpo lector y escritor es un producto: “todo me llegará de otra parte y desde afuera en esta historia, así como mi corazón, mi cuerpo, me llegaron de otra parte, son otra parte «en» mí” (Nancy, 2006, p. 23) tanto como el “yo” que según Nancy “se encuentra estrechamente aprisionado en un nicho de posibilidades técnicas”. (Nancy, 2006, p. 15). Mi cuerpo producto de la diferenciación anatómica que lo hace femenino y simultáneamente producto de las condiciones históricas y políticas que me hacen alfabeta. Mi cuerpo, el

resultado de clasificaciones sociales y médicas. Mi cuerpo distinto después de un diagnóstico de *espondiloartropatía seronegativa*. Soy un producto de causalidades y casualidades que permiten mi existencia, muchas evidentes en marcas corporales y otras en los códigos que definen lo que soy desde mi cuerpo. “¿Quién soy?” es una pregunta entonces que no me incluye solo a mí, tanto como la pregunta de Nancy no hace referencia a un sujeto individual, diferenciable. Y como dice Santiago, “es muy fácil hablar de una «decolonialidad» a nivel molar sin ver la colonialidad alojada en las propias estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta” (Castro-Gómez, 2007, p. 171).

Las mujeres de Ichó (las 18, que fundaron “Vamos Mujeres” y que han sido relevadas en algunos casos en que el desplazamiento ha aparecido como opción para alguna mujer y su familia) se resistieron no solo a la violencia, sino a los talleres de género realizados en su territorio por la Corporación Vamos Mujer porque “no querían pelear con los maridos”. En cambio, no les importó pasar mucho tiempo en el centro de transformación, donde transforman la miel en caña y pilan el arroz, ni que los maridos o los hijos les reclamaran. Y lo que al principio parecía absurdo para los hombres: volver a Ichó a recuperar un territorio que ya pertenecía a los actores armados, o doblar las jornadas de trabajo para tener qué comer, terminó por transformar los roles tradicionales. Los hombres empezaron a cocinar para llevarles a estas mujeres, la comida que ellas aseguraban con su trabajo, y en el consejo comunal o en el centro de transformación, los hombres empezaron a ir “en reemplazo” de las mujeres, y no al revés, como sucede tradicionalmente en la región.

Las posibilidades técnicas que hacen posible la existencia de un cuerpo (¿mi cuerpo?) que enmarca mi(?) “yo” y parece no depender del primero, implican necesariamente pensar la identidad. Mi identidad depende de mi cuerpo en tanto expresión de quien soy, como consecuencia de la idea naturalizada de la existencia de propiedades individuales que me diferencian como individuo. Así, resulta difícil pensar que el nuevo cuerpo que resulta de su diagnóstico o tratamiento sea también mío o siga “albergándome”. Pero no puedo ya pensar que soy un “espíritu” contenido en un recipiente-cuerpo si mi dolor y mi placer dependen de mi cuerpo y mis experiencias están ligadas a mi cuerpo. La ajenidad que me produce mi cuerpo es la misma que encuentra Nancy al pensar su relación consigo mismo y, en consecuencia, su identidad:

la identidad vacía de un «yo» ya no puede reposar en su simple adecuación («yo = yo») cuando se enuncia: «yo sufro» implica dos yoes extraños uno al otro (pero que sin embargo se tocan). Lo mismo ocurre con «yo gozo» (podríamos mostrar que esto se indica en la pragmática de uno y otro enunciado): pero en el «yo sufro», un yo rechaza al otro, mientras que en el «yo gozo», uno excede al otro (Nancy, 2006, p. 40).



San Francisco de Ichó, abril de 2009

Ichó, espacio irreal. Ichó-jungla, Ichó-mohán, lluvia, barro, piedras, río. La selva, para quien creía que la carne venía de Carulla, no de la vaca. Intrusión en el olvido cómodo de la clase media urbana.

El régimen permanente de la intrusión del que habla Nancy, sin embargo, va más allá de la ambigüedad de la identidad o de las contradicciones entre el “yo” y el cuerpo enfermo. Se trata de la irrupción de la artificialidad médica en la vida cotidiana: lo entiendo desde mi imposibilidad de levantarme de mi cama sin la ayuda de mi mamá ni una dosis de Bextra o Viox (analgésicos de última generación que retiraron del mercado por los efectos secundarios). También experimenté, aunque con menos desagrado que Nancy, el embrutecimiento de la morfina como escape de mis experiencias corporales. Pero más allá de la extrañeza que mi cuerpo “enfermo” me produjo o los líos de identidad que me trajo el diagnóstico apocalíptico, me parece que la intrusión está asociada a la percepción del propio cuerpo y que puede ser altamente xenofóbica. Cuerpo intruso ególatra que se aísla del mundo, de la violencia. Cuerpo marcado por las posibilidades de existencia que me ha dado el sistema:

El orden capitalístico es proyectado en la realidad del mundo y en la realidad psíquica. Incide en los esquemas de conducta, de acción, de gestualidad, de pensamiento, de sentido, de sentimiento, de afecto, etc. Incide en los montajes de la percepción, de la memorización y en la modelización de las instancias intrasubjetivas (Guattari y Rolnik, 2005, p. 60).

El intruso, como explica Nancy, no es solo el órgano trasplantado, es la medicina y todos los dispositivos “y esa sensación general de no ser ya disociable de una red de medidas, observaciones, de conexiones químicas, institucionales, simbólicas, que no se dejan ignorar como las que constituyen la trama de la vida corriente y, por el contrario, mantienen incesante y expresamente advertida a la vida de su presencia y su vigilancia” (Nancy, 2006, pp. 41-42). En mi caso, este entramado de dispositivos vigilantes fue evidente en la invitación que me hizo una psicóloga al grupo de apoyo del CIREC, donde personas con una (o más) de sus extremidades amputadas hablaban y/o pintaban todos los días. Lo que no hubiera sido un lío, si los cuerpos ‘anormales’ no estuvieran fuera de los límites del deseo. Cuerpo *freak*, cuerpo asexual que se introduce en las lógicas deseantes de otros cuerpos ajenos:

Ser carnívoro-comestible se ofrece para encuentros sexuales. No soy ni hombre ni mujer. Ayer me llamaba Vera, hoy me llamo Fresa. Me voy transformando a lo largo de mis encuentros sexuales. No soy ni natural ni artificial. Siempre he sido así, pero nunca he sido igual. Me voy modificando en función de los recursos que voy encontrando y creando. Soy cyborg orgánica-golosa. No soy la reproducción de dos seres. Soy la multiplicación de mis deseos. No lo dudes. Soy lo que nunca has conocido. Soy lo que puedes ser (“Polvo post género”, 2008).

Nancy menciona el ciclosporin como un químico de la tolerancia, en tanto impide el rechazo al órgano extranjero, pero ¿qué usar para evitar mi rechazo a ese cuerpo extraño (que me pertenece) y es clasificado como discapacitado?, ¿cómo *devenir* cuerpo femenino afro, mujer indígena? Una enfermedad autoinmune, se suma otra: el hipotiroidismo. Mi químico de la tolerancia es una hormona sintética que “mi” cuerpo no produce. Mi rechazo es el que define Nancy: “«rechazo»: mi sistema inmunitario rechaza el sistema del otro” (Nancy, 2006, p. 31). O el propio. Puede ser la misma sensación de ruptura de la identidad que siente una nación (o un nacionalista) ante la irrupción de los inmigrantes. ¿Y cuál es aquí el antídoto (químico) de tolerancia para la xenofobia? ¿O para el racismo, cuando en una nación “diversa” se rechaza la diferencia? ¿O para una mujer que rechaza su “cuerpo

femenino” o su rol? ¿Y cómo inyectar tolerancia a quienes se aferran todavía a la biología clasificatoria de sus cuerpos?

Mi primer impulso de comunicación de mis reflexiones con no académicxs fue hacer calendarios de bajo presupuesto con algunas de las imágenes de cuerpos femeninos trasgresores (en tanto no hacen parte de los clichés de las imágenes massmediáticas), que suelen no asociarse con las reivindicaciones feministas, y muchas veces tampoco con la violencia sexual. Así, podría incluso lanzar como dardos muchas de mis reflexiones a personas cercanas y no tan cercanas (en espacios diversos: urbanos y rurales). De ahí que hubiera decidido casi que descartar las imágenes capturadas en video como forma de difusión ‘alternativa’. Inyectar visualmente y en dosis pequeñas.

“Yo termino/termina por no ser más que un hilo tenue, de dolor en dolor y de ajenidad en ajenidad” (Nancy, 2006, p. 41), en tanto mi identidad se desdobra y se vuelve tan múltiple como mis experiencias corporales. Por eso la vida y la idea de propiedad asociada a ella se vuelve problemática: ¿sigue siendo mi vida la que depende de alteraciones en la rutina para ser? Nancy se pregunta: “¿Qué es la vida «propia» que se trata de «salvar»? Se revela entonces, al menos, que esta propiedad no reside en nada en «mi» cuerpo. No se sitúa en ninguna parte...” (Nancy, 2006, p. 28). Mi vida no es una y parece no depender de mi cuerpo, depende al igual que éste de coyunturas específicas. Mi identidad se constituye entonces por la intrusión, y no a pesar de ella: “El intruso está en mí, y me convierto en extranjero para mí mismo” (Nancy, 2006, p. 32).

Mi huida del intruso que habitaba mi cuerpo me llevó a probar formas de intrusión alternativas, que aunque efectivas, no eliminaron “el régimen permanente de la intrusión”. Soy vegetariana, para mi sorpresa, aunque hace poco menos de cuatro años comiera cuanto animal exótico pudiera pedirse en un restaurante. Ahora me someto a sesiones de agujas (terapia neural) regularmente en lugar de sufrir las consecuencias de los analgésicos y las infiltraciones. Es lo que Nancy explica como la ubicación de la existencia en un nuevo registro, proceso menos traumático, en mi caso, que da cuenta de “la vida explorada y trasladada a múltiples registros en los que cada uno inscribe otras posibilidades de muerte”. (Nancy, 2006, p. 36). Mi intento por vivir (bien) implica necesariamente la idea implícita de la muerte, tal como pasa a quienes sobreviven el desplazamiento, la tortura, la violación. En Ichó, las mujeres no se sentían identificadas en las reivindicaciones feministas, pero su

resistencia resultó en una trasgresión de los efectos normalizadores del género en los cuerpos. Sin centrarse en lo discursivo, sino en la acción. Sin desconocer la violencia, sino enfrentándola, cuestionándola, desactivándola...

La vida y la muerte están estrechamente conectadas, pero su relación puede moldearse y modificarse de acuerdo a las posibilidades técnicas de la medicina de la época. De allí que Nancy afirme que “aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, cada una intrusa en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer”. (Nancy, 2006, p. 24). “La obsesión con la vida refleja también la obsesión con la muerte: “diferir la muerte es también exhibirla, subrayarla” (Nancy, 2006, p. 25). De allí que sean los cuerpos medicalizados los que estén más cerca de la muerte. Mi cuerpo diagnosticado, mi cuerpo enfermo es más afín a la muerte que mi cuerpo ajeno del diagnóstico. Y al mismo tiempo, mi cuerpo urbano y clase media me aleja de la cotidianidad de la muerte que otros cuerpos viven: no me levanto en la noche, a recoger cadáveres ajenos, como me contó un indígena del Cauca que suelen hacer en su comunidad.

El trabajo de las mujeres y del Consejo Comunitario alrededor de experiencias concretas de soberanía alimentaria, ha motivado la afluencia de instituciones, organizaciones y grupos. Entidades como la *Universidad Tecnológica de Chocó*, *SENA*, *UMATA*, *Gobernación del Chocó* (caravana turística), *Codechocó*, y eventos regionales con grupos organizados por *Cocomacia*, grupo de mujeres de Tutunendo y la Asociación de Productores del Chocó entre otros, han compartido la experiencia y adicionalmente han venido generando una corriente de opinión muy positiva, dinamizando el desbloqueo y sacando del aislamiento al que se había sometido a la comunidad, por la agudización del conflicto armado (Consejo Comunitario Local de San Francisco de Ichó et al., s.f.).



Bogotá, septiembre de 2008

“En un contexto donde el cuidado se confunde tan fácilmente con la vigilancia, ¿cómo es posible cuidar de sí mismo?, ¿con qué criterios prácticos puede distinguir un individuo una estética de la existencia de una moral de control que actúa al nivel mismo del self?” (Tamayo, 2007, p. 74). ¿Cómo trans-formar las imágenes femeninas sin caer en la censura?, ¿Son las imágenes todavía dispositivos pedagógicos?, ¿Puede una imagen tener mayor impacto que un texto académico?

Y es solo reconociendo la intrusión: ser yo que no es ser mi cuerpo, ser sin ser mujer, que puedo revisar las apuestas no académicas de varios colectivos y artistas con los que me he cruzado para darle forma a mis reflexiones. No son las ‘guerrilla girls’, pero seguro todas estas propuestas tienen más difusión que los artículos académicos más populares. Algunas muy elaboradas como el “Gender Anarchy Project” de Amelia Marzec,¹³ una instalación muy tecnológica que hacía mutar los signos mujer/hombre en baños públicos para cuestionar la división binaria de los cuerpos y generar extrañamiento ante esta práctica tan generalizada y naturalizada. ¿Quién cuestiona acaso esta división o las particularidades del “ir al baño” de acuerdo al género? Otras acciones críticas, bastantes radicales como los performances de porno en vivo de colectivos feministas punk postporno

¹³ Ver: <http://a.parsons.edu/~amelia/thesisSite/index.html>

como las “Revueltas Obscenas” organizadas por pornolab.org o el “laboratorio porno-amoroso sobre sexo y género” en España:

Buscamos identidades plásticas que nos permitan establecer modos de relación que no se basen en binomios normalizadores. La sexualidad es la herramienta de reproducción de una especie que se instituye culturalmente como animal, cuando puede ser la principal herramienta creadora de una especie que se reconozca como cyborg. Somos quimeras y las quimeras existen. Mezcla de carne, plástico, datos, moléculas, silicona, máquina...

Nuestra naturaleza es la prótesis. Configuramos nuestros deseos como hechizos de una política nocturna que antes recibía el nombre de brujería. Si el porno es una de las principales técnicas de producción del sistema sexo-género, queremos apoderarnos de él para crear nuestras propias realidades. Queremos desdibujar el límite establecido entre público y privado, límite que sólo sirve para naturalizar ciertas prácticas sexuales, encerrándolas en una esfera privada en la cual se consumen los códigos y prácticas públicamente avalados.

Experimentando identidades trans-género y buscando realidades postgénero, representamos nuestra sexualidad para crearla. Buscamos, dildo en mano, vías para desdibujar una larga lista de binomios: hombre/mujer, homo/hetero, natural/artificial, normal/anormal, público/privado, representación/vida. Y, mientras existan estos binomios, seguiremos reconociéndonos como anormales para, así, poder seguir viviendo... (“Laboratorio pornoamoroso”, 2008).



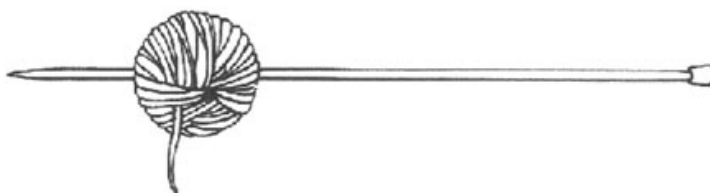
Marta Cabrera, Gasolinera en la Autopista Norte, Bogotá.

<http://www.flickr.com/photos/martiriocabrera/2054198540/in/set-72157603271012158/>

En la puerta de cada retrete, como único signo, una interpelación de género: masculino o femenino, damas o caballeros, sombrero o pamela, bigote o florecilla, como si hubiera que entrar al baño a rehacerse el género más que a deshacerse de la orina y de la mierda. No se nos pregunta si vamos a cagar o a mear, si tenemos o no diarrea, nadie se interesa ni

por el color ni por la talla de la mierda. Lo único que importa es el GÉNERO (Preciado, s.f.). Las prácticas nos constituyen, los símbolos nos marcan ¿solo el extrañamiento, la artificialidad nos revelan lo que hacemos y no podemos ver?

Siguiendo estas propuestas, traté de buscar grupos contraculturales en el contexto nacional, pero lo que encontré parece estar más allá de la experimentación o el cuestionamiento crítico de las prácticas corporales. Música, arte urbano o movimientos sociales, parece ser la regla. Y dentro de esta regla, las imágenes cuestionan más la representación ideológica que las normas corporales. Mi búsqueda, o sea, mi desencuentro, me llevó a querer imitar propuestas no académicas de cuestionamiento y reflexión visual sobre la feminización de los cuerpos. ¿Cómo narrar la violencia que marca y construye los cuerpos sin pensar que las inscripciones son estáticas?, ¿De qué forma hacerlo trasgrediendo los límites de la academia, del propio cuerpo?



escarpines abortos
TUDO CON LA MISMA AGUJA

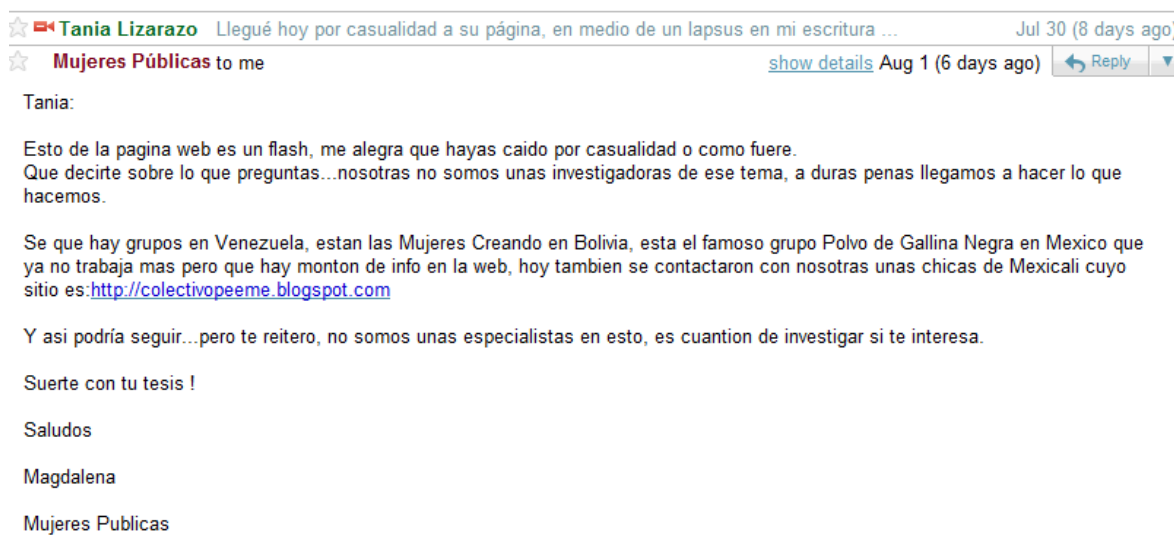
Intervención del colectivo “Mujeres Públicas”.

Buenos Aires, marzo de 2003

<http://www.muje共和licas.com.ar/aficheov.htm>

Mujeres públicas que se apropian de sus cuerpos y de sus actos. No culpan, señalan, no se victimizan, actúan. ¿Cómo lograr este efecto de ‘acción’ y denuncia simultáneas?

Uno de los colectivos que más me impactó, fue “Mujeres Públicas” (ver imagen anterior), argentinas que desde 2003 han realizado más de diez acciones, fuera del marco de lo que yo llamaría reivindicación tradicional feminista. Su propuesta es resumida por ellas en “el abordaje de lo político a partir de una perspectiva creativa, como alternativa a las formas tradicionales de manifestación política” y lo hacen a partir de estrategias no convencionales como la resignificación de objetos y frases, la descontextualización de palabras e imágenes y el uso del humor y la ironía. Y además de admiración, tuve un poco de angustia de pensar que mis reflexiones elevadísimas, pese a mis intentos sobre (o infra) humanos de aterrizaje, se habían convertido en inútiles y poco difundibles (en serio, hice la prueba con dos amigas no ‘humanistas’, que alabaron mi compromiso y la dificultad de los planteamientos). Entonces, contacté a las mujeres públicas sobre otros colectivos similares en Latinoamérica:



The screenshot shows an email interface. At the top, it says "Tania Lizarazo" with a star icon and "Llegué hoy por casualidad a su página, en medio de un lapsus en mi escritura ... Jul 30 (8 days ago)". Below that, it says "Mujeres Públicas to me" with a star icon and "show details Aug 1 (6 days ago) Reply". The body of the email contains the following text:

Tania:

Esto de la pagina web es un flash, me alegra que hayas caido por casualidad o como fuere.
Que decirte sobre lo que preguntas...nosotras no somos unas investigadoras de ese tema, a duras penas llegamos a hacer lo que hacemos.

Se que hay grupos en Venezuela, estan las Mujeres Creando en Bolivia, esta el famoso grupo Polvo de Gallina Negra en Mexico que ya no trabaja mas pero que hay monton de info en la web, hoy tambien se contactaron con nosotras unas chicas de Mexicali cuyo sitio es: <http://colectivopeeme.blogspot.com>

Y asi podría seguir...pero te reitero, no somos unas especialistas en esto, es cuantion de investigar si te interesa.

Suerte con tu tesis !

Saludos

Magdalena

Mujeres Publicas

Las imágenes posibilitan una forma de comunicación fluida, en una sociedad massmediática como la nuestra. Y si estas imágenes usan espacios públicos como vehículo, la posibilidad de llegar a más personas es mayor, lo que no implica desconocer el carácter efímero de las imágenes. Asaltar el espacio público es una acción política y también una exposición de las ideas propias a manera de un salto al vacío, en tanto la comunicación no implica una retroalimentación, y ni siquiera la posibilidad de aclarar los mensajes.

Con nuestras acciones buscamos proponer más una pregunta que una respuesta, extrañamiento más que certezas, facilitar el diálogo del/a espectador/a con la obra-objeto-acción.

Con el objetivo de denunciar, visibilizar, propiciar la reflexión en torno a las opresiones de que somos objeto las mujeres, así como de desnaturalizar prácticas y discursos sexistas y/o lesbofóbicos, estas creaciones emplean predominantemente la calle como escenario y utilizan la práctica artística como una estrategia de acción política.

No concebimos lo político sólo como una serie de contenidos sobre los cuales gira nuestro trabajo, sino como una forma de encarar el hacer, que abarca la producción colectiva y la creatividad como una posibilidad humana no reservada para unas/os pocas/os, así como una praxis no disociada de nuestra cotidianidad. Por eso decidimos trabajar con materiales de bajo costo que, además, posibilitan poner en común nuestras producciones en diferentes espacios y que otras/os puedan reapropiarse de lo realizado. También reivindicamos el anonimato, asumido tras no pocas reflexiones en torno a la invisibilidad que nos ha signado históricamente a las mujeres. Esta posición -que consiste en no firmar las obras/objetos y operar con el nombre del grupo, dejando de lado los nombres propios- obedece principalmente a dos razones: no condicionar los mensajes y evitar todo personalismo o concepto de autoría.

Creemos que los métodos convencionales de expresión política muchas veces carecen de eficacia comunicativa y que, incluso, éste suele ser un tema que se descuida resultando de ello gestos vacíos o afirmaciones autodirigidas. Nuestras creaciones conllevan distintas reflexiones en torno a quiénes nos dirigimos, cómo hacerlo y desde qué lugar (“Mujeres Públicas”, 2009).

Pasando de la revisión y la descripción a la acción, me surge la necesidad de salir de la victimización y no caer en las luchas estáticas de identidad y reivindicación, que ya tienen lugar dentro del sistema mediático-capitalista. El punto de partida, como había explicado antes, es la difusión de imágenes diversas evidentes del proceso de feminización corporal, en tanto artificio, para hacer un calendario para distribuir entre personas diversas (académicas y no académicas, urbanas y rurales). El punto siguiente será el diseño de un estencil con un mensaje contundente sobre la misma reflexión para intervenir el espacio público, la idea es tener una difusión mayor de esta crítica frente a la dupla naturalizada violencia-cuerpo femenino, que aunque no necesariamente implica una trans-formación de los imaginarios, es una alternativa de difusión y activismo más allá de la escena académica:

si el arte activista ha sido considerado por el valor de uso que genera para una comunidad, su incidencia política es una acción concreta que puede operar de diversas maneras; ya sea por señalización, visibilidad, participación, religación y articulación de imaginarios simbólicos potenciadores de nuevas alternativas relacionales (Diéguez, 2008, p. 26).

MUJER COLONIZADA



Buenos Aires, agosto de 2004

<http://www.muierespublicas.com.ar/images/colonizada-150ch1.jpg>

¿Qué tan difuso es el límite entre victimizar a la mujer y visibilizar las prácticas de dominación que se ejercen sobre su cuerpo?



¿Puede un estencil ser más efectivo/entendido?

Mi impulso es usar un lenguaje que no es el mío para crear al menos una alternativa de difusión, teniendo en cuenta que las múltiples formas que asume el graffiti (esténcil, mural, sticker, etcétera) están asociadas a prácticas culturales subversivas. Mi apropiación de este “lenguaje” implica una apuesta por el carácter intrusivo que tiene en el espacio ‘público’ y la analogía que puede establecerse con la inscripción violenta que se hace en los cuerpos. Mi esténcil es el producto inacabado de una pulsión tecno-copy-paste-photoshop-artística, y es mi apuesta crítica propositiva frente a la poca comunicación (y los escasos intentos) de comunicar reflexiones académicas fuera de la institucionalidad.



San Francisco de Ichó, abril de 2009

Rastros de tinta como inscripción y resistencia. La apropiación de los espacios, a través de la denuncia escrita. Una denuncia no normatizada, que plaga los cuerpos y los objetos.

Remate: de cómo conectar la inconectable

*Yo también tengo un río de
enfermedad y muerte en mi
geografía y mi soledad.
- Raúl Gómez Jattin*

Frustración es lo que enlaza la disonancia de estas páginas con las imágenes incrustadas, casi al azar. Frustración por leer la violencia y casi olerla en las palabras dichas y calladas de las mujeres que conocí en libros o en espacios compartidos, por la abundancia de testimonios que no llegan a las bibliotecas colombianas, pero sí a Europa, y por la confrontación academia-vida. Pero, sobre todo, porque mientras todas estas desconexiones fortalecen la violencia de la que nadie se apropia, salvo los cuerpos marginales, en los espacios de reflexión privilegiados de la ciudad, la clase media, la academia, la violencia se perpetúa a través de otras microviolencias que refuerzan las ideas fijas de identidades corporales segregadas y martirizadas: mujeres, indígenas, afro...

Mi búsqueda es un cuestionamiento constante, contradictorio, nómada, por los documentos, testimonios, imágenes y conceptos que enlazan el *ser mujer* con las violencias. Pero lejos de listar conclusiones generalizantes, estáticas o estadísticas sobre el sufrimiento que marca los cuerpos como femeninos y de los rituales (cotidianos y bélicos) que hacen de esta inscripción un proceso constante de feminización. El extrañamiento que la intrusión de mis preguntas genera dentro de las reflexiones que deberían hacerse sobre el contexto o el carácter del conflicto armado contemporáneo es, a la vez, un intento por deshacerme de la tradición violentóloga académica y una apuesta por repensar críticamente la forma de describir y analizar las violencias. Por eso hablar de mi cuerpo y no solo de cuerpos torturados. Por eso mostrar los cuerpos martirizados coloniales. Porque la violencia atraviesa los límites espaciotemporales que la historia impone.

Y hablar de violencia en los cuerpos femeninos funcionó como detonante para visibilizar dominación en otras prácticas, otras ideas, heredadas, vigentes y poco problematizadas. Y si estas reflexiones enmarcadas en la academia resultan convencionales en espacios académicos, pero aún producen reacciones violentas e incrédulas en otros espacios, la apuesta suicida debe ser circular parte de la reflexión, y aceptar el martirio conversacional que eso implique.

100

BIBLIOGRAFÍA

“Alias Karina entrega detalles de su paso por la guerrilla” (2009) [en línea], disponible en: <http://elespectador.com/noticias/judicial/articulo139704-alias-karina-entrega-detalles-de-su-paso-guerrilla>, recuperado: 8 de julio de 2009.

“Crímenes silenciados”, (2007) [en línea], disponible en: <http://www.semana.com/noticias-nacion/crimenes-silenciados/106402.aspx>, recuperado: 8 de julio de 2009.

“La noción de ‘género’ se la inventaron en un ‘laboratorio’”, (2008) [en línea], disponible en: http://www.farodevigo.es/secciones/noticia.jsp?pRef=3259_8_199021_Sociedad-y-Cultura-nocion-genero-inventaron-laboratorio, recuperado: 8 de julio de 2009.

“Polvo post género, (2008). [en línea], disponible en: <http://galeriaquimerica.blogspot.com/2008/08/polvo-post-gnero.html>, recuperado: 8 de julio de 2009.

Amnistía Internacional (2004), *Colombia: Cuerpos marcados, crímenes silenciados: Violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado*, disponible en: <http://www.amnestyusa.org/document.php?lang=s&id=52455A2234B6BA2F80256F2700422956>, recuperado: 8 de julio de 2009.

Anderson, L. (2006), “Analytic Autoethnography”, *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 35, No. 4, SAGE, pp. 373-395.

Anzaldúa, G. (1987), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

Aranguren, J. (2006), “Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado”, *Revista Colombiana de Psicología*, No. 15, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 103-112.

_____. (2008), “El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha)”, *Nómadas*, No. 29, Bogotá, Universidad Central, pp. 20-33.

_____. (2009), “El cuerpo sufriente del mercado: ‘Sweat the Fat’”, [inédito]

Bataille, G. (2007), *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets.

Behar, R. (1993), *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza’s Story*, Boston, Beacon Press.

_____. (1996), *The vulnerable Observer. Anthropology that Breaks Your Heart*, Boston, Beacon Press.

Bello, M. (2005), *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*, Bogotá, Universidad Nacional de Coombia.

Berger, J. (2001), *Mirar*, Madrid, Editorial Gustavo Gili.

Blair, E. y Londoño, L.M. (2003), “Experiencias de guerra desde la voz de las mujeres”, *Nómadas*, No. 19. Bogotá, Universidad Central, pp. 106-115.

Bordo, S. (1993), *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*, Los Angeles, University of California Press.

Borja, J. (1998), *Rostros y Rastros del Demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá, Editorial Ariel.

Brah, A. (2004), “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en hooks, bell [et al.] *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños.

_____. (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.

_____. (1993), *Bodies that Matter. On the discursive limits of “sex”*, New York, Routledge.

_____. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.

_____. (2004), “Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico”. en Millán de Benavides, C. (ed.), (2004), *Pensar (En) género teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 264-283.

Cabrera, M. (2007), “Representing Violence in Colombia”, *Brújula*, Vol. 6, No. 1, pp. 37-56.

Castillejo, A. (2000), *Poética de lo Otro*, Bogotá, Ministerio de Cultura-Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)-Colciencias.

Castro-Gómez, Santiago (2007), “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, enero-junio, No. 6, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 153-172.

Cisneros, S. (1996), “Guadalupe the Sex-Goddess”, en *Goddess of the Americas: Writings on the Virgen de Guadalupe*. New York: Riverhead.

Consejo Comunitario Local de San Francisco de Ichó et al., (s.f.), “Remendando la vida con la aguja del trabajo y el hilo de los sueños. En San Francisco de Ichó, Chocó, Colombia” disponible en: <http://www.grain.org/g/?id=46>, recuperado: mayo 15 de 2009.

Corporación Vamos Mujer (2008), *Mujeres de Negro “Ninguna guerra en nuestro nombre”*. *Las mujeres tejemos sueños y esperanzas planetarias*, Medellín, s.e.

De Lauretis, T. (2004), “La Tecnología del Género”, en Millán de Benavides, C. (ed.) (2004), *Pensar (en) género teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 202-235.

Deleuze, G. (2005), *La Isla Desierta y otros textos*, Valencia, Pretextos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

_____. (2000), *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pretextos.

Diéguez, I. (2005), “Prácticas de visibilidad. Ethos, teatralidad y memoria” [prólogo], en Rubio, M. *El cuerpo ausente (performance política)*, Lima, Grupo Cultural Yuyachkani.

Fajardo M. (1999), *El Arte Neogranadino a la luz del Estudio Iconográfico e Iconológico*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

Fondo de Población de la Naciones Unidas (2008), *Estado de la población mundial 2008. Ámbitos de convergencia: Cultura, género y derechos humanos*, disponible en: <http://www.unfpa.org/swp/2008/presskit/docs/sp-swap08-report.pdf>, recuperado: abril 28 de 2009.

Foucault, M. (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

_____. (2007), *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Franco, J. (2001), *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War (Convergences: Inventories of the Present)*, Cambridge, Harvard University.

Fuenzalida, E. [Hija de Puto] (2008), disponible en: http://hijadeputo.blogspot.com/2008_10_01_archive.html, recuperado: agosto 3 de 2009.

Garzón, M.T. y Mendoza, N. (eds.), (2007), *Mundos en Disputa. Intervenciones en estudios culturales*, Bogotá, Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Girls who like porno (2009), disponible en: <http://girlswholikeporno.com/>, recuperado: agosto 3 de 2009.

Gorlier, J. (2003), Comunidades para narrar lo intolerable: el caso de los grupos feministas de auto-ayuda en América Latina. *XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castellón, España. Abril 3-5.

http://www.faculty.umb.edu/carlos_gorlier/pdf/castellon_03.pdf, recuperado: mayo 21 de 2009.

Grieco, S. (2000), “El Cuerpo, Apariencia y Sexualidad”, en Duby G. y Perrot M., *Historia de las Mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Santillana, pp. 75-120.

Grosso, J.L. (2009), “Socioanálisis y Semiopraxis. La ciencia social en la topografía accidentada de las relaciones interculturales”, [inédito].

Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

Guattari, F. (2004), *Plan sobre el planeta*, Madrid, Traficante de sueños.

Guattari, F. y Rolnik S. (2005), *Cartografías del deseo*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Hall, S. (1980), “Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance”, en *Sociological Theories: Race and Colonialism*. París, UNESCO.

Haraway, D. (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.

Hennessy R. (1993), “Queer Theory: A Review of the “Differences” Special Issue and Wittig's “The Straight Mind”, *Signs*, Vol. 18, No. 4, Theorizing Lesbian Experience The University of Chicago Press, pp. 964-973.

Hubbard, R. (2004), “Género y Genitalia: Construcciones de sexualidad y género”, en Millán de Benavides, C. (ed.), (2004), *Pensar (En) género teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 50-63.

Jattin, R. (2004), *Amanecer en el Valle del Sinú. Antología Poética*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Jimeno, M. (s.f.), *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*, [inédito].

Kogan, Liuba (2003), “La construcción social de los cuerpos o los cuerpos del capitalismo tardío”, *Persona*, N° 6, Facultad de Psicología, Universidad de Lima, pp. 11-21.

Kraemer y Sprenger (1976), *El martillo de las brujas*, Montesión, Madrid, Felmar.

Lesmes, J. *La Sociedad de Santa Fe Colonial*, Bogotá, CINEP, 1990.

Lizarazo, T. (2005), *Lucrecia: discurso histórico en tres actos sobre el cuerpo femenino*, Tesis de Historia, Universidad Javeriana, [inédita].

Llamas. R. (s.f.), “El Género y la presentación social. Cuatro reflexiones en torno al poder y la construcción de sí”, *Archipiélago*, no. 31.

Lorber, J. (2003), “Believing is Seeing. Biology as Ideology”, en Weitz, R. *The Politics of Women’s Bodies. Sexuality, Appearance, and Behavior*. New York, Oxford University Press, pp. 12-24.

Mann, B. (2006), *Women’s Liberation and the Sublime. Feminism, Postmodernism, Environment*. Oxford University Press.

Mauss, M. (1996), “Las técnicas del cuerpo”, en J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporaciones*. Cátedra, Madrid. pp. 385-407.

Mesa Mujer y conflicto armado. (2008), *VIII Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia, 2007- 2008 Violencia sexual*, Bogotá, Ántropos.

Minh-Ha, T. (1991). *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, New York, Routledge.

Mujeres Públicas, disponible en: <http://www.muierespublicas.com.ar/>, recuperado: julio 31 de 2009.

Museo de Arte Colonial (s.f.), *Las representaciones del cuerpo barroco neogranadino en el siglo XVII*, Bogotá, La Silueta.

Nancy, J. (2006), *El Intruso*, Buenos Aires, Amorrortou.

Pedraza, Z. (2004), “El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social”. *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*, Vol. 4, No. 15, pp. 7-19.

Pedraza, Z. (2007). “Saber emocional y estética de sí mismo: la perspectiva de la medicina floral”, *Anthropologica*, No. 25.

Pizarnik, A. (2000). *Obra Completa*, Medellín, Editorial Árbol de Diana.

Preciado, B. (2004). *Entrevista con Jesús Carrillo*. En: http://www.beatrizpreciado.com/entrevista_jcarrillo.pdf, recuperado: julio 15 de 2009.

Preciado, B. (2008). *Extracto de Testo Yonqui*. En: http://www.eutsi.org/kea/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=590, recuperado: agosto 3 de 2009.

Preciado, B. (s.f.). *Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino*. En: <http://www.hartza.com/basura.htm>, recuperado: agosto 10 de 2009.

Putnay, R. (2004), “Feminismo radical: Posiciones libertarias y culturales”, en Millán de Benavides, C. (ed.), (2004), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 64-123.

Restrepo, J. (2006), *Cuerpo Gramatical. Cuerpo, arte y violencia*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Rotker, S. (2001), *Ciudadanías del Miedo*, s.c., Nueva Sociedad.

Sánchez J. E. y Luque E. (1997), *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610 – 1660*. IV Vols. Bogotá, Centro editorial Javeriano CEJA,.

Sánchez, O. (2008). *Las violencias contra las mujeres en una sociedad en guerra*. Ruta Pacífica de las Mujeres Colombianas.

Saukko, P. (2003), *Doing research in cultural studies, an introduction to Classical and New Methodological Approaches*, London, SAGE Publications.

Sawday, J. (1996), *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, New York, Routledge,

Scribano, A. (s.f.), “Conocimiento social e investigación social en Latinoamérica”, inédito.

Shakespeare, William “The Rape of Lucrece”, en: The Oxford Shakespeare: Poems, 1914, disponible en: <http://bartleby.com/70/49.html>, recuperado: enero 1 de 2005.

Sohn, A. (2006), “El cuerpo sexuado”, en Courtine, J. *et al.* (edit.), *Historia del Cuerpo*, Madrid, Santillana.

Tamayo, R. (2007), *Elevar el ancla de la forma. Biocapitalismo y anorexia*, [inédito].

Taussig M. (1984), Culture of Terror – Space of Death. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture. En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 3, pp. 467-497.

Taylor, D. (2003), *The Archive and the Repertoire: Cultural Memory and Performance in the Americas*, Duke University Press.

Uribe, M. V. (1990), *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima 1948-1964*, Bogotá, Cinep.

Valderrama, P. (1993), *Muestras del Diablo*, Bogotá, Colcultura.

Walker, Caroline. (1990), “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Feher, M. (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Vol. 1. Madrid, Taurus.