

ELÍAS SEVILLA CASAS

En coautoría con: Mónica Córdoba, Carlos de los Reyes, Luis A. Loaiza
Alejandra Machado, Ana L. Paz, Katherine Rosero, Zoraida Saldarriaga

El Espejo Roto

Ensayos antropológicos
sobre los amores y la condición femenina
en la ciudad de Cali



Colección Ciencias Sociales y Económicas
Sociología



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

ELÍAS SEVILLA CASAS

En coautoría con: Mónica Córdoba, Carlos de los Reyes, Luis A. Loaiza
Alejandra Machado, Ana L. Paz, Ktherine Rosero, Zoraida Saldarriaga

El Espejo Roto

Ensayos Antropológicos
sobre los Amores y la Condición Femenina
en la ciudad de Cali



Colección Ciencias Sociales y Económicas
Sociología

El presente libro, por su tema central -los amores de mujeres caleñas en sectores populares consolidados- podría acentuar el estereotipo de Cali como ciudad banal y “chévere”; más cuando uno de sus capítulos se dedica expresamente a analizar el porte corporal femenino, el realce bustístico, y la especialidad local en cirugías estéticas, tema que fue el gancho de ventas en el Exposhow del 2002. Allí se hizo publicidad de cosmética y de moda y uno que otro cirujano aprovechó la invitación para promocionar su clínica. Frente a la apreciación trivial de la ciudad, este libro quiere intentar, en el tratamiento cuidadoso -y conceptual- de ciertos asuntos tenidos como lights, una reflexión de fondo sobre lo que el porte personal y los modos de amores significan a la luz antropológica de “la condición” de las mujeres raigales.

El espejo roto es una metáfora para hablar de la condición femenina recibida, así como el espejo restaurado lo es de la condición femenina transformada. Esta metáfora, como un hilo, enhebra los capítulos del libro. Se trata de una metáfora de fractura, de dislocación y postración de la figura moral femenina; pero también, por el esfuerzo silencioso pero efectivo en el campo de los amores que tienen con sus hombres, mostrará que las mujeres de los sectores populares consolidados de la ciudad poco a poco están cambiando su centenaria condición.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

ELÍAS SEVILLA CASAS

En coautoría con: Mónica Córdoba, Carlos de los Reyes, Luis A. Loaiza
Alejandra Machado, Ana L. Paz, Ktherine Rosero, Zoraida Saldarriaga

El Espejo Roto

Ensayos Antropológicos
sobre los Amores y la Condición Femenina
en la ciudad de Cali



Colección Ciencias Sociales y Económicas
Sociología

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *El Espejo Roto*

Autor: Elías Sevilla Casas

ISBN: 978-958-670-277-5

ISBN PDF: 978-958-765-593-3

DOI: 10.25100/peu.78

Colección: Ciencias Sociales y Económicas - Sociología

Primera Edición Impresa noviembre 2013

Edición Digital junio 2017

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

© Elías Sevilla Casas

Diseño de carátula: Henry Naranjo P.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, junio de 2017

*A la memoria de
Virginia Gutiérrez de Pineda*

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

INDICE

Prefacio	9
Introducción	13
PARTE I	
MAL DE AMORES Y FIGURA FEMENINA.....	23
1. El espejo roto y la condición femenina	
<i>Elías Sevilla</i>	25
2. Los <i>amurs</i> como ritual y como mito	
<i>Elías Sevilla</i>	47
3. Los amores populares libres	
<i>Elías Sevilla, Katherine Rosero y</i>	
<i>Zoraida Saldarriaga</i>	79
4. Del espíritu a la piel	
<i>Elías Sevilla</i>	111
5. La iconografía del busto	
<i>Elías Sevilla, Mónica Córdoba, Katherine Rosero,</i>	
<i>Zoraida Saldarriaga, Alejandra Machado,</i>	
<i>Ana Lucía Paz y Carlos de los Reyes</i>	147
PARTE II	
AMORES COMERCIALES	177
6. Prostitución, trabajo sexual y amores comerciales	
<i>Elías Sevilla</i>	179

7. De “putas” y “prostitutas” a “fufurufas”, “diablas” y “bandidas” <i>Elías Sevilla y Alejandra Machado</i>	205
8. Epílogo al espejo roto <i>Elías Sevilla</i>	235
PARTE III	
LOS CAMINOS DE LA ANTROPOLOGÍA.....	241
9. Hacer etnografía de amores <i>Elías Sevilla</i>	243
Bibliografía.....	295
Anexo No. 1: Construcción de un “Mapa erótico de Cali” <i>Luis Alfredo Loaiza</i>	313
Autores	329

PREFACIO

Los ensayos aquí presentados constituyen una selección y elaboración posterior de documentos que fueron producidos dentro de la ejecución del proyecto “Razón y Sexualidad” Fases 1 y 2, que se ejecutó por convenio entre el Cidse de la Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, y Colciencias (Proyectos 1106-10-224-95 e ID1106-10-663-96). El proyecto comenzó en enero de 1996 y terminó en junio de 2000. Tenía como propósito central avanzar en la comprensión de las complejas lógicas que rigen los amores vividos en la ciudad de Santiago de Cali por hombres y mujeres, en sus modalidades más comunes. El ensayo 9 hace una presentación detallada del proceso completo del trabajo, de los avances logrados, y del estilo “antropológico” con que se adelantó la indagación colectiva. Los informes finales correspondientes a las dos fases del proyecto fueron presentados y aprobados en su momento por la Universidad y por Colciencias. La mayoría de los documentos producidos fueron incluidos en la serie “Documentos de Trabajo” del Cidse o reposan en la Biblioteca de la Universidad como trabajos de grado. Casi todos ellos se pueden consultar por internet, en formato pdf, en la página del Cidse, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

Desde 1995 se había constituido en la Facultad, para estudiar los amores, un Grupo de Investigación que se denominó “Salud y Sexualidad”. Este grupo había adelantado algunos trabajos antes de asumir la ejecución del Proyecto financiado por Colciencias. A este Grupo estuvieron asociados, en diversos tiempos, las siguientes personas: los sociólogos

Fernando Navarro, Alexandra Martínez, Félix Riascos, Yolanda Guarrín, Alexander Salazar, Teodora Hurtado y la filósofa Elba Palacios en condición de investigadores; los estudiantes Alexander Salazar, Mónica Córdoba, Alejandra Machado, Katherine Rosero, Zoraida Saldarriaga, Luis Alfredo Loaiza, y Adriana Anacona, quienes terminaron en el Grupo sus trabajos de grado en Sociología y luego continuaron como investigadores ocasionales; los estudiantes Luz Adriana Chávez, Antonio J. Marín, Santiago Moreno, Oriana Ramírez, Ramiro Agudelo, Roberto Quiñones, Paola Cano, Consuelo Malatesta y Edwin Martínez, de los cuales algunos realizaron indagaciones parciales, y otros apoyaron el proceso administrativo. Los autores de materiales publicados, sea en el presente libro, sea en los Documentos de Trabajo del Cidse, reciben su crédito al inicio de la correspondiente publicación; lo mismo ocurre con los autores de los trabajos de grado.

Muchas personas apoyaron el trabajo de investigación y de escritura. Reconocimiento especial merecen las mujeres y hombres de la ciudad de Cali que de manera amplia, desinhibida y generosa colaboraron con sus relatos, con sus reflexiones y con la autorización para explorar, en retrospectiva de entrevista y bajo condición de confidencialidad y anonimato, sus experiencias amorosas. Las voces de estas personas se recogen en el libro y en los documentos previos, *escritas* por nosotros.

En Colciencias se recibió apoyo muy especial de parte del antropólogo Carl Langebaek. En la Universidad del Valle colaboraron de manera oportuna: los profesores del Departamento de Ciencias Sociales, en donde se ubicó el Proyecto; en el Cidse los directores Carlos H. Ortiz y Jaime Escobar y las secretarías Olga Lucía Villa y Alix María Tafur; el Centro de Documentación Cendoc; las otras dependencias administrativas, en particular Olga Lucía Rodríguez y Beatriz Cardona de la oficina del Decano y del Jefe del Departamento de Ciencias Sociales; y la Vicerrectoría de Investigaciones.

El trabajo del investigador, director, autor y editor fue posible por el tiempo laboral otorgado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas; sus profesores -sociólogos, historiadores, antropólogos y economistas- hicieron aportes valiosos con su continuo interés y comentarios críticos. La versión penúltima del presente libro fue revisada gentilmente por los profesores Renán Silva, Fernando Urrea, Pedro Quintín y Luis Carlos Castillo; los profesores Jaime Escobar, Julián González y Peter Wade hicieron, en su momento,

importantes comentarios a la ponencia en que se basa el capítulo 4; los autores de los diversos ensayos asumimos, desde luego, la responsabilidad final de las ideas expuestas.

En Girasoles -lugar de residencia y trabajo del Director y Editor-Martha E., Manuel, Teresita, Martha Margarita y Margarita María dieron apoyo de manera constante, amorosa, e imposible de determinar con las palabras. Martha Margarita y Martha E. contribuyeron de manera particular en la edición de las referencias bibliográficas y los demás leyeron críticamente el manuscrito e hicieron oportunas sugerencias.

A todas las anteriores personas, y a otras más que no menciono específicamente pero que colaboraron con esta producción, expreso el reconocimiento sincero.

Eliás Sevilla Casas.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

INTRODUCCIÓN

Elías Sevilla Casas

Hubo molestia en ciertos medios de la ciudad de Cali porque un periodista de base bogotana, vino y habló en una conferencia, y luego escribió, sobre la imagen que por fuera de la ciudad le han construido. Dijo algo así como oasis de cheveridad, farandulizado, dulzarrón al igual que el manjarblanco, dominio de liviandades y planicies conceptuales, que irrigadas por dineros dudosos, no hacen sino resaltar la corona del ombligo y las tetas que son como las flores... El presente libro, por su tema central -los amores de mujeres caleñas en sectores populares consolidados- podría acentuar el estereotipo; más cuando uno de sus capítulos se dedica expresamente a analizar el porte corporal femenino, el realce bustístico, y la especialidad local en cirugías estéticas, tema que fue el gancho de ventas en el Exposhow del 2002. Allí se hizo publicidad de cosmética y de moda y uno que otro cirujano aprovechó la invitación para promocionar su clínica. Frente a tal apreciación trivial de la ciudad, este libro quiere intentar, en el tratamiento cuidadoso -y conceptual- de estos asuntos tenidos como *lights*, una reflexión de fondo sobre lo que ese porte y esos modos de amores significan a la luz antropológica de “la condición” de las mujeres raigales.

El espejo roto es una metáfora para hablar de la condición femenina recibida, así como el espejo restaurado lo es de la condición femenina transformada. Esta metáfora, como un hilo, enhebra los capítulos del libro. Se trata de una metáfora de fractura, de dislocación y postración de

la figura moral femenina; pero también, por el esfuerzo silencioso pero efectivo en el campo de los amores que tienen con sus hombres, indicará que las mujeres de los sectores populares consolidados de la ciudad poco a poco comienzan a cambiar su condición. Como todo recurso de fórmula verbal, la metáfora del espejo roto tiene alcances limitados que detectará el lector en su momento.

Con la colección de ensayos antropológicos del presente libro, escrita por ocho autores, con base en trabajo de un grupo casi dos veces mayor, hemos querido hacer una contribución, o mejor un homenaje, a la transformación de la condición femenina en los barrios mencionados. Hablo de homenaje porque nos entusiasma no tanto el poder de nuestra palabra, cualquiera que él sea, para ayudar a la transformación, sino el que esa palabra nuestra tiene *el gusto* de mostrar –con el efecto de creencia que pretenden los estudios etnográficos- que las mujeres mismas, en los barrios mencionados, están subvirtiendo con su palabra práctica un ordenamiento social milenario. Ese ordenamiento fue analizado por el desaparecido Pierre Bourdieu bajo el muy sonado nombre de estructuras subjetivas, objetivas, y trans-históricas -que no es lo mismo que des-historizadas- de la *Dominación Masculina*; ha sido también criticado por varios autores que lo miran como la instancia preeminente del eurocentrismo, el logocentrismo y el machismo. Desde luego, la pequeña muestra tomada de los barrios de Cali apenas da una modesta indicación, por vía de ejemplo, limitado histórica y geográficamente, de lo que puede estar sucediendo en los circuitos más amplios a que se refiere el autor.

La subversión se ha dado callada, sin duda con mucha rumiatura razonada pero con pocas palabras analíticas. Porque en estas mujeres “populares” la palabra asume el rasgo de afirmación práctica, concreta, de las decisiones ya tomadas; algunos autores hablan de “balbuceo” frente a la palabra ilustrada de las mujeres escritoras, pero es un balbuceo que tiene implicaciones serias en el orden social establecido. Esta subversión ha obrado sobre un núcleo muy sensible de las estructuras de dominación, que llamaremos el “complejo del honor y la vergüenza”. Este ordenamiento social y cultural tiene como eje los amores de las mujeres, que han sido reducidos por una parte, a la sexualidad asexuada de la mujer “buena”, que está al cuidado vigilante de los varones de casa; y, por la otra, a la sexualidad unas veces “sumisa” y otras “insumisa”, de las “mujeres otras”: las “sirvientas”, las “prostitutas”, las “amantes”, las “concubinas”, o las “libertinas” (los términos son muchos). De esa

sexualidad *podían* —en el orden que está siendo subvertido-disfrutar también, y de manera impune, los varones de la casa.

El espejo roto y restaurado es, pues, un modo de hablar de la condición humana, en este caso de la *condición* de las mujeres. Digo una palabra filosófica respecto del tema general. “Como hoy es imposible hallar en cada ser humano una *esencia universal* que corresponda a la naturaleza humana, apelamos a la opción de hablar de una universalidad humana de *condición*; por tal se entiende la noción más o menos clara del conjunto de *límites* que demarcan *su situación* fundamental en el universo.” Estos dos enunciados de Jean Paul Sartre precisan un tema favorito del pensamiento occidental, que comenzó con el *Discourse* de Blas Pascal en el Siglo 17. Sus contornos fueron precisados en el Siglo 20 por autores que poco a poco asimilaron y comentaron, desde diversos ángulos (pienso en la *Condition ouvrière* de Simone Weil y en la *Human condition* de Hannah Arendt, como ejemplos) la idea que maduró André Malraux hacia 1930: la condición humana está hecha de límites pero también de doloroso trabajo por trascenderlos. Así la dibujó con mano maestra en su novela de 1933, *La condition humaine*, centrada en un pequeño grupo de revolucionarios chinos en Shangai. La carta de Pei a May, la madre de Tchen, delimita la primera parte del doble contenido nocional de la *condición humana* como aquí queremos entenderla:

Una civilización se transforma, cuando su elemento más doloroso —la humillación en el esclavo, el trabajo en el obrero moderno— llegan a ser de pronto un valor; cuando ya no se trata de escapar a esa humillación, sino de buscar su salud, no de escapar a ese trabajo, sino de hallarle una razón de ser.

Unas líneas más abajo May, la madre del revolucionario, agrega el decisivo complemento, que afecta las estructuras del orden social sobre el que se ha hecho la reflexión razonadora y se ha dicho la palabra subsiguiente:

Sí, pero los hombres no valdrían lo que valen si no por lo que ellos han transformado. [Énfasis añadido].

En estos dos componentes radica la esencia de la revolución social que se esconde detrás de un término de aparente inocuidad. Por este motivo la frase “la condición de ...” se ha convertido en sinónimo de convocatoria y de pregón de subversión. Por ejemplo, al pedir a las máquinas buscadoras del internet que nos ubiquen referencias a la “*condición femenina*” aparecen centenares que mencionan, al lado de algunos libros académicos, y de las consabidas proclamas feministas, muchas organizaciones que, con motivos diversos, buscan transformar, no sólo asimilar, la “humillación” y “esclavitud” que sufre la “mitad del género humano”. Sobre ejemplos de esa condición femenina y de su callada subversión, afincados en la ciudad de Cali, hemos escrito en el presente libro.

Al escribirlo no nos propusimos hacerlo “desde la perspectiva de género”, ni menos “feminista”, si ello implica asumir determinadas convicciones militantes, como hombres o como mujeres, o utilizar la investigación para fines estratégicos que desbordan el modesto, pero respetable, propósito de producir un conocimiento crítico y confiable sobre determinada situación de cambio que tienen como principales agentes a las mujeres que tuvieron a bien contarnos sus historias. Hemos sido conscientes de que su condición, plasmada en las concretas situaciones de sus amores cotidianos, son resultado innegable de *procesos relacionales* con los varones que son su contraparte. Si ello conduce al lector, amigo de categorizaciones, a evaluar el estudio como “en perspectiva de género”, o “feminista”, no podemos impedirlo. Los ensayos están aquí para que ser leídos y categorizados, más por las complejas relaciones que exploran, que por su génesis o la intención de sus autores.

El término castellano “Mal de amores”, nacido en el Siglo 12, recoge con justeza las ideas centrales del proyecto de investigación que está detrás del libro. Se denominó en breve “Razón y Sexualidad”. El nombre extenso “Racionalidad sanitaria en la conducta sexual” se usó para obtener financiación; porque todavía en 1995 se seguía pensando que en antropología no se justificaban proyectos que no tuvieran impacto inmediato, en este caso sobre el Sida. En realidad, el Proyecto quería analizar la paradoja que nos crucifica a todos: un esfuerzo consciente de curar un mal incurable, el de amores, mediante la razón que vigila la pasión, y quiere al menos evitar las consecuencias malignas y preveni-

bles de los desbordamientos amorosos, entre ellos los embarazos indeseados, las infecciones mortales y las pérdidas de estima. La evolución del conocimiento en el Proyecto hizo que ascendiéramos en el esfuerzo analítico desde la esfera puramente sexual hasta la totalidad fenoménica del complejo amoroso. Desde allí podríamos mirar los desempeños de nuestros confidentes, fueran ellos puramente sexuales, o eróticos, afectivos, o una combinación de los mismos. Por ello está bien decir ahora, “Mal de amores”.

El libro presenta, entreverándolos, dos estilos de discurso, distribuidos en tres partes. Un estilo es de *lenguaje narrativo*, el que presenta y comenta los hallazgos sobre los amores de mujeres y las implicaciones para su propia condición; el otro, más *técnico y abstracto*, muestra al interesado en las artes del oficio antropológico las herramientas nocionales (que algunos llaman teoría), metódicas y técnicas que permitieron la construcción de los relatos. La *Parte I* atiende a los amores nacidos de la seducción, y a la condición femenina que ellos subvierten, y mezcla consideraciones nocionales con narración de hallazgos; la *Parte II*, que combina también nociones con hallazgos, se dedica a los amores que substituyen la seducción por transacciones comerciales, las cuales también contribuyen a la subversión mentada; y la *Parte III* se concentra en los caminos metódicos y en aplicaciones técnicas que usamos para producir los elementos con que escribimos los ensayos sobre hallazgos, a la vez que hace reflexiones sobre el sentido y validez de sus “verdades” y procedimientos.

En la *Parte I*, el *capítulo primero* es una introducción a las implicaciones analíticas de la metáfora de “El Espejo Roto”. Comenta su sentido. Quiere hacer pensar y sentir la condición fragmentada de la figura femenina, su dislocación y postración, tal como se recibió de generaciones anteriores y todavía muestra sus efectos en Colombia y en Cali. La hipótesis que proyecta sobre el conjunto de ensayos es que, poco a poco, merced a los cambios en las estructuras materiales y simbólicas en que están involucradas, algunas de las mujeres de la ciudad muestran que han adquirido un discurso, una *palabra* propia, no tanto analítica como práctica, afirmativa de sus decisiones. Esta palabra práctica les permite restaurar la rotura del espejo, es decir, redefinir su condición femenina y forzar nuevas y menos onerosas limitaciones a su situación existencial. Se trata en el sentir de algunos autores como la superación lenta, pero efectiva, del logocentrismo masculino.

El capítulo *segundo* pone a disposición del lector una trama de nociones que ayuda, a quienes estén interesados en hacer sociología de las relaciones íntimas y amorosas, *pensar inicialmente y en abstracto* esos fenómenos. Los modelos y escrituras sociológicas, elaboradas a partir de la interacción de las nociones con *los datos* intentarán, en el modo racional y analítico del concepto, dar cuenta del “caos” y de las “irracionalidades” encontradas en las situaciones concretas. Se presentan tres construcciones históricas, “Amor Cortés”, “Amor Romántico” y “Amor Confluyente” que, como recursos culturales de larga duración y aliento, los humanos se han inventado para dar cierto “orden” conceptual y emocional al caos de los impulsos del sexo, del erotismo y del afecto personal.

Aplicando las nociones abstractas a la situación de Cali en sus barrios consolidados, el *capítulo tercero* presenta los hallazgos sobre la práctica de amores femeninos libres. Se les dice libres porque ya no obedecen a cánones estrechos recibidos de las generaciones anteriores; son hijos de la seducción, y no están amarrados a las formas variadas de la conyugalidad. Estos amores emergen autónomos frente al espectro de la *maternidad*, a que estaban ceñidos “con grilletes” en el orden anterior, que está siendo revisado. Ello es posible porque en estos sectores se ha dado toda una transformación en la condición general de la mujer, sobre todo en las esferas educativa y laboral, y por tanto en la dependencia económica y en la circulación extra-doméstica. El ensayo hace una crítica del racismo implícito en la evaluación tradicional –eurocéntrica- de la “moralidad africana” cuyos rasgos se observan en estas prácticas de amores. Esta moralidad de inmigrantes esclavos que vinieron con físicos grilletes, se vio libre, por los avatares de la catequización, del régimen del “honor y la vergüenza”. El peso de tal moralidad en Cali es innegable, aunque no exclusivo, y está contribuyendo a la generación de un nuevo ethos con referencia a los amores libres.

El *capítulo cuarto* elabora un poco más el tema del racismo en materia de amores, es decir combina racismo y sexismo como asuntos claves de los estudios contemporáneos sobre la convivencia pluralista. A primera vista este ensayo desenfoca el sentido de la metáfora del espejo roto, porque se centra en el tema del mestizaje moral y del racismo. Sin embargo, es un desenfoco que profundiza y amplía el importe de la metáfora del espejo roto, aplicándola al campo de la categorización por raza, que, como el caso del género, ha sido en la historia colombiana innegable motivo de discriminación negativa. Se explora la posibilidad de que en ciertos

amores de Cali se estén dando instancias de ese mestizaje moral, que implicaría una marcha desde “*el espíritu a la piel*”, como soñaba Guillén para la Isla de Cuba. Los amores descritos en el capítulo tercero y los que se relatan aquí, en cuanto cruzan líneas raciales, serían yunques en que se forja el “color caleño”, que restaura con su pluralismo, no sólo la figura *femenina*, sino de la figura *humana* (masculina y femenina) fuertemente agrietadas por el racismo crónico, cerril o metafórico.

Con base en una variada gama de soportes empíricos el *capítulo quinto* muestra cómo varios conjuntos de mujeres de diversos estratos sociales y condiciones de la ciudad de Cali tratan la metonimia mujer-senos en la construcción de sus proyectos personales. Nos fijamos en el realce de los senos y en la demanda y oferta de cirugías estéticas, así como en los discursos y proyecciones del yo soñado que elaboran las que pueden acceder a las mismas; y también las que no pueden o no quieren. Se detecta en el uso de ropas y accesorios de la moda la tendencia a resaltar el busto y acondicionar el cuerpo como vitrina de la exposición del propio *self*. Esta tendencia incluye las incisiones físicas de las cirugías estéticas, lo que introduce un nuevo giro, complicado y riesgoso, a la implicación simbólica del espejo roto en los proyectos personales. Cierra el ensayo la consideración de que, sin excluir la vanidad, sin dejar de pensar en la mirada de los otros y las otras, y sin jugar al riesgo de quedar atrapadas en sutiles grilletes simbólicos, las mujeres raigales de Cali ensayan miradas más profundas al espejo. Es decir, el capítulo busca aspectos de fondo en esta aparente liviandad; a la vez advierte que nuevos grilletes pueden emerger, que son dependientes del mercantilismo y de la publicidad a su servicio.

La Parte II está dedicada a la “Prostitución” o “Trabajo sexual”, que son los nombres usuales de los amores comerciales, aquellos que substituyen el penoso proceso de la seducción por el simple trámite de un contrato comercial.

El capítulo *sexto*, con referencia a la oferta *femenina* para clientes varones, hace una discusión detenida de los nombres “prostitución” y “trabajo sexual” como formas de tratar el fenómeno del comercio de amores en la sociedad occidental contemporánea. Bajo tales nombres dos corrientes compiten por dominar el campo, la de los *abolicionistas* que no ceden en su empeño de erradicar ese crónico “problema social” (para decirlo en los términos menos moralistas); y la de los *contractualistas*, que defienden el derecho de las mujeres a ejercer su *trabajo* en

condiciones libres de la histórica marginación, abusos y descrédito a que sus practicantes del lado de la oferta (que no los clientes compradores) han sido sometidos. La sección final presenta un modelo heurístico en forma de tabla de 2X2 que permite aproximarse desde la sociología al tratamiento teórico del complejo asunto de los amores femeninos comerciales en una ciudad como Santiago de Cali.

El capítulo *séptimo* muestra la situación concreta de los amores comerciales femeninos en la ciudad de Cali. Primero, hace un recuento de la enorme diversificación tipológica de la oferta comercial que va desde las “mujeres de la calle”, caídas como sus senos flácidos, hasta las “mujeres empresarias”, emergentes, como sus senos realzados. Estas son “chicas” que circulan por los sectores más modernos de la ciudad metropolitana y están abiertas a la experimentación de nuevas técnicas y nuevas oportunidades para sus proyectos personales; mezclan una amplia gama de servicios personales, prohibidos y no prohibidos por la ley; afinan el disfrute erótico y estético del acompañamiento, con eventuales encuentros sexuales, consumo y tráfico de sustancias, y el enlace de circuitos internacionales especializados en tales intercambios. Se menciona el ordenamiento espacial de los servicios “eróticos” en un mapa digitalizado que se describe en el Anexo. Habla también de la transformación que ocurrió en el Siglo 20, desde el minúsculo tramo de una calle denominada “del pecado”, hasta la amplia y moderna red erótica y sexual con que hoy cuenta. Termina analizando los apelativos clásicos de “puta” y “prostituta” que ceden el turno a nuevos términos más ajustados a la resignificación del comercio de amores: las “diablas”, las “bandidas” y las “fufurufas” cubren la galería contemporánea de figuras femeninas que antes eran “objeto” de abyección; hoy no lo son tanto, puesto que se internan en la zona gris de las muchachas “normales”, las que incluyen sus amores y compañía íntima en las estrategias modernas de sus proyectos personales. Se explora entonces, en qué sentido, estos amores también están contribuyendo a la restauración de la figura femenina en el espejo.

El *Epílogo al Espejo Roto*, como *capítulo 8* cierra el circuito metafórico con una incursión en el arte literario sobre figuras femeninas. Comenta la historia rota de dos mujeres creadas por la ficción novelística local, las heroínas dislocadas y postradas de *Jaulas* y *Que Viva la Música*, de María Elvira Bonilla y Andrés Caicedo. Las novelas *escriben* figuras de mujer que no son propiamente las populares caleñas de las que hablamos

en el presente libro. Pero son de Cali, al menos lo son sus autores. A su modo, sus figuras corresponden a la situación que está siendo sometida a cambio, silencioso pero efectivo, por el grupo de mujeres populares que tuvieron a bien comentarnos sus vivencias.

La *Parte III* contiene sólo el *capítulo nueve*, y está dedicada a la cuestión del arte de hacer estudios etnográficos y de escribir resultados en un campo tan difícil como el de los amores. El capítulo pretende ser una de esas confidencias que eran escasas en la antropología de hace algunos años. Los antropólogos hacíamos nuestra indagación y producíamos resultados pero, por modestia, desidia o costumbre, nos absteníamos de contar con candidez a los lectores –por lo menos a los que están interesados en los aspectos meta-teóricos y técnicos del “camino” o método recorrido– las expectativas que se tenían, el diseño que se pensó al inicio, las variaciones que las incidencias del camino impusieron, y las reflexiones y racionalizaciones post hoc que se inventaron. Aquí se hace esa confianza, con los riesgos de malentendidos que ella implica. Al escribir el ensayo tuve en mente dos tipos de lectores. Primero, los que desean tener alguna base para estar seguros de que lo que escribimos “es verdad” (antropológica). Segundo, los que están interesados en ver otros detalles. Estos desean sin duda adentrarse en las minucias de la ontología social, la epistemología y las artes del oficio que suscribimos en la práctica al ejecutar la indagación. El ensayo intenta dar gusto a los dos tipos de lectores. Abunda en detalles del proceso, y remite a notas técnicas sobre los diversos pasos del proceso etnográfico, incluyendo el difícil arte de escribir etnografías y de enseñar a hacerlo.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PARTE I

Mal de amores
y figura femenina

**MY APOLOGIES TO PAST LOVES
FOR THINKING THAT THE LATEST IS THE FIRST**

(Wisława Szymborska, "Under one small star")

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

1. EL ESPEJO ROTO Y LA CONDICIÓN FEMENINA

Elías Sevilla Casas

*...¿De qué Adán anterior al Paraíso,
de qué divinidad indescifrable
somos los hombres un espejo roto?*

Jorge Luis Borges

*Mas busca en tu espejo al otro,
al otro que va contigo*

Antonio Machado

UN CUENTO DE HADAS

El danés Hans Christian Andersen escribió en 1845 el muy famoso cuento de la “Reina de las Nieves” que comienza con la historia de un espejo roto. Aconsejo leer su primer capítulo para entender el presente ensayo, como Andersen aconseja hacerlo para entender su historia.

Deben prestar atención al inicio de esta historia, porque cuando lleguemos al fin sabremos mucho más de lo que ahora sabemos de un muy mal duendecillo; era uno de los peores, porque era en realidad un demonio. Un día, estando de muy buen humor, hizo un espejo que tenía el poder de hacer que todo lo bueno o bello que en él se reflejara se redujera a nada, mientras todo lo que era sin importancia y malo aparecía crecido y malo como nunca. Los

paisajes más lindos aparecían como espinacas cocidas, y las personas se veían odiosas, y parecían como que estuvieran de cabeza al suelo y no tuvieran cuerpo. Sus rasgos se distorsionaban tanto que nadie podía reconocerlos, y aun una simple peca en la cara parecía regarse sobre la nariz y boca. El demonio aquel decía que esto era muy chistoso. Cuando un buen o piadoso pensamiento pasaba por la mente de alguien resultaba distorsionado en el espejo; y entonces el demonio se reía de su invención astuta. Todos los que iban a la escuela del demonio –porque él tenía una escuela–hablaban en todas partes de las maravillas que habían visto, y declaraban que ahora la gente podía, por la primera vez, ver cómo eran en realidad el mundo y las personas. Llevaban el espejo por doquier, hasta que no hubo tierra o nación que no se hubiera mirado en el espejo de la distorsión. Quisieron incluso volar con él hasta los cielos para ver a los ángeles, pero a medida que volaban más alto más resbaloso se volvía el espejo y con dificultad podían sujetarlo, hasta que al fin cayó de sus manos, se precipitó a la tierra, y se partió en un millón de partes. Pero ahora el espejo causó mucha mayor infelicidad que antes, porque algunos fragmentos eran más pequeños que un grano de arena, y volaron por el mundo a todos los países. Cuando uno de esos minúsculos átomos llegaba al ojo de un humano, permanecía allí pegado sin que él lo supiera, y desde entonces veía todo a través de un medio torcido, o podía sólo ver el peor lado de lo que miraba, porque aun el más pequeño fragmento mantenía el mismo poder que había tenido el espejo completo. Algunas pocas personas llegaron a recibir fragmentos del espejo en sus corazones, y esto era muy terrible, porque sus corazones se volvieron fríos como témpanos de hielo. Algunas pocas partes eran tan grandes que podían ser utilizadas como vidrios de ventanas; era muy triste si teníamos que mirar a nuestros amigos a través de ellas. Otras partecitas fueron utilizadas como anteojos; esto fue tremendo para quienes las usaban, porque no podían mirar nada con bondad o con justicia. A todo esto el malvado demonio reía hasta que se le movían las costillas – le causaba cosquillas ver todo el mal que había causado. Peor aún, quedaron unas cuantas partículas del espejo flotando en el aire, y van Ustedes a escuchar que pasó con una de ellas¹.

Los otros seis capítulos del cuento hablan de la historia de dos niños, Kay y su amiguita Gerda. Kay, un niño bello y bueno, tiene

la desgracia de ser afectado por uno de los fragmentos del espejo roto, y después de muchas peripecias, se encuentra al final de la historia, secuestrado y muy triste en el palacio gélido de la Reina de las Nieves, que está en el centro de un lago congelado, hecho de fragmentos de hielo. El palacio es llamado por la Reina “El Espejo de la Razón”. Kay intenta, con su distorsionada vista y con los fragmentos de hielo-espejo, construir muchas figuras que eran bellas (porque así se las hacía ver el fragmento de espejo que tenía en el ojo) pero no podía formar la palabra “Eternidad”. La Reina le había dicho: “*Si tu logras hacerlo, serás dueño de ti mismo, te daré todo el mundo, y un par de patines para el hielo*”. Cuando la Reina decidió ir a dar una vuelta por el mundo llegó Gerda, que había buscado mucho a su amiguito, y al verlo y abrazarlo lloró sobre su pecho y las ardientes lágrimas ablandaron el témpano que se había formado en el corazón del niño. Éste lloró a su vez y al hacerlo se liberó del fragmento del espejo maligno y pudo ver el mundo como es, y formar la palabra “Eternidad”. Los niños, después de muchas peripecias, recobraron su hogar y fueron muy felices desde entonces.

EL IDEAL MORAL DE HOMBRES Y MUJERES

El espejo ha fascinado desde antiguo a los escritores del arte literario. En tres cuentos famosos se le encuentra como figura central, en el de Andersen arriba mencionado, en el de Blanca Nieves, y en el de Alicia en el País de las Maravillas. El espejo fascinaba a Borges pero le causaba horror porque “*cosa de magia [...] osas multiplicar la cifra de las cosas*”. En la frase del epígrafe el escritor complica la metáfora: el espejo *roto* es imagen de un “*Adán anterior*” que nos persigue incesante, que proyecta como modelo inalcanzable “*al otro que va contigo*” de Machado. ¿Por qué Borges hace que el espejo aparezca como *roto*? Se me ocurre que quiere significar la imposibilidad sufrida de ajustar en la vida práctica *el ideal deóntico* o moral que a cada uno persigue *como alteridad de su conciencia*; ésta emergió en cada historia personal desde cuando un puñado de los otros seres humanos que le rodeaban resultaron ser *Otros Significativos* que, desde entonces, le acompañan por los caminos de la vida.

Las tres frases en bastardilla del párrafo anterior (ideal deóntico, alteridad de la conciencia, Otros Significativos) son fórmulas verbales densas y de jerga que remiten a una teoría de la existencia humana, de

sus procesos formativos, y más concretamente de los procesos cognitivos y mentales, que hoy está en la mesa de discusión de antropólogos, sociólogos y psicólogos. Las frases condensan una posición teórica de amplia aceptación que tiene la ventaja de acercarse bastante, refinándola y precisándola, a la concepción del sentido común, es decir a la llamada *psicología popular*, que defiende el eminente psicólogo Jerome Bruner².

Menciono de paso otra vertiente de reflexión que tiene como eje principal las propuestas psicoanalíticas de Lacan, interpretadas por escritoras, casi todas ellas feministas. La “fase del espejo” de Lacan es una versión psicoanalítica de la idea aquí planteada; aunque no menciona la rotura del espejo sí habla de la imposibilidad de alcanzar el ideal buscado. En esa línea de pensamiento, la propuesta de Luce Irigaray con su *Speculum de l'autre femme*, ha sido recogida por varias escritoras, no necesariamente feministas. Importante para nuestro contexto colombiano es el análisis que hace Vittoria Borzó de la producción novelística femenina en Colombia, en particular de las obras de Helena Iriarte (*¿Recuerdas Juana?*) y Fanny Buitrago (*El hostigante verano de los dioses*) en donde aparece el tema del espejo³.

La defensa de una concepción que se ajusta a la psicología popular no es cuestión de simple gusto o condescendencia populista. Tiene una razón de fondo para los antropólogos, a quienes la opinión de Mary Douglas, resulta convincente. Nos lleva a pensar que el asunto de la condición femenina en los barrios consolidados de Cali, representado esta vez por la lógica social de sus amores, es parte de “*un sistema completo de pensamiento*”,⁴ del modo de pensar de todo un pueblo, el colombiano, mirado en una de sus *muestras*, las mujeres “populares” de la ciudad de Cali. Más aún, la muestra de Cali podría hacernos pensar, con las debidas salvaguardas para tal generalización, en un amplio conjunto de pueblos, que como el de Cali se vieron influenciados por la tradición cultural *histórica* del Mediterráneo por el efecto de la cristianización ibérica. Un poco más laxamente, permite pensar en la “cultura occidental”, o “euroasiática” de la cual España era una instancia particular.

Pues bien, el argumento de Mary Douglas se hace con referencia a la noción de persona y del *self* y coincide con esta línea de “psicología popular” que se prefiere aquí. La fina maestra de antropólogos nos dice, para resumir, que sus investigaciones la han llevado a coincidir con la opinión del filósofo Ludwik Fleck:

Toda comunidad (eso que él llama, un colectivo de pensamiento) ha desarrollado su propio estilo de pensamiento, un conjunto de principios, más o menos disciplinado y convenido consensualmente, sobre cómo es el mundo, y qué es un hecho y qué es especulación.

Mary Douglas concluye que es posible y conveniente, evitando la especulación, intentar un tratamiento objetivo de cómo se ha desarrollado un estilo de pensamiento sobre la idea del *self* y sus instituciones. De acuerdo con su pensamiento, entre las instituciones en que se concretan esos “colectivos de pensamiento”, hay algunas cuyo propósito es poner a otras instituciones, y a los individuos en ellas atrapados, a su total servicio. Pero, como infero al hablar de la noción de “condición humana” en el Prólogo, el que los estilos de pensamiento, y sus instituciones, hayan sido desarrollados por convención consensual tiene una consecuencia decisiva: *son históricos y pueden ser revisados*. Aquí sirve de nuevo la opinión de Mary Douglas quien, citando a Marshall Sahlins, habla de dos tipos de órdenes sociales, los cerrados a la revisión del pasado, y que por tanto pretenden ser *estáticos* (aunque deben luchar por lograrlo; su ejemplo es la Iglesia Católica Romana con referencia al sacerdocio de la mujeres) y los *abiertos a esa revisión*⁵. Lo que el grupo de investigación que escribe estos ensayos sobre la condición femenina en Cali ha percibido es que éste “colectivo de pensamiento” que es Cali en sus barrios populares consolidados tiende a ser una comunidad “abierta a revisión”, al menos en lo que respecta al “estilo de pensamiento” y a *las instituciones* que dan soporte a la lógica de sus amores populares, y a la participación de la mujer en ellos. El papel de las instituciones, en el sentido usado por Douglas, es fundamental, porque no se trata tan sólo de transformar la conciencia con iluminaciones de cualquier intensidad y origen, sino de modificar las estructuras de dominación que las producen. En otras palabras, no basta *la magia preformativa de la palabra* si las estructuras sociales a que se refieren los discursos no han sido subvertidas⁶.

Volviendo a la teoría del *self* y de su desarrollo, tenemos que el proceso de hacerse persona implica para el ser humano su dependencia de *Otros* seres humanos de los cuales los más cercanos y decisivos se llaman *significativos*. Ellos, cuando el bebé llega al mundo le definen por vez primera, y de manera imposible de objetar (por tratarse de un

bebé inmaduro), cómo es el mundo, cómo y quién es uno dentro de ese mundo natural y social, y cómo debe uno comportarse. Luego, otros seres distintos de los primeros (los pares, los maestros, mucha gente más) le amplían esa definición primera, y le dan elementos para la constante tarea de cuestionar lo recibido y formarse mundos propios que, en el mejor de los casos, son productos autónomos, desde luego alimentados por las imágenes previamente recibidas, que son reorganizadas e integradas como modelos del ser y de la acción humana.

En consecuencia, al individuo le resulta imposible continuar en la existencia como ser humano normal sin tener en la mente, como *modelos cognitivos y valorativos necesarios para la acción con sentido*, unas imágenes ideales que se denominan *deónticas*. Este término indica que esas imágenes responden al imperativo de “*así deben ser las cosas, así se debe actuar*”: son los modelos ideales y obligatorios para *el ser y el hacer*. Le resulta igualmente imposible dejar de contar con al menos un grupo reducido de personas (en veces de personajes que no son simples humanos sino sobrehumanos, por ejemplo un Dios) que continúan siendo los Otros Significativos, cuya estima o desestima es decisiva para que la existencia *tenga un sentido*. Al fin y al cabo de eso se trata, de caminar por el mundo con un *sentido de orientación moral* que resulta tan necesario (en griego necesidad se dice “*deon*”) como lo es la orientación física en el espacio geográfico. Así opina el filósofo canadiense Charles Taylor⁷, uno de los más reconocidos orientadores de la “ética de la autenticidad” en los tiempos modernos, signados por el individualismo. Ese sentido moral tiene, por tanto, un norte, que son los Otros Significativos. Estos en el proceso cognitivo-afectivo de formación de la persona, llegaron a ser “internalizados” y actúan como una *Voz* que no puede dejar de ser oída, porque allí está y nos acompaña siempre. Martín Heidegger habla in extenso de esa *Voz*, y Paul Ricoeur⁸, quien sigue muy de cerca a Heidegger, la denomina “*la alteridad de la conciencia*”.

Dejando a los filósofos para volver a los poetas conviene anotar que la del espejo es una metáfora intercambiable con la de la *Voz*, y que en Borges nosotros somos el espejo roto que refleja, ejecutándolo, el proyecto moral, “Adán anterior”, del ideal deóntico; en Machado, en cambio, nosotros no somos el espejo, sino que en él hallamos el ideal que nos persigue. Son dos modos poéticos de interpretar la dualidad del ego-real frente al ego-ideal, mirados desde opuestas direcciones. Se debe resaltar también, que la transgresión al ideal deóntico, lo que en

lenguaje de especialistas se llama *la desviación del canon normativo*, es generalizado pues el ideal es, por definición, inalcanzable.

Como la desviación del canon es lo usual en la existencia, surge, según los entendidos,⁹ *la palabra*, en forma de relato justificatorio de los hechos ante el espejo (o *La Voz*). Cada biografía en cuanto es una trama de acción más o menos desviadas de la norma puede hallar una explicación que no necesita un discurso elaborado sino una posición existencial firme que, con discursos o sin ellos, logra hacer valer nuevos criterios que preservan, al menos, la buena estima ante los Otros Significativos. A este discurso existencial lo denomino *palabra práctica*. Siguiendo la metáfora, *la restauración del espejo roto* no es otra cosa que el éxito -relativo en el sentir de casi todos los autores- ante la alteridad de la conciencia y ante los Otros Significativos, de los relatos justificadores de las pequeñas o grandes transgresiones que se comenten frente al ideal deóntico. Hay una consecuencia sobre la que el feminismo ha insistido: quien tiene el *dominio de la palabra*, quien aprende y puede hablar, podrá explicar, y así mantener su imagen moral justificada (reunificar su espejo), aun en casos en que haya habido desviación del canon. Se puede recordar a Kay tratando de armar, como en un rompecabezas, *la palabra* “Eternidad”; y cómo, si alcanzaba el propósito *lingüístico*, podía adquirir el dominio de sí mismo, del mundo, y de un par de patines. Pero, como se dijo antes, hay que ser cuidadosos de no caer en el idealismo lingüístico de la “magia preformativa de la palabra”: la palabra vale en la medida en que está respaldada por hechos verificables que subvierten determinadas estructuras, y esos hechos nuevos hablan por sí mismos, mejor que con cualquier discurso elaborado.

Es preciso decir algo, al final de esta sección, sobre una situación extrema: en la modernidad tardía, sobre todo en las ciudades, se dan casos, al parecer cada vez más generalizados, cuyo el diagnóstico es una “pérdida de sentido” o “adelgazamiento del sentido”¹⁰ o “sentido del vacío”¹¹; otros hablan de prosaísmo y banalización, que en el caso de la violencia colombiana han derivado hacia el terror¹². En estos casos los valores unificadores y orientadores de la existencia pasan al trasfondo, hasta perderse, y lo que resta es una trama precaria de intereses mezquinos, usualmente traducidos a dinero y bienes consumibles, que guían la acción de cada día y reemplazan la generalizada “escasez de sentido”¹³. En tales casos el proceso reunificador del espejo roto, es decir la palabra justificadora, ya no es considerada necesaria pues los sujetos así caracterizados ni siquiera perciben que hay espejo.

LA SINGULAR CONDICIÓN DE LAS MUJERES

En el prólogo se anuncia que el espejo roto es una metáfora para hablar de la condición femenina *recibida y transformada*. Es tiempo, entonces, de iniciar el análisis de esa condición utilizando la *fórmula verbal* de la metáfora¹⁴. En algunos autores, como Andersen, el espejo roto denota, además del ideal moral, una condición lamentable de *dislocación y postración*. Es el sentido que leo en Joyce cuando, en el primer episodio de su *Ulises*, pone en boca de Stephen Daedalus la frase de Wilde “*the cracking looking glass of a servant*” [el espejo roto de una sirvienta] y la aplica al arte irlandés, que se le ocurre está en la condición de una sirvienta con su espejo roto. Léida con detalle y en relación con la realidad histórica colombiana, la metáfora se enriquece aún más, porque la *sirvienta*, prototipo de la mujer subordinada y desclasada, lleva con su mano untada de grasa, al punto central de la discusión que pretendo en el ensayo: la figura *fragmentada y distorsionada* de la mujer en nuestro medio (condición recibida) y la transformación a que esa condición está siendo sometida por las mismas mujeres de los sectores populares consolidados de la ciudad de Cali (condición transformada). Como no hay *sirvienta sin señora*, en la metáfora enriquecida emerge la tradicional dupla clasista; y como de ordinario, por lo menos en Cali, las sirvientas son *negras o indias*, la dupla se despliega en el marco triangular socio-racial -blancos arriba, indios y negros abajo- sobre el que se extendió Peter Wade en su libro sobre raza y mestizaje. Sobre esa estructura socio-racial, con referencia a Cali y a sus residentes negros, ha venido escribiendo el equipo de investigación dirigido en la Universidad del Valle por Fernando Urrea y Pedro Quintín¹⁵.

Hay pues elementos de sobra para reafirmar, y especificar para una *situación muestra* del Cali raigal, el hecho generalizado de que entre las mujeres –desclasadas o no, indias-negras o no– y los espejos hay una relación demasiado particular para que pase desapercibida: el espejo puede ser un ícono de la especial relación de la mujer con su representación simbólica¹⁶. A más de mirarse en el espejo, la mujer contemporánea, ejemplificada por la mujer popular de Cali, comienza a preguntarle no sólo el viejísimo “dime, qué linda soy” o “soy más linda que...”, tematizado en el relato Blancanieves,¹⁷ sino cuestiones más profundas.

Una poeta chilena, Eliana Navarro¹⁸, puso en el internet un poema que ayuda a intuir cuáles son tales cuestiones:

*Hacia adentro, muy hondo,
donde la risa tiene el temblor del sollozo,
donde los ojos miran sin temor de mirarse,
me contemplo al espejo de imágenes borradas,
y ya no sé quién soy,
ni qué río me arrastra,
ni qué fulgor me ciega.*

*Quisiera huir adonde el sol consume
los ríos de mi sangre,
donde el mar incansable
sus espumas levante,
donde el viento, con bárbara armonía
cante, y cante.*

En su generalidad abstracta -o si se quiere, en lo que puede deducir el análisis de una serie dispar de situaciones histórico-concretas *escritas*¹⁹ por la ciencia social o por el arte en sus diversas formas-, la relación con el espejo roto aparece bien distinta para los hombres y para las mujeres. De la comparación salen en desventaja las mujeres, como se verá en seguida. Algunas mujeres, con vocación y *capacidad* de escritoras,²⁰ han logrado hacerse a la palabra que era, según muchos análisis juiciosos, una exclusividad masculina, lo que en sí mismo es ya una muestra del desequilibrio en cuestión. Estas escritoras son, a mi juicio, las que con más perspicacia han captado la significación del desbalance, y lo han hecho –hallazgo consecuente– con referencia frecuente a la metáfora del espejo roto.

Lo anterior se puede mirar en un caso de instancias en cadena, precedente del ámbito cultural sur-europeo o “mediterráneo” que, como se verá, resulta importante por su *conexión histórica* con el complejo cultural del “honor y la vergüenza”. La italiana Anne Paoli,²¹ habla de otra mujer escritora, la novelista española Carmen Martín Gaité, a quien el tema ha preocupado. Gaité sugiere que son los héroes masculinos los que logran la unificación buscada cuando superan el doloroso trance de la fragmentación de la propia figura en el espejo. Ella fue quien adujo,

dentro de su argumento, la historia de Kay, el niño héroe de Andersen, el cual, con ayuda de las lágrimas ardientes de la niña amiga, logra superar el síndrome del espejo roto y reconquistar el dominio de sí, del mundo, y de un par de patines.

La fragmentación de la imagen masculina y su posterior reconstitución, o incluso la absoluta no fragmentación, aparecen confirmada en los estudios empíricos que sobre la figura masculina en el Perú urbano adelanta la antropóloga Norma Fuller, en Colombia Mara Viveros, como también en otros estudios de Latinoamérica. Aunque el tema no es tratado de frente, sí es posible leer entre líneas –y en los títulos²²– esta fuerte diferencia de género, y al menos interpretar la “solidez” de la figura masculina en los medios *tradicionales* latinoamericanos como no fragmentación, como inconsutilidad. Pero hay más. Los varones no sólo son inmunes a la fragmentación sino que son fragmentadores, “quebradores” como lo dice en forma elocuente el título del último libro de la antropóloga Viveros.

Pero las nuevas situaciones, surgidas del innegable lazo relacional, hace que cada vez haya más hombres que –a más de mirarse en él para afeitarse y, de pronto, filosofar al afeitarse, como en el poema “El Forastero” de Borges– también le hacen preguntas, a veces obsesivas. Esas preguntas son indicios de importantes transformaciones en la condición existencial contemporánea de los varones, especialmente, cuando se vuelven conscientes de su posición y práctica de género, y de las transformaciones que se dan en este campo eminentemente relacional²³. Los ensayos del presente libro enfocan la situación de las mujeres y dejan esos nuevos hechos de los hombres para los estudios “de masculinidades” que se encuentran en ascenso. Lo que he podido conocer de los avances muestran que sí hay “fisuras” en los “modelos masculinos” que tienen ante sí los jóvenes varones; incluso se habla de “resquebrajamientos”²⁴.

La anterior conclusión sobre la diferencia entre hombres y mujeres resulta más que obvia si uno se concentra en un campo de acción, el de los amores, que llegó a ser crucial como tradición deóntica, en aquellas culturas que se rigen por el ya mencionado *complejo del honor y la vergüenza*²⁵. Este complejo, ha sido estudiado intensivamente en el área cultural mediterránea, y sus áreas de influencia ultramarinas, aunque hay indicios de que se extiende –con modificaciones– a la vasta área que en antropología suele denominarse “Eurasia” (Norte de África, Europa toda, y parte del Asia Menor, incluyendo la India).

Este complejo, o si se quiere en términos de Mary Douglas, “este estilo de pensamiento”, con las instituciones que supone, puso en el centro mismo de la vida social, de un modo casi obsesivo, la sexualidad de las mujeres de casa (madre, esposa, hija, nuera, etc.). El “tesoro familiar” así definido aparece amenazado por una conjunción curiosa: la creencia en la innata debilidad de las mujeres y la asechanza permanente de los hombres extraños a la casa. El análisis de la cuestión por parte de los antropólogos apunta a dos vertientes de preocupación: el mantenimiento del patrimonio económico y de prestigio familiar que puede perderse en alianzas matrimoniales no controladas, y el control de los límites externos de la comunidad, amenazados por los puntos débiles que son, precisamente, las mujeres y su atractivo erótico y sexual²⁶.

Los colombianos no necesitamos extendernos mucho en leer textos distantes sobre este complejo cultural porque son sustancia cotidiana de la historia nacional, como bien lo documentan los tres tomos de la Historia de las Mujeres en Colombia y bien lo ha descrito Virginia Gutiérrez para las sociedades contemporáneas regionales colombianas²⁷. Es parte, en efecto, de la práctica cotidiana de las generaciones actuales “mayores”, por lo menos las campesinas: don Abel, abuelo muy querido en un pueblecito del Cauca solía saludar el nacimiento de sus nietas o vecinas con una recomendación al padre, a quien decía: “!Bueno, hombre, a reforzar las cercas del patio ... y a comprar más perros bravos!”.

El complejo del honor y la vergüenza tiene dos consecuencias importantes en la perspectiva del presente ensayo. Primero, las narraciones que traen, por ejemplo, los historiadores de la condición de las mujeres en Colombia sustentan ampliamente no sólo que el complejo ha tenido plena vigencia en Colombia sino que las transgresiones al ideal deóntico por parte del varón no fragmenta su figura en el espejo; a lo sumo la empaña, y levemente²⁸. Y, segundo, la figura moral del varón, así protegida, adquiere una misión bifronte ante dos prototípicos conjuntos de mujeres que resultan en esta singular lógica cultural: el bien delimitado grupo de las mujeres de la casa, que son objeto de protección y vigilancia; y el grupo residual, abierto, e indefinido, de las mujeres “otras”, que se convierte en coto de caza erótica y sexual, y por lo mismo de *abyección* moral. Entre estas mujeres “otras” hay un grupo que es particularmente abyecto, aunque paradójicamente funcional y atractivo, el de las que comercian con amores, tradicional-

mente llamadas “prostitutas”²⁹. Finalmente, es preciso notar bien que ambos grupos de mujeres, las buenas y las otras, no son tratadas por los varones como *sujetos de la vivencia y acción en asuntos de amores*, sino como *objetos*, de protección las unas y de depredación las otras.

Dada esta lógica cultural, en cuyo eje opera el complejo del honor y la vergüenza, la situación fragmentada de la figura femenina es, en sentir de las escritoras “mediterráneas”, dolorosamente irredimible. La novelista italiana Natalia Ginzburg (recordada por Carmen Martín Gaité, quien a su vez es citada por Anne Paoli –citas de citas como en los espejos de Borges-) lo reafirma con referencia al espejo:

Cuando he escrito novelas, siempre he tenido la sensación de encontrarme en las manos con añicos de espejo, y sin embargo conservaba la esperanza de acabar por recomponer el espejo entero. No lo logré nunca, y a medida que he seguido escribiendo, más se ha alejado la esperanza. Esta vez, ya desde el principio no esperaba nada. El espejo estaba roto y sabía que pegar los fragmentos era imposible.

Pero no sólo en la literatura femenina de los países influenciados por la cultura “mediterránea” (para la que la antropología ha “escrito” bien el complejo del honor y la vergüenza) es frecuente la imagen del espejo roto, con su triple sentido de ideal moral inalcanzable, de postrada dislocación, y de dolorosa irredención femenina. La encontré en el cuento largo, de 1930, de la estadounidense anglosajona Katherine Anne Porter³⁰ titulado, precisamente “*The cracked looking glass*”. Escribe la triste condición de Rosaleen, joven irlandesa inmigrante en Nueva York: mesera ella (y por tanto desclasada), se casa con un mesero ya viejo y luego de convivir con él como “señora” entre adustos campesinos de Connecticut (y por tanto, ya re-enclasada), termina con su imagen empañada y rota. Como mujer de reputación dudosa, merced a la maledicencia de una vecina vieja, queda destrozada, a pesar de que su único solaz sensual habían sido románticas remembranzas, ensoñadas en su nativa Irlanda, o en el Nueva York de sus años de soltera.

Y no es sólo una instancia de la literatura del pasado ni del mundo rural, mestizo o pueblerino. A las voces de estas mujeres escritoras y de sus heroínas (Anne, Carmen, Natalia, Katherine, Rosaleen, como quiera que se llamen) viene a sumarse la muy reciente voz de una poeta

andaluza que vive y canta (o llora) en Barcelona. Concha García en sus “*Cuantas llaves*”³¹ reitera el tema de este modo:

*Al salir del pasillo de piedra vimos un agua azul
y sobre ella aleteaban pájaros negros muy grandes,
pájaros con alas desgajadas, alas negras solitarias
vistas a través de la abertura de aquella cueva larga
sentí que el mundo interior se unía al mundo exterior
y formé una unidad en mi ser.*

*Días más tarde, recordándolo en un bar,
me vi en un espejo ovalado: no estaba entera,
me faltaban los ojos y la barbilla, algo de labios
también se había diluido, yo era una nariz
con unos pómulos y una frente ancha que bebía cerveza.*

Aparece una vez más, el lamento sobre “la grieta irreparable” en la figura femenina, ilusoriamente restaurada al salir de esa cueva larga de la tradición campesina que la mujer abandona cuando entra a la ciudad. La ciudad, ese laberinto enorme, por donde circulará Ariadna, la mujer, con un hilo en las manos, que no es para ella sino para Teseo: actualización de los mitos que comienzan a ser re-escritas porque el mundo humano, que demandó esos mitos para dar cuenta de su caos, continúa cambiando. En efecto, en la ciudad se remueven las bases sociales que sostuvieron el complejo arcaico del honor y la vergüenza, y se deben afrontar las consecuencias. La situación inicial se mantiene aun vigente para muchas, sin embargo, como se ha descrito al salir de la cueva:

*Vienen a verme hileras de mujeres:
la pesadilla crece. Estoy chocando
con impedimentos. Todo está
sin embargo, en orden. Guarda
simetría. Lo que se fue y lo que llega.
Estoy en medio de una vida
Que no hemos practicado.*

Y agrega, versos más adelante, mirando a cada una de las mujeres de la hilera:

¿Tienes grietas cuando sales a la calle?

DE COMENTARIO TRIVIAL A CATEGORIZACIÓN DEÓNTICA

En el poema de Concha García se dice que, a pesar de las grietas en la figura femenina, “*todo está en orden, guarda simetría, lo que se fue y lo que llega.*” Son lamentos que suenan a desesperanza y parecen expresar la situación subordinada de las mujeres distribuidas en categorías sociales; mujeres (en plural) dentro de un régimen denominado por Bourdieu como de “dominación masculina” y por otros autores como instancia eminente de logocentrismo, eurocentrismo y machismo³². Suenan a desesperanza porque, en comparación con la figura del varón (en singular), en su caso se afectan las “esencias” dado que el recurso a la palabra narradora como mecanismo de explicación reunificadora ha quedado cancelado por un orden social al que ni siquiera la palabra, reconquistada eventualmente, parece hacer alguna mella. Hay irredención porque la fragmentación está en la imagen anterior (*vidas no practicadas*), en los modos institucionalizados e inmodificables de ser mujer. Veamos la cuestión con más detalle, primero en la frase, decantada por la experiencia, del personaje construido por una mujer colombiana, también poeta, y luego en los términos más complicados de una formulación filosófica reciente.

Laura Restrepo, novelista colombiana, logra resumir en pocas palabras de su novela *Dulce Compañía* la situación consolidada como hegemónica en Colombia a lo largo de más de quinientos años de colonización occidental, que subordinó al modelo “eurásico” las herencias morales amerindia y africana. La protagonista, una periodista bogotana, expone su filosofía pragmática de mujer sobre hombres y mujeres como géneros con esta frase, inocua en apariencia: “*Para que un hombre se entusiasme es necesario que pasen cosas, mientras que a una mujer le basta con que las cosas sean.*” Esta filosofía adquirió en Colombia, y en asuntos de amores, una retorcida aplicación esencialista que tiene consecuencias graves: lo que los hombres hacen con su vida amorosa no afecta su figura social, *lo que ellos son*; lo que las mujeres hacen las afecta definitivamente, quedan clasificadas por sus actos, porque *ellas son lo que hacen*.

En términos filosóficos se puede decir que el estatuto de la mujer dentro de la modalidad tradicional de los amores condena la figura femenina a la fragmentación: una mujer “es” (definida) por su posición en el espectro de servicio a la sexualidad y erotismo masculino, porque este tipo de arreglo social para vivir los amores, tiene como función este

servicio, sea él venal o no³³. En la lógica cultural deóntica colombiana se ha consolidado un trato diferencial por género: a los varones se les aplican *proposiciones deónticas* de manera trivial, que no tiene implicaciones serias en la causalidad social. A las mujeres también se les aplican pero de manera preformativa radical: esas *proposiciones* conllevan, por determinación cultural, la consecuencia *existencial* una *categorización deóntica* adicional que genera *status*, un *status* “*defiling*” (como dice Mary Douglas), que degrada.

El término *defilement* (degradar) se toma en el modo pasivo (degradarse) y activo (que degrada). Mary Douglas, habla de una condición en que la mujer es “*defiled and defiling*”, es decir, “como degradadas y degradantes”. *Defilement* tiene en inglés un complicado contenido semántico: habla de violar, e incluso desflorar a una virgen; de volver sucia una cosa, sobre todo de manera ritual o ceremonial; de corromper; de enlodar un buen nombre. Esta caracterización de las mujeres “otras” es, por tanto, mucho más apropiada que el muy usado y pasivo término de “abyecto”. Sin embargo, dentro de la lógica sexual aplicada en Cali, los varones no se degradan si tratan con una “perra”, que es el término último de la degradación pasiva. Como se verá en el capítulo 4, con referencia al racismo, existe una “estética de la transgresión” y del erotismo extremo que juega con la relación culto:salvaje; obviamente, la salvaje aquí es “la perra”, que no degrada al varón aunque es ella degradada hasta más allá del límite de la condición de humana³⁴.

Ahora se puede mirar la cuestión desde el punto de vista filosófico. La lógica deóntica, según Georg von Wright, concierne a normatividad que rige la ejecución o no ejecución de actos, y el término *categorización deóntica* es usado aquí de manera muy precisa siguiendo a John Searle: la “*intencionalidad colectiva*” crea por su dictamen hechos o realidades sociales que se institucionalizan en un momento dado. Tener un *status deóntico* es, según Searle, entrar a formar parte de una categoría *real*, existente en el espacio social e institucional como principio de causación, a la que entran agentes que llegan a “*ser así*” ante la sociedad en virtud de lo que hacen o han hecho. En otros términos, la categorización deóntica funciona, en esta ontología social históricamente constituida (y por tanto susceptible de ser subvertida), como la “promesa autocumplida” finamente tratada por el sociólogo R. K. Merton a partir del enunciado de W. I. Thomas: “*Si los seres humanos definen algunas situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias*”. En el presente caso,

para los varones el ideal moral rige como *proposición deóntica trivial*: debes obrar así, y si te desvías, puedes dar una explicación y corregir tu acción y no pasa nada con tu *status* deóntico. Para las mujeres rige la *categorización deóntica* como consecuencia del cumplimiento o incumplimiento de las *proposiciones deónticas performativas*: debes obrar así, y según como actúes, quedas clasificada en un *status* deóntico determinado, *sin posibilidad de redención* porque no tienes acceso a la palabra. Pero el proceso inverso también debe ser considerado: en nuestro estudio, tener acceso a la palabra no es simplemente creer en la “magia performativa” de un discurso cualquiera (como desaconseja Bourdieu), sino la revelación en ese discurso del hecho, objetivamente verificable, de que por la *palabra práctica* determinadas estructuras sociales están siendo subvertidas³⁵.

MUJERES BUENAS Y MUJERES OTRAS

Como las clasificaciones culturales primarias, o categorizaciones organizadoras del mundo social, aparecen usualmente en *dicotomías asimétricas*, aquí tenemos una que es prominente: en virtud de sus acciones con respecto a los amores, *hay* mujeres “buenas” y mujeres “otras”. La casilla “buena” tiene límites precisos porque se sabe a ciencia cierta quiénes entran allí: las mujeres “propias”, las de casa y sus afines; la casilla de las “otras”, por efecto de la asimetría definitoria, es residual, y se extiende como procesión oscura de cabezas femeninas –la hilera de mujeres en el poema de Concha García- que ganan en grados de “*defilement*” a medida que se alejan. Al fin de la hilera están “las prostitutas”; ellas cierran la fila aunque no pueden ser excluidas de la sociedad porque, según este pensamiento, su función es necesaria como lo son las alcantarillas en las calles de la ciudad. Esa es la imagen tradicional -hoy fuertemente cuestionada no sólo por el feminismo- de las *maneras de ser mujer*. (La hipótesis de los ensayos que siguen es que, sin ser necesariamente feministas, ni literatas, las mujeres raigales de Cali con su *palabra práctica* están subvirtiendo de manera gradual, pero efectiva, esta ontología social).

Mujeres buenas: en un ensayo anterior³⁶ se habló de una imagen mítica de la “mujer buena”, centrada en el hogar, madre-esposa-virgen (el modelo en los países católicos es la Virgen María), a quien todos llaman “señora” y cuya sexualidad desexuada y deserotizada, está al

cuidado de los varones de casa, quienes fincan en la pureza de sus mujeres su propio honor y el de la familia. Opuesta a esta figura idealizada está “otra” figura que en realidad es legión, como dijo el diablo a Jesús cuando le preguntó ¿cuál es tu nombre? Es legión, porque son muchas las figuras de mujeres “otras” que en la realidad cotidiana se oponen a esa mítica mujer buena; se caracterizan porque para ellas rigen otras normas o prácticas en cuanto al afecto, el erotismo y el sexo: las amantes ocasionales, las amantes estables, las concubinas (esposas alternas), las pobres mujeres *desclasadas* que sirven en las casas³⁷, y *la amplia gama de las empresarias comerciales del amor*.

Basta, de nuevo, mirar con cuidado los tres tomos de la Historia de las Mujeres en Colombia y los trabajos contemporáneos, cuyo pionero fue el de Virginia Gutiérrez,³⁸ para comprobar que esta fragmentación de la figura de la mujer colombiana es no sólo un hecho incontrovertible sino que ha estado fuertemente enmarcado en la organización socio-racial de la sociedad colombiana: el triángulo mujer blanca y de élite en el vértice de la calificación moral (y del rigor de la exigencia en el comportamiento amoroso) y en la base las mujeres “otras” de “*las castas*” (como se las llamaba en la Colonia): mestizas de toda condición, indias y negras. A medida que se descendía desde el vértice a la base más dudosa era la reputación asignada por la categorización deóntica del postulado cultural. El resultado es la ruptura de la mujer colombiana tradicional como figura moral en varias categorías jerarquizadas, comunicables, y fijas, definidas según la desviación irredimible que tuvieran a partir del canon marianista.

LA HIPÓTESIS GENERAL DEL PRESENTE CONJUNTO DE ENSAYOS

En los estudios empíricos de los capítulos 3, 4, 5, 7 y 9 se explora la hipótesis general de que, si bien en los “sectores populares consolidados” de la ciudad (de acuerdo con la definición pragmática precisada en el capítulo 3) se ha dado la fragmentación de la figura femenina de que se ha hablado, hoy se observan tendencias muy claras de un proceso de reunificación de esa figura. Este cambio es una consecuencia de un desplazamiento lento pero efectivo de un “estilo de pensamiento” dominado por el complejo del honor y la vergüenza a otro que, *en la práctica*, lo desvirtúa. El paso gradual es desde la vigencia de un modelo tradicional de amores que se consolidó a partir de la Conquista Española, y que podemos denominar “romántico”,

a la vigencia de un modelo “post-romántico” que posiblemente coincida en sus grandes rasgos con el “modelo confluyente” de amores que postula Anthony Giddens para la modernidad tardía³⁹.

Este desplazamiento puede atribuirse en el análisis sociológico global⁴⁰ al impacto de la secularización y urbanización de la sociedad local, al aumento de la escolarización de la mujer y a su ingreso de lleno al campo laboral; a todo esto se agrega en los últimos años el proceso denominado globalización o planetarización de la cultura. La consecuencia es que la fragmentación femenina, asociada al modelo romántico, se replantea en sus bases, y ello facilita la reunificación de la figura femenina en general por cuanto la mujer asume hoy posiciones de sujeto de amores y de voz participante y fuerte en la comunicación significativa que está detrás de la justificación de nuevas moralidades en este campo de acción. En los términos de Mary Douglas, se están replanteando un “estilo de pensamiento”, y su consecuente institucionalización, sobre los amores femeninos en un amplio espectro, con impactos *relacionales* sobre la contraparte masculina que escapan al presente estudio.

Después de hacer en el *capítulo 2* una consideración general de orden antropológico e histórico que concluye con un esquema sociológico para tratar los amores hoy en día, presentamos en los *capítulos 3, 4 y 5* dos muestras de amores femeninos libres (con hombres, pero no conyugalizados ni comercializados) y un pequeño estudio sobre la figura corporal de las mujeres caleñas. Dentro de la lógica de la ejemplificación propia del presente estudio antropológico, estos capítulos “empíricos” sustentan la hipótesis presentada en referencia a amores fruto de la seducción.

Por otro lado, después de una introducción teórica y de amplio espectro sobre el fenómeno de la comercialización de los amores hoy en día (*capítulo 6*), se presenta la situación de los amores comerciales en la ciudad de Cali (*capítulo 7*); también en este campo hay razones para pensar que hay una tendencia de transformación en la condición femenina con respecto a sus amores con los hombres. Habría que escuchar entonces la respuesta de este tipos de mujeres caleñas, distintas de las “tradicionales”, a la pregunta que la poeta Concha García dirigía a las mujeres de su hileras: “*¿Tienes grietas cuando sales a la calle?*”.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. Andersen (1983; traducción de ESC).
2. Autores como el psicólogo Jerome Bruner (1990), el antropólogo Clifford Geertz (1973), y el filósofo Charles Taylor (1996) han elaborado adecuadamente la teoría, bien expuesta y precisada por los psicólogos Kenneth Gergen y Keith Davis (1985) en *The Social Construction of the Person* y por los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann (1968) en *The Social Construction of Reality*, quienes a su vez se apoyaron en el clásico de G. H. Mead (1962), *Mind, Self and Society*. Anthony Giddens (1991) dedica todo un capítulo a describir lo esencial de esta convergencia, mirada desde el ángulo de la seguridad y angustia existenciales, y de su correlato, el sentido de culpa y de vergüenza.
3. Por lo compleja y no aún coherente (Giddens 1991:67), porque puede fácilmente derivar a concepción biologists y esencialistas (Bourdieu 2000:8), y porque no me hallo preparado para trabajarla, dejo expresamente de lado en este ensayo la posibilidad analítica que ofrece el psicoanálisis, en particular la que se abre a partir de la teoría de la lacaniana “fase del espejo” en el desarrollo ontogénico humano. Como se sabe, las ideas lacanianas incitaron a autoras francesas de diferentes tendencias (Cixous, Irigaray, Montrelay, Cardinal, Emmaux) y luego a otras autoras no francesas a trabajar ideas muy interesantes sobre el papel del lenguaje de mujeres (“*écriture féminine*”) en la superación de la secular dominación masculina que, según ellas, el psicoanálisis pretende reforzar (Sharon-Zisser 1999; Thomas y Webb 1999). Un caso dramático de adherencia especular fallida a un ego-ideal masculino, analizado según el modelo lacaniano, es el de la poeta Sylvia Plath y su esposo el también poeta Ted Hughes (van Pelt 1977). Buena parte del presente ensayo podría rescribirse, y acaso refinarse, usando este aparato analítico; ojalá alguien con mejor conocimiento y suficiente sentido crítico se anime a realizar esa tarea. Como verá el lector, la *palabra práctica* de las mujeres raigales de Cali tiene mucho que ver con la *écriture féminine* de que hablan algunas de estas autoras. Ver la nota 20 de este ensayo para una ampliación de este punto.
4. M. Douglas (1996:211-234).
5. M. Douglas (1996:283).
6. Como bien dice Pierre Bourdieu, al distanciarse tanto de la posición de ciertos grupos feministas (2000:58) como del idealismo discursivo de ciertos postmodernos (2000:58,127). Sobre las instituciones ver M. Douglas (1987).
7. C. Taylor (1996:25-52).
8. P. Ricoeur (1993:393-410).
9. T. R. Sarbin, Ed. (1986); D. E. Polkinhorne (1988).

10. P. Berger y T. Luckmann (1997).
11. G. Lipowestky (1993).
12. D. Pécaut (1994, 2001).
13. J. Habermas 1973:115).
14. En el ensayo “*Metaphor, Interpenetration and Ethnography: A Review Essay with Reflections on Northrop Frye Ideas*” (Sevilla 2002a) se da un tratamiento detenido del papel de las metáforas como fórmulas verbales para redescubrir situaciones diversas de la condición humana.
15. P. Wade (1993). La referencia detallada a los estudios del equipo de F. Urrea y P. Quintín se encuentra en la nota 6 del capítulo 3.
16. Esta afinidad de las mujeres con el espejo es, en efecto, un mecanismo antiguo de la “relación especial de las mujeres con el mercado de los bienes simbólicos” de que habla Bourdieu en su *Dominación Masculina* (2000:123-126), que por la ambivalencia del sentido de los intercambios simbólicos puede convertirse en una vuelta de tuerca más en la consolidación de tal dominación. Véase un comentario a este respecto en el capítulo 5, en donde se habla de las implicaciones de las cirugías estéticas.
17. Ver J. Strayer (1996).
18. E. Navarro (2000).
19. En el sentido del *écriture*: proponer una *illusio* científico social, o modelo de interpretación, análoga a la *illusio* artística de que habla Bourdieu al analizar la obra de Flaubert, tema que se desarrolla en el capítulo 9 del presente libro.
20. Como se dijo en la nota 3 ciertas escritoras feministas han logrado proponer un discurso muy elaborado sobre el lenguaje y escritura femeninos, radicalmente diferente, opuesto al masculino. Algunas de ellas, como Cixous, Irigaray and Montrelay, hablan de una palabra de mujer anterior al lenguaje articulado y simbólico que ha sido el instrumento de dominación patriarcal en Occidente. Este lenguaje arcaico y femenino del amor, del placer y del deseo, no es –desde luego– el de las mujeres escritoras sino de las mujeres todas, y podría servir para dar cuenta, dentro del discurso postlacaniano referido, de los hallazgos que aquí se comentan (ver Sharon-Zisser 1999). Otras escritoras, no tan sofisticadas filosóficamente como las citadas, y mucho más cercanas al lenguaje directo del cuerpo y de la práctica, digamos Marie Cardinal y Annie Ernaux, (a su realismo se le ha llamado impúdico y chocante) parece tener más amplia recepción entre las mujeres no intelectuales que el de las refinadas feministas antes citadas (Thomas y Webb 1999). Las mujeres confidentes de nuestro estudio están más cercanas de estas últimas.
21. A. Paoli (2002).
22. N. Fuller (2000); M. Viveros (2002) aparte de estudiar casos de Colombia hace una revisión de la literatura latinoamericana. El título del libro de Viveros es directo: “*De quebradores y cumplidores*”. En el contexto de la presente discusión este título confirma la idea de la inconsutilidad de la figura masculina y su función fragmentadora. Según Viveros los varones negros choconos se llaman así para indicar que son seductores de mujeres. Esta denotación del término hay

que entenderla dentro de la muy complicada situación impuesta por la combinación poderosa de racismo y sexismo que describe la autora. Las implicaciones semánticas y pragmáticas del apelativo “quebrador-quebrado” pueden leerse siguiendo la metáfora del espejo roto, aunque la cuestión necesita más desarrollo.

23. Un trabajo de grado reciente de sociología en la Universidad del Valle describe con detalle el uso obsesivo del espejo en hombres que asisten a un gimnasio de Cali, en particular aquellos que allí son mirados como “gays” (Avila 2002).

24. El término “fisuras” es usado por F. Urrea y P. Quintín (*ref.*) con referencia a la construcción de masculinidades entre jóvenes negros de las barriadas marginales de Cali (¡de nuevo la situación de los negros, y la combinación de racismo y sexismo que tienen que afrontar!); la frase “resquebrajamiento de la figura masculina” la usa Mara Viveros (2000:103) en su crítica de la posición de Robert Bly, autor del influyente libro *Iron John*.

25. Un resumen de este tema tradicional en la antropología mundial puede verse en V. Goddard (1987), quien remite a las fuentes tradicionales, en especial a J. Pitt-Rivers (1965), P. Caro Baroja (1974) y J. G. Peristiany, Ed. (1974) y, para el asunto de los límites simbólicos de la comunidad, M. Douglas (1966). Virginia Gutiérrez (1963 y 1988) trabajó el tema con detalle para Colombia; y los tres tomos de la *Historia de las Mujeres* (M. Velásquez, Ed. 1995) trae numerosos ejemplos de este complejo en la historia de Colombia. Los datos se confirman desde el ángulo de “la prostitución femenina” en la reciente *Historia* que para Colombia editan A. Martínez y P. Rodríguez (2002). En M. Viveros (2002) pueden hallarse recientes confirmaciones etnográficas con respecto al Quindío y al Chocó.

26. V. Goddard (1987); J. C. Cadwell, P. Cadwell y P. Quiggin (1994).

27. Ver las referencias para Colombia en la nota 25.

28. Ver, por ejemplo, Borja (1995) para uno de estos patentes casos.

29. N. Fuller (1997), siguiendo una tradición de estudios feministas, considera “lo abyecto” como una característica atribuida a lo no-viril, es decir a la feminidad, y dentro de la feminidad, “la prostituta” es lo más abyecto. Ver D. Juliano (2000) para un tratamiento más detallado de esta figura tan estigmatizada pero fascinante, de la cual no ha podido prescindir la sociedad, y véanse la nota 35 y los capítulos 3, 4 y 7 de este libro para un tratamiento detallado de la cuestión en relación con el término “*defilement*” (degradación que degrada) usado por Mary Douglas.

30. K. A. Porter (1960).

31. C. García (1998).

32. P. Bourdieu (2000).

33. Ver Bourdieu (2000) para un tratamiento sociológico de la sutil pero implacable lógica de la “dominación masculina” y del papel que juega la sexualidad en ese arreglo cultural y social; C. Pateman (1995) da al tema un tratamiento polémico, dentro del cual habla de la “esclavitud sexual” de la mujer, bajo la figura del matrimonio y de la “prostitución”. Esta afirmación de subordinación de la sexualidad femenina al placer masculino se mantiene, paradójicamente,

incluso dentro de la interpretación inversa, por ejemplo la de Esther Vilar (1971); según ella los hombres giran –como idiotas o esclavos– alrededor de la mujer: el magnetismo esclavizante lo ejerce, también en esta versión, el cuerpo sexuado femenino. La hipótesis de la fragmentación, por tanto, se mantiene.

34. En los capítulos 3, 4 y 7 se hablará de las aplicaciones prácticas de “*defilement*” en Cali asociados a los apelativos de “perra” y “fufurufa”; no uso el término “corromper” porque su sentido en Cali tiene ya connotaciones muy rígidas y puede llevar a inadecuadas interpretaciones. Véase el artículo de María Luiza Heilborn (2002) para el caso análogo, en Río de Janeiro, de las “cachorras” que ladran cuando los artistas populares las incitan con su canto al sexo.

35. G. Von Wright (1951); J. Searle (1995); R. K. Merton (1957:429-436); P. Bourdieu (2000:127).

36. E. Sevilla (1998b).

37. Llamadas “*bonnes a tout faire*” por V. Karady (1994) con referencia a las inmigrantes a Francia desde Europa Oriental; no son “prostitutas” pero en riesgo de serlo.

38. V. Gutiérrez (1963). Véanse para la historia colombiana en especial los artículos de J. H. Borja (1995), P. Londoño (1995), P. Rodríguez (1995) y J. Barreto (1995). Varios capítulos de la reciente “Historia de la prostitución en Colombia” (Martínez y Rodríguez, Eds., 2002) llaman la atención sobre la difícil diferenciación que en el pasado hubo entre la comercialización de amores propiamente dicha y el abuso y subordinación sexual, por parte de los varones privilegiados, de las mujeres desclasadas de toda condición: sus funciones eran, según C. Reyes (2002:217) “sobrevivir, iniciar, desahogar, y satisfacer”.

39. En el capítulo 2 se hace una presentación detallada de estas configuraciones históricas de los rituales y mitos en cuestión de amores. En el ensayo de E. Sevilla y M. Córdoba (1996) y en el capítulo 2 del presente libro trabajamos con mayor detalle la descripción de estos modelos y hacemos énfasis, precisamente, en esa nueva condición del sujeto de amores. También, el estudio de K. Rosero y Z. Saldarriaga (1999) sobre la autonomización del erotismo y replanteamiento de la maternidad como rasgo “esencial” de la figura femenina aparece la misma tendencia a “sujetivación” de la mujer como agente autónomo de amores.

40. Ver, por ejemplo, los “factores de cambio” que enumera Pierre Bourdieu (2000:111-119).

2. LOS AMURS COMO RITUAL Y COMO MITO

*Elías Sevilla Casas*¹

DOS POEMAS AMOROSOS DE CÉSAR VALLEJO

*Amada: no has querido plasmarte jamás
como lo ha pensado mi divino amor:*

*Quédate en la hostia,
ciega e impalpable,
como existe Dios.*

*Si he cantado mucho, he llorado más
por ti ¡oh mi parábola excelsa de amor!*

*Quédate en el seso,
y en el mito inmenso
de mi corazón!*

*Es la fe, la fragua donde yo quemé
el terroso hierro de tanta mujer;
y en un yunque impío te quise pulir.*

*Quédate en la eterna
nebulosa, ahí,*

en la multicensia de un dulce noser.

*Y si no has querido plasmarte jamás
en mi metafísica emoción de amor,
deja que me azote,
como un pecador*².

*Pienso en tu sexo.
Simplificando el corazón, pienso en tu sexo,
ante el ijar maduro del día.
Palpo el botón de dicha, está en sazón.
Y muere un sentimiento antiguo
Degenerado en seso.
Pienso en tu sexo, surco más prolífico
y armonioso que el vientre de la Sombra,
aunque la Muerte concibe y pare
de Dios mismo.
Oh Conciencia,
pienso, sí, en el bruto libre
que goza donde quiere, donde puede.
Oh, escándalo de miel de los crepúsculos.
Oh estruendo mudo.
¡Odumodneurtse!¹³*

DE ETIMOLOGÍAS, MITOS Y RITUALES

Leyendo etimologías, que usualmente son muy sabias, encontré en el *Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Castellana* de Rufino José Cuervo que *Amur* y sus derivados en lenguas romances, así como su inmediato antecesor el latino *amare*, parecen provenir del sánscrito *kama*, “amar, desear”, que en la evolución fonética perdió la oclusiva k. Agrega el Diccionario que otra opinión, rastreable hasta Pictet, sostiene que viene del sánscrito *am*, que significa “estar enfermo”, lo que –juntando propuestas–nos llevaría a decir que *Amur* es el cuadro clínico de quien está enfermo de deseos sexuales, eróticos, afectivos o de una combinación de ellos. No será extraño entonces que el Diccionario informe que Virgilio diagnosticó que Medea estaba “enferma de amor”, “cruelmente herida”. Se puede decir que con éste se inició una larguísima serie de diagnósticos parecidos de los que cito, entre los más elocuentes, el que hizo Racine en el Siglo 17 del Emperador Tito, enfermo de amor por Berenice; y el de Henry Miller hecho por sí mismo y por la abrasante Anaïs en el París y Nueva York del Siglo 20. Stendhal se gastó en vano todo un sesudo libro –*Sobre el amor*– para tratar de generalizar el diagnóstico que, con mejor pluma, él mismo haría años después al narrar los

amores de Mme. de Rênal en *Rojo y Negro*, o de Frabricio del Dongo en *La Cartuja de Parma*. El que desee diagnósticos más cercanos en el tiempo, vertidos en los moldes de la balada o del bolero (para no hablar del tango, la milonga, la ranchera y otros géneros) basta que sintonice cualquier radio corazón. Por lo que se lee, mira y escucha, todos o la gran mayoría, desde que cuando se consolidó el individuo en Occidente, estamos condenados a sufrir “el mal de amores”.

Mito y ritual serán en el presente estudio dos términos hermanos que aplicaré como punto de partida nocional para la comprensión del mal de amores. Los antropólogos, con la ayuda de la semiología, entendemos los mitos y rituales como productos simbólicos institucionalizados, y muy específicos, que permiten a los seres humanos responder, con relativo éxito, al caos que los reta en determinados frentes de su existencia cotidiana. Este caos, en decir de Clifford Geertz⁴, es un tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad misma de interpretación. Ese caos acosa a quien lo enfrenta en tres tipos de límites, propios de la *condición humana*: su capacidad analítica que impide la comprensión de los fenómenos; su fuerza de resistencia para sostener el esfuerzo y mantener la fe en un incierto éxito; y su visión moral para proceder en forma congruente con ciertos principios que rigen la existencia. A diferencia de los genes que proveen a los seres vivos de “modelos para” actuar frente a los retos del entorno, los recursos simbólicos institucionalizados, entre los que sobresalen el mito y el ritual, proveen a los humanos tanto de “modelos para” como de “modelos de”, es decir tienen también un fuerte componente cognitivo que no anula el componente afectivo-valorativo sino que lo complementa⁵.

Como juegos simbólicos que son, el mito y el ritual pertenecen a un nivel del conocimiento y actitud humanos, que está en el “substrato mismo del ser” (la expresión es de T. S. Eliot), allí donde todavía no se diferencian bien las creencias de los afectos, ni los valores de las clasificaciones. Este es el *orden tácito de la cultura*⁶, social sin duda por su origen, por donde transitan los artistas y poetas como también los que logran tener experiencias religiosas o amorosas. Allí no rigen aún los *códigos explícitos* de las enciclopedias culturales que tanto el sentido común como el conocimiento racional moderno, con su ciencia y tecnología, han producido para resolver de manera predominantemente *instrumental y racional* los problemas cotidianos. Mito y ritual tienen, a no dudarlos, una función práctica, pero son algo más para la existencia

humana, por el carácter tácito y elemental de su condición simbólica. Por ello Weber otorgó al arte, a la religión, y al erotismo el carácter de puntos de fuga hacia otros mundos, es decir, de salida del mundo vulgar de la instrumentalidad racional y pragmática en que opera el juego de medios con respecto. Los antropólogos, siguiendo a Geertz, los consideramos sistemas *específicos* de significación simbólica⁷.

El mito, para decirlo en frase de Roland Barthes es un “relato” (hoy puede ser en palabras o en imágenes o en cualquier recurso de la multivariada producción cultural) que consigue “abolir la complejidad de los actos humanos”. Como paradigma muy resistente al cambio, otorga a la visión del mundo la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, y exime de cualquier operación mental que vaya más allá de lo visible inmediato. Organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia. Funda una claridad feliz en la que las cosas parecen significar por sí mismas. De este modo, al servicio de los humanos que lo creen (usualmente de manera implícita), el mito busca acuerdos con el mundo, “pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse”. En tal sentido el mito tiene conexiones con la ideología (que legitima un “arreglo” del pasado) y con la utopía (que ensueña un “arreglo” en el futuro), tal como las define Paul Ricoeur⁸.

El Occidente cristiano se ha alimentado de mitos que vienen de muy antiguo y tocan los fundamentos mismos de la existencia en sus más radicales expresiones; por ello los mitos arcaicos son tan complejos en su paradójica simpleza. Con la desacralización y secularización que llegó con la ciencia y tecnología de la época moderna, tales mitos arcaicos no han desaparecido sino que se fueron al trasfondo y desde allí siguen jugando su papel implícito, no suficientemente valorado, de *Palabras* [y procedimientos] *con Poder*, para usar la frase del crítico canadiense Northrop Frye⁹.

Hoy, recuerda Barthes, la sociedad es más consumidora de mitos que antaño, precisamente porque los mitos radicales de amplio espectro y complejidad se han ido hacia el trasfondo, y florecen versiones más puntuales, simplistas y precarias. Hoy los modelos para ver y actuar van y vienen, porque hay agentes profesionales (comunicadores, publicistas, guías espirituales, ideólogos, imagólogos, y gurús de toda clase) que los generan y venden al mejor postor para que sean difundidos por los medios¹⁰. Más aún, algunos al interpretar simplistamente la propuesta de McLuhan (“el medio o instrumento de comunicación es el mensaje”), concluyen,

de manera muy ingenua, que el sólo dominio técnico de los media les asegura el dominio sobre el orden simbólico. Los antropólogos, en cambio, seguimos creyendo que allá en el substrato de ese orden -adonde nos llevan los mitos y rituales, en donde nacen las metáforas- medio y mensaje se confunden. Esa diferenciación es propia del orden racional y analítico de las enciclopedias culturales y de la vida racionalizada e instrumentalizada. Pero el mensaje no desaparece, sino que “aún” no se ha diferenciado del medio y que la lógica, “misteriosa” por lo casi inescrutable, del poder simbólico mantiene todo su rigor. Por fortuna, como Barthes agrega, al lado de simplistas tecnólogos de los media, hay agentes culturales que son conscientes el enorme poder del orden simbólico y de su tremenda complejidad. Los *críticos* (semiólogos, sociólogos, historiadores, antropólogos y demás especialistas) se encargan de analizar no sólo mitos y rituales, viejos y nuevos, sino las triquiñuelas y algoritmos de quienes se especializan en la tecnología de producir los nuevos, reeditar los viejos, y *venderlos*. En veces, el éxito comercial indica la fascinación por el incomprensible orden simbólico: el Dr. Lecter (A. Hopkins) del filme *El Dragón Rojo* es un psiquiatra que se supone domina la economía del orden simbólico; por eso es tan atractivo, tan misterioso y tan terrible. En realidad, estos filmes presentan -de manera evocativa y con argumentos por demás simplistas (ejemplo el freudismo en la historia del Dragón Rojo), y en dosis adecuadas a la simplicidad mental de los consumidores- algunas de las complejidades del orden simbólico específico. Por la simplificación que operan se constituyen en un mito adicional.

El ritual es la plasmación del mito en el orden de los procedimientos. Antes de la modernidad el ritual coincidía prácticamente con el ámbito de la magia y de la religión¹¹. Hoy, el mundo secularizado no ha abandonado ni la magia ni la religión pero ha abierto la posibilidad de jugar a rituales desacralizados, aunque no tanto “desmagializados”. El ritual, escribió John Beattie, y lo confirma uno de los más connotados especialistas en el tema, Victor Turner,¹² combina la función instrumental, que no puede perder como “modelo para actuar”, con la función expresiva. Por ello el ritual está tan cercano del lenguaje de las artes. No puede ser de otra manera porque, con el mito, el ritual, las artes (y el erotismo según Weber, y, a su modo, según Bataille¹³) constituyen los *sistemas específicos de significación simbólica* que orientan las creencias y procedimientos humanos frente al caos. Las experiencias religiosa, estética y erótica son,

entonces, los umbrales mediante los cuales entran los seres humanos a los mundos “otros” de la significación simbólica específica.

La capacidad de los mitos y rituales para cumplir con su función simbólica de “modelos de” y de “modelos para” es variable, y tanto más precaria cuanto más artificiosa (el en sentido de algorítmica y racionalizada). Cuando ello sucede, como ocurre con las estrellas apagadas, otras luminarias aparecen en el cielo de la imaginación, pues el ser humano no puede vivir sin esas luminarias. Hay en algunos críticos contemporáneos una preocupación creciente por lo que se ha denominado adelgazamiento exagerado del sentido moral de la existencia,¹⁴ que para algunos llega a ser una pérdida total del sentido. Surge entonces una concepción inmediateista, pragmática y “prosaica” de la vida que ha reducido el sentido de la existencia a asegurar determinados montos y calidades de bienes consumibles, como sustituto de lo que Habermas algún día denominó “escasez de sentido”. Para estas personas ya no queda, al parecer, esperanza en el papel de los mitos y rituales, ni en la capacidad trascendente de las artes o del erotismo como ejercicio de la función simbólica.

Sin embargo, las últimas tendencias en las artes -que han superado el período del “interludio estético” en que la sensibilidad del oyente, observador o lector, se complacía con la forma-contenido de las obras “bellas”, para entrar en el de la “aventura moral”- intentan algo así como medidas de última emergencia. Sus formas y mensajes golpean con contundencia “post-histórica”, en veces con juegos de repugnancia, irracionalidad e incoherencia, el adormecido sentido trascendente de la vida. Lo interesante de todo esto es que las últimas artes, que podrían denominarse post-vanguardistas, han dejado poco a poco la pureza de sus formas tradicionales (cuadros, poemas, partituras y demás) para entrar a actuar ambiguamente, con medios y formas mixtas, como los viejos y primarios mitos y rituales¹⁵. El *dossier* del *Magazine Littéraire* de Francia en su número de Julio-Agosto del 2002 está dedicado a lo que denomina el mal del siglo, la depresión, melancolía, acedia, *tedium vitae*, fatiga de vivir, como se llame; pero los autores dicen que no todo es negativo, que la creación (artística) parece que necesita de este estado para ser más eficaz. Este diagnóstico no es nuevo, pues así pensaban, por ejemplo, Baudelaire y los románticos. Aunque la mayoría de ellos se declararon fracasados en asuntos de amores.

El historiador del Medioevo Johan Huizinga, refiriéndose precisamente a los intentos de los trovadores por construir, a partir de *Eros/Orgé* y *Caritas/Agapé*, un tercer mito-rito modelo, esta vez de base secular, para las complejidades amorosas, escribe que sólo construyendo un sistema de formas y de reglas como las del “*Amur Cortés*”, podían estos hombres y mujeres *seguir escapando de la barbarie*¹⁶. Con esto Huizinga introducía un elemento que es fundamental en cualquier teoría sociológica de los amores que esté referida al mito-rito de los *Amurs*: hay un nivel de realidad idealizado por el mito-rito, el cantado por los artistas; y hay otro, el de la basta vida cotidiana, en que las pasiones crudas -afecto-odio, sensualidad, sexo, egoísmo- siguen su indómito curso, tanto en los medios aristocráticos como en las masas populares. Por ejemplo, la literatura epitalámica del período del *Amur Cortés* y ciertos relatos biográficos, paralelos a los poemas cortesés, narraban ese lado zafio de la vida, con rasgos en veces de “extrema indecencia”. Entonces y siempre (como lo revela Kafka en los pasajes eróticos de sus escritos comentados por Kundera), hay que tener presentes los aspectos existenciales y cerriles de la sexualidad, de la que por definición no se puede prescindir en el tema del presente ensayo:

*La sexualidad oponiéndose al amor; la extrañeza del otro como condición, como exigencia de la sexualidad; la ambigüedad de la sexualidad: sus aspectos excitantes que al mismo tiempo repugnan; su terrible insignificancia que de ninguna manera disminuye su espantoso poder, etc. [énfasis provisto]*¹⁷.

Por ello, antes de entrar a repasar la historia de este complejo de mitos y rituales es conveniente que el lector vuelva a leer y saborear, verso por verso, los dos poemas de Vallejo porque a más de aludir a las dos vertientes, la idealizada y la zafia, del deseo amoroso, introduce sutilmente elementos muy valiosos de una tradición no occidental, sino amerindia y peruana, sobre esas mismas experiencias. ¡*Odumodneurtse!*

LOS AMURS COMO JUEGO DE MITOS Y RITUALES

Mal de Amores es una novela de Ángeles Mastretta premiada en 1997 con el “Rómulo Gallegos”. Trabaja en detalle y de manera bella el diagnóstico del mal que sufrió una mujer mexicana no convencional

llamada Emilia Saurí a comienzos del Siglo 20. Pero ese mal, como antes dije, es viejo de siglos. Con el mismo o parecido nombre, “el mal de amores”, es tan antiguo en castellano como los hemistiquios del Romancero Viejo (Siglos 16 a 17) y talvez un poco más, como las *jarchas* y *moaxajas* que en el Al-Ándaluz del Siglo 12 peninsular antecedieron a las cancioncillas del Mester de Juglaría. Vayan los versos de una jarcha y un romance como botones de muestra:

Vayse meu corachón de mib
¡ya Rab, si se me tornarád?
¡Tan mal meu doler li-l-habib!
Enfermo yed, ¿cuandona sanarád?

...

¿Por qué suspiráis señor – corazón y vida mía?
O tenéis miedo a los moros – o en Francia tenéis amiga.
(Romance de Valdovinos)

En efecto, como se dijo antes, desde fines del Siglo 12 los juglares hebreos, moriscos y castellanos dieron el nombre de “Mal de Amores”, o parecido, a un complejo *mítico y ritual* que nació en el sur de Europa, en la Provençe. El complejo cultural se extendió en redondo por la zona ibérica, itálica y gala, y también hacia el norte con los *Minnesingers* alemanes, hasta encontrar similares tendencias en la región celta de donde volvería, ya elaborado en el poema de Tristán e Isolda, que se considera paradigmático del “amor” [*Amur*] en Occidente. Joyce en su *Finnegans Wake*, aquella novela que considerada el límite de la literatura narrativa occidental y ejemplo notable de intertextualidad, tiene como uno de los nudos de trama el mito céltico, y presenta en la primera página a “*Sir Tristram*” como “*violer d’amores*”. Esta frase enigmática articula la tradición anglosajona y celta con la románica arriba referida. Denis de Rougemont¹⁸ nos dice que *Amur* fue el nombre provenzal de donde salieron “amor”, “amore”, “amour” y demás variantes de las lenguas romances. Se referían con ese nombre al *ritual y mito* que comenzaban a consolidarse en la cultura occidental para “trabajar”, es decir para asimilar en la existencia *del individuo* entonces emergente¹⁹, el caos creado por la atracción sexual, sensual y afectiva, totalmente profana, de un hombre singular por una mujer singular y viceversa.

En un pequeño ensayo sobre la pervivencia de Eros en la poesía occidental Northrop Frye²⁰ propone que en la tardía Edad Media y temprano Renacimiento los poetas elegantes, y por su lado los juglares, poco a poco lograron conjugar las *dos tradiciones* que alimentaban el simbolismo medieval cristiano sobre afecto-sexo humano, en todo su espectro, el que, según Vallejo, va desde los impulsos “ [...] *del bruto libre / que goza donde quiere y donde puede*” hasta los efluvios místicos de “[...] *la multicensia de un dulce noser.*” Esas tradiciones eran, de una parte, la clásica del *Eros* (con su lado dionisiaco que se confundía con los misterios eleusinos y celebraciones orgiásticas en honor de Baco) y, de otra, la del *Ágape* o *Caritas* cristiana. Esta había sido construida a partir de la referencia neotestamentaria al amor puro de Dios preconizado por San Juan Evangelista, y de la viejotestamentaria que mantenía viva la tradición “erótica” salomónica, la del Cantar de los Cantares.

Poetas y juglares hacían esfuerzos para conjugar metáforas, y hallar salidas a las exigencias de la fidelidad espiritual a la *Caritas* y a las urgencias menos espirituales de mundano *Eros*. Tanto Denis de Rougemont como Michel Maffesoli hacen mención de la presencia colateral y heterodoxa de los amores colectivos que, siguiendo la tradición de la *Orgé*, se resistían ante la práctica naciente de los *amores singulares* y a la sublimación de la atracción naturalista campesina de crudo intercambio sexual y genésico en *erotismo* como intercambio simbólico, tal como lo concibe Weber. Sólo que ya comenzaban a sentirse en firme, en las existencias singulares y en las situaciones comunitarias, las implicaciones de la emergencia de la ideología moderna del individualismo²¹.

Frye sostiene que Petrarca, más que el mismo Dante, fue el que más influencia tuvo en la *sublimación* de Eros (la “degeneración en seso” de Vallejo) y que el amor por su Laura está invadida de inicio a fin por el impulso de Eros. En este contexto hay que entender la ambivalencia, teológica/terrenal, de la relación amorosa del Dante con Beatriz en la *Vita Nuova* y la *Commedia*, obras en las que prima la visión espiritual, o —como dice Frye— *sublimada* de Eros. En Francia el *Roman de la Rose* con sus alegorías fue mucho más mundano, como lo fue la poesía anglosajona que rápidamente había avanzado en la referencia no tan velada al puro amor sexual, aunque mantuvo aún las referencias al *Cantar*. Por ejemplo, dice Frye, esta cuarteta del No. 37 de los *Sonnets for Fidessa* (circa 1596) de Wylham Griffith, tiene en sus dos primeros versos una mención del Cantar pero en el tercero el “Monte de Cupido” es una no

tan velada referencia al *Mons Veneris*. De allí a la desinhibida literatura erótica propiamente dicha, al estilo de la de El Aretino, no había sino muy pocos pasos.

*Fair is my love, that feeds among the lilies,
The lilies growing in that pleasant garden,
Where Cupid's Mount, that well beloved hill is,
And where that little god himself is Warden*²².

[Bello es mi amor, que pasta entre los lirios,
los lirios que crecen en esa agradable jardín,
en donde está el Monte de Cupido, esa amada montañita,
y en donde actúa como Guardián el mismo diosesillo.]

Retornando a España, se encuentran entonces ricos acopios de romances y canciones, entre los que sobresale el *Romancero Viejo*.²³ En estos poemitas populares “el mal de amores” lo sufre y canta usualmente una doncella y la escucha más socorrida es la propia madre, o los vecinos cómplices:

*No me firáis, madre,
yo os lo diré:
mal de amores he.*

*Madre, un caballero del rey
siendo yo muy niña
pidióme la fe;
dísela yo, madre,
no lo negaré.
mal de amores hé.*

*No me firáis, madre,
yo os lo diré:
mal de amores he.*

Según Joseph Campbell,²⁴ quien ha seguido con detalle los avatares de esta nueva forma de *mito* y *ritual* para lidiar con los amores, los juglares y poetas cantaban la vida directamente en la *experiencia de*

una fuerza mistagógica, refinadora, sublimadora que ponía el corazón traspasado en contacto con la melodía triste, agridulce, picante, del existir individual, a través de la propia angustia del Amur y de su gozo. Guiraut de Borneilh, muerto en el 1200, traza desde esa fecha tan antigua la base material y sensual de la sintaxis de los Amurs, amor-ojos-corazón, que todavía repiten nuestros boleros y baladas:

*De modo que a través de los ojos amor llega al corazón:
porque los ojos son los exploradores del corazón
y los ojos salen en reconocimiento
de lo que gustará al corazón poseer.*

Más aún, así de temprano, ciertas versiones populares del mito destilan, como ahora, sabor a trasgresión y donaire picaresco:

*Que no me desnudéis,
amores de mi vida;
que no me desnudéis,
que yo me iré en camisa.*

*Entrásteis, mi señora,
en el huerto ajeno,
cogísteis tres pericas
del peral del medio,
dejaredes la prenda
de amor verdadero.*

*Que no me desnudéis,
que yo me iré en camisa.*

Campbell sostiene que con su canto a los *Amurs* los juglares del Siglo 12 pisan terreno nuevo pues originan una *tercera versión* (después de *Eros/Orgé*, y de *Caritas/Agapé*) de la *mitología y ritual* que Occidente inventó para entenderse culturalmente con las experiencias primarias del sexo, del erotismo y del afecto. Acordes con la *emergencia del individualismo*, sinónimo de civilización occidental según Norbet Elias²⁵ los *seres humanos singulares* buscan afirmarse como tales en términos puramente profanos, y otorgan (¿de nuevo?) papel preeminente a *la voluntad* de la mujer.

Escribo “¿de nuevo?” , porque parece que en Europa antes de la hegemonía viril preconizada por el mito griego del *Eros* en que la mujer era casi siempre un objeto pasivo de pasión erótica que podía valer unos cuantos bueyes, hubo una importante tradición -suplantada en parte por la invasión helénica del segundo milenio A. C. a la región mediterránea central- en que *la voluntad* femenina era hegemónica. Las reliquias de este substrato cultural ginocéntrico podían verse en los ritos dionisiacos (*Orgé*) fuertemente ligados entre sí alrededor de la figura paradigmática de *Koré* y centrados en los misterios de Eleusis. Esa otra versión, orgiástica, de la atracción y disfrute erótico y sexual, centrado en la mujer y con clarísima referencia a su potencial genésico, será llamada por algunos autores, con mucha impropiedad, “prostitución ritual” y asimilada, al menos por efecto del nombre, con los amores venales, individuales, de la mujer moderna²⁶.

Con el nuevo mito y rito del *Amur* la voluntad de una mujer singular, *individua* contraparte de un hombre también *individuo* y singular, adquiere puesto central en la escena: revítese, por ejemplo la figura de Heloisa frente a Abelardo, o la de Berenice frente a Titus y Antiochus en el drama de Racine, o la que emerge de las *Lettres Portugaises*, y contrástese con la de Briseida frente a Aquiles, o de la misma Helena frente a Menelao o Paris. En los clásicos griegos la *Philia* (amistad entre hombres), por ejemplo la *philia* entre Aquiles y Patroclo, está muy por encima del *Eros* que une a Aquiles con Briseida. Es importante, por lo que se dirá luego sobre *el honor* masculino, que bajo el dominio de *Eros* estaba centrado en las proezas de la guerra: bajo el dominio del *Amur romántico* está centrado en la sexualidad de la mujer “buena”, como se dijo en el capítulo 1.

Tenemos, en resumen, que frente al “caos normal del amor” (para utilizar el título del libro de Ulrich y Elisabeth Beck²⁷), el Occidente que salía de la Edad Media ya tenía bien elaborados los complejos mítico-rituales de *Eros/Orgé* y de *Caritas/Agapé*. Con el nuevo complejo de los *Amurs* la tradición se enriquece de un complejo más. Se trata entonces de tres complejos *histórico*-culturales bien diferentes, todos ellos de larga duración, amplia cobertura y honda raigambre, que los esfuerzos mito-génicos, artificiales, racionalistas o sensacionalistas, posteriores han tratado de confundir en más de una ocasión²⁸. Dedico la siguiente sección a repasar lo que la sociología, que se supone se especializa en la condición humana en el Occidente urbano e industrializado, ha dicho

en el pasado sobre esta casi milenaria enfermedad de los amores y lo que hoy está aprendiendo con referencia a sus poblaciones *históricas* de referencia.

RUPTURA DEL SILENCIO SOCIOLOGICO

Las tres esferas de acción con sentido, que Weber concibió como que llevan más allá del mundo ordinario, la religión, el arte y el erotismo, han recibido un tratamiento marginal por la sociología y hasta cierto punto también por la antropología y la historia²⁹. *La religión*, como dice Geertz³⁰ tuvo la suerte de recibir un tratamiento acorde con su importancia por parte de los grandes pensadores de inicios del Siglo 20, Weber, Durkheim, Freud y Malinowski; posteriormente la sociología se dedicó más a glosar a los padres fundadores que a construir sobre las bases por ellos sentadas. Sobre *el arte* la reticencia de la sociología ha sido proverbial, sólo rota por autores tardíos, como Pierre Bourdieu y Howard Becker³¹. *El fenómeno amoroso* en sus manifestaciones sexuales, eróticas y afectivas también ha sufrido de abandono, con las importantes excepciones de inicio del siglo (Malinowski y Simmel), el notable trabajo de Foucault sobre la sexualidad, y las novísimas contribuciones de más amplio espectro (Giddens, Beck, Luhmann). Hasta mediados de los 1980s era notable en las ciencias sociales la ausencia de una teoría respetable e integradora sobre la sexualidad, el erotismo o el amor; es el motivo por el cual Barthes en un famoso libro habla, con justeza, de “*fragmentos* de un discurso amoroso”,³² los cuales proceden de la literatura-arte. Pese a un temprano lamento de Simmel en 1921³³ sobre esta ausencia de discurso sistemático entre los filósofos y los científicos, el tema del amor había sido tenido como intratable, irracional o resbaloso; la “razón abstracta”³⁴ que dominó el pensamiento disciplinario durante muchas décadas fue incapaz de abordar el campo de los amores porque lo abrumaron sus paradojas. En asuntos de amores el pensamiento *savant* discernía una derivación incomprensible hacia el irracionalismo, y la sociología había potenciado tanto su propio racionalismo que volvió hegemónica la “fuerza bruta del concepto”, depuradora, reducida, clasificadora, esclerotizante, y *masculina*. Sólo lo racional, o lo asimilable a ello, era susceptible de estudio científico. Lo demás, dominio vago de la sensibilidad, fue dejado a las “habladurías” de los poetas, de sus aliados los otros artistas *...y de las mujeres*.

En un máximo esfuerzo dentro de este racionalismo sociológico Jon Elster³⁵ clasificó las acciones humanas individuales entre tres categorías según su racionalidad: la perfecta, la imperfecta, y la problemática. El autoengaño y la dupla del odio-amor quedaron asignadas a una cuarta categoría intratable, la de actos que son irracionales (aunque, paradójicamente, *decisivos en su significación* para el trajinar cotidiano). Por tanto, el oximoron del *Amur* como conjunción de opuestos -juego estratégico (*game*) de lo más racional (ejemplo, un esquema de seducción) y juego lúdico (*play*) de lo más irracional (ejemplo, lo que ocurre cuando triunfa la seducción)- escapó a la competencia de la sociología racionalista.³⁶ Los *Amurs* quedaron en el limbo exterior de ese “círculo de tiza” de que habló con perspicacia en 1938 Virginia Woolf en sus *Three Guineas*. Según Woolf, lo que está dentro del círculo de tiza fue considerado como dominio de *lo serio* de la vida (el poder, el dinero, el trabajo, la palabra). Sobre estos temas ha versado la sociología. Lo demás ha sido relegado al residual “afuera”, dominio de mujeres; los *Amurs*, el arte, la religión, y todo el resto. Sólo en la última década el amor ha entrado a formar parte del conjunto temático de la sociología que Giddens denomina “*life politics*”.

Pero el *Amur* no dejó de actuar, tanto en la socializadora de la “fiesta del amor” dionisiaca, dominada por la figura ambigua de Koré-Demeter-Perséfone, o sus equivalentes,³⁷ como dentro del *círculo de la intimidad individual* en donde los varones, “despojados de sus plumas” (al decir de Virginia Woolf), quedan *inermes ante el poder de la mujer*, dueña silenciosa de los secretos del amor. Con perdón del tono abstracto que caracteriza este ensayo hago una brevísima digresión, por vía de ejemplo, para resaltar este importante y poco estudiado fenómeno de relación simbólica intergénero en el campo de la intimidad, a que se llega sea por la vía de la seducción o por la del contrato comercial. Es un pequeño homenaje a la finísima Virginia.

Uno de los temas recurrentes en las entrevistas de trabajadoras sexuales que hemos realizado en Cali, y que se repite en otros contextos culturales,³⁸ es el de la condición inerte y ridícula (“idiotas”, “bebés”, “ilusos”) de los “prepotentes señores” cuando se encuentran con las mujeres en la intimidad. La fanfarronería del varón en público contrasta con su destitución frente a la mujer, a quien el cliente quiere volver todo... y ante todo consejera. W. Benjamin, en un texto bastante hermético sobre la palabra, el varón, el genio y la mujer, dice que la

prostituta (el prototipo abyecto de mujer en el arreglo romántico) es la oyente por excelencia, y que ante ella la virilidad desaparece. Salvador Garmendía en el cuento “Tan desnuda como una piedra” hace ver un despojamiento simbólico de la virilidad ante una humilde mujer que vende sus amores, utilizando el recurso metafórico de la elaborada vestimenta del enigmático hombre que la visita y “la cubre”³⁹. En un contexto más amplio, no referido directamente a los *Amurs*, pero conexo con él, esta “visión femenina de la visión masculina” que, sólo para ellas, tienen las mujeres de *su* varón, como iluso e infantil, es comentada por Bourdieu con referencia a la novela de Virginia Woolf *To the lighthouse*⁴⁰. Ellas tienen su propia versión de sus hombres, no siempre conocida por ellos, en materia de *Amurs* y de otras muchas cosas. Por ello es tan refrescante que una mujer inteligente, de mucha sensibilidad y dominio de la palabra poética, Angeles Mastretta, nos ilustre hoy tan bellamente sobre el “Mal de Amores”⁴¹.

Como se sugirió en un párrafo anterior, al fin del Siglo 20 las ciencias sociales no están tan desprotegidas teóricamente para trabajar el tema. Autores de primera talla como Niklas Luhmann, Anthony Giddens y la pareja Ulrich y Elizabeth Beck, han hecho propuestas directas y *recientes* sobre los amores desde el campo de la sociología teórica y empírica; otros, como Parsons, Bourdieu, Touraine, o Elias, han aportado, por la vía indirecta, elementos – no pensados siempre para los amores- que ayudan a mejor pensarlos⁴². Estos autores unen su esfuerzo al de investigadores de punta sobre la sexualidad como delimitado, tales como Jeffrey Weeks, Richard Parker, y John Gagnon, o los historiadores Ph. Ariès, A. Begin, J. L. Flandrin, L. Stone o A. Lavrin;⁴³ y otros iluminan, con nuevo foco, temas relacionados con intereses cognoscitivos y prácticos que están asociados a la “sexualidad”, como los que versan sobre el género, el feminismo, las minorías sexuales, o el control del sida, cuya bibliografía es muy conocida. Los estudios contemporáneos de la sexualidad parten de la crucial reorientación foucaultiana⁴⁴ para trascender, aprovechando sus intuiciones o hallazgos, las limitaciones de los esquemas psicoanalíticos y sexológicos que los precedieron y el conductismo instrumental y simplón de los programas de control natal y salud pública.

LA JERARQUÍA ANALÍTICA DE UN CONCEPTO COMPLEJO

Con los sociólogos teóricos de reciente llegada se observa una ruptura, un genuino avance sobre los estudios de “sexualidad”, incluso los más avanzados, porque no temen introducir de frente, como categoría primaria del análisis, el concepto de “amor”, al lado del de erotismo y sexo. Foucault es trascendido en diversos planteamientos, o ausencias, como aquella tan notoria de su silencio crónico sobre el ritual y el mito de los *Amurs* en tatno complejo no sólo erótico y sexual sino afectivo. Su “Sexualidad”, como conjunto de saberes que implican una ética y un sujeto que la asuma, sigue muy prisionera del complejo griego del “uso de los placeres del cuerpo” (*Afrodisia*), y por tanto de *Eros*⁴⁵.

El término “amor”, *en su sentido crítico y analítico de ciencia social*,⁴⁶ había quedado desprestigiado desde cuando Stendhal hizo el intento en 1820, con su ensayo sobre *L'Amour* de hacernos creer que las racionalizaciones sobre sus propios desengaños podían hacerse pasar como un estudio científico del “amor-pasión”⁴⁷. Hoy los amores, que tienen su idealización en el mito-rito de los *Amurs*, comienzan a tomarse en las ciencias sociales por sí mismos, como *estrategia relacional, personal e íntima, entre dos seres humanos –un Ego y un Alter- como genuino fenómeno comunicacional cargado de significación existencial, que tiene decisivas implicaciones para la constitución del yo individuo*. El intercambio erótico y sexual queda implicado, aunque en veces de manera virtual, en un *intercambio existencial* a fondo entre dos individuos que aprovechan este recurso del mito y del ritual para perfeccionar su propia existencia e identidad como personas. P. Bourdieu en cuatro páginas de su *Dominación Masculina*, que tienen un inusitado tenor lírico, habla de las implicaciones de este invento inter-individual que sobrepasa las exigencias del egoísmo y del altruismo y es, en realidad, la única e importante excepción –cuando ocurre- que admite la implacable lógica de la *libido dominandi*⁴⁸.

Por ser de mayor jerarquía analítica, el concepto sociológico que se elabora con referencia al mito y ritual de los *Amurs* acoge bajo su dominio al sexo, al erotismo y al afecto que atrae a dos individuos, pues mantiene viva una marca que se le dio hace ocho siglos: la materialidad de la *atracción del Alter* que se instala en el corazón a través de los ojos en un proceso de eminente *causalidad simbólica*. Sartre la elabora bajo la metáfora de la imposible conquista de la libertad de *l'Autre*: por ello la

importancia de la “extrañeza” que, en medio de las trivialidades cómicas de sexo, resalta Kundera en los textos eróticos de Kafka. Extrañeza que los grandes poetas contemporáneos, como Borges, también han resaltado: ...”*me darás esa orilla de tu vida que tú misma no tienes*”⁴⁹.

“La sexualidad”, como fenómeno de dimensiones colectivas (el *Agapé dionisiaco*) o como vivencia-actuación personal de sexo y erotismo (*Eros*), es ubicada por esta sociología de los *Amurs* en un contexto más amplio –el de intercambios simbólicos entroncados con soportes materiales, sensuales y orgánicos- que permite descubrir dimensiones imposibles de captar desde las perspectivas tradicionales. Se invierte la dirección perceptiva y se descabezan las sinécdoques reductoras: antes la “locura” de los amores se miraba, con miopía, de soslayo, *desde abajo*, desde la biología del sexo genital y procreador, a tal punto que los fenómenos de erotismo o atracción afectiva –*y la extrañeza del Alter-* se trataban como ruidos molestos o desechables, o como transformaciones, *por sublimación*, del la pulsión sexual. Esta fue la estrategia hegemónica durante varias décadas de estudio psicológico y sexológico de la sexualidad: de abajo hacia arriba la asumió Freud en sus *Tres Ensayos* y la completó en *El Malestar de la Cultura*.

Este enfoque tradicional impide hacer una propuesta convincente para pasar, por “sublimación”, de la cruda atracción sexual, que Freud define como el prototipo de la felicidad humana, hacia aquel *Amor, ch’al cor gentil ratto s’apprende* (Inferno, V, 103) que amarró para siempre como símbolo del amor a Francesca da Rimini con Paolo Malatesta. El mismo Weber, en los escasos tratamientos⁵⁰ que otorga al erotismo lo concibe como una “sublimación”, como una esfera conscientemente cultivada y depurada, a partir de la burda sexualidad naturalista de los campesinos. Sin embargo (¡un importante sin embargo!) hay que reconocer que el breve tratamiento que hace del asunto marca una *pauta decisiva*, que no necesita en fin de cuentas del mecanismo de la sublimación. Weber considera al erotismo al lado de la religión y de las artes, como “esferas” en que predomina el intercambio simbólico, aquellas que la antropología denomina sistemas específicos de significación simbólica. Esta pauta, decisiva para un adecuado tratamiento del fenómeno de los *Amurs*, como fenómeno *radicalmente simbólico* (todo símbolo por definición tiene una base material), puede prescindir de la noción de sublimación, porque en vez de *ascender* desde la materia animal hacia algo “espiritual” (o hacia un plano de refinamiento cultural

burgués o intelectualista, como Weber lo plantea), el ser humano al jugar a los *Amurs* (como cuando juega al arte o a la religión) incluye la materia como elemento inherente a su proceso de intercambio y significación.

Por tanto, a diferencia de la visión ascendente de la sublimación, freudiana o no, esta nueva visión de los *Amurs* los toma desde arriba, desde la totalidad de arreglo personal *à deux*. Es tan contagiante de toda la capacidad de sentir, de pensar, y de actuar que se convierte en crisol privilegiado para la constitución del propio *self* cuando se entrega a ambivalencia del *símbolo existencial de un dialogismo Yo-Tú en que esos polos mutuamente se significan y requieren y jamás se agotan*⁵¹. Desde este punto de mira, el más elevado, la nueva sociología del amor provee herramientas conceptuales para estudiar *e integrar, cuando sea pertinente*, los substratos menos complejos de la atracción por el otro. “Cuando sea pertinente”, pues el sexo, o el erotismo *se pueden dar por sí solos* en situaciones no amorosas (léase se nuevo el segundo poema de Vallejo para captar en bellas metáforas la crudeza bronca de la sexualidad). Estos dos substratos han sido asignados tradicionalmente a “la sexualidad” por los tratadistas más socorridos⁵²: el primer substrato (erotismo), fenómeno simbólico de sensibilidad e imaginación, se apoya en la *caricia sensual*, que va desde la mirada fantasiosa hasta la *compenetración sensual* con el cuerpo *del Otro*; y el segundo (sexualidad), el del físico acoplamiento corporal en el cual algunos miran, bien sea la respuesta fisiológica, bien el paroxismo neurofisiológico del orgasmo, bien los intercambios de fluidos infectados, o genésicos⁵³.

LAS TRES FASES HISTÓRICAS DEL MITO Y RITUAL DE LOS *AMURS*

No hay necesidad, por tanto, de inventar *ab origine* el instrumental teórico de las ciencias sociales sobre los *Amurs* para pre-verlos en la abstracción de las nociones, seleccionar los datos empíricos que mejor los muestran, y ascender hacia su concepto sociológico, universal por sus implicaciones y concreto por su articulación con la palpitante realidad cotidiana. De Foucault derivamos la idea de que los complejos culturales de los *Amurs* -él lo decía de los “dispositivos” culturales llamados “Sexualidades”- son *históricamente contingentes*. El afecto, el erotismo, el sexo como categorías antropológicas -como atracción en potencia y acto, simbólico-existencial, sensual, o sexual, de un ser humano por otro ser humano- puede referirse, en abstracto, a contextos muy variados, tanto

primitivos como de civilización compleja, porque en todos han sido observados. Pero este atributo antropológico es estudiable, empíricamente y como fenómeno histórico, sólo en sus arreglos singulares, que están irremediabilmente marcados por los rasgos cambiantes de las sociedades singulares, históricamente situadas.

Los sociólogos Niklas Luhmann, Anthony Giddens, y Ulrich y Elizabeth Beck, basándose en los historiadores de la vida cotidiana, pero especialmente en la literatura-arte, concluyen que en el Occidente cristiano la construcción cultural de los *Amurs* -como complejo mítico y ritual que resuelve *para cada individuo y, eventualmente para cada pareja*, las paradojas sexo, del erotismo y del afecto- tiene una historia de ocho siglos en la cual se pueden distinguir *tres fases* que se caracterizan por rasgos específicos de su organización interna de saberes y prácticas, y por el traslape paulatino que substituye una por otra en el lento proceso propio de la evolución de las instituciones culturales⁵⁴. Se acentúa el carácter individual, y eventual para parejas, porque el mito y ritual de los *Amurs* es una solución *anti- o a-social* dado que, como dicen los Beck⁵⁵, los amantes se constituyen en una “conspiración contra la sociedad” o, por lo menos, precinden de ella, y le crean complicaciones. Más aún, los Beck analizan con detalle cómo los *Amurs* se construyen sobre el eje de la creciente individualización de la vida cultural y llegan a ser, al margen de la normatividad social, un “positivismo normativo individual” en donde la solución de los *Amurs* se presenta como asunto privado individual.

La primera fase de esta historia de ocho siglos aparece dominada por el *Amur Cortés*, el cantado por los juglares, el escenificado por Wagner en su opera de Tristán e Isolda, el caricaturizado por Cervantes con Don Quijote y Dulcinea, y el que constituye el eje oculto principal de la extrema novela de Occidente, *Finnegans Wake*⁵⁶. La cobertura demográfica de este mito y ritual -como institución destinada a resolver las urgencias vitales del sexo, del erotismo y del afecto- parece haber sido restringido, debido precisamente al aristocratismo de los héroes y la naturaleza mítica de los relatos. Los historiadores de la vida cotidiana europea y, en especial, del complejo amoroso,⁵⁷ resaltan la importancia cotidiana y paralela de otros saberes y prácticas en torno a la sexualidad, erotismo y afecto que, por humildes, triviales, o zafias, no llamaban la atención para ser cantadas como épicas individuales por los *litterati* de turno, y que precisamente tenían al *Amur Cortés* como su distante paradigma ético.

El mismo Cervantes nos presenta, al lado de los deliquios de Don Quijote por la idealizada Dulcinea, el erotismo-sexo “real” y crudo de una Mari-tornes, grotesca en sus encuentros convenidos con un arriero de mulas. Esta figura y escena no es muy diferente, en la comicidad, repugnancia, excitación y ternura, de las figuras y escenas amorosas contemporáneas descritas por Franz Kafka, Henry Miller, o Milan Kundera.

Posteriormente, con la revolución industrial el modelo mítico-ritual del *Amur* Romántico que hundía sus raíces en el Renacimiento, adquirió una hegemonía que sí tuvo amplia cobertura demográfica y geográfica, a tal punto que se consideró como “normal” que los amores se vivieran así, en el seno de una familia “bien”, constituida por una pareja matrimoniada, que tiene un hogar con hijos, y ocasionalmente con otros allegados.⁵⁸ Los historiadores europeos han resaltado la confluencia de tres novedades culturales que permitieron la “domesticación” del mito y ritual de los *Amurs* centrado en la mujer “buena”, corazón de este universo romántico domesticado: *uno*, la aparición del hogar o espacio doméstico, de cuyo dominio esa mujer debía ser reina y señora; *dos*, la redefinición de las relaciones entre padres e hijos, por el “descubrimiento” de la importancia del niño, que como “rey”, vendría a competir con la esposa-madre en el espacio del hogar; y, *tres*, la invención de “la maternidad” como esencia “natural” de la feminidad de esa mujer domesticada y *asexuada*. Es muy importante resaltar la nueva condición de *esta* sexualidad femenina: debe ser asexuada, pura y virgen, como la Virgen-Madre, y abnegada hasta el olvido de sí misma⁵⁹.

Este arreglo cultural tuvo dos implicaciones importantes. *Primero*, la fragmentación de la figura de la mujer, que está en la base de la llamada “doble moral” para el varón y de la “esclavitud sexual” para la mujer,⁶⁰ pervierte el sentido de la posición central que le había recuperado el mito del *Amur* Cortés (Dulcinea era una reina...): el erotismo-sexo del varón, a cuyo servicio se definió el nuevo mundo relacional de la vida íntima, se dividió entre las prácticas canónicas y castas de vida doméstica, que se tenían con las “mujeres buenas”, y las totalmente desregladas, polimorfas, que se tenían con las mujeres *otras*: prostitutas, cortesanas, amantes, concubinas. *Segundo*, este arreglo romántico fortalece y da nuevo sentido al antiguo complejo *cultural mediterráneo del “honor y la vergüenza” familiar* defendido a muerte por los varones de casa y centrado ahora en la protección de la sexualidad, asexuada, de las mujeres “buenas” (“*las que van al cielo*”, según un conocido grafito). Desde luego este código

cultural del honor no se aplicaba a la sexualidad, muy sexuada y erótica ella sí, de un sector de las mujeres “otras” (“*las que van a donde Usted las lleve*”, concluye el grafito). Estas mujeres *otras* dentro del arreglo cultural constituyen el eje de la “otra fase”, la no mitificada, del erotismo y sexo desreglados, de las que quedan excluidas –al menos así lo dispone el mito y rito-las madres-esposas “buenas”.

Finalmente, los sociólogos de última data, Luhmann, Giddens y los Beck, comienzan a describir una tercera forma del mito y ritual de los *Amurs* en Occidente, llamado por Giddens *Amor Confluyente*, que apunta en el horizonte de nuestro fin de siglo, y plantea nuevos términos para los arreglos amorosos entre dos seres humanos. Los rasgos de este complejo emergente se deslindan por contraste con aquel con el cual se traslapa, el del *Amur Romántico*: (1) El amor confluyente asume de parte de ambos participantes una posición activa, a diferencia de la asimetría activo-pasivo del *Amur Romántico* (la mujer era y esperaba ser amada por el hombre). (2) El *Amur Romántico* como proyecto *de vida* era “por siempre”, el Confluyente es *contingente*: se da preferencia a la relación especial, no a la persona especial, que puede ser substituida. (3) Por lo mismo el *Amur Confluyente* no es exclusivo ni longitudinalmente (un único amor en la vida) ni transversalmente (puede haber varios a la vez); se admiten las experimentaciones paralelas en la medida en que no perjudiquen los arreglos contingentes y auto-delimitados que se tienen. (4) El *Amur Confluyente*, a diferencia del Romántico, busca un delicado balance entre los géneros; hay por lo mismo una tendencia sutil hacia la androginia como resultado del balance. (5) Hay una franca tendencia al descubrimiento personal frente al otro, pero ocurre en forma controlada; esto contrasta con la distancia y opacidad (misterio) del otro, en la relación romántica. (6) Superando la dicotomía de dominios, erotismo casto y erotismo desreglado, propio del arreglo matrimonial-romántico, el *Amur Confluyente* pone en el centro de la relación la completa batería de las artes eróticas, pues la búsqueda del placer mutuo adquiere un lugar central dentro de los fines de la relación. (7) No hay especificidad de género en el *Amur Confluyente* a diferencia de la obligatoria heterosexualidad del *Amur Romántico*; esto refuerza la tendencia a la androginia. (8) El *Amur Confluyente* como forma de *pure relationship* está inscrito dentro de un proyecto consciente de desarrollo personal y búsqueda de la identidad del Yo⁶¹.

LA ÉPICA GRIS DEL INDIVIDUO URBANO

Hay un rasgo persistente en esta historia de ocho siglos: el ascenso lento y consolidación del *individualismo* corre paralelo con las versiones del mito y ritual de los *Amurs*. En el conjunto del Occidente cristiano, y en sus enclaves arcaicos en la medida en que la influencia cultural hegemónica los ha afectado, descuella, como circunstancia crucial, el tránsito, bien estudiado por Norbert Elias, desde el "nosotros" colectivo hasta el paroxismo de la individuación del "yo", que culmina en el *homo clausus*, narcisista, tan obvio en nuestros bares de solteros⁶².

A diferencia de los poetas clásicos griegos y latinos cuyos héroes representaban linajes o pueblos enteros, los juglares comenzaron a narrar la experiencia de héroes con problemas "propios", de sus "selves" individuos, que emergían como entes autónomos frente al imperio del "nosotros" de las sociedades tradicionales. Al principio los héroes de las gestas amorosas fueron nobles, habitaban en castillos señoriales, y tenían como amadas bellas princesas de similar alcurnia; en el curso de los siguientes siglos a los "héroes" del *Amur* hubo que ponerles comillas porque llegaron a ser cualquiera de nosotros, hombres o mujeres "sin atributos", como bien lo indica la última literatura-arte. El *mal d'Amurs* descendió de la altura épica del héroe para ser un mal de todos, de todos los que queremos ser seres humanos con identidad individual y nos enfrentamos a una existencia marcada por los complicados rasgos de la modernidad tardía. Esta hace énfasis en la trivial "épica" individual, hoy reducida a grises historias cotidianas, cuya ética es la del individualismo del *self-fulfillment*,⁶³ impuesto como tarea imposible a hombres y mujeres que están arrojados al anonimato de las calles. Porque la ciudad contemporánea, adonde casi todos nos vinimos a vivir, no hace sino acentuar los rigores del mal de amores, que paradójicamente se muestra como la única tabla de salvación, o al menos como una muy concreta fuente del sentido que ya no ofrecen las tradicionales "instituciones prestadoras de sentido"⁶⁴. La única reminiscencia que de la gran ciudad visitada, de sus "*shows, architecture, customs and traditions*", tiene Whitman es:

*Alguna vez pasé por una ciudad populosa imprimiendo mi
cerebro para uso futuro con sus shows, arquitectura,
costumbres, tradiciones
Pero ahora sólo recuerdo de esa ciudad una mujer que
casualmente encontré que me detuvo por amor a mí,
Día a día y noche tras noche estuvimos juntos – todo lo
demás se me ha olvidado,
Recuerdo que ví a esa mujer que apasionadamente se me
colgaba
De nuevo vagábamos, nos amábamos, nos separamos de
nuevo,
De nuevo me agarra de la mano, no debo irme,
La veo cerca a mi lado con labios silenciosos triste y
trémula⁶⁵.*

Hoy la breve y precaria dicha del *Amur* se ha vuelto aparentemente inaccesible; se han establecido duras reglas de trato interhumano para los propósitos de sexo, de erotismo o de afecto personal, que casi siempre deben partir del anonimato de quien pasa al lado y ocasionalmente nos mira sin saber ni importarle quiénes somos ni cómo nos llamamos. Para llegar a esa mísera dicha que canta Whitman hay que superar la alta improbabilidad de que dos seres que gravitan en órbitas disparatadas se encuentren, se sintonicen, y se acoplen. Mario Benedetti, por ejemplo, anuncia que para él:

*la ciudad también puede empezar
con la primera muchacha que viene
a nuestro encuentro pero pasa de largo
y de todos modos deja una fruición
en el bochorno de las once y media.*

A lo que Kafka ya había respondido con la narración de *El Rechazo* recibido de la joven, que también pasó de largo, y justificó su indiferencia diciendo que el “héroe” anónimo no tenía determinados atributos visibles, como los de un Indio Pielroja, que lo autorizaran a sonreír de vez en cuando “*invitando un peligro mortal*”. El mito y ritual de los *Amurs* en su última versión *confluyente*, o en la tradicional *romántica* ya en declive, ayuda sin embargo a lidiar con el peligro mortal ... y el éxito o fracaso del intento lo narra cada uno.

La anterior estampa de la condición humana en su paroxismo de soledad y búsqueda ansiosa de algún modo con qué solucionar esa “soledad à deux”, que ha sido construida con fórmulas poéticas, la trabajan con cuidado, en términos sociológicos, los Beck en el último capítulo de su libro *El Normal Caos del Amor* bajo el título de “La religión terrenal del amor”. Esta religión postradicional, mundana, intramoderna y contra-individualista, promete soluciones positivas, convenidas y concretas, que van en a contrapelo de la exacerbación del individualismo descrito por Norbet Elias como el síndrome del *homo clausus*, y por R. Sennet, C. Lasch y G. Lipowesky como caso patológico de *narcisismo*. Allí nos encontramos hoy en día.

UN EJEMPLO DE DISCURSO ABSTRACTO SOCIOLOGICO

De las opciones hoy disponibles en cuanto a reflexiones conceptuales sobre los *Amurs* por los sociólogos arriba mencionados (Luhmann, Giddens y los Beck) encuentro como teóricamente más elaborada la de Luhmann en su libro de investigación histórico-sociológica *El amor como pasión* y en sus estudios centrados en el fenómeno de la *doble contingencia*⁶⁶. El primer obstáculo que se debe vencer en la construcción de cualquier arreglo de amores –según este autor en la teoría, y según lo sabe en la práctica cualquier hombre o mujer recién llegados a la ciudad- nace del juego abierto de probabilidades que impone, para su encuentro *relevante*, la gravitación disparatada de dos sistemas psíquico-corporales. Se necesita que dos procesos centrípetos y divergentes, como son los de la individuación y relevancia autocentrada y agotadora de cada *selfen* construcción permanente converjan en una *mutua relevancia* y que esta mutua relevancia *se mantenga*. La probabilidad de éxito es notablemente baja. Es como pretender que dos sistemas solares divergentes se sintonicen en su libre curso por el espacio abierto y, sintonizados, se interpenetren, sin perder por ello la dinámica propia de sus centros magnéticos. El término técnico, ampliamente trabajado por Luhmann, es de la “doble contingencia”, que debe ser vencida para que Ego obtenga que Alter se sintonice en una dirección deseada de interacción, y luego la prosiga sin que ningún evento de tantos que pueden ocurrir, rompa el curso de la acción -y *viceversa*.

La idea de la “doble contingencia” como mecanismo motivacional, reductor de selectividades y simplificador de procesos, lo toma Luhmann, depurándolo, del trabajo de Talcott Parsons sobre los medios generalizados de control, también llamados *medios simbólicos generalizados de comunicación*⁶⁷. El trabajo pionero lo hizo Parsons sobre el *dinero* como mecanismo simbólico que hace posible el intercambio dentro del ámbito de acción regido por intereses materiales, o subsistema económico. En analogía con el dinero, Parsons pasó luego a pensar otros medios generalizados de control (o intercambio), tales como *el poder* para el ámbito político, *la influencia* para el subsistema de integración social, y el *compromiso valorativo* para el subsistema de mantenimiento de patrones estructurales. En esta línea de pensamiento, Luhmann da un paso más al proponer que *la institución social llamada “amor”* sea tratada como *un medio simbólico generalizado de comunicación* cuyo propósito es resolver el problema de la doble contingencia cuando está en juego la “interpenetración” de dos seres humanos.

Las sociedades a partir del momento en que surgió la necesidad de superar la doble contingencia, dice Luhmann, han hallado la solución en la *institución del amor*, concebido como *código de comunicación*. Un código, en teoría de la comunicación y significación, es un esquema de intercambio puesto en la materialidad sintáctica de una propuesta expresiva⁶⁸ que es leída o interpretada por un destinatario⁶⁹. El mito-rito del *Amur* en sus diversas versiones funge entonces como un código, mejor, como un hipercódigo cuyo aprendizaje se hace rutinario y es usualmente inconsciente. La “socialización en cuestión de amores” de que hablan algunos investigadores no es otra cosa que el aprendizaje, en veces doloroso, de estos códigos.

Esta necesidad de los códigos de *Amur* para solucionar el problema de la doble contingencia sólo pudo darse en sociedades bien diferenciadas pues en las sociedades simples o arcaicas había otros mecanismos míticos y rituales que estaban orientados hacia la construcción de una realidad *comunitaria*, que daba a los significados compartidos el sentido de hechos obvios e inapelables. El individuo, poco diferenciado él mismo, no podía realmente hacer la selección de búsqueda de un Alter o hacer la otra selección de aceptación, en caso de ser seleccionado. El amor, en las sociedades diferenciadas llegó a ser una “constelación significativa de selectividad”, un código comunicativo, que opera como “mecanismo motivacional” para reducir a términos viables y eficaces la enorme incertidumbre de un

muy amplio rango de elecciones que tendría el individuo situado en una posición abierta y atomista.

Otro aporte decisivo a esta teoría emergente del amor es la diferenciación propuesta por Luhmann entre el nivel propiamente *simbólico* y abstracto del intercambio (el dinero, el poder, la verdad, el amor...) y el nivel *simbiótico* o de soporte material del símbolo, que en cada caso tiene estrecha vinculación con el *cuerpo humano* como sistema orgánico: el símbolo del *dinero* sólo parece posible si determinado rango de *necesidades corporales* pueden ser satisfechas; el *poder* necesita del cuerpo como sujeto y objeto de *violencia física*; la *verdad* se articula al proceso orgánico de la *percepción*; y el *amor* se apoya en la *atracción erótica* por el cuerpo del Alter y en la satisfacción de los *impulsos sexuales*⁷⁰. De esta manera, en una concepción integral de los fenómenos amorosos, la atracción erótica y sexual aparecen como mecanismos de dan materialidad concreta a la motivación que se necesita para superar los obstáculos impuestos por la doble contingencia⁷¹.

Como tercer aporte decisivo en la teoría de Luhmann aparece el concepto de “interpenetración”: de sistemas psíquico-corporales (interpenetración interhumana) que al acoplarse constituyen un sistema social (interpenetración social) merced a la comunicación-significación que establecen⁷². Se parte de la idea, ya muy generalizada hoy en día, de organización y acoplamiento estructural de sistemas autopoiéticos, originalmente propuestos por H. Maturana⁷³, de tal modo que el mismo ser humano individual se considera como el acoplamiento de dos subsistemas, el corporal centrado en el foco de la vida, y el psíquico centrado en la conciencia. Las relaciones íntimas amorosas se postulan como el acoplamiento que más facilita la auto-construcción (en diálogo de dos existencias) de los *selves* individuales, y por tratarse de fenómenos comunicativos, de la sociedad como sistema. Mucho es lo que la sociología puede desarrollar al aprovechar este punto de partida teórico en que se da cuenta de la relación dialógica (y amorosa) entre dos seres humanos como elemento esencial para la construcción de cada sistema identitario individual. La sociología tiene bastante camino recorrido en el tratamiento teórico tema de la constitución del yo (*self*) a partir de la propuesta de G. H. Mead, por una parte y de Durkheim por la otra; este camino converge con la preocupación filosófica, ya con venerable tradición, sobre la importancia de la relación dialógica de un Ego con un Alter para la conformación de una existencia auténtica de ambos⁷⁴.

EL MAGMA DE LOS AMORES COTIDIANOS

No conviene llamarse a engaño sobre la aplicabilidad inmediata o fácil de un modelo abstracto como el arriba bosquejado porque los amores concretos son reacios al análisis. La síntesis del presente estudio puede ser que se trata tan sólo de *una fórmula analítica racional para iniciar el trabajo arduo de dar cuenta de las fórmulas simbólicas, verbales (mitos) y de procedimiento (rituales), que los seres humanos nos hemos inventado para al menos manejar los síntomas individuales de un mal crónico que nos aqueja. “Síntomas” digo, porque curar el mal de raíz parece ser ajeno a las posibilidades.*

El camino recorrido por la investigación en Cali indica que los amores en una ciudad como ésta, que es punto de llegada en el tiempo y en el espacio de una variedad grande de tradiciones culturales y raciales, no pueden ser abordados con recursos teóricos simplificados que tratan de aplicar una fórmula (la de mitos y rituales) a los inventos concretos que los humanos han hecho para manejar sus amores. El bosquejo de una teoría sociológica referida a los *Amurs* como mito y ritual occidental representa tan sólo *una tradición, la europea*, que por muy influyente que haya sido, debido al impacto de la cristianización de América. Ese bosquejo es tan sólo el inicio, en el plano nocional, de un camino que debe luego *descender* al plano del ardiente magma en donde se cuecen y perfilan los amores concretos singulares, y luego *ascender* —como conocimiento sociológico— al plano del universal concreto—porque su propósito no es sólo descriptivo factual, sino comprensivo.

Por ello, para iniciar el tránsito desde las nociones abstractas (aunque historizadas) hasta la concreción singular, y luego ascender de nuevo a formulaciones conceptuales propiamente antropológicas, es preciso tener en cuenta, en el estudio de Cali, dos hechos importantes que cierran el ensayo.

Primero, hemos hablado de mitos y un ritual vigentes en el *orden simbólico*, es decir de códigos culturales *tácitos*, que se transmiten y aprenden, pero que se mantienen allá en la distancia ambigua de los acuerdos simplificadores con el mundo. Esos códigos *tácitos* tratan de domar la lubricidad desbocada “*del bruto libre / que goza donde quiere, donde puede*” (César Vallejo) y que aparece aquí y allá en los relatos de entrevistas. Es un bruto libre que está sujeto además a otras

pasiones varias (odio, afecto, avaricia, *libido dominandi*...) que le hacen seguir moralidades prácticas, -no discursivas, no idealizadas por mitos, o apenas sometidas a mitos en construcción-las cuales rigen la gran variedad de sus transacciones, entre ellas las íntimas. *Segundo*, por lo menos otras dos importantes tradiciones culturales, con sus mitos y ritos, sobre asuntos de sexo, erotismo y afecto confluyen en Cali y tienen –a no dudarlo-importantísimo efecto, *la africana y la amerindia*. Sobre la primera ya hay algún avance analítico en la literatura mundial, y hemos podido hacer alguna consideración empírica puntual teniendo como foco la diferencia racial;⁷⁵ sobre la segunda el campo está a la espera de quien quiera roturarlo⁷⁶

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. Una versión preliminar de este texto, bajo el nombre “Mal de Amores a la Vuelta de Ocho Siglos”, fue publicado en la revista *Nómadas* 11:186-198 de 1999; esa publicación omitió las referencias bibliográficas.

2. C. Vallejo “Para el alma imposible de mi amada, 1917; en *Los Heraldos Negros*, 1919.

3. C Vallejo, XIII; en *Trilce*, 1922.

4. C. Geertz (1995:97)

5. El giro antropológico contemporáneo sobre el *valor cognitivo* de los recursos simbólicos específicos (Sperber 1975) converge con la opinión especializada de los filósofos (Arbib y Hesse 1986) y los especialistas en el lenguaje de las artes (Goodman 1968). Hay así convergencia con una importante tradición antropológica, la británica de J. H. M. Beattie (1964, 1970) y E. E. Evans-Pritchard (1937, 1956).

6. D. Sperber (1975).

7. M. Weber (1982); C. Geertz (1966). Son específicos en el sentido de que *todos* los sistemas de acción humana, incluso los más materiales, son simbólicos; en los específicos la lógica sui generis de los intercambios simbólicos es la dominante; esta lógica puede eventualmente admitir alguna forma de organización “racional”, pero siguiendo a Weber, tal racionalidad sería “con respecto a valores.”

8. P. Ricoeur (1975).

9. Barthes (1980:239, 253); Frye (1990). Frye distingue la época arcaica -en que el poder de la palabra estaba asociada a la magia- del poder de la palabra del *poeta* hoy, cuando opera una eficacia diferente, que radica en el refinamiento del *ecrire* artístico. Bourdieu (1996:453-453) habla a su vez de dos tipos de *illusio* creadas por la palabra, la del poeta y la del científico, basadas en los modelos

y las metáforas. Sin embargo, el mismo Bourdieu (2000:117) critica la vanidad de los postmodernos, quienes creen a pie juntillas en “la magia preformativa de la palabra.” Ver, sin embargo, el capítulo 2, *Fictions*, de F. Kermode (1967) para una fina distinción entre las metáforas como ficciones vivas y los mitos (paradigmas esclerotizados), en crítica directa a la concepción de Frye.

10. U. Eco (1993:219-256) pone como ejemplo de los mitos modernos a Superman.

11. J. H. M. Beattie (1964:202-240); M. Weber (1944:328-345)

12. V. Turner (1995).

13. M. Weber (1982); G. Bataille (1979).

14. Asunto tratado en el capítulo 1, y en las notas 10-13 de ese mismo capítulo.

15. Las citas proceden del filósofo del arte contemporáneo Arthur Danto (1996:16). En L. Weintraub, A. Danto y T. McEvelley (1996) se pueden ver ejemplos concretos de la búsqueda de “otros mundos” por parte del arte último, denominado “post-histórico”.

16. J. Huizinga (1996).

17. M. Kundera (1994:54).

18. D. De Rougemont (1993).

19. L. Dumont (1985).

20. N. Frye (1986).

21. D. de Rougemont (1993); M. Maffesoli (1982); M. Weber (1982); L. Dumont (1985) sobre la emergencia del individualismo en Europa.

22. N. Frye (1990: 44-59).

23. M. Díaz Roig 1987.

24. J. Campbell (1968).

25. N. Elias (1990, 1997).

26. Véase C. Kerényi (1968) y R. Graves (1985) sobre los misterios de Eleusis. Sobre las confusiones lamentables, hijas al parecer del sensacionalismo, en el tratamiento de “la prostitución” en Occidente, y su pretendida relación con “la prostitución” contemporánea (*confer* Maffesoli 1990), véase el capítulo 6 del presente libro.

27. U. y E. Beck (1998)

28. Véanse, p.e. los intentos de H. Marcuse (1976) alrededor de un *Eros* reeditado, extendido a la vida toda, y de J. Imbasciati (1981) sobre la conjunción en términos cristianos de *Eros*, *Agape* y *Logos*. Es poco el arraigo y baja la eficacia de estos mitos diseñados (artificiales); por ello, y porque venden sensacionalismo, se repiten tanto.

29. La antropología y la historia han aportado importantes relatos de situaciones amorosas pero muy poco se ha hecho por la integración teórica de los fenómenos relatados; ver P. Okami y L. Pendleton (1994) y C. Vance (1991). Esta ausencia se volvió dramática cuando las ciencias sociales se quedaron cortas en su respuesta ante la llamada desesperada de quienes querían entender la lógica humana de la transmisión sexual del VIH para prevenirla (R. G. Parker, G. Herdt y M. Carballo 1991). Más datos sobre el estado de la literatura antropológica

sobre el tema en E. Sevilla (1996:112, n. 10); en B. G. Schoepf (2001); y en R. G. Parker (2001).

30. C. Geertz (1966).

31. V. Zolberg (1990).

32. R. Barthes (1984).

33. G. Simmel (1971a).

34. M. Maffesoli (1996:31-65).

35. J. Elster (1989).

36. Aunque se debe reconocer que la “racionalidad con respecto a valores”, propuesta por Weber (1944) abre una puerta a modelos sociológicos que podrían dar cuenta de esa combinación, tan singular, de *game* y *play*.

37. M. Maffesoli (1990); véase nota 26.

38. Por ejemplo, en Inglaterra, Frank (2001).

39. W. Benjamin (1993: 99-106); S. Garmendia (1991).

40. P. Bourdieu (2000:89-102).

41. Aunque la autora (Mastretta 1994), precisamente, contribuye al mito de la pretendida inefabilidad de los amores cuando asegura que ellos no tienen más explicación que ellos mismos, que tiene razón Sabines al decir que “el amor es el silencio más fino”, que es inútil tratar de entenderlos si lo que uno quiere es vivirlos. De acuerdo, pero es también posible ponerse detrás de los mitos-ritos que esos amores encarnan para hacer su crítica, ayudados en todo caso de quienes más saben de ellos, las mujeres y los poetas (contados entre ellos los novelistas). Véase mi ensayo (Sevilla 2000) para un tratamiento de los idiolectos amorosos y poéticos; y el prólogo de Bourdieu (1996) a su texto *Les Règles de l'art*.

42. N. Luhmann (1985; 1998a; 1998b), A. Giddens (1991; 1992) U. Beck y E. Beck-Gernsheim (1998); P. Bourdieu (1994; 2000). Las referencias a materiales de T. Parsons, A. Touraine, y N. Elias pueden verse en nuestros documentos de trabajo y artículos aquí mencionados, en particular en E. Sevilla, Ed. (1996).

43. J. Weeks (1998), R. G. Parker y G. Herdt (1995), J. Gagnon (1990), P. Ariès y A. Begin (1987), J-L. Flandrin (1984), L. Stone (1977), A. Lavrin. Coord. (1989).

44. Que no se reduce a los tres tomos de su Historia de la Sexualidad; esa historia es parte de una propuesta más general, relacionada con los “juegos de verdad” y de problematización moral del individuo frente a la sociedad que lo controla y “disciplina” (Ver 1984:13). P. Bourdieu (2002:128) hace este reconocimiento al aporte de Foucault, a la vez que muestras sus limitaciones.

45. M. Foucault (1984:9-12)

46. “Amor” es un término muy ambiguo que es usado generosamente, a más de los poetas y novelistas, por los generadores y usuarios de las modernas mitologías del amor (guías pastorales, psicológicas, pedagógicas, etc.) de que están llenas las librerías en los estantes de autosuperación.

47. Ver capítulo 9.

48. P. Bourdieu (2000:133-136).

49. J. P. Sartre (1989::404-436); el verso de Borges es del poema “Amorosa anticipación”. J. L. Borges (1974:59).

50. M. Weber (1982:453-458); ver S. Whimster (1995).
51. U. Beck y E. Beck-Gernsheim (1998) dedican un entero capítulo a discutir el fenómeno de los *Amurs* como autogestión subjetiva dentro de una lógica contra-individual y creativa de nuevos modos de solucionar “la soledad *a deux*”, en el último tercio del Siglo 20, que ellos denominan “post-tradicional e intramoderno”.
52. Ejemplo: O. Paz (1993); y G. Bataille (1988).
53. Un tratamiento detallado de este tema se hizo en el Documento Cidse 32 (Sevilla, Ed. 1996)..
54. N. Luhmann (1985); A. Giddens (1992); y U. y E. Beck (1998).
55. U. y B. Beck (1998:298-355).
56. D. Hayman (1990).
57. Ph. Ariès y A. Bégin (1987), E. Bandinter (1981), L. Stone (1977), T. Laqueur (1990).
58. El libro de los Beck (1998) hace una descripción detallada, referida a las sociedades europeas, del tránsito forzoso de este amor matrimoniado y domesticado al campo abierto e incierto de la “soledad a dos” en que los individuos, sin el soporte institucional de estas invenciones culturales románticas, tienen que resolver sus problemas amorosos hoy en día.
59. El estudio de Sevilla (1998b) trabaja en detalle esta concepción y algunas de sus graves implicaciones para un adecuado tratamiento de la cuestión de los amores.
60. Expresión de Carol Pateman (1995).
61. Véanse algunas referencias empíricas preliminares a estas nuevas formas, como se observan en Cali en los casos heterosexuales en E. Sevilla y M. Córdoba (1996).y en E. Sevilla y A. Martínez (1997a).
62. Sobre los aspectos históricos y antropológicos de individualismo occidental véase Dumont (1983); sobre la ética del individualismo actual, Lasch (1991), Taylor (1991) y Lipovetsky (1993). El libro de los Beck (1998) hace énfasis en la individualización como condición sine qua non de la consolidación y evolución del mito de los *Amurs* en sus tres fases.
63. C. Taylor (1991); A. Giddens (1991).
64. P. Berger y T. Luckmann (1997).
65. W. Whitman (1955).
66. N. Luhmann (1985, 1998a y 1998b).
67. T. Parsons y E. A. Shils (1951).
68. Recuérdese lo dicho al inicio sobre el código triple “Amor-Ojos-Co-razón”.
69. U. Eco (1995: 81-92; K. Mandoki (1994)
70. Nuestros trabajos en Cali permiten confirmar las ideas teóricas de A. Giddens (1992) sobre *la experimentación* y la salida (falsa) de la *adicción* (“sexaholismo”) en la búsqueda del amor a partir del erotismo y del sexo. La experimentación está muy favorecida en Cali por el contexto de “rumba” y de “cheveridad” (descomplicación) que domina la cultura local y facilita la búsqueda erótica y sexual en un bucle de promesa autocumplida en que opera

un mecanismo socio-psicológico de desinhibición. El papel de la danza –bella, sensual y lúdica de cuerpos-, de la música y del licor son claves en el arreglo cultural de la rumba caleña que da concreción potenciada a la materialidad del soporte simbiótico de que estamos hablando. El ensayo E. Sevilla (2001) analiza esta situación con cierto detalle.

71. El ensayo “Amores, poetas y comunicación” (Sevilla 2000) desarrolla de modo sistemático, y con ayuda de una selección de textos de literatura-arte, el tema del amor como código de comunicación, siguiendo de cerca la exposición de Luhmann y de Parsons.

72. El estudio de Sevilla (2002a) elabora en detalle la teoría de la interpenetración en las ciencias sociales y en la crítica literaria, siguiendo las propuestas del crítico canadiense Northrop Frye.

73. H. Maturana (1996).

74. Un excelente resumen de esta teoría sociológica puede verse en P. Berger y T. Luckmann (1968) y en J. Habermas (1987:7-64; 139-154); la tradición filosófica sobre la importancia del Alter (y el amor) en la constitución del Yo parte del joven Hegel (ver J. Habermas 1965), y pasando por M. Buber (1949), desemboca en las contemporáneas discusiones de E. Lévinas (1974; 1998) y P. Ricoeur (1993). Véase Ch. Taylor (1989; 1991).

75. Ver la discusión suscitada por la propuesta de J. C. Caldwell y asociados sobre “El modelo africano de sexualidad” que no fue afectado por el complejo mítico “euroasiático” comentado en el capítulo 3 del presente libro.

76. Se puede partir de estudios como los de L. Millones y M. Pratt (1989) sobre las culturas andinas, de C. McCallum (1987) y T. Gregor (1985) sobre las amazónicas; M. Palma (1991) ha hecho comentarios interesantes sobre la *mitología colombiana, con fuertes referencias a la sexualidad y la condición de subordinación femenina*. E. Sevilla (1999b) da una visión global de “*la sexualidad*” de los colombianos con base en dos variables de una encuesta nacional.

3. LOS AMORES POPULARES LIBRES

Elías Sevilla, Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga

En el presente ensayo esperamos mostrar que salir a la calle una mujer de los *barrios consolidados de la ciudad de Cali*, no implica que ella lleve, implacablemente, “grietas en la cara”. La convivialidad tri-racial (negra, blanca, amerindia) y el contexto “permisivo y chévere” de la ciudad, ha facilitado una transformación, lenta pero efectiva, de la moralidad en materia de *amores femeninos libres*. Estos se definen como hijos de la seducción y no del contrato comercial, y libres de las constricciones de la conyugalidad, sea ésta de vieja o nuevas formas. Son amores *contingentes*, es decir, que las mujeres jóvenes de estos sectores, ensayan con sus hombres por el solo gusto de tenerlos, y que pueden no tenerlos, o perderlos. Veremos que ya no son mal vistas si escogen libremente esos sus hombres y establecen con ellos tales relaciones, que pueden cubrir todo el espectro del juego *seductivo* amoroso, desde el encuentro sexual, hasta el idilio existencial afectivo, pasando por los escarceos del simple disfrute erótico y “rumbero”. Esos amores contingentes emergen autónomos frente al espectro de la *maternidad*, a que estaban ceñidos “con grilletos” en el orden anterior. Ello es posible porque en estos sectores se está dando toda una transformación en la condición general de la mujer, sobre todo en las esferas educativa y laboral (y por tanto en la dependencia económica y la circulación extra-doméstica). Haremos al final una mención del racismo implícito en la evaluación tradicional –eurocéntrica- de la “moralidad africana”, la de aquellos inmigrantes esclavos que

vinieron con físicos grilletos pero, por los avatares de la catequización, se vieron libres del régimen del “honor y la vergüenza”. El peso de esta moralidad en Cali es innegable, aunque no exclusivo. Por una inversión digna de ser resaltada, los grilletos físicos que sujetaron a los negros hace siglos hicieron que su moralidad fuera no constreñida por el complejo del honor y la vergüenza con respecto a los amores; ahora parece que esa exención está apoyando la ruptura de los grilletos simbólicos impuestos al resto de la población, que sí fue catequizada a fondo.

DESTELLOS DEL COLOR POPULAR CALEÑO

El término “*popular*” no tiene aquí muchas pretensiones teóricas porque a pesar de que sigue siendo un vocablo atractivo, y se ha vuelto de moda por la influencia de los llamados “estudios culturales”, “lo popular” no ha sido trabajado teóricamente por la sociología.¹ En su vaguedad, es un término atractivo especialmente para los intelectuales, “elitistas” o “miserabilistas”², que se lo inventaron. También lo usan los políticos populistas, quienes dan un ejemplo fuerte de la *manipulación* que, según Le Goff han sufrido las gentes cubiertas por las etiquetas de “el pueblo” y “lo popular” a lo largo de la historia. Le Goff habla de esa manipulación de lo popular en la introducción a un importante texto de Geneviève Bolème que traza la historia del vocablo y del concepto³. Agrega el historiador que “popular es sobre todo *“lo que no es”* (erudito, científico, racional, noble, etc.). Geneviève Bolème resalta un matiz importante, procedente de la exploración etimológica con que inicia el estudio: “pueblo”, de donde viene el socorrido apelativo de “popular”, hace referencia a un conjunto de personas que llenan un lugar *urbano* y no pertenecen ni a “la nobleza ni a la burguesía”.

Este giro *urbano* nos pone en la importante línea de la noción de “popular” que introdujo Richard Hoggart en 1957 con su clásico libro *The uses of literacy* por parte de los habitantes obreros de las barriadas de Leeds en Inglaterra. El giro de Hoggart no ha perdido vigencia, en especial desde cuando Michel de Certeaux describió sagazmente el modo como los subordinados en una organización jerárquica de la cultura y sociedad se apropian de los recursos materiales y simbólicos del entorno⁴. Hoy (por ejemplo, en la revista *Esprit* No. 283, marzo-abril del 2002) lo “popular” de Hoggart es recordado y revivido. Una entrevista a J. C. Passeron resalta el énfasis definitivo sobre el papel activo —al

estilo descrito por de Certeaux- de que los miembros de las barriadas “populares” hacen gala al aprovechar los recursos de su propio pasado para *resistir* los embates de la industria de productos simbólicos y su distribución mass-mediática. Esta resistencia no es pasiva, sino *activa* y “oblicua”. No está volcada consevadoramente hacia el pasado, sino hacia el presente cuando los subordinados buscan modos de salir adelante, y de este modo labran su futuro. Las barriadas “populares” consolidadas, como en el caso de Cali que estudiamos, han dado pasos importantes en la alfabetización, escolarización y manejo de los nuevos inventos comunicacionales. Este avance es un componente fuerte de su consolidación puesto que se convierte en mecanismo clave para la mejor apropiación de los recursos simbólicos de la sociedad circundante, que incluye lo que corre por el circuito massmediático y del internet.

En el caso que nos ocupa, por *sectores populares consolidados o raigales* entendemos los residentes de los barrios ya establecidos urbanística y socio-demográficamente, que ocupan una franja central del corredor plano de la ciudad. Estos sectores se deslindan, por una parte, de los sectores de “elitistas” que viven en los barrios nuevos y costosos del sur y del norte (y algo del noroccidente), y por otra de los sectores nuevos pero pobres y miserables, en donde se apiñan los inmigrantes recientes, sobre todo negros e indios. Estos sectores “marginados” coinciden prácticamente con el Distrito de Aguablanca y con las laderas occidentales del centro y sur, que también son “populares” pero no raigales (en el sentido de que no han echado raíz).

Los primeros, “la elite”, modifican el circuito de producción y apropiación cultural “popular” en la forma descrita en el párrafo anterior, por sus viajes frecuentes, su escolarización casi siempre “bilingüe” y sus conexiones muy activas con redes externas de fuerte influencia cosmopolita⁵. Los segundos, “los marginados”, aunque son “pueblo” están tan cerca de los niveles de subsistencia y en veces por debajo de ella, que la producción y apropiaciones culturales se ven fuertemente constreñidas por las necesidades físicas primarias de la vida. Esto lleva, como consecuencia a concluir que los sectores populares consolidados a que nos referimos pertenecen a un sector “medio”, coincidente con su posición intermedia entre los estratos bajos-bajos y los medios-altos y altos del mapa sociodemográfico, económico, y urbanístico de la ciudad. Ya existen descripciones detalladas de esta distribución espacial de la ciudad en donde es relativamente fácil ubicar el sector popular consolidado

a que hacemos referencia. Por otro lado, los estudios que lideran en la ciudad los profesores Fernando Urrea y Pedro Quintín de la Universidad del Valle, han permitido conocer en detalle la condición de los negros (“afro-colombianos”) que ocupan los sectores *más tuguriales*. A la vez estos estudios permiten entrever, y confirmar, nuestra apreciación de que, en los sectores propiamente consolidados de la ciudad a que aquí nos referimos, *hay poca segregación y diferenciación* entre afro-descendientes (negros y mulatos) y no -afro-descendientes en cuanto a patrones sociodemográficos y condiciones de bienestar⁶.

En estos sectores la regularización urbanística y arquitectónica ha permitido decantar viejos procesos de mestizaje biológico y cultural a partir de las tres matrices socio-raciales originarias, blanca, negra e india, de modo que se trata de población “caleña” que, aunque inmigrante la mayor parte de ella, lleva varias generaciones en la ciudad. Esta tradición local permite pensar en la emergencia de cierto *ethos popular “caleño”* que expresaría para la ciudad la utopía que Nicolás Guillén soñó con respecto a su isla: “[...] *por lo pronto el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: color cubano. Estos poemas* [los “Motivos del Son” de 1931] *quieren adelantar ese día.*” Podríamos, entonces, parafrasear a Guillén para decir que nos estamos entendiendo con los destellos de lo que sería “*un color caleño*” que se percibe en el corredor central popular y consolidado de la ciudad.

Ahora bien, en ese sector el *componente socio-racial africano* es bien visible en los aspectos *físicos* de la raza, y también parece serlo en los *aspectos morales* específicos de la práctica amorosa, que es el objeto preciso del presente ensayo. Explicamos inmediatamente lo primero, y lo segundo lo comentaremos con mayor detalle en lo que resta del capítulo.

La presencia africana es obvia como diacrítico primario en el campo visual de estos barrios: las gentes muestran en su fenotipo un amplio espectro de “color de piel”. Este “color de piel” es una sinécdoque que sirve para referirse a la “raza”, es decir al conjunto de marcadores corporales y de porte o *hexis*, que han sido utilizados con valoración negativa por el racismo; pero también, con sentido puramente sintáctico (de categorización no valorativa), por los investigadores que incluyen “la raza” entre sus objetos de estudio.⁷ Ese espectro de “color de piel” va desde los negros, que los hay y bien integrados en la vida diaria, hasta los mulatos casi blancos. Sus portadores se mezclan con toda naturalidad con

las pocas personas rubias y las muchas mestizas que constituyen el grueso de la población barrial consolidada. Por lo observado, *en el circuito interno de estos barrios* no se siente ni resiente la discriminación racista sobre la que se habla cuando se mira la ciudad como conjunto. Ello no quiere decir que en Cali como conjunto total no se presente y perciba discriminación negativa contra negros y mulatos (y también contra los indios). Como lo indican los socio-demógrafos del proyecto Cidse-IRD (citados en la nota 6), esa discriminación existe cuando se observa *el conjunto de la ciudad*, los *patrones de empleo* y la *imagen pública general* de los negros dentro del conjunto metropolitano. Es obvio que en la segregación espacial, manifestada en la existencia de barrios marginales, y en las condiciones básicas de vida los negros-mulatos (pero también los indios), salen en clara desventaja. Igual situación se da en la distribución del empleo, y en la imagen pública generada, por ejemplo por ciertas publicaciones de prensa: hay ciertos oficios que “les corresponde” y hay cierto rango de acciones delictivas que son de ellos por antonomasia.

En el circuito interno de los barrios de nuestra referencia, en el trajín cotidiano y en las ocasiones especiales, festivas o dolorosas, las personas de todo color y condición circulan con la *mayor naturalidad* y no parecen recibir ni dar tratos excluyentes con motivo del “color de piel”. Una fiesta familiar como las que se viven en los alumbrados de diciembre puede ser el mejor ejemplo de la convivialidad mestiza, triracial, que —en decir de Guillén—le llega a Cali *desde el espíritu a la piel*. Se trata del inicio formal de las festividades decembrinas que tienen como puntos centrales la conmemoración religiosa-comercial de la Navidad, la rumba de la Feria de Cali (25-31 de diciembre), y el Año Nuevo. En la noche del 7 de diciembre todas las casas prenden velas en su frente para conmemorar la vigilia de la fiesta de la Inmaculada Concepción y es una ocasión para que las familias y los barrios se unan en una bella competencia de adornos callejeros y celebración barrial. Pero no sólo en las festividades se observa la convivialidad: también la vida cotidiana, tejida de angustias, tristezas, banalidades y alegrías permite comprobarla.

CALI, MESTIZA, “PERMISIVA Y CHÉVERE”

En un ensayo titulado “*Por qué los caleños somos así*” el economista e historiador Edgar Vásquez sintetizó hace unos años el *espíritu general* de la ciudad del modo siguiente, que extiende a otras franjas de la vida

cotidiana *el desenfado moral* que casi siempre concentra la atención en la franja erótico-sexual del comportamiento público y privado:

La dosis de permisividad y autonomía personal; la inclinación por introducir momentos de disfrute, liberalidad y “tomadura de pelo” aun en el interior del tiempo disciplinario; la subestimación burlesca de lo rígido, lo formal y lo convencional, en alguna medida como rechazo de los sectores populares a lo elitista; el primado del goce y lo sensitivo en la relación con el cuerpo, en la flexibilidad, la espontaneidad y el parsimonioso desenfado de los movimientos corporales. Las muchachas de las clases sociales alta y medias desfilan con soltura con cadenciosa naturalidad por las calles de la ciudad. La música antillana o la salsa asumida con fruición mueve rítmicamente –con habilidad, preciosismo y precisión espontáneos– los cuerpos de muchachas y muchachos de los sectores populares que encuentran en el baile y la música una razón de ser; en medio de la penuria económica y el cierre de otros horizontes⁸.

El punto más interesante de la apreciación de Vásquez tiene que ver, para propósitos del presente ensayo, con la etiología de esta permisividad porque, a fuer de historiador, el autor sin duda es consciente de que el “*mestizaje de moralidades*” de que habla es resultado de un proceso específico y a largo plazo de diferenciación y jerarquización socio-racial y de género. Es sabido, a partir de los estudios pioneros de J. Jaramillo Uribe y G. Colmenares, y de autores más recientes⁹ que en términos de moralidad, y específicamente de moralidad en el orden amoroso, desde la Colonia –que a su vez heredó una fuerte tradición ibérica¹⁰– en lo que hoy es Colombia predominó una concepción jerarquizada, diferenciada por género, del patrimonio moral¹¹. La “buena moral” imperaba en las élites españolas y criollas, y de allí para abajo, en “las castas” (en ese conjunto variopinto de mestizos, blancos pobres, pardos, indios y negros) esa “buena moral” iba perdiéndose hasta llegar al nivel más bajo de “salvajismo”, propio de los negros esclavos, o de sus descendientes. En esta escala *valorativa*, no puramente *sintáctica*, de las moralidades la mujer quedaba crucificada del siguiente modo: en las clases altas el ideal marianista las encasillaba en las posibilidades de ser monja, esposa-madre casta, o célibe “vestidora de santos”, y en las inferiores se ubicaban

las mujeres “otras” cuya sexualidad y erotismo era cuestionable por el principio de exclusión y jerarquización ya mencionada, y porque en ellas, incluidas las “prostitutas”, los varones de las élites urbanas y rurales (bien representados por los hacendados) podían encontrar el desfogue de sus “naturales” pasiones. El complejo del “honor y la vergüenza”, que se presenta en el capítulo 1, establecía en marco general para estas moralidades pues los varones aparecían como los guardianes naturales de la moralidad “buena” de sus mujeres, a quienes había que cuidar porque eran débiles e incapaces de cuidarse ellas mismas, y como cazadores en el coto abierto de la amplia escala descendente de las mujeres “otras”.

Vásquez discurre en su artículo con el supuesto de esta lógica de exclusión centrada en el patrimonialismo moral de las *élites locales blancas y criollas*. Sostiene que hasta la década de los 1940 predominó “la moralidad católica” propia de la hacienda tradicional y que el “aporte paisa” vino a fortalecer la rígida autoridad patriarcal propia de la hacienda. El tercer elemento en la relación de mestizaje cultural procedía de los *negros*. Curiosamente no hay en el artículo de Vásquez referencia alguna a la *innegable presencia indígena*, tan cercana, sobre todo por los enormes conjuntos demográficos procedentes del sur del país y tan ausente en sus hipótesis. Pues bien, con esos tres componentes, elites, paisas y negros, Vásquez hace la hipótesis siguiente:

El mestizaje étnico-cultural incluía, pues, un mestizaje de moralidades, a menudo con un peso importante de la moralidad de la cultura negra.

A manera de hipótesis se podría plantear que en el Cali tradicional durante las cuatro primeras décadas del Siglo XX aproximadamente, a medida que se “descendía” en escala étnica –desde los blancos hasta los negros– el grado de tolerancia moral en materia sexual y de independencia personal de los hijos era mayor. Sin embargo, existieron algunos sectores populares blancos y mestizos, como los que residían en el barrio de San Antonio, con fuerte adhesión a los valores conservaduristas de las élites, a diferencia de los sectores plebeyos del Vallano.

Los plebeyos constituyen para Vásquez la “base popular” caleña en que el mulataje (negro-blanco) pesa más que el mestizaje (indio-blanco). En materia de moralidad de la vida cotidiana la presencia negra aparece como decisiva, tal como lo reafirma el autor en su más reciente escrito, la *Historia de Cali en el Siglo 20*:

La moral más permisiva del negro en materia de sexualidad, la inclinación por la autonomía personal del inmigrante; el desagrado por los convencionalismos sociales, rígidos y formales como rechazo de los sectores populares a lo elitista; el primado del goce y la sensibilidad sobre las responsabilidades impuestas externamente y el trabajo heterónimo, venían “gobernando” el cuerpo con flexibilidad y ritmo espontáneo¹².

La descripción que haremos del ethos *popular caleño* en los barrios consolidados, genuinamente mestizos no tanto en “piel” como en “espíritu” (recuérdese a Guillén), están más cerca de El Vallano. Este era el nombre dado a las primeras barriadas populares situadas al sur-oriente del núcleo élite de La Merced-San Antonio, y distinto también de la “Zona Negra” de El Calvario, ubicada inmediatamente al sur del núcleo élite¹³. Este sector concentraba en el pasado la plaza de mercado, el refugio de la “prostitución”, y el lugar de la bohemia tradicional. Hoy las élites ya no están en La Merced-San Antonio sino, como se ha dicho, en los barrios nuevos de la franja plana central de la ciudad, al norte, al nor-occidente, y en el lejano sur. El Vallano, hoy San Nicolás, puede tomarse como el *símbolo de origen* del “sector popular consolidado”, obrero, comercial y artesanal, a que nos referimos; al mismo, junto con El Barrio Obrero, remite cierta literatura caleña que se considera raigal¹⁴. Sin embargo, hoy San Nicolás y El Obrero se han quedado atrás como barrios representativos, por el predominio industrial y comercial de sus instalaciones, porque “La Olla” está en su perímetro, porque colindan con la “Zona Negra” de “El Calvario”, y sobre todo porque la descentración urbanística¹⁵ que se ha dado en la ciudad ha minimizado su importancia. Los barrios populares consolidados propiamente dichos están hoy más al oriente y sur de este punto simbólico de origen.

Como veremos, los hombres y las mujeres de los sectores populares consolidados, aprovechando toda la infraestructura urbanística, y su descentralización, “viven chévere” el erotismo y la sexualidad en toda

el área metropolitana, sin que ronde en los apartamentos y sitios de encuentro amoroso, el fantasma de la culpa frente a las exigencias moralistas, ni el empuje vocinglero de la rebeldía frente a las imposiciones hegemónicas. Tampoco se vive tan intenso, aunque ninguna parte de la ciudad “popular” se ve exenta del mismo (ver capítulo 7), el “ambiente” impuesto por los amores comercializados. El amor en todo su espectro de afecto, erotismo y sexo se vive “chévere”; se piensa poco en el qué dirán los otros, los de arriba o los de afuera, porque la vida hay que vivirla y disfrutarla en los pocos espacios que ofrecen solaz. Ciertamente, los amores constituyen con “la rumba”¹⁶ uno de esos espacios privilegiados de expansión desinhibida y de disfrute. En la discusión de la sección final volveremos sobre una interpretación alternativa a la de Vásquez, quien al parecer supone que todavía está vigente el modelo de jerarquización moral y elitista, tal como vino de la tradición colonial. La nueva moral y su valoración emerge “oblicuamente”, al estilo de “como sin querer queriendo”, porque ese es el estilo de *resistencia popular creadora* a que nos referimos más arriba cuando hablamos de la tradición establecida por Hoggart en asuntos de “cultura popular”.

BASE EMPÍRICA Y PERFIL DE LAS MUJERES ENTREVISTADAS

El soporte empírico de nuestro ensayo está constituido por 26 entrevistas realizadas a sendas mujeres que pertenecen a los sectores populares arriba descritos además de otras cinco entrevistas más cortas realizadas con referencia al manejo de los senos como recurso personal, estético y erótico, y de 28 entrevistas dedicadas a los encuentros amorosos inter-raciales. Se complementa este núcleo con el amplio material procedente del Proyecto “Razón y Sexualidad” cuyos recursos etnográficos y analíticos se describen en el capítulo 9. A ello hay que agregar, en especial, los trabajos de grado de Alejandra Machado y Lorena Rodríguez sobre la educación sexual de los adolescentes caleños en el sector, y el de Katherine Rosero y Zoraida Saldarriaga sobre sexualidad y maternidad¹⁷. La “observación participante”, base del trabajo, puede denominarse mejor “participación observante” pues las dos investigadoras y coautoras, amén de otros miembros del Grupo de Trabajo, han sido residentes de por vida en este sector y han podido verificar expresamente, mediante la observación y conversación informal, y mediante la confrontación crítica dentro del Grupo, su percepción de lo que ocurre en materia de

puntos específicos de las moralidades amorosas. El trabajo de grado de las coautoras (Rosero y Saldarriaga) versó sobre la separación que se ha dado entre el ideal moral de la maternidad, como “esencia” de la feminidad, y la vida erótica y sexual del grupo de mujeres; este trabajo constituye el núcleo principal de entrevistas que ahora permite escribir el ensayo.

Las 26 mujeres entrevistadas provienen de hogares cuyos padres tienen una formación mínima de bachiller (11° grado en el sistema escolar colombiano) y se desempeñan en labores técnicas, como empleados de oficina, docencia, comercio o industria, o como “amas de casa”. La edad de las entrevistadas fluctúa entre los 18 los 30 años. Su nivel de escolaridad es mínimo el grado 11 pero la mayoría están inscritas en niveles universitarios y generan ingresos propios por trabajo. Cuatro de ellas son de fenotipo afro, de familia procedente del Pacífico, y el resto son mestizas. Como mínimo han tenido una o dos relaciones sexuales genitales y algunas de ellas tienen vida sexual activa permanente. Nueve tienen hijos pero no conviven con el progenitor. Seis han tenido experiencia de aborto inducido.

LA MORALIDAD RECIBIDA EN ASUNTOS DE AMORES

En general se puede afirmar que hubo variedad en el patrón de socialización primaria, con diferentes grados de control en el despertar erótico y en sus manifestaciones, que se hicieron patentes con la llegada de la menarca y la “cuadrada” con el primer novio. Para sus padres, en especial para las madres, la menarca señala el tránsito de niña a mujer y así se lo hicieron saber expresamente a sus muchachas.

Sin embargo, las diferencias individuales no anulan cierta tendencia que puede resumirse así:

- (a) El temor al embarazo fue recurrente. A partir de la menarca empezaron los consejos, que giraban en torno al “cuidado” ante un embarazo, y aunque los padres no hablaron explícitamente de evitar las relaciones sexuales, la sexualidad fue tenida como peligrosa, y el hombre, representado en el primer novio y en la serie de ellos que vendría, definido como sujeto dañino. Pero esta razón algunos padres no permitían en contacto con ellos en circunstancias que estuvieran fuera de su control. Por ejemplo, no las dejaban salir a fiestas o paseos, u optaron por inscribirlas en colegios regidos por monjas. A pesar de ello las chicas se las ingeniaban para salir a escondidas o utilizaban personas adultas como cómplices (hermanas, primas, o amigas).

- (b) La información sobre asuntos amorosos recibida de los padres fue parcial, insuficiente, o nula. Sólo se tocó el proceso biológico de la menstruación y en general estas conversaciones se tenían cuando aparecía físicamente la menarca. La madre fue la principal transmisora de estos saberes y actitudes y, ante los eventos que se desencadenaban en sus hijas, aparece como la más permisiva, tolerante y comprensiva. El padre, en cambio, tendía a mantenerse en una posición distante y genéricamente coercitiva. Hubo padres y madres muy tradicionales que, influenciados por la moral cristiana, inculcaron expresamente la virginidad como atributo central de la figura moral femenina y la obligación de que la mujer fuera consciente del honor familiar que dependía directamente de su buen comportamiento; como era de esperar, estas familias fueron las más exigentes en el cuidado y vigilancia de las hijas. Al respecto pudimos observar que, guardadas ciertas proporciones dependientes de la particularidad de la ciudad, se aplica la tendencia al cambio generacional –abuelas, madres, hijas– que Marta Rivas encontró en su estudio sobre la diversidad de normas para la sexualidad de las mujeres en México: las más antiguas más rígidas y represivas y las más jóvenes más permisivas y autónomas en su vida amorosa.¹⁸
- (c) Se encontraron padres y madres que asumieron una posición contradictoria en las expectativas que tenían de sus hijas y en las normas que impartieron: en el discurso decían ser abiertos y comprensivos, interesados en delegarles responsabilidades, pero a su vez se generaban situaciones de hecho que impedían a las jóvenes verse con sus parejas, límites cronológicos para poder establecer relaciones de noviazgo (“todavía no tienes la edad para ello”). Por supuesto, se disgustaban al darse cuenta de que sus hijas ya estaban experimentando caricias, besos y sexo genital y asumían un papel bastante autónomo en todos estos asuntos.
- (d) Se presentaron casos en que al parecer los padres y madres no problematizaron tanto el inicio de las experiencias sexuales, porque el interés se había desplazado hacia la evitación del embarazo, y al cuidado en la escogencia de la pareja o novio. Pero en general hubo poca comunicación intergeneracional sobre la experimentación que estaban teniendo las muchachas.

IMPORTANCIA DE LOS PARES EN EL TRÁNSITO HACIA NUEVOS PATRONES DE MORALIDAD

El tránsito desde la moralidad tradicional de la mujer “buena” (virgen, madre, asexuada y sumisa) procedente de la familia y escuela se fue dando a medida que la joven empezó a sentirse atraída por los hombres de su medio y saboreó las caricias y besos, que fortalecieron la expresión del deseo. Los comentarios entre amigas sobre las experiencias en curso les hicieron ver a las más tímidas que las relaciones sexuales son frecuentes y que la virginidad ya no es importante pues los hombres valoran la experiencia más que la inocencia, y en su afán de obtener el acceso carnal, se muestran tolerantes y exigen la entrega como condición para la permanencia de los arreglos. En más de una entrevista aparece cierto fatalismo en la mujer frente al hecho de que “toca hacerlo” como condición de la permanencia de los intercambios afectivos. De este modo poco a poco se ha ido modificando en el curso de la propia vida, total o parcialmente, la información codificada como deber ser; apareció una nueva valoración de las experiencias, sensaciones, y necesidades sexuales, eróticas y afectivas.

En general las muchachas dan mayor relevancia a la información obtenida en su grupo de pares, pues a diferencia de los adultos de otra generación (padres, profesores) con sus amigas y compañeras podían hablar y discutir con libertad, despejar dudas, expresar temores, señalar expectativas; aunque hay, también, un reconocimiento de que en ocasiones la orientación de las amigas no fue la más acertada.

REPLANTEAMIENTO DEL COMPLEJO DEL HONOR Y LA VERGÜENZA

Este complejo, ya descrito en el capítulo primero, está perdiendo validez al dejar de ser importante la virginidad cuya pérdida es un evento no demostrable ni evidente, excepto en el caso de embarazo. Las muchachas llevan una vida extra-doméstica bastante flexible debido a sus compromisos laborales, académicos, recreativos y festivos (rumba), que hacen muy difícil el control tradicional del cuerpo femenino. Los padres y los varones de casa, por tanto, se ven forzados a confiar en que las mujeres de casa “están en donde deben estar y se comportan como debe ser”. Se puede decir que en estos medios el complejo del honor y la vergüenza está perdiendo fuerza, o por lo menos, ha desplazado su foco

de la virginidad como emblema del honor familiar a la eventualidad de un embarazo. En éste se lamenta –además de la vergüenza por el honor perdido– el efecto disruptivo que tiene en el proyecto de vida de la hija y en la alteración del equilibrio familiar, sobre todo en el orden financiero.

El debilitamiento de la exigencia de la virginidad dentro del ideal moral femenino tiene dos frentes de justificación: (a) Ante las mismas muchachas ellas perciben que ya no se le tiene en cuenta como criterio de clasificación moral pues en general saben que la mayoría de ellas tienen experiencias sexuales genitales y “no pasa nada”; más aún, las que “se están quedando” sienten una sutil presión frente a las amigas porque esa vivencia comienza a considerarse como parte normal de la experiencia personal de una mujer. Más que el temor de perder el honor en la experimentación genital aparece el temor al físico dolor, que es una queja constante en las entrevistadas y el temor a quedar burladas en su afán de establecer un vínculo medianamente estable y saturado de afecto y consideración por la persona. El abstenerse de la vida erótica y sexual “hasta el matrimonio”, en que se basaba el ideal de la virginidad, ha sido reconsiderado: la mujer ya no plantea sus experiencias sexuales en términos de “dejarse tentar”, como era la expresión tradicional del deber ser, sino en términos del derecho y deber de construir la propia vida y formarse bien para la relación con los hombres y con quien será, eventualmente, el cónyuge. (b) Ante los varones: por aquello de la difícil comprobabilidad de la transgresión de la norma de la virginidad (salvo embarazo), los “otros significativos” para este propósito preciso ya no son tanto los padres y hermanos de cuya tutela ellas han logrado zafarse, como los posibles compañeros de las experiencias íntimas; pero para éstos la virginidad dejó de ser importante pues no es un atributo para elegir mujer como compañera dado que usualmente el matrimonio formal está por fuera de la consideración cotidiana; y en el caso de estarlo, saben que hoy las muchachas “son experimentadas”, y que esa experiencia está adquiriendo una connotación positiva. También entran a jugar ciertos vecinos y vecinas que se pueden estar dando cuenta de las andanzas de su vecinita y ante los cuales ella debe asegurar “la estima” (noción sobre la que volveremos enseguida).

Más aún, hay cierto juego táctico de las mujeres que revela cambios profundos en la relación de poder entre los géneros: se piensa que el hombre que se constituye en pareja se siente “con más derechos” cuando la mujer se le han entregado virgen que cuando ella llega al arreglo conyugal

con una experiencia y madurez “comprobada.” Este replanteamiento es sutil pero significa un giro importante pues la evaluación del hecho de ser virgen se inserta en una problemática de más amplio espectro, la del equilibrio de los géneros en términos de poder e igualdad negociada.

¿Y qué pasa con los papás (varones)? Aparece una exigencia crítica en las jóvenes con ellos; ellas son duras en evaluar la doble moral que ellos aplicaban. Por una parte ellos exigían el riguroso cumplimiento de una moralidad centrada en la virginidad y guarda del honor familiar, pero por otra ellos no daban ejemplo, pues sus andanzas extra-domésticas eran más que conocidas; esta doble moral ya no es consentida porque el sentido de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres están haciendo fuerte mella. Ello conduce a una desvirtuación de “su autoridad moral” para exigir a sus hijas lo que ellos no practican. Esta desvirtuación de la autoridad paterna se agudiza cuando se tiene en cuenta el aporte económico que las muchachas hacen, que en veces tiene mayor peso que el de los mismos padres. Las madres, que en ocasiones han tomado las riendas del hogar, asumen una actitud comprensiva y flexible frente a sus hijas. La experiencia con sus propios esposos y la noción de equidad con la mujer lleva a que se favorezca una tendencia a la complicidad silenciosa, un poco de espaldas a los papás y hermanos. Las muchachas conversan con sus madres de temas amorosos con naturalidad y confianza y entre ellas se tiende una especie de manto compasivo y cómplice con respecto a los padres varones. Obviamente, hay excepciones de papás ejemplares, pero con ellos nos metemos en lógicas marginales que no podemos examinar en el presente ensayo.

Con los hermanos, que son los otros “responsables” de las mujeres de casa dentro de los esquemas tradicionales del honor y la vergüenza está ocurriendo un fenómeno parecido a lo que ocurre con los papás. Como ellos siguen beneficiándose de la ética de la “doble moral”, pues se les considera libres de restricciones en material de moralidad sexual (frente a las mujeres “otras”, desde luego), tampoco tienen autoridad moral frente a sus hermanas —que son muy críticas y perceptivas de sus andanzas extra-domésticas— para hacerles exigencias. La independencia que se reclama frente a los padres y generaciones anteriores es “por parejo”, para hombres y mujeres. En general se observa una especie de receso y complicidad silenciosa de los hermanos con las experimentaciones de sus hermanas. Obviamente, también hay excepciones, tanto de hermanos muy cumplidores de lo que predicán a sus hermanas, como de verdade-

ros energúmenos, del todo inconsecuentes, que intentan con actitudes extremas y violentas resolver el problema de la falta de autoridad en que han quedado ante sus hermanas en virtud de sus propios devaneos.

Como se ve, en esta dinámica de cambio juega papel muy importante la independencia económica de la joven procedente de su inserción laboral, que le permite no sólo justificar sus itinerarios extra-domésticos sino asumir un nuevo papel como co-financiadora del presupuesto familiar. Esta autonomía les permite tener mayor control sobre su propia vida personal, pues no tienen que pedir permiso para salir a eventos y sitios que desbordan el circuito laboral o académico. Ya no es raro que las hijas decidan vivir solas e independientes sin que tengan que apelar a las justificaciones tradicionales (viudez sin hijos, o madre-solterismo castigado con la expulsión del hogar). El solo deseo expresado de que “quiero vivir sola” es motivo para que la familia lo considere como justificado, con la condición clara de que la muchacha responda por sí misma en todos los aspectos, incluyendo el cuidado de su propio cuerpo.

Es muy importante tener en cuenta la alta participación de las mujeres de todas las generaciones, y en las jóvenes a partir de muy temprana edad, en los circuitos informativos, de farándula y melodrama (“novelas”, “reality shows”), a los cuales dedican muchas horas diarias. Se ha creado toda “una cultura” alrededor de este nuevo agente de socialización, cuyo tema casi siempre versa sobre los excesos que en cuestión de amores viven los contemporáneos de todos los estratos (las novelas casi siempre con temas de estratos altos o medios, los “reality shows” de estratos medios y bajos¹⁹). Las chicas no sólo se meten de lleno en la lógica de estas representaciones sino que hacen inferencias sobre sus propias vidas.

LA EMERGENCIA DE UNA NUEVA FIGURA DE MUJER COMO IDEAL MORAL

Al dejar de lado variantes y excepciones que siempre las hay en todo conjunto poblacional resultado de migraciones masivas, parece entonces justificado decir que emerge en estos sectores una nueva figura de mujer como ideal moral empírico. Decimos “empírico” en el sentido de que es construido “desde abajo”, a pulso, en un proceso complejo en que las mujeres jóvenes como sujetos activos en el orden educativo, laboral y económico, han hecho valer en sus propias vidas personales la libertad y autonomía que les permite eximirse de la tutela de los varones de casa.

El padre cuenta cada vez menos porque su distanciamiento tradicional en estos asuntos ha sido aprovechada para dejarlo al margen y su autoridad moral ha sido desvirtuada. La madre, silenciosa y comprensiva, sin duda recordando sus propias experiencias y humillaciones, se ha convertido poco a poco en aliada, o por lo menos en espectadora silenciosa, que suspira y deja hacer. Aquí es preciso volver a mencionar el cambio gradual que se observa entre las tres generaciones, abuelas, madres e hijas; por este motivo entre ellas se genera una especie de comprensión y alianza que en algunas ocasiones puede interpretarse como de complicidad de género frente a los varones.

No hay tampoco referencia primaria a los códigos morales predicados por la Iglesia, -o las iglesias, pues se observa en los barrios un avance fuerte de las sectas evangélicas-ya que las muchachas tienden a considerar que la vida amorosa pertenece al ámbito privado, y si está eximida del control de los padres y hermanos, con mayor razón lo debe estar del control por parte de curas y pastores. La joven se piensa entonces como sujeto activo en el orden educativo, laboral y económico, y es consciente, merced a la campaña generalizada a favor de los derechos humanos y contra la vulnerabilidad y subordinación de la mujer, de que hay nuevos términos de arreglo con los hombres y que de “no pasa nada” si ella transgrede las normas recibidas con relación a lo que ella debe ser en la materia íntima de su vida amorosa.

Pero no se trata de libertinaje, porque hay límites que se imponen tanto por consideraciones que vienen desde la tradición, porque la educación recibida no se olvida del todo, como por las nuevas exigencias de la vida citadina. Del pasado rondan como fantasmas –cada vez más lejanos e inocuos-las prescripciones condensadas en la figura marianista de la tradición, y en contenidos de desvelos y sueños; por Semana Santa, o cuando se va a la iglesia, esos fantasmas adquieren fuerza ocasional que se desvanece luego en el trámite ordinario de la vida. Igualmente, mirando hacia el frente, la muchacha sabe que no se trata de perder el control de sí misma ni de aparecer ante los otros como una “fufurufa” o “perra”, que son los términos usuales para quien “se acuesta con uno y otro, o con desconocidos”, sin criterio, por el solo gusto de “follar”.

La “promiscuidad”, término que ha calado a raíz de la campaña contra el sida, es un “no no” que pone límites precisos en el discurso, aunque esos límites en la práctica son difíciles de cumplir en una ciudad que ofrece oportunidades de experimentar impunemente. Hay sin embargo

una exigencia interna de la propia dignidad que trata de establecer límites que son resultado de una negociación difícil con los hombres y con los pares del barrio (amigos, vecinos, los padres y hermanos tratados como pares) que resultan ser los Otros Significativos que otorgan con sus juicios y decires *la estima* procedente de los otros que conforma, finalmente, la Voz de la Conciencia. Hay una tensión entre la libertad que ofrece el amplio y anónimo laberinto de la ciudad abierta, la que está más allá de los límites del barrio, y estas exigencias de *la dignidad* y de *la estima*.

EL VALOR DE “LA ESTIMA” EN EL CIRCUITO DE “LO PROPIO”

Los encuentros sexuales y eróticos *libres, contingentes*, los puede negociar la joven en el amplio mercado de amores de la ciudad pero *la referencia moral* sigue siendo el “*lugar propio*” del barrio en donde todos la conocen y ante quienes sentiría vergüenza en caso de que no cumpliera con las expectativas que se están consolidando. La terminología de “fufurufas, diablas y bandidas” que se analiza en el capítulo 7 es un buen indicador de la ebullición de nuevos patrones de moralidad que se están gestando, como lo es el tema de “*la estima*” como conjunto de principios justificadores pragmáticos, no éticos, de esos patrones.

Precisamos brevemente a qué nos referimos con la mención de “*la estima*” como “moralidad” que es diferente “*la ética*”²⁰. “Moralidad” la tomamos como la plasmación en el dominio de la práctica cotidiana de lo que se debe hacer y no hacer en determinado campo de actuación; los principios o razones que justifican esa práctica sistemática son otra cosa, ya que una moralidad puede apelar a “principios éticos” o simplemente a consideraciones estratégicas. A éstas se refiere Niklas Luhmann²¹ cuando habla de la *estima* o “moral en sentido sociológico, no ético.” La *estima* constituye un sistema de comunicación mediante el cual los seres humanos se otorgan mutuamente aprecio o menosprecio. Los términos *éticos* de los problemas morales no apelan a la *estima* (aunque una determinada teoría ética podría hacerlo) sino a consideraciones de principios válidos por sí mismos, a los que se llega por fe o por razonamiento compartido. Esta apelación a principios ulteriores, -de común aceptación, universalistas o relativistas- es lo que distingue las propuestas *éticas*, desde Aristóteles hasta Rawls, de la propuesta *sociológica* de Luhmann, que estamos considerando. Se trata de una propuesta de *otro* orden de conocimiento (de la sociología como teoría de la sociedad, no de la ética como teoría

de las moralidades) y se trae aquí como herramienta heurística para determinado conjunto de problemas. Los otros problemas, más profundos tal vez, que plantea “el punto de vista ético” sobre los amores, se dejan a la ética y salen por tanto del ámbito de nuestra competencia sociológica, que trabaja “la estima” como recurso estratégico de convivencia en los dominios de “lo propio”, de “los conocidos”.

Estima, según Luhmann, es un reconocimiento general y una valoración que Otros (significativos) otorgan a alguien que cumple con determinadas expectativas que permiten que las relaciones sociales continúen. La desestima opera con la misma lógica pero con signo contrario. La estima, criterio de esta “moral sociológica”, se atribuye a la *persona toda*, pero la base empírica predominante de esa atribución la constituye hoy en día una secuencia de vivencias y acciones cuya autoría se atribuye al alguien en cuestión. En ciertas sociedades (arcaicas) la estima era atribuida con base en otros criterios, por ejemplo, la pertenencia a determinado grupo social.

Aplicando lo anterior al caso bajo estudio tenemos que la muchacha “decente”, la que cuida su estima, decide, pues, a quién “entrega sus amores” y lo hace con recato y con cuidado; algunas se arriesgan, cuando roban novios o dejan conocer sus andanzas exploratorias, a que se les llame “diablas” o “bandidas”, pero se cuidan mucho de que las llamen “fufurufas”, y mucho menos “perras”. Este es un fuerte término estigmatizante muy usado entre los muchachos de barrio, sobre todo en los “parches”; se aplica a la chica “ninfómana” que se acuesta con todos porque ha perdido su propia estima. La “perra” es la *abyecta y degradante*, (*defiled and defiling*) de las calles de Cali. La referencia connotativa al período de celo canino es muy antigua, como se sabe, y se remonta por lo menos a la Roma clásica, en donde ya existía la “*lupa*” (loba), de donde derivó *lupanar*²².

La chica “decente” o “bien” plantea los encuentros sexuales y devaneos eróticos no como una ofrenda de su cuerpo físico sino como un componente de encuentros amorosos de mayor trascendencia, espirituales, que siguen siendo el ideal. Además, como estrategia clara de la procuración y mantenimiento de la estima, es muy cuidadosa de defender su intimidad personal como algo privado a donde nadie tiene derecho de entrar porque viola su derecho fundamental como persona. Reclama, por tanto, autonomía y libertad para pensarse como sujeto de su propia vida y esto le permite saborear y disfrutar sin reato de conciencia los

ratos de los encuentros eróticos y sexuales tomados por sí mismos. Ojalá haya afecto, que es el ideal, pero no deslegitiman ciertos encuentros en que prima el placer, lo importante es que sienta atracción como requisito mínimo: *“Que me guste mucho, no es que me dio la “arrechera” y voy a acostarme con cualquiera para satisfacerme”*.

Es claro que no todo es un fluir gozoso por los senderos del jardín de los amores. Hay desencuentros con los hombres, hay rupturas, abusos, inquietudes y traiciones, y muchas lágrimas, sobre todo cuando se atraviesan “diablas” y “bandidas”. En más de una entrevista se habló de pesares y molestias porque se supieron de ellas cosas que no se debían saber, dado que sigue habiendo transgresiones a la norma, aun a la nueva norma que se está construyendo. Los mayores sustos y molestias aparecieron cuando hubo descuidos que hicieron temer por embarazos no buscados. La amenaza del Sida o de la infección por VIH no emergió como tema de preocupación entre las jóvenes. Los retrasos menstruales se volvieron tragedia cuando el embarazo se hizo inocultable y llegó a conocimiento de la familia y vecinos, pues con ello, por una parte se entró al campo muy sensible de las decisiones pro-aborto, que sigue siendo muy delicado en la nueva moralidad, y por otra se puso en alto riesgo la estima de los “propios”, es decir, de los conocidos de su barrio. El punto el embarazo y maternidad merece un tratamiento de sección aparte.

LA AUTONOMÍA EL EROTISMO Y SEXO FRENTE A LA MATERNIDAD

El trabajo de grado de K. Rosero y Z. Saldarriaga²³ trató con detalle la separación que en la práctica se ha dado entre la función materna como ideal de la feminidad y la experimentación sexual y erótica. Denominamos este “efecto” como la autonomización del erotismo frente al “compromiso reproductivo” que surge de un ideal femenino fuertemente enraizado en los modelos tradicionales (“románticos”) de los arreglos amorosos. Hablamos de “fantasma de la maternidad” porque este ideal (“toda mujer llega a serlo cuando es madre”) sigue rondando por las mentes y discursos pero ya no es activo como fuerza que rija las moralidades concretas. Por ello mismo en el Proyecto “Razón y Sexualidad” se trató de superar los discursos, vigentes en los medios medicalizados de la ciencia social, sobre “la salud reproductiva”, tal como se propuso en un ensayo de E. Sevilla²⁴, a favor de términos como “salud sexual”, que ya comienza a usarse, y “salud amorosa” que todavía no aparece

como viable. En los barrios consolidados ese ideal ronda pero como recuerdo romántico y vago, que se deja para los planes futuros de las chicas, para cuando decidan “tener un hogar y una familia”. En algunas la maternidad puede darse por elección propia y singular, dado que no es del todo exagerado hablar de que se escoge ser buena madre soltera que una malcasada pues, en fin de cuentas, ésta terminará separándose y cargando con los hijos.

La posibilidad de embarazos en el ejercicio concreto de la vida cotidiana es un problema serio cuyos riesgos no se manejan adecuadamente ni tampoco se conocen bien por parte de la ciencia social y de salud pública. El trabajo de grado de Mónica Córdoba, primero ejecutado dentro del Grupo de Trabajo, estudia en detalle la lógica general en la que hay que inscribir este proceso de los embarazos no deseados; y el ensayo de E. Sevilla y A. Martínez aporta algunos elementos empíricos sobre cómo funciona esta lógica en la ciudad.²⁵ Los embarazos no deseados, que implican el asunto de los “sustos”, y “el control de la menstruación retrasada” son puntos oscuros en el conocimiento actual de las ciencias sociales, pero cruciales para resolver los serios problemas de las decisiones en pro o contra el aborto. Estas decisiones son una cruz permanente en la vida de las mujeres populares, y de algunos compañeros, que ya comienzan a preocuparse de sus responsabilidades compartidas. Se tiene la idea de que la escogencia, ante un aborto, es una opción entre dos males, pues por más que se escuchen discursos “modernos” a favor de la “opción libre de la mujer sobre su cuerpo”, ha calado muy hondo la posición católica de que en un aborto inducido hay un pecado muy feo. Pero también está calando muy hondo la idea de que la otra opción, pro-vida, implica también males muy graves, tanto para la mujer que no pensaba tener ese hijo, como eventualmente para el bebé, que corre el serio riesgo de tener una traumática vida de bebé no-deseado.

La escogencia entre estos dos males se hace, debe hacerse, pues a la joven ya no le queda otra salida. Y las decisiones están como equilibradas: a favor o en contra del aborto, según las circunstancias personales. Las consecuencias para los proyectos de vida personales, y para las familias (y los niños por venir, en caso de decisiones pro-vida) a pesar de ser tan graves, no se conocen bien. De esto poco se habla. En conclusión, es claro que en estos medios la ignorancia inicial, recibida de los padres y mayores con respecto a los procesos reproductivos, es suplida por conocimiento “en la práctica” de lo elemental sobre contracepción.

Pero aún así, es frecuente el olvido y no cumplimiento de esas normas preventivas, como también siguen siendo frecuentes los fracasos de los métodos tradicionales del *coitus interruptus* y del ritmo. Los trabajos de grado y el ensayo citados anteriormente traen detalles al respecto, pero se reconoce que esta es un área en donde hay mucho por investigar.

IMPLICACIONES DE LA NUEVA MORALIDAD BARRIAL EN ASUNTOS DE AMORES

En páginas anteriores dijimos que se podía plantear un punto de vista alternativo al recibido de la tradición en relación con la llamada “permissividad sexual” de las clases subalternas, tal como lo planteó para Cali el historiador Edgar Vásquez,²⁶ con referencia a “*la moralidad de la cultura negra*”. El autor planteó la situación como una *degradación* a partir de la moralidad patriarcal, que era patrimonio de las élites de base hacendil y de los inmigrantes paisas. Cuando más arriba describimos la moralidad amorosa empírica vigente en los barrios populares consolidados, en donde la cultura y la *presencia negra* es un fenómeno normal y no discriminado negativamente, llamamos la atención sobre la desvirtuación práctica del *complejo del honor y la vergüenza* que tenía sujetos con “grilletes” el comportamiento de las mujeres en materia de amores.

Trataremos en la discusión que sigue establecer una relación estrecha entre estos dos aspectos de la cuestión que nos parecen importantes. Elaborando la metáfora, se dirá, que por una ironía de la historia concreta de los negros en Colombia (y en especial en Cali) los “grilletes” físicos que trajeron los esclavos negros, que los eximieron de una catequización adecuada (y por tanto de una moralización firme en el complejo del honor y la vergüenza) es el mecanismo simbólico poderoso que hoy en día está ayudando a liberar a la mujer caleña, y a los hombres con quienes tienen amores, de los “grilletes morales” impuestos por el complejo cultural “mediterráneo” del honor y la vergüenza. Esta es nuestra hipótesis histórica y etnográfica, que tiene como consecuencia una revisión de la *valoración “de degradación”* que hasta ahora se ha tenido, por lo menos de manera implícita, de lo que es la moralidad de los negros en materia de amores. En nuestra interpretación, esa moralidad diferente no sólo se revalúa en sí misma (por el respeto debido de las diferencias culturales) sino que adquiere un papel importante en la generación de la nueva moralidad que estamos detectando en los sectores consolidados de

la ciudad. Este cambio, hemos dicho, permite a las mujeres restaurar “el espejo roto”, es decir mejorar su situación de fragmentación, dislocación y postración a que nos referimos en el capítulo 1 cuando hablamos de la condición femenina con respecto a amores.

En tres puntos resolveremos el asunto planteado: primero, se mencionará una discusión antropológica sobre la moralidad sexual en la llamada “Africa Negra”; segundo, se precisarán los hallazgos históricos con respecto a la catequización de las poblaciones negras colombianas; y, tercero, se hará una discusión final sobre la valoración de la “moral negra” en la ciudad de Cali.

Primero, la cuestión antropológica sobre los patrones de moralidad del “Africa Negra”. Hace unos años se suscitó una discusión que estaba latente en los medios antropológicos sobre la llamada “moralidad negro-africana” en materia de sexo y erotismo y su fuerte contraste con la moralidad “euroasiática”. Los demógrafos J. C. Caldwell, P. Caldwell y P. Quiggin pusieron la cuestión sobre la mesa de discusión antropológica²⁷ cuando en 1989, dentro de un contexto salubrista y epidemiológico relacionado con la expansión de la epidemia de los VIH en ese continente, forzaron una distinción tajante entre esa pretendida moralidad tradicional del *Africa Sub-Sahariana Negra* (“Africa Negra”) y la moralidad de “*Euroasia*” (Europa hasta Irlanda en el norte y hasta el Indus en el oriente, y por extensión colonizadora en las Américas). La primera se caracteriza, según los autores, porque la actitud de la gente del “Africa Negra” frente a las vivencias y acciones eróticas y sexuales es descomplicada, no obsesiva, ya que ellos toman el sexo como una fuente de placer y disfrute similar a la comida y la bebida. El sexo está muy presente en la vida cotidiana, como la comida y la bebida, pero no es fuente de ansiedad o angustia porque no se le da la solemnidad, no es elemento central de la cultura moral, ni menos tiene la connotación religiosa y trascendente que ha adquirido en “Eurasia”. La vida sexual es un elemento importante de la vida diaria y sobre ella se habla mucho, incluso a los niños, pero se toma con una naturalidad que permite gozarla plenamente, sin complicaciones. Hay sin duda inquietud sobre los excesos y problemas que puede desencadenar esta importante fuerza vital pero esa inquietud no tiene ninguna connotación moral. Adicionalmente, los autores se remiten a tres antropólogos de los años 1970 para apuntar que las “relaciones sexuales” en el “Africa Negra” se focalizan más en el sexo genital que en el juego o “*titillation*” previos; si ocurren estos

juegos eróticos previos se toman más como una desviación que puede tener un aura sospechosa de hechicería.

Esta actitud descomplicada, gozosa, pragmática, y directa, de “los negros africanos” ha llevado –según esta apreciación- a que no haya entre ellos una obsesión con el control de la sexualidad premarital, ni siquiera para las mujeres; más aún, las relaciones extramaritales, desde luego subrepticias, en hombres y mujeres son aceptadas como un hecho inevitable. Los autores apuntan el hecho curioso, encontrado por algún autor que hizo la comparación, de que las estadísticas sobre prácticas sexuales entre adolescentes africanos y adolescentes de las ciudades norteamericanas resultan notablemente parecidas. Obviamente, la lógica que rige estos patrones cuantitativos similares es totalmente diferente en cada caso. La razón primaria de este modo “distinto” de tratar el sexo en el Africa negra es, según los autores, que allí “*los valores religiosos están asociados más con la procreación que con la actividad sexual como tal [...] La abstinencia sexual no es mirada como una virtud en sí misma*”²⁸.

En cambio, en el complejo cultural “euroasiático” la sexualidad de los hombres, pero sobre todo la de las mujeres recibió un tratamiento central en la moralidad privada y pública, hasta el punto de su control se convirtió en una obsesión a la que se dedicaron con juicio los principales defensores, tanto eclesiásticos como civiles. Pero lo que más interesa es que, en la revisión que del asunto hacen J. C. Caldwell y asociados, *el complejo del honor y la vergüenza* –descrito en el capítulo 1- aparece como la piedra angular del sistema moral así construido. Tanto los antropólogos citados por Caldwell y asociados como los citados por otro estudio reciente, que se centra en Nápoles, Italia,²⁹ arguyen que ese complejo tiene una dinámica de soporte dual: por una parte está relacionada con la preservación de un patrimonio económico (representado en tierras heredables en la sociedad agraria tradicional) y moral (el honor y prestigio familiar); y por otra con la preservación de las fronteras colectivas, porque a través de las mujeres pueden entrar al conjunto comunitario elementos extraños y dañinos. Caldwell y asociados hacen esta anotación que entronca con el argumento del presente ensayo:

Esta moralidad sexual que fue reforzada por las religiones del Viejo Mundo hizo de la abstinencia sexual fuera del lecho conyugal, especialmente en el caso de las mujeres, un valor moral primario en veces un valor moral central, y fue exportado con el

Cristianismo y el Islam a las regiones no basadas en milenios de agricultura consolidada – hacia el norte de Europa y el Nuevo Mundo. Los grilletes para la sexualidad femenina no fueron muy bien apretados en estas sociedades, de tal modo que se mostraron más débiles con la secularización y urbanización del siglo veinte. [p. 136; énfasis provisto].

Segundo, la *cuestión histórica* de la catequización de las poblaciones negras en Colombia y del consiguiente ethos propio, divergente del que es hegemónico en el resto de población. En el caso de las poblaciones negras (“fluvio-mineras”) hay una cita muy socorrida por quienes construyen la historia de su ethos; en su muy influyente libro *La Familia en Colombia*, en la sección correspondiente a la religión, Virginia Gutiérrez anota:

Mientras la aculturación religiosa del americano, convertida en obsesión por el hálito misional de su Iglesia, de la Corona y del pueblo hispánico se hizo una realidad, el adoctrinamiento católico del negro no fue sino una tibia empresa sin muchas desazones ni estímulos³⁰.

Esta apreciación la reiteran más tarde Virginia y su esposo Roberto Pineda después de un cuidadoso estudio de los archivos y la literatura pertinente. En su última obra, *Miscenegación y Cultura en la Colombia Colonial, 1750-1810*, publicada en 1999, con referencia a “la aculturación religiosa”, escriben:

Dentro de una visión general, tomando los indicadores de ética, culto y creencia, se puede percibir que fue el culto social el que mayor arraigo tuvo. La creencia fue bastante difusa y la ética cristiana [cuyo eje en materia de amores, como aquí sustentamos, era el complejo del honor y la vergüenza; ESC] no fue suficientemente interiorizada, ni jugó papel de trascendencia, si se miran aspectos normativos de la relación de los géneros, la vida cotidiana y las interrelaciones sociales.³¹

Si ello es así, estas poblaciones se vieron libres de la imposición de la ética y moralidad hispana en materia de amores y tuvieron la oportunidad de construir una actitud que puede, en efecto, ser bien distinta de

la que predomina en los grupos humanos mestizos, indígenas y blancos de Colombia.

No estamos en capacidad de entrar a discutir directamente las pretensiones de Caldwell y asociados sobre la “moralidad negra sub-sahariana” por más sugestivas que parezcan, ni la hipótesis de las “huellas de africanía” que ofrecerían un mecanismo para vincular esa moralidad “negro-africana” con la de las poblaciones negras colombianas contemporáneas. Y aunque estuvieramos en tal capacidad, tampoco cabe esa discusión dentro de la envergadura y propósito del presente ensayo. La mención de la hipótesis de Caldwell y asociados se trae por la interesante conexión que muestra con el complejo del honor y la vergüenza, aunque tal hipótesis adolece de serios problemas; entre éstos vale mencionar la enorme diversidad de tradiciones culturales que se cobijan con el vago nombre de “Africa Negra”, y la innegable y amplia presencia de la religión islámica que, de acuerdo con la misma hipótesis, pertenece al complejo “euroasiático” en asuntos de moralidad sexual³².

Para el propósito presente basta con recordar lo que se sabe de la trayectoria histórica de las comunidades negras colombianas³³ para concluir que ellas parecen haber sido eximidas de la una intensa catequización hispana y criolla, y por tanto se vieron exentas de los “grilletes” morales representados por el complejo del honor y la vergüenza. Libres de esos *grilletes morales*, las comunidades negras tuvieron *-por su aislamiento y condición de esclavos, y por los avatares posteriores a la abolición formal de la esclavitud-* oportunidad de construir un *ethos* diferente del que rige para la mayoría “blanco-mestiza” e indígena en el campo de actuación de los amores. Se trata, como arriba se dice, de una hipótesis histórica cuya plena confrontación escapa a nuestra posibilidad y competencia. Simplemente la dejamos registrada porque daría cuenta de la existencia *actual* de un *ethos negro*, no colonizado por el complejo del honor y la vergüenza. Ese *ethos* ahora parece encontrar un contexto favorable de florecimiento en las barriadas caleñas, dentro de una lógica de resistencia cultural por parte de los subordinados.

Hay, efecto, suficientes indicios *etnográficos* que favorecen la existencia de tal *ethos* propio en materia de amores. Los mismos datos *etnográficos* aportados por Virginia Gutiérrez sobre la organización familiar y de los amores en las comunidades negras de Colombia pueden leerse en tal sentido. Lo mismo puede decirse de otras descripciones que hacen otros antropólogos y sociólogos³⁴. Un trabajo de grado reciente de antro-

pología presentado en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, por dos estudiantes mujeres que siguieron de cerca las ideas expuestas en el presente capítulo apuntan en la misma dirección y es importante porque se refiere a una población afrodescendiente que no es “fluvio-minera” en el sentido expuesto por Virginia Gutiérrez, sino que procede de poblaciones esclavas asociadas a haciendas del valle geográfico del Cauca. El estudio confirma, con materiales etnográficos muy recientes, recogidos en comunidades del corregimiento de Guachené en el Norte del Cauca, muy cercano a Cali, la hipótesis de la escasa vigencia del complejo del honor y la vergüenza en las prácticas amorosas de esas poblaciones³⁵.

Tercero, con estos elementos se puede trabajar la cuestión de la *valoración*. El problema puntual que aquí nos interesa es la manera como se ha valorado, y cómo se puede hoy valorar, esta moralidad “diferente” dentro el contexto hegemónico de la moral colombiana y caleña con respecto a los amores. En el pasado colonial y republicano, y en las primeras décadas del siglo veinte, como lo narra Vásquez, esa distinción se tomó como un “descenso” en *La Moralidad* de la ciudad, como si ésta fuera el canon y las demás fueran desviaciones. Vásquez habla explícitamente de una jerarquización y de una degradación en cuyo escalón inferior estaba la moral de los negros. La interpretación usual de la descripción que se ha hecho en antropología e historia colombianas de la “organización familiar” y en general de las creencias y prácticas de los negros ha sido con referencia implícita al *canon blanco-mestizo*, de origen hispánico. A nuestro juicio, esta interpretación hegemónica es inaceptable por reconoce como “el legítimo”, por lo menos de manera implícita, el canon moral de las categorías sociales superordinadas.

Proponemos, en cambio, una interpretación crítica de esa visión hegemónica, que se basa en los planteamientos de Norbert Elias³⁶ sobre las lógicas de la exclusión social o “racismo moral”. La propuesta de Elias nace de su referencia teórica general al auto-control de los crudos impulsos primarios de los individuos como constitutivo de la civilización. Dice el autor que el sacrificio que este refinamiento de costumbres exige a los que se auto-definen “civilizados” alimenta su sentimiento de superioridad de grupo como “establecidos” frente a los “incivilizados” “advenedizos”, que amenazan con su comportamiento grosero, salvaje e inculto, ese logro colectivo. De este modo, la distancia exclusivista y descalificadora que se crea y mantiene frente a los otros adquiere una franca connotación de depuración de las costumbres, de sistema pre-

claro de valores comunes, que es preciso conservar y defender frente a las hordas incultas de inmigrantes. El contraste *culto/salvaje* aparece entonces en toda su implicación *valorativa y práctica* de contraste y exclusión. Es claro entonces el paso que la estrategia racista da cuando abandona la referencia a los rasgos físicos en favor de *rasgos morales* para sostener las jerarquías y distancias que se consideran intocables. Ahora el racismo hace énfasis en entidades morales, en los valores superiores colectivos que distinguen, como marca de familia, a los grupos establecidos. Ellos son los cultos, los otros son los salvajes, los incultos. En el caso que discutimos, es perfectamente posible dar cuenta de todo lo que narra Vásquez sobre la moralidad de los negros aplicando esta noción de “racismo moral”.

Se puede pasar entonces a la cuestión actual en Cali. Si se acepta la premisa de que las masas urbanas no son amorfas y que “se dan sus mañas” para medrar y aprovechar los espacios que les deja una situación hegemónica (tema tratado al inicio del capítulo cuando se definió “lo popular”), y si se acepta también la otra premisa de que el valor positivo y la jerarquía del patrimonio moral resulta al fin y al cabo de una correlación de fuerzas en la lucha por la hegemonía, es posible pensar distinto de la moralidad emergente que, como se ha visto, desvirtúa el corazón mismo del complejo del honor y la vergüenza.

Esta desvirtuación parece darse por la fuerza misma de la urbanización y secularización que, en el caso preciso de las mujeres del barrio, deja sin piso la presunción de que la sexualidad femenina es la guardiana del patrimonio económico, del prestigio familiar, y de la integridad del colectivo. Estas mujeres generan patrimonio económico propio por su trabajo cada vez más cualificado, pueden vivir o viven solas, y tienen la posibilidad de encontrarse –para sus goces privados– con cualquiera que se cruce en el laberinto complejo del ámbito metropolitano. Quienes ponen las condiciones son ellas mismas pues ya no dependen de los varones de su casa. Esa es su *palabra práctica*.

Pero lo más interesante, para el propósito general de la discusión que traemos en el libro, es que por esta vía, por la feliz conjunción de un mestizaje biológico y cultural que va “del espíritu a la piel”, y por la feliz circunstancia de una fuerte presencia “afro” no discriminada negativamente en las barriadas consolidadas, parece superarse gradualmente la fragmentada condición femenina en los amores libres: las mujeres ya comienzan a no sentir vergüenza ni ansiedad cuando dan concreción

a sus deseos. Comienza a perder fuerza la “categorización deóntica” que las tenía encasilladas, “*con grilletes*” en figuras varias, una de ellas “buena” (la asexuada, maternal, pasiva y sumisa), y las “otras” que por tener un erotismo y sexualidad insumisos, o despreciables, eran condenadas a “ser” malas. Como sujetos que comienzan a ser pueden ahora, con sus relatos personales y con *sus propios argumentos y posturas autónomas*, restaurar las eventuales fracturas que *su estima* sufre cuando su conducta en asuntos amorosos se desvía de las expectativas de los Otros Significativos a quienes deben rendir cuentas. Por los cambios en el orden social en que se inscriben, estas mujeres contribuyen a formar nuevos *tribunales de la palabra práctica*, desde donde se forja y emite “la Voz de la conciencia” que halla su correlato pragmático en la *estima* vigente en el *ámbito propio*. No hay duda de que de este modo se está dando, en forma callada, sufrida, y eficaz, una transformación gradual de la condición femenina en la ciudad. Es, de paso, una muestra de lo que son hoy (en recuerdo de la noción de Hoggart) “las culturas populares” en los sectores raigales y subalternos de este conglomerado urbano.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. Ver, por ejemplo, el resumen de la historia del concepto y término en el *Keywords* de Raymond Williams (1983); los desarrollos posteriores, por parte los amigos de lo “pop”, y en general de los “estudios culturales”, no han mejorado mucho la situación. Esto se puede comprobar mirando la enorme cantidad de litetatura que se publica sobre el tema, p. e. en el *Journal of Popular Culture*, o la recuperable a través de www.popcultures.org y sus redes de asociados. Reynoso (2000) tiene una acerba crítica de la escasa producción teórica, seria y sustentada empíricamente, de los representantes postmodernos de los “estudios culturales”.

2. En una reciente entrevista en *L'Esprit* J. C. Passeron (Roman 2002), otrora socio de P. Bourdieu, hace una revisión de la cuestión de la “cultura popular” en la sociología contemporánea, y allí delimita los extremos que un intelectual debe evitar, el “elitismo” y el “miserabilismo”; el primero es bien conocido –mirar lo popular como una de tantas formas de degradación de la cultura- y el segundo también, sobre todo en el realismo naturalista cuya forma contemporánea es la porno-miseria de ciertos comunicadores.

3. J. Le Goff (1986).

4. R. Hoggart (1965) y M. de Certeau (1996).

5. “Bilingüe” es una sinécdoque que habla de una escolarización costosa,

casi siempre privada y que llega hasta la profesionalización, que pone a los alumnos en contacto con circuitos más amplios y cosmopolitas de producción y distribución simbólica. Un fenómeno muy digno de interés es el caso de la nueva “clase emergente” asociada al narcotráfico: su escolarización e intelectualización de la “cultura” es baja pero tienen muchos medios de “acumular bienes culturales”, por ejemplo en la forma de obras artísticas y refinamientos, a veces estrambóticos, de su arquitectura.

6. Véase Municipio de Santiago de Cali (2000). El proyecto denominado “Cidse-IRD” (antes “Cidse-ORSTOM”) por cooperación de la Universidad del Valle con Colciencias y con centros franceses de investigación adelantó durante varios años importantes estudios, de énfasis socio-demográfico y algunas incursiones de observación y entrevista etnográfica, sobre las condiciones generales y diferenciales de vida (en particular la segregación y segmentación) de las poblaciones afro-descendientes en el Sur-occidente colombiano (áreas de Tumaco, Cali, y Norte del Cauca) comparados con el resto de la población. Un resumen de los hallazgos, con mención de los numerosos y actualizados documentos, algunos de ellos ya publicados, puede verse en el *Documento de Trabajo 52* (Agier y Otros 2000), que se puede acceder por internet en la sección del Cidse (<http://socioeconomia.univalle>). El capítulo 2 del estudio analiza las implicaciones actuales del “color de piel” como diacrítico racial, tanto en la vida cotidiana como en la indagación científica.

7. Trabajo aquí con la distinción “sintáctico” (categorizador) / simbólico” (valoración de la categorización), que se amplía en el capítulo siguiente. La “piel” en su sentido metonímico de “raza” ha sido el punto de partida para discriminaciones ideológicas y prácticas con valoración negativa y excluyente; pero también es asumida hoy por los estudiosos del fenómeno racial como marcador importante para estudios de segregación y estratificación socio-gemográfica; ver por ejemplo, los estudios del grupo Cidse-IRD citados en la nota anterior. El asunto del “color de piel” como marcador racial en estudios sociodemográficos se discute en capítulo 2 del Documento de Trabajo No. 52 (Agier y Otros 1999) de este Grupo de Investigación.

8. E. Vázquez (1994:8).

9. Una excelente colección de estudios, que cita a los pioneros, se encuentra en los tres tomos de “Las mujeres en la historia de Colombia” (Velásquez, Ed., 1995); ver en especial J. H. Borja (1995) y P. Rodríguez (1995). Ver también V. Gutiérrez y R. Pineda (1999). El estudio de J. Jaramillo (1965) marcó la pauta para la comprensión del papel de la diferenciación por raza, y del mestizaje, en lo que hoy es Colombia.

10. A. M. de Bidegain (1995).

11. Véase, al final de este capítulo, la interpretación crítica que de este patrimonio moral, en un contexto de jerarquización socio-racial, se hace a partir de las ideas de Norbert Elias.

12. E. Vázquez (2001:251).

13. A. Carvajal (1988).

14. Ver, por ejemplo, las obras de Humberto Valverde en ficción (1995a y

b), y de Alejandro Ulloa (1992) en “estudios culturales”.

15. Uno de los temas centrales de la modernización de Cali en la *Historia del siglo 20* de Vásquez es la pérdida de importancia de El Centro de la ciudad debido a la metropolización decentrada, fuertemente impulsada por la ubicación estratégica de centros comerciales y programas de vivienda que se han dado en la ciudad; también se ha descentrado, como se verá en el capítulo 7, la infraestructura de “servicios para la ejecución del deseo.”

16. Hay un ensayo (Sevilla 2001) que expresamente se dedica a “la rumba” como fenómeno caleño.

17. A. Machado y L. Rodríguez (1998); y K. Rosero y Z. Saldarriaga (1999).

18. M. Rivas (1997).

19. Particular audiencia tuvieron en el cercano pasado los shows peruanos, de los cuales el más famoso, por los escándalos subsiguientes, es el que se denominó jocosamente “Ladra en América”, en referencia al nombre comercial “Laura en América”.

20. Este tema fue tratado con mayor detallar en un ensayo anterior (Sevilla 1998a).

21. N. Luhmann (1998b:219).

22. El *defiled* (abyecta) y el *defiling* (degradante), términos usados por Mary Douglas y ya comentados en el capítulo 1 cuando hablamos de la categorización deóntica, pueden tener interpretaciones variadas en Cali: como se dice en el capítulo 4 (sobre la naturalización y animalización racista) pueden darse, buscarse y apreciarse, encuentros con “perras”, que no sean *defiling* porque son vistos como expresión de un erotismo extremo y de estética de la transgresión, en que se juega a fondo con la dicotomía *culto: salvaje*.

23. K. Rosero y Z. Saldarriaga 1999

24. E. Sevilla (1988b).

25. M. Córdoba (1996); E. Sevilla y A. Martínez (1997a).

26. E. Vásquez (1994); (2001:251).

27. Las referencia principal es J. C. Caldwell, P. Caldwell y P. Quiggin (1994); otros artículos del libro en que se cita son también directamente pertinentes; los autores traen una amplia bibliografía antropológica sobre la cuestión que no se considera necesario citar aquí.

28. J. C. Caldwell, P. Caldwell y P. Quiggin (1994: 137).

29. V. Goddard (1987).

30. V. Gutiérrez (1996: 271-279).

31. V. Gutiérrez y R. Pineda (1999, T2:124).

32. Sea lo que fuere de estas hipótesis, la validez de nuestro argumento no depende directamente de la validez de los argumentos de Caldwell y asociados, ni de la de los mecanismos que *históricamente* estarían detrás de las hipótesis de “huellas de africanía”. En efecto, la formación de un *ethos* propio en las poblaciones negras colombianas, durante la época esclavista y post-esclavista es un asunto rigurosamente histórico que demanda adicional investigación, y que no necesariamente depende de la validez de la hipótesis de las “huellas de

africanía”, pues se podrían aducir otros mecanismos. Sobre la polémica colombiana con respecto a “huellas de africanía” ver de Restrepo (1997).

33. Resumida por V. Gutiérrez y R. Pineda (1999) en la cita comentada; sobre la trayectoria histórica de las comunidades del Sur-occidente ver D. Romero (1997) y S. Arboleda (1997). El Grupo Cidse-IRD publicó una extensa bibliografía sobre los negros en el Suroccidente, E. Restrepo (1999), en donde se pueden hallar adicionales referencias.

34. Sobre la cultura negra con respecto a los amores ver las obras de Virginia Gutiérrez (1963, 1995, 1996), Gutiérrez y Pineda (1999) y M. Viveros (1998, 2000). Más referencias en E. Restrepo (1999).

35. A. Caicedo y P. García (2001).

36. N. Elias (1997). En el capítulo siguiente se vuelve a tocar este tema.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

4. DEL ESPÍRITU A LA PIEL

Elías Sevilla Casas

Hace cuarenta años el respetado antropólogo francés Roger Bastide publicó un artículo titulado “Venus Oscura, Apolo Negro” en que analizaba el encuentro sexual, en Brasil, de mujeres negras con varones blancos y lo comparaba con el encuentro íntimo de hombres negros con mujeres blancas en Europa. Su conclusión apuntaba a desmentir la pretensión de algunos autores, encabezados por Gilberto Freyre, de que esos encuentros eran una muestra de la gradual superación del racismo. Vale la pena traducirla:

Parece entonces, en conclusión, que contrario a una opinión muy extendida, las relaciones cercanas entre los colores, sea en matrimonio o en simple placer sexual, no implican señal de ausencia de prejuicio: la Venus Oscura esconde la degradación de la mujer negra como prostituta; y el Apolo Negro está trantado de vengarla en el varón blanco. No se trata tanto de que el amor baje barreras y una a los seres humanos como de que las ideologías racistas extienden sus conflictos hasta los abrazos de amor¹.

Este pequeño ensayo, inspirado por el artículo de Bastide, fue presentado originalmente como una conferencia en una Semana de Investigación en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle². En él continúo explorando la cuestión del ethos caleño regido

por el lema “*del espíritu a la piel*” con que terminó el capítulo anterior. Deseo explorar la posibilidad de lecturas un poco menos pesimistas que la que hace Bastide de las relaciones *íntimas inter-raciales* en contextos como el de Cali y sugerir que puede haber modos de llegar al *pluralismo* de formas de ser caleño y colombiano. En efecto, uno es el contexto de estas relaciones íntimas en el Brasil de hace cuarenta años (visto por Bastide), otro –muy diferente y probablemente poco comparable– el de Europa en los mismos años (visto también por Bastide), y otro el de Cali al terminar el Siglo 20. Hoy Cali sería más comparable con ciudades del Caribe o del Brasil contemporáneos; mucho menos lo sería con ciudades de la Francia de hoy –cuya población produjo resultados tan preocupantes en cuanto a xenofobia y racismo como los obtenidos por el partido de Le Pen– o de la Inglaterra que reeligió a Margaret Thatcher y aplaude los apoyos de Tony Blair a Ariel Sharon y al presidente Bush.

Como marco general de referencia para el caso que aquí se va a presentar, podría postularse que Cali tiene la buena oportunidad de mostrar que *el mestizaje biológico y cultural*, resultado de procesos *populares* en sus barrios consolidados, no debe ser mirado como una absoluta maldición para Colombia, sino como un elemento adicional a la riqueza que aportan los pueblos de “razas originales”. “Popular” aquí se toma en el sentido de resistencia creativa *de abajo hacia arriba y sin proyecto discursivamente explícito*, que se expuso en el capítulo anterior.

Más aún, el marco de referencia subraya la opinión del historiador Jaime Jaramillo Uribe de que el mestizaje -no escogido expresamente por los ibéricos como política de colonización sino “impuesto por la circunstancia histórica”- ha sido en nuestra nación “*el factor dinámico por excelencia*”; *sin él las estructuras socio-raciales serían mucho más rígidas*. Pocos estarán en desacuerdo con la idea de que las estructuras que hoy sufren, en sectores urbanos consolidados, las razas subalternas de Francia, los Estados Unidos o la Gran Bretaña son mucho más rígidas que las que se observan en los barrios caleños a que me estoy refiriendo; pienso, por haberla trabajado durante varios años como etnógrafo, en la situación de Chicanos, Boricuas y Negros en el área de Chicago de los años 70. Los pueblos, “sin proyecto” propiamente dicho, por “organización espontánea” (en el sentido mentado por F. A. Hayek y recogido por los que estudian sistemas complejos) buscan sus propios caminos, y el de Colombia, como lo indica Jaramillo Uribe, “por circunstancia histórica”, eligió el mestizaje como eje de la consolidación de la nación,

no el mestizaje que lleva a que la nación sea “blanca” (como lo pensó el “proyecto” de las élites), sino el mestizaje como estrategia para convivir, adoptada in situ y sobre la marcha por los directamente involucrados, es decir por “los de abajo”³.

Este mestizaje, tan importante en la historia de la ciudad de Cali, no debe por tanto descalificarse por sí mismo, como parece es la tendencia en algunos medios académicos postmodernos de Gran Bretaña, de Francia y de los Estados Unidos, y entre ciertos grupos colombianos que reivindican a ultranza determinados derechos étnicos y raciales bajo la *nueva ideología del multiculturalismo*. Al mestizaje *como ideología y práctica social racista de exclusión bajo la forma obligatoria de “blanqueamiento”* se le debe mirar con ojos críticos y severos, porque lleva directamente a la cancelación absoluta de la diferencia racial. Esto es negar el *pluralismo* desde un extremo del campo de visión. Pero *cancelar de modo absoluto* el mestizaje, e incluso el blanqueamiento *como opción libre de algunos* subalternos, con el pretexto de que ha sido mal usado en determinadas instancias o está en el proyecto de las élites, es negar el pluralismo desde el otro lado extremo (y los extremos se tocan); desde el *multiculturalismo* como ideología. Se induce, en efecto, a los grupos humanos de una nación como la colombiana – que tuvo “por circunstancia histórica” al mestizaje como eje de su consolidación nacional- a encerrarse obligatoriamente en identidades raciales o étnicas “puras”, cualquiera que sea la figura *histórica*, de raíces antiguas o de figuras *nuevas*, que encarne tales identidades imaginadas. Se promueve entonces la balcanización y el purismo de limpieza al estilo “serbio”, que en nada ayudan al florecimiento de *todas* las formas de identidad social y cultural, entre ellas las mestizas⁴.

La presencia de los afro-descendientes – concluía el capítulo anterior- introduce elementos que oxigenan, con su actitud moral *diferente* frente al complejo del honor y la vergüenza, la recibida de la tradición ibérica y mediterránea en materia de amores. Del espíritu se llega a la “piel” (metonimia del tratamiento ideológico y científico de raza⁵), para asumir esa “piel” como un elemento más, en la *tarea positiva* de construir convivencia pluralista en los diversos planos y modalidades de la relación entre personas.

Dentro de la complejidad de consecuencias que la presencia de afro-descendientes en la historia y contemporaneidad de Cali trae consigo, se da el inevitable encuentro amoroso *singular* entre mujeres negras o

blancas y contrapartes masculinos de piel blanca o negra, es decir lo que aquí llamo encuentros amorosos inter-raciales blanco/negro. Para algunos, estos inevitables encuentros, mirados como instancias de racismo implícito, ponen un tema tabú que no se debería someter al análisis y a la crítica. Aquí asumo una posición diferente: no sólo no es un tema tabú sino que tales encuentros pueden también convertirse –dentro del *ethos* postulado por el lema “del espíritu a la piel” y del mestizaje como práctica pluralista de “los de abajo” –en un principio, no de superación u olvido de la diferencia (a esto lo llamaré *daltonismo racial*) sino de asunción y afirmación *positiva* de esa diferencia, sin connotaciones racistas (a esto lo denominaré *pluralismo racial* por falta de un mejor término)⁶.

Anticipo que mi conclusión no será tan rotunda, negativa y pesimista como la de Roger Bastide. Pierre Bourdieu sostuvo que la situación de amores puede implicar, en veces, una excepción a la lógica implacable y omnipresente del *sexismo* inherente a la dominación masculina. Mirando en detalle ciertos destellos “del color de Cali”, estaré por creer que análoga excepción a la lógica, igualmente implacable del *racismo*, puede generarse en el circuito íntimo de la relación de amores. Espero que el caso que narro y discuto sea un ejemplo que ilumina tal hipótesis.

La investigación de campo que da bases empíricas para el presente ensayo seleccionó al comienzo tres frentes de trabajo: los amores comerciales femeninos, los no comerciales de hombres con hombres, y los ocasionales, no conyugalizados, de mujeres con hombres. Posteriormente prestó atención a otras modalidades de encuentro, o a ciertos matices dentro de los tres tipos seleccionados. Se inició entonces la exploración por parte de los investigadores de aspectos tales como la experimentación y socialización amorosa de los adolescentes; el comercio homosexual por jovencitos y el impacto de la experiencia en su identidad personal; los amores (ocultos) que se dan entre mujeres; y, el que aquí nos interesa, los amores en que uno de los implicados tiene “la piel” negra. Este último caso, por la histórica asociación entre condición de persona negra y discriminación racista, permite plantearnos algunas inquietudes sobre la relación entre amores y racismo que en su tiempo preocuparon a Gilberto Freyre y a Bastide.

El estado de la investigación y las limitaciones de tiempo no permiten sino un estudio preliminar de la cuestión. Introduciré el tema con una evocación del tratamiento que este tipo de encuentros ha recibido en algunos filmes. Bosquejaré enseguida una plataforma de nociones

tomadas de la sociología para interpretar las complicadas relaciones que plantea; y como elemento empírico de referencia a la ciudad presentaré y comentaré, como botón de muestra, un relato construido a partir de los varios que con paciente esfuerzo pudo el equipo de trabajo recoger en las entrevistas que se tienen registradas. Queda, entonces, la puerta abierta para posteriores discusiones.

La investigación de campo específica sobre esta modalidad de encuentros amorosos interraciales blanco/negro produjo un importante acervo de material audio representado en 28 entrevistas a profundidad que fueron realizadas por los sociólogos afro-descendientes Félix Riascos Benavides, Teodora Hurtado Saa, y por la filósofa Elba Mercedes Palacios Córdoba, también afro-descendiente. Con ellos avanzamos, apoyados por el resto del equipo, en el pre-análisis de parte del material recogido. En diciembre de 1997 Teodora y yo tuvimos la oportunidad de presentar resultados preliminares en la ponencia “Presencia Afro-colombiana en el Erotismo Caleño ¿Utopía Mestizante o Sutil Metáfora Racista?” en un simposio del VIII Congreso de Antropología en Colombia⁷.

El ensayo que hoy presento reconoce el valioso aporte de los citados colegas, y trata de profundizar en un punto bien preciso de la cuestión, aportando de paso una sustentación empírica por la vía de la ejemplificación. La responsabilidad de las ideas aquí expuestas es exclusivamente mía, aunque debo reconocer públicamente que me he beneficiado enormemente de las ideas de los citados investigadores y de los comentarios de otras personas con quienes he compartido inquietudes sobre raza, amores, mestizaje y racismo en la ciudad; fueron útiles, en particular, los comentarios y discusión propiciados por las dos presentaciones públicas arriba mencionadas.

AMORES INTERRACIALES EN EL CINE ACTUAL

En los días de la primera presentación pública de este ensayo (octubre de 1998) estaba en cartelera el filme de Mike Figgis “*One Night Stand*” (Sólo una Noche) en que el actor negro Welsley Snipes y la rubia europea Natassja Kinski representan la vivencia de un accidental y apasionado encuentro de una noche; confrontan luego por meses sus secuelas sobre los propios afectos y las respectivas tramas conyugales. La descripción para nada tematiza, y menos problematiza, el obvio cruce de dominios raciales y sus implicaciones sobre la dinámica de manejo de la diferen-

cia racial en Los Angeles o Nueva York. De manera muy diplomática, en atención a la hiper-sensitividad del público estadounidense frente al burdo racismo de antaño, la ficha oficial del filme habla de “un *affair* no característico” cuando alude al asunto del encuentro íntimo de un hombre negro y una mujer rubia. El filme de Figgis contraviene además la rutina de equiparar el tópico de la raza con la condición fenotípica negra mediante la introducción de una tercera banda racial en el juego. Está de por medio el importante detalle de que en el lenguaje cotidiano de la sociedad estadounidense que generó el filme, esa tercera banda no suele llamarse racial sino “*ethnic*”. Sí, como “*ethnic food*”, “*ethnic music*” que tiene el sentido sutil de curiosa, por decir lo menos, extranjería y exotismo. Pues “étnica”, no “racial” es para la gente del común que ve la película en los Angeles o Chicago la pequeña y fogosa mujer “asiática” que es esposa del negro Snipes; en un *tour de force* de la trama que resulta cómico, la mujer asiática termina asociada amorosamente con el consorte inicial de la rubia europea que es Wasp (*White-Anglo-Saxon-Protestant*) y el toque dramático lo pone, como en tantos otros filmes, una muerte por sida.

Los comentaristas de los EEUU han mirado con beneplácito esta estrategia diplomática, finamente pro-activa, que hace pasar como “normal” una relación interracial que sin duda, allá en silencio, ha arrugado la conciencia de más de un espectador norteamericano, que daría la razón a Bastide. Más aún, ellos también tienden a pasar en silencio en sus notas periodísticas el asunto del juego amoroso inter-racial. Los tintes románticos de la sesión de música de cámara, la cálida borrosidad de los cuerpos en la alcoba, y la heterogeneidad social de los asistentes a aquella postmoderna fiesta-funeral que sigue a la muerte del hombre gay con sida no hacen sino acentuar esa “naturalidad” silenciosa, ideológicamente inducida, esa inocuidad del encuentro tan cercano entre dos razas.

En cambio, en 1990 la sensibilidad pública norteamericana sí se vio ultrajada al extremo, desde la lectura misma del título, por una película que el director franco-canadiense Jacques Benoit osó llamar en francés “*Cómo hacer el amor con un negro sin cansarse*”. Algunos comentaristas iniciaron su trabajo aludiendo a la posibilidad de traducir el francés canadiense “*negre*” por el inglés estadounidense “*Negro*”, “*Nigger*”, o “*Black*”. En rigor, el sentido de la película obligaba a usar el hoy impronunciable “*Nigger*”. Al filme, que usó el adjetivo “*Black*” en la traducción, se le acusó de jugar al racismo procaz y de abusar de estereotipos ofensivos para llenar la taquilla. Se le miró como una

estrategia de vulgar pornografía que además tenía la osadía de ofender a los negros y a las mujeres blancas que en la trama les hacen el juego. El tema se puede resumir en el eufemista e ingenuo decir de una de las mujeres blancas de la serie anónima conquistada por los dos inmigrantes negros protagonistas de la película: *“Ellos [los negros] hacen el amor como los dioses.”* El eufemismo se quiebra ante la morbosidad de la trama, que fue mirada como ejemplo insultante de racismo. Una periodista del Washington Post dictaminó airada que en el filme el estereotipo del negro es el de un predador de mujeres blancas -las mujeres negras no le llaman la atención- con instintos de caballo reproductor y sentimientos de cerdo. Obsérvense la deshumanización y naturalización de la persona negra, que implican estos términos.

Un año más tarde, en 1991, el director negro Spike Lee conmovió de nuevo al público norteamericano, ya muy atento a sus originales producciones, con la película *“Fiebre de Jungla”*. Esta vez el motivo tenía una dirección completamente diferente. Lee, siguiendo las costumbres lingüísticas del medio negro, dio el nombre de enfermedad tropical a un complejo cultural que, según su modo de ver, afecta y daña muchas relaciones interraciales: se van a la cama no por afecto o amor sino motivados por los mitos propagados en los medios (entre ellos los filmes al estilo Benoit) sobre los atractivos físicos de las otras razas; en este caso se oponían la fortaleza y contextura física del varón negro y la delicada hexis de la mujer blanca. El filme narra la relación del actor negro Wesley Snipes, el mismo de *“Sólo una Noche”*, y la joven oficinista italo-americana Anabella Sciorra. El énfasis se hace sobre el malestar que esta pareja, dispareja por raza, causa en los círculos de parentela, de amistades y de conocidos. La conmoción en el gran público vino porque Lee puso en pantalla grande un tema culturalmente vedado que hubiera sido mejor dejar pasar callandito, como en el filme de Figgis. Además, los críticos reclamaron que, aunque el filme tematiza críticamente la atracción ciega, en virtud del mito, del hombre negro por la mujer blanca y viceversa, no desarrolla trama relacional de los dos individuos en el ámbito íntimo, aquel que podríamos caracterizar como “previo” a la sociabilidad, urbanidad y duras normas de las relaciones sociales “exteriores”. Su foco de atención está en las oleadas reactivas de las comunidades raciales “exteriores” de Manhattan a que pertenecen los personajes.

Vemos entonces que el ultraje de Benoit ocurre porque los varones negros y las chicas blancas, sin nombre, juegan con estereotipos torpes y

racistas, que el filme endosa y utiliza como enganche comercial. Vemos que Lee critica los mitos y su naturalización -la referencia a la jungla no es inocente- pero no se detiene en la trama de las relaciones interpersonales íntimas, previas a la proyección social de tales relaciones. Vemos que Figgis sí las elabora, pero minimiza hasta anularla, la connotación racial con la retórica romántica de la música de cámara, la calidez borrosa de los cuerpos amantes entre las sábanas, y el franco desvío de la atención hacia otros problemas, como el de la soledad, las obligaciones conyugales, las preferencias homosexuales, y el drama de la muerte por sida. Todo ello contribuye a sepultar en un cómodo silencio la diferencia de “color de piel”. Bien podría defenderse Figgis diciendo, “Pero ¿por qué o para qué acentuar la raza?”. En esto difiere de Spike Lee.

HIPÓTESIS: CALI, CRISOL DE RACISMO Y PLURALISMO RACIAL

Cali es una pujante ciudad tri-racial, de indios, de blancos, y de negros. Pero también es ciudad mestiza, mulata y zamba. Los representantes de estas tres formas de mestizaje cruzan sus calles en todas direcciones; pero también las cruzan representantes netos de las razas confluyentes, los blancos (rubios), los negros y los indios. Más aún, en el caso de los negros y los indios hay visibles concentraciones, casi siempre las más pobres, que los segregan espacialmente. Los blancos, en minoría numérica, se han acercado tanto al mestizo desde el punto de vista fenotípico que su diferenciación racial resulta difícil de marcar. Pero en el caso de los negros, de algunos indígenas, y tal vez en el caso de grupos recientes de inmigrantes asiáticos, es posible discernir rasgos físicos que permiten a un observador cualquiera, utilizar la noción de raza como discriminante, al lado de otros marcadores importantes como clase, género, edad, complejo regional (valluno, paisa, costeño, pastuso, caucano)⁸.

El asunto de la diferenciación racial en Cali es complejo porque desde la fundación misma de la ciudad, se encontraron frente a frente los representantes de las tres razas; lo hicieron en los espacios *íntimos* de los amores ocasionales -consentidos o violentos-, y en los *privados* de la conyugalidad y domesticidad cotidiana. Para nadie es un secreto, aunque se trata de que pase inadvertido, que el orden racial (combinado con el de género y de clase), determinado por los arreglos en los *espacios públicos* del trabajo, la riqueza y el poder, ha puesto a los indios y a los negros en la base de la pirámide social⁹, y han condicionado y

reforzado negativamente la posición de la mujer negra e india en todo el espectro social.

Esta distribución en el espacio *público* ha marcado la pauta para los encuentros amorosos en los ámbitos *privados* socialmente reconocidos, los de la *domesticidad* conyugal. No ocurre siempre así. En el capítulo anterior se mostró que en el circuito interno de ciertos barrios “populares” consolidados, insertos en el conjunto metropolitano, no se siente ni resiente la condición de raza. Lo mismo puede ocurrir en el ámbito *íntimos* los de los amores furtivos, voluntarios, de una noche o de muchas noches, Allí puede haber más libertad, por tratarse precisamente de espacios que voy a llamar *de sociabilidad previa* en donde la estrategia seductiva está abierta a las propuestas y respuestas más variadas. Allí podemos encontrar transgresiones sistemáticas al orden racial, clasista y sexista establecido y a sus distancias sociales; estas transgresiones pueden con el tiempo salir de la alcoba para propiciar el surgimiento de nuevas reglas de trato social que cuestionen el orden racista establecido. Por ello hablo de crisoles, racista y pluralista. A este nuevo orden podríamos denominarlo *pluralista racial*, en la medida en que los discriminantes raciales persisten en el plano “sintáctico” (diferenciador por contraste) del trato social, pero sus valores ya no son negativos (incluso pueden ser positivos) en el orden “simbólico” del mismo. Como la hipótesis que lanzo es compleja y sensible merece que le dedique algunas reflexiones de orden más abstracto antes de mirarlo en una instancia empírica.

LA “SOCIABILIDAD PREVIA” DE LA INTIMIDAD AMOROSA

En la hipótesis empírica que acabo de delinear he postulado una secuencia jerarquizada de espacios sociales: los públicos, los domésticos, y los íntimos, y de entre éstos los *íntimos amorosos*. A los últimos los he denominado *de sociabilidad previa* y he sugerido que allí se transgreden muchas convenciones y reglas de la *sociabilidad* (urbanidad) y *socialidad* que son propias de los espacios domésticos y públicos. Contrariando el pesimismo de Bastide, miro los espacios de los amores como crisoles en donde *se pueden* fundir amalgamas de reglas innovadoras para la relación entre los individuos, que luego se trasladan a los espacios sociables y sociales y pueden eventualmente institucionalizarse. En tales crisoles se fundirían los nuevos modos de manejar las diferencias raciales que se dan en Cali. Creo que debo ser riguroso y detallado en esta discusión nocional

porque tiene implicaciones analíticas y políticas importantes. Trataré de trabajar esta filigrana de micro-sociología usando ideas procedentes de la obra de dos grandes pensadores de la vida cotidiana, Norbert Elias y Georg Simmel.

Norbert Elias en un seminario que compartía en 1983 con Phillip Ariès, especialista del “espacio privado”, hizo la propuesta¹⁰ de que tratáramos los espacios físicos privados (la alcoba, el sanitario, la cama) como metáforas de algo que fuera más susceptible de análisis sociológico e histórico. Habló entonces de que esos espacios son metáforas de los modos de relacionarse los individuos entre sí, de los cánones de convivencia mutua cuya transformación gradual se ha ido dando a lo largo del historia. El conjunto sincrónico y diacrónico de tales cánones reguladores de la convivencia constituyen la cambiante civilización de las costumbres. Se puede pensar entonces que la gama de los espacios privados, como opuestos a los públicos, aparecen en el momento en que surgen modos de comportarse que son eximidos de determinadas normas que rigen la convivencia pública, aquella que está a la vista de extraños, sujeta al riguroso control social de quienes tienen que cuidar los intereses de la palabra, del poder, de la riqueza, y del trabajo. El espacio privado surgió en contraposición del público y se gestó desde entonces una dicotomía que es muy común pero poco rigurosa y útil para los finos análisis que es preciso acometer si queremos comprender la lógica de las diferentes situaciones en que interactúan los individuos, entre ellas la situación de amores.

Como ejemplo Elias dice que en épocas pasadas era usual que varias personas, incluso no parientes, durmieran juntas, es decir compartieran “cama”. Eran necesarias, por tanto, normas que dijeran cómo se debía manejar el cuerpo “civilizadamente”, para dejar dormir a los otros. Muestra cómo gradualmente se fue perfilando y generalizando la costumbre de dormir solo, de tener un espacio propio, de uno, hasta llegar al extremo contemporáneo en que aun los bebés suelen tener cama y alcoba exclusiva y cerrada en donde pueden estar solos consigo. En esos espacios privados, agrego yo, la *sociabilidad* (urbanidad) y la *socialidad* obligan sólo en la medida en que uno esté expuesto a la mirada evaluadora de los otros (por ejemplo alcobas con la puerta sin armella son distintas de las alcobas con armella); o en la medida en que determinadas acciones privadas dejen rastros evaluables luego por otros (como es el caso de la urbanidad que rige manejo de los sanitarios y sus desechos).

Siguiendo este pensamiento, resulta conveniente que el discurso común que contrapone los ámbitos públicos a los privados sea enriquecido con un modelo de polaridad en la que aparezca en un extremo la objetividad de estructuras sociales con códigos de conducta bien definidos de los cuales nadie está eximido y en el otro extremo el polo de la subjetividad individual liberada a su propia singularidad, exenta de códigos para la interacción, puesto que no la hay. Así se entiende mejor la idea de Elias sobre la creciente privatización de los cánones de convivencia, que coinciden con la creciente individuación y, de hecho, con el proceso civilizador. En su fase actual éste implica la privatización llevada casi al extremo (recuérdense las alcobas de los bebés) y la integra dentro de una amplia franja sincrónica en la cual los códigos de convivencia van cambiando según quién sea el otro u otros con quienes interactúo, o que miran mi conducta. En su afán por liberar la noción de espacio privado de su fijación espacial física, llega Elias a decir que posiblemente el extremo de la privatización-individuación esté en el “espacio” que al cuerpo individuo le propician sus propias ropas íntimas.

El famoso “*espacio privado*” constituye entonces un enorme ámbito residual (es privado todo aquello que no es público); allí se despliega una gama cambiante, sincrónica y diacrónica, de modos menos exigentes, o diferentes, de convivir, de relacionarse con los otros. Se llaman privados porque allí el individuo está más relajado, más consigo mismo, aunque interactúe con otras personas. En el extremo de ese espectro de privatización el individuo se encontrará solo con su propia desnudez, que es doble: la de ropas y la de normas para convivencia actual con otros. La *intimidad* la hago coincidir en mi análisis con esta porción extrema de la franja privada propuesta por Elias. Allí, en este espacio último, emerge el intercambio que denomino “*la sociabilidad previa de amores*”.

Lo curioso de la situación de amores es que implica una intimidad y desnudez de por lo menos dos en compañía. Son situaciones *sui generis*, vale decir anómalas, dentro del marco conceptual propuesto por Elias, que como he dicho hace coincidentes, o por lo menos paralelos, el proceso de individuación, el de privatización, y el de civilización. Porque son compartidas y porque ocurren en un contexto amoroso, esas intimidades y desnudeces tienen una potencia transgresora que puede desdoblarse en dos sentidos.

Primero, el erotismo ha sido definido por especialistas como George Bataille,¹¹ como un proceso fundamentalmente transgresor, debido a la que la caricia y la interpenetración erótica y sexual transgrede la singularidad discontinua del cuerpo del otro, e invade la privacidad de su sensibilidad. Transgresión viene del latín *trans-gredior*, que significa ir más allá de cierto límite, ir al otro lado.

Es importante aclarar que la tradición lingüística occidental ha trabajado más con el término “erotismo” que con el de “amores” y por ello ha hablado de la “experiencia erótica” como el evento que ocurre más allá del umbral de la que he denominado “sociabilidad previa de amores”. Esta experiencia amorosa, “erótica” en el lenguaje tradicional, corresponde en una teoría antropológica del orden simbólico específico, a la experiencia religiosa, y a la estética, que son los otros dos dominios preeminentes de este orden específico. No hay que olvidar lo dicho en el capítulo 1, sobre la experiencia amorosa, conformada por los niveles propiamente sexual, erótico y afectiva-existencial, tal como fueron definidos en el capítulo citado.

Segundo, en el ardor de la pasión amorosa, los actores suelen transgredir, por consenso o sin él, las normas o cánones que las generaciones anteriores han intentado forjar y transmitir para tales encuentros. La potencialidad de transgresión, como todo adolescente primíparo en amores lo sabe y lo sufre, deriva del hecho que los cánones de trato íntimo son poco conocidos, por ser transmitidos a medias; se transgreden en veces sin saber que existen. Lo rico de un encuentro amoroso (sexual, erótico, afectivo-existencial, en cualquiera de sus combinaciones) para adolescentes y viejos, es su espontaneidad, su ubicación más acá de las normas. Richard Parker en algún escrito sobre erotismo en el Brasil recoge un decir popular bien elocuente: “Debajo de las sábanas no hay reglas: todo vale”.

En este punto llega en ayuda, para perfeccionar el argumento, la teoría de Simmel sobre la manera como los modos de interacción entre individuos constituyen una sociedad¹². Hay en su obra tres aportes precisos que son muy útiles para el cuadro teórico-empírico que estoy delineando.

Primero, Simmel habla de dos maneras de relacionarse los humanos que podríamos en castellano denominar con los adjetivos que hemos usado más arriba, *sociable* y *social* de donde surgen los sustantivos abstractos sociabilidad y socialidad. Los tratos sociables generan la

sociabilidad, que es un juego puro en el sentido de *play* (*ludus*) y de arte: se interactúa por el gusto mismo de interactuar pues el contenido de la comunicación es menos importante que la misma comunicación. El ejemplo perfecto lo tenemos en el coctel no estratégico, en tanto éste se destine al arte de encontrarse con otros individuos por el mero gusto de hacerlo: no hay contenidos estratégicos que pesen más que el mismo hecho de estar con los otros. En cambio, los tratos propiamente *sociales* generan la *sociedad* en el sentido fuerte de organización y estructura que mantiene arreglos estratégicos que responden a los intereses “*serios*” (no lúdicos) de la vida, tales como el poder, el dinero y el trabajo. Ya no se trata del juego-arte-*play* (*ludus*) de la sociabilidad sino que se trata de algo serio, de un juego-*game* sometido al manejo de la racionalidad instrumental. (Pienso aquí, entre paréntesis, en la fina descripción que hace Virginia Woolf en su *Tres Guineas*, del círculo del adentro y del espacio del afuera, y de las marcas de tiza, pura tiza, que los delimitan).

Continúa Simmel diciéndonos que más acá del umbral de la *sociabilidad* está una franja *no-sociable ni social* (*previa* la llamamos aquí) que está muy cercana al polo de la singularidad, totalidad, y unicidad subjetiva de cada uno de los individuos que interactúan. Por encima y más allá de la sociabilidad está la franja propiamente social de “los asuntos serios de la vida”, que pertenecen al círculo de tiza masculino de que nos habla Virginia. El mejor ejemplo de la franja de la sociabilidad y urbanidad lo toma Simmel de sutil juego (*play*) de la coquetería femenina de salón y su contraparte masculina. (Pienso aquí en las deliciosas veladas descritas por Marcel Proust). El sí-pero-no de la mujer coqueta está correspondido, en un ritual muy fino, por los cortejos y avances del varón. Mientras ellos mantengan esas convenciones sociables (de urbanidad en este caso cortesana), la mujer no corre el riesgo de ser invadida en su intimidad personal y no expone su honor y dignidad precisamente porque el juego supone al máximo una expectativa nunca resuelta sobre sus favores sexuales. Cualquier acción de él o de ella que rompa esas reglas sutiles para permitirse una caricia corporal hace que se cruce el umbral de la sociabilidad y se ingrese al plano transgresor del erotismo y del sexo (de “*sociabilidad previa*”). Allí imperan otras reglas y, a veces, ninguna.

La rumba caleña podría analizarse, -en el caso de los que rumbean, no de los empresarios, desde luego- como un juego *sociable* en donde la coquetería toma rasgos particulares que son reforzados por el licor, las drogas, la música y la danza. (Cali, “ciudad rumbera”, podría ser un

laboratorio excelente para este tipo de microsociología). El umbral que separa de la sociabilidad previa amorosa suele tener expresión material, espacio-temporal, como cuando se pasa de la rumba al motel, o se buscan rincones escondidos para entregarse al disfrute compartido. En esos rincones cualquier cosa puede suceder, con o sin la complicidad del Alter, que bien pudo ser violentado.

Es preciso resumir, para evitar malentendidos: aquí se habla de tres modalidades de *relación social* (en el sentido weberiano): la *social* propiamente dicha (en el sentido de Simmel), que está regida por intereses estratégicos (*game*), la *sociable* que se caracteriza porque la relación social tiene valor por sí misma, y la *previa sociable* en la que ocurre la intimidad amorosa y es el objeto del presente ensayo.

Segundo, Simmel aclara, como Elias, que hay un polo de subjetividad privada y otro de objetividad socializada. Las diversas situaciones sociales podrían ser ubicadas en un continuum cuya caracterización depende del peso que tiene, cada vez, el elemento no-social que toda singularidad individual se reserva para sí cuando entra en sociedad; porque en cada individuo hay ciertas partes de su ser que no miran a la sociedad, que no son absorbidas por ella, que no le son relevantes. Simmel pone como muy cerca del polo previo al sociable y al social la situación de amistad y de amor, pues en estas situaciones la singularidad del Alter es relevante en forma casi absoluta, es decir los aspectos únicos, no sociados de ese alter resultan relevantes; toda su persona, en su irrepetible singularidad, resulta de interés; ese interés vuelve obsesivo en el caso de amores. (Recuerdo la obsesión de Pablo Castel por la totalidad de María Iribarne, en *El Túnel* de Sabato). En el polo opuesto, el de la perfecta socialidad, Simmel ubica los casos de la economía de mercado, en que el valor de cambio impone una equivalencia abstracta de valores reducibles a dinero que anula cualquier idiosincrasia individual. (El extremo de la desgracia para Pablo Castel es que María Iribarne sea una “prostituta”, que juega en fin de cuentas con las reglas del valor de cambio).

Tercero, Simmel describe en detalle el proceso del encuentro de un individuo humano con otro y hace ver que hay necesidad de que Ego cree una imagen del Alter para poder aprehenderlo. Yo no puedo ver a ese Alter en su pura y total individualidad, tal como él es en realidad, sino que debo tratarlo a la vez como singularidad humana y como generalidad

humana. Por el modo como percibimos los humanos debo clasificar esta singularidad que tengo enfrente como perteneciente a cierto *tipo* de ser humano, debo dibujarlo en mi imaginación, seleccionando rasgos o marcadores de generalidad humana que me permiten tratarlo como humano, es decir clasificarlo. El dato perceptivo que alimenta esa imagen del Alter es sometido a un proceso selectivo y clasificatorio, pues no podemos conocer de otra manera.

El “conocimiento” de una persona en su sentido pleno necesita que se atienda a los dos niveles de significación, el sintáctico y el simbólico. Explico brevemente, siguiendo a Katia Mandoki, lo de sintáctico y simbólico en el proceso de conocer un ente cualquiera. La función *sintáctica* del signo categoriza, mediante la atención a marcadores o diacríticos que permiten ubicar al ente percibido (en este caso la persona del Alter) en tal o tal categoría de los seres; la función *simbólica* del signo hace que los entes categorizados, merced a los diacríticos sintácticos considerados relevantes, reciban una carga energética positiva o negativa (con diversos grados de intensidad en lo positivo o en lo negativo). Esta carga energética hace que se valore (en diversos grados, positivos o negativos) el ente en cuestión¹³.

Aquí es donde juegan papel decisivo los marcadores humanos que el *self* utiliza para percibir, clasificar y “conocer” al Alter. Los marcadores raciales (el color de piel, la textura física, la *hexis* o porte del cuerpo) pertenecen a estos significantes y son “sin valor”, sólo diacríticos, en el plano sintáctico; ellos adquieren valor (mayor o menor, positivo o negativo) en el complementario plano simbólico. Si determinados marcadores (usualmente de fenotipo y *hexis*) reciben una valoración negativa, deshumanizadora y naturalizadora, surge la instancia de discriminación negativa que se ha denominado *racismo*, porque la “raza” ha sido pensada históricamente con base en diacríticos fuertemente dependientes de la biología, como es el caso de fenotipo y algunas veces del genotipo. Si los mismos marcadores reciben una valoración positiva, humanizadora, que percibe la diferencia racial y la integra a la imagen del Alter como elemento valioso de esa forma de ser persona humana; a esta segunda posición puede ser llamada *post-racismo*, por falta de mejor término. Desde luego, se puede, también no seleccionar, no mirar, o des-mirar, los rasgos raciales en una actitud que denominaremos *daltonismo*. Fue lo que quiso hacer Figgis en la película *One Night Stand*.

Tengo la impresión de que el anterior esquema conceptual permite acercarnos mejor para analizar las complicidades amorosas entre un yo negro y un Alter no negro en la ciudad de Cali; pueden ayudarnos a explorar las eventuales transgresiones al código *sociable y social* que impone el orden racial y racista que se ha constituido en la ciudad. Los elementos teóricos que hemos trabajado a partir de ideas de Elias y Simmel mejoran nuestra capacidad de entender la hipótesis de que los espacios de sociabilidad previa propia de los encuentros amorosos, por su potencialidad transgresora, pueden ser crisoles en donde se funden -para exportar luego a los ámbitos de la sociabilidad y la socialidad- nuevas formas de leer al otro, tomando los rasgos raciales en positivo (post-racismo), en negativo (racismo), o sencillamente no tomándolos como relevantes (daltonismo).

Esta hipótesis se vuelve muy concreta para Cali, si postulamos que es posible encontrar que en la ciudad los amores inter-raciales, de personas negras con no negras, generan tres posibilidades alternativas de novedad frente al manejo de los marcadores raciales: (i) daltonismo racial, que des-mira los rasgos raciales, y da relevancia selectiva a otros rasgos de la humanidad del Alter; (ii) nuevas y sutiles formas de racismo, y (iii) manejo no racista, pluralista, de las diferencias raciales que, sin embargo, se han leído como significativas. Aunque creo que el proyecto Razón y Sexualidad ha recogido materiales empíricos que ayudarían a describir instancias de las tres alternativas, la envergadura del presente ensayo y el estado de avance de nuestro trabajo analítico no permite presentarlas todas. Permítanme aportar, como anuncié, el botón de muestra, que ruego a Ustedes tengan a bien pensarlo dentro del marco analítico arriba bosquejado.

ROSALBA

Pensar que ahora lo quiero y que está aquí a mi lado. Que me adora. Que me quiere más que yo a él, aunque he aprendido a quererlo. Quién sabe hasta cuando. Todo es asunto de racionalizar un sentimiento que apareció sin darme cuenta. Al comienzo era admiración no más; interés, para ser franca, porque me abría puertas a mundos que yo no conocía pero que deseaba. Mi propósito cuando me vine a Cali era saber, saber mucho, aprender mucho, leer mucho y estudiar. Por eso presenté el ICFES cuatro veces para mejorar el puntaje y meterme a la Universidad, a lo que yo quería.

Rosalba se recuesta en la almohada. Se apunta el botón de la pijama que él había insistido en que dejara suelto; al menos eso, ya que últimamente ella no accede a quitársela mientras están juntos, o lo hace a desgano. A él le fascina mirar y acariciar sus senos de un blanco casi lechoso, pequeños, firmes, de aréolas rosadas. Ahora él duerme plácido y desnudo. Sobre el nochero reposa el libro de Gide, que otro profesor le acababa de prestar, “Los alimentos terrenales”. Y un paquete de trabajos estudiantiles que estuvo corrigiendo. ¡Pobrecito, debe madrugar pues tiene clase a las siete!.

Mejor dicho, se fue metiendo en mi vida sin que me fijara que él es negro. Cuando veo que sus manos tan oscuras cubren mis pechos y dejan sólo libres los pezones para acariciarlos entre los dedos todavía me invade una extrañeza que me deja como atontada. Sí, es extrañeza, no es fastidio ni rechazo. Es una situación que nunca la había pensado. Me siento rara cuando pienso en ello. Fue tenaz la primera vez, cuando me di cuenta del contraste de la piel. Hasta entonces no la había mirado, o mejor sí, pero no le había dado importancia. Como yo nunca pensé que pudiera acostarme con un negro. Adónde he llegado sin pensarlo. Sólo pienso, por un momento, en ese contraste de colores, tan cortante, cuando lo tengo ante los ojos y me siento extraña. Después la extrañeza desaparece. Estoy segura de que al fin me acostumbraré, ya no tendré extrañeza. Quién sabe si pueda.

Se cubre con la sábana y lo cubre. Mira antes, de paso, sin quererlo casi, el cuerpo delgado de su hombre, de piernas firmes, con mucho vello; se detiene un momento en su pubis y compara ese vello con el del pecho y la cabeza. Son iguales. ¡Tan lindo así dormido! Se vuelve a acomodar en la almohada, vertical, con la revista semanal que no había podido leer.

Salir tan temprano, correr a la escuela, volver a almorzar, y volver a salir a la vuelta del médico con el trancón que hubo. Y luego la comida y la noticias. Y... atenderlo en la cama, mejor atendernos. Porque a mí no me disgusta. Pero qué obsesión la de algunos que creen que el amor es sólo bajo las sábanas, o sin sábanas como a él le gusta. En cambio, qué bien me siento cuando hablamos de cosas que él sabe, ya que es tan inteligente y tan leído, y tan respetado. Qué orgullosa me siento cuando los otros lo miran y él habla y yo estoy cerquita, bien cerquita, como diciéndoles que miren que estamos juntos, que me quiere y que lo quiero, que es mío. Que somos diferentes, que nos juntamos y somos felices. O cuando me toma de la cintura sin que me dé cuenta y me pide

que le dé del trago que yo estoy tomando. O cuando bailamos salsa guatequera. Por fin la aprendí, no sabía lo bueno que es ese baile que parece recoger toda la vida del Caribe.

La revista trae una carta al Director en que se resaltan las frases de una mujer que escribe sobre la serie de artículos “Mujeres de Racamandaca”: “Yo creo que una mujer debe hacer sus cosas en secreto, sin importar si el hombre es poderoso o débil. En últimas todos los hombres son débiles”. Se acomoda mejor para leer. ¡Mírelo, Qué primor, tan inteligente y babosito!.

Eso lo sabemos todas las mujeres, lo saben mejor todas las prostitutas, que sacan plata de esas debilidades, porque los hombres van a ellas para que los traten como bebés, para dejar de hablar y de mandar, porque les da pena pedirles a sus esposas que lo hagan. Mírelo allí, mi hombre. Tan importante, tan dormido, tan bello, con sus babitas y su boca abierta. Porque es hermoso. Aprendí a verlo como lindo. Hay hombres que son lindos, y no es por su cuerpo, por su físico, sino por su inteligencia, por su espíritu. Los blancos son diferentes de los negros en la piel y en otros rasgos corporales. Mi anterior hombre era diferente de mi negro de ahora, y era blanco; menos blanco que yo, pero blanco, no mulato ni mestizo aindiado como tanto caleño inmundo, de esos de pelo liso, bigotico fino y labios delgaditos, que se las dan de rumberos y salseros y no saben hablar sino de eso. Era también bello el hombre, aunque de modo diferente de mi negro. Era de Cali, y no era intelectual, aunque era profesional, había estudiado. Sólo sabía de máquinas que reparaba y reparaba; pero no él directamente, porque como ingeniero lo hacía todo en el papel y los obreros de la fábrica hacían lo que él dibujaba. Por eso no tenía cuerpo fornido, era larguirucho, casi enclenque, de ojos pequeños y gafitas, y parecía que nunca recibía el sol. Mentiras, sí cuando salíamos de paseo, pues paseábamos mucho por las afueras de Cali. En los fines de semana porque él salía temprano para el trabajo y volvía tarde; y yo también, a esa escuela de mierda; y comíamos en la calle, pues no teníamos tiempo de cocinar ni de estar juntos. Sólo en la cama. Me fui cansando de estar sola. Terrible soledad en la ciudad. Quería morirme, estaba cansada de esperarlo. Miraba por la ventana y quería estudiar. Hasta que apareció el otro, el profesor, que era vecino. Fue cuestión de como tres años, desde que lo conocí. Fuimos buenos vecinos,

luego amigos, pero de lejos, de conversación pues yo era casada y hablábamos de libros, de política, de ideas. Nunca pensé que me iba a juntar con él. Por eso me fui a donde mi tío cuando dejé al flaco. Pero volvimos a encontrarnos en el teatro y en los cines de la Tertulia.

Sigue hojeando la revista, que tiene el artículo central y la carátula sobre Noemí, la precandidata de los tres millones de votos. Se acomoda para mejor leer.

Templada la vieja. Buena paisa. Como mi padre, que se le mide con empuje a todo, como la abuela en la finca en el Pacífico. Tan cristiana, tan bondadosa la abuela con esos prójimos todos negros, o casi todos. Pues los blancos que vivíamos allá éramos pocos y aparte, nos tratábamos de cerquita con ellos, y los niños jugábamos con ellos. Yo de vacaciones, y de muy cerquita y a la vez de muy lejos. Porque nunca pensé que los negros se metieran en mí, digo en mi vida personal. Qué extraño, cómo vine a parar al lado de este mi negro y cómo es que puedo decir que lo quiero. Mi padre es racista, pero racista que no dice nada, que simplemente mira y actúa, que da por supuesto que entre los negros de la finca de la abuela, o los negros del pueblo, los vecinos, y nosotros no hay nada en común, excepto el aire, el mar, la tierra, los caminos, las calles, pero nada personal ni menos íntimo. Así debe ser Noemí, la futura presidente. Nunca mi padre ni la abuela, tan cristiana, nos dijeron nada, ni a favor ni en contra de los negros, simplemente eran distintos, distantes, diferentes. Creo que los curas primos de mi padre, esos monseñores, pensaban lo mismo. Yo deduzco que eran racistas implícitos. Y mucho más implícita mi madre, que sólo observaba, observaba y callaba. De pronto ella no era racista, porque no le importaba. Nunca supe lo que pensaba mi familia de los negros porque nunca dijeron nada, sólo hacían y dejaban de hacer. Ellos nunca pensaron en que yo iría a compartir la vida con un negro, ni siquiera cuando me enviaron al interior a estudiar, y sólo volvía en vacaciones. Por unas semanas. Qué pensaría la abuela si me viera así, a su lado, desnudo en una cama. Claro Noemí como política se va a ver forzada a hablar de racismo, contra el racismo, para que la escuchen los negros y le den su voto; pero creo que, en caso de acostarse una noche con un hombre distinto de su marido, ese hombre nunca sería un negro. Menos lo convertiría en su esposo.

Sigue la revista. Narcotoyotas en manos de gente bien de Cali y Medellín. Afganistán e Irán en guerra. Los tigres asiáticos que acen-túan su receso a pesar de, o por la ayuda del FMI. Panamá, después de tres asaltos, con una foto impresionante de una negra, como las hay en el Pacífico y en Cali. “Panamá está habitando con los altos contrastes sociales”. Rosalba se levanta por un poco de jugo. Va a la nevera. Desde la ventana se ve la ciudad, a lo lejos, centelleante, de luces amarillas. Una ambulancia pasa aullando. Son las once de la noche. Vuelve a la cama. ¡Mi negrito lindo!.

Panamá será como Cali. Tan distinta la ciudad que encontré de la Cali que soñé cuando me vine del todo a los 17 años. Quería ser una persona de bien, intelectual, una profesional, de cultura fina y artística. Valerme por mí misma. Bueno, realmente no escogí a Cali, sino que vine porque aquí estaban los tíos. Y me encuentro con esos inmundos caleños rumberos que sólo rumba quieren, y sólo música de salsa. Por fortuna aterricé en San Antonio y me puse en contacto con un círculo de intelectuales y artistas, casi todos extranjeros. Pero era inevitable rozarme con los caleños y caleñas ramplones. Ellas tan lobas, de cabelleras esponjadas y blusas apretadas. Y esos caleños guabalosos, que sólo piensan en zapatillas; flacos, trigueños, más indios-negros que otra cosa, aunque también hay negros, y gente de otra parte, como los extranjeros y los paisas, y los tolimenses, y los del sur, del Cauca y Nariño, que ocupan las laderas pobres. En Cali hay de todo, no sólo caleños. Pero me extrañé mucho porque la vida cultural que buscaba no la encontraba sino a pedacitos, y la Universidad no impactaba en la ciudad, estaba metida en sí misma. Lo importante por todas partes era la plata, el circulante a la lata, importante claro para los que la tenían. Cali racista, porque lo es. No sólo para los negros y los indios sino para los sin plata. Hay mestizaje, claro, sobre todo en los barrios bajos, donde se mezclan los indios y los negros; a veces casi ni se distinguen. Pero el racismo no es tanto de la piel, aunque los que tienen piel negra sufren más; es un asunto de oportunidades. No las hay sino para unos pocos. Y claro, los negros las tienen menos, es un caso de exclusión, a veces de intento expreso, como en Unicentro y el Exitó, en donde ni siquiera miran las solicitudes de los negros. ¡Pobre Amalia, tan ilusionada que estaba! Hace falta un cambio para aumentar las oportunidades y una educación que

no mire la piel ni el pelo sino lo que valen las personas. Por eso también he tenido amigos negros, aunque pocos. Y solo una amiga negra. No, dos, porque Amelita también cuenta. Pero amigos son amigos, hasta de besito en la mejilla, pero no más.

“Kim Basinger, la diosa de los hombres”. En *L. A. Confidential*. Rosalba ha vuelto a recostarse con un vaso de jugo en la mano. Mira las fotos y lee los subtítulos y los pies de foto. Le da sueño, y apaga la luz para dormirse. Se acomoda muy cerca de su hombre negro que está dándole la espalda, en posición fetal.

Um, Kim Basinger. La foto resalta expresamente sus senos detrás de la seda, por el escote. Es por el escote y el encuadre. ‘La diosa de los hombres...¿por qué impresiona el morbo que despierta en el cine?’ . Dicen los hombres; porque José María de Juana habla en la revista por los hombres; claro, no por todos. Por los que gustan del morbo que dicen que ella irradia, y el que le pone el cine y la fantasía. Porque en esto todo es fantasía. Y hay fantasías de fantasías. Las hay morbosas y persistentes, que se expanden y calan la mentalidad de modo silencioso, ayudados por el cine y por las revistas y los videos. ¿Oye, por qué tanta insistencia en la entrevista que me hicieron antier sobre el cuerpo especial de los negros, sobre su fortaleza, sobre el tamaño de su pene, sobre su fogosidad insaciable? La psicóloga me dijo que era que se trataba de desbaratar un mito, porque era un mito que hacía daño. Es cierto, hay en el ambiente todo un cuento que se alimenta de ese morbo. Lo he escuchado sin querer; no sé donde; no le he puesto mucho cuidado, pero lo he oído; no me interesó pero lo oí. Que ellos los de raza negra son especialistas en cuestión del amor físico. Que las mujeres negras son de vaginas ardientes y voraces. ¿Qué dirá Amelita? Y los hombres, cargados, agotadores, formidables con su vergas salvajes y su fortaleza física. ¡Mentira! En eso tiene razón la psicóloga, pues ese morbo hace daño. Ellos son como los otros hombres, ni más ni menos. Puedo decirlo yo que conozco de unos y de otros; bueno por lo menos conozco uno que es negro. No pensé siquiera en ello cuando estuve la primera vez con él. Pensaba en otras cosas, ni siquiera en que era negro. El es distinto del flaco pero no es más en cuanto a su cuerpo, si del puro cuerpo se trata; cada uno es diferente en la forma como lo hace; también con el flaco me iba bien, me sentía bien. El morbo, o el placer, no está en los músculos, ni en la piel, ni en el tamaño; está en la relación; está en el gusto y eso lo tiene uno en la cabeza. Y para

mí está más en el afecto y en la compañía que me hace, compañía no sólo en la cama. Porque esa la tenía con el flaco, y sin embargo estaba sola. Creo que lo mismo debe ser con las mujeres negras. Amelita me dirá que así es. Para mí vale mi hombre por lo que es en su cerebro y por la manera como me trata y me quiere, y porque no me deja sola.

Rosalba abraza a su hombre por la espalda y le pasa la mano por la cadera y la pierna. Vuelve a abrazarlo. Tierno, musculoso; dormido. De piel sin color, porque está a oscuras.

ALTERNATIVAS DE LA INTERPRETACIÓN RACISTA Y POST-RACISTA DEL SINTAGMA RACIAL

Recuerdo, primero, los dos niveles de la significación racial, el sintáctico que atiende a los diacríticos de la raza; y el simbólico que les atribuye una valoración positiva o negativa. Surge entonces la actitud de eventual daltonismo ante marcadores raciales, que des-mira los diacríticos raciales: “*De piel sin color, porque está a oscuras*”. La frase última del relato de Rosalba podría hacer pensar que ella se apunta a esta alternativa del manejo no racista de la diferencia racial. Esta alternativa no atiende a los rasgos raciales porque da relevancia selectiva a otros rasgos de la humanidad del Alter. Es la misma estrategia que se descubre en la película de Mike Figgis.

La estrategia de Rosalba es muy compleja y bien puede discutirse la interpretación daltónica como simplista. En efecto, en las relaciones íntimas amorosas, en que el cuerpo del Alter juega un papel protagonista, es muy difícil no tener en cuenta los marcadores que tradicionalmente se han tenido como diacríticos raciales. Sea como fuere, lo que interesa del relato de Rosalba no es tanto cómo resuelve ella su dilema en su vida personal, si es que lo logra resolver, sino las posibilidades de lectura enriquecida de situaciones de cruce entre amores y racismo que procura. Al fin y al cabo su caso es un ejemplo, una instancia para aprender sobre racismo y amores. Lo que no se puede negar es que en su historia personal hay un intento de tránsito desde un racismo implícito, fruto de su primera socialización, a un pluralismo consciente, voluntario, aprendido y positivamente afirmado en una segunda socialización, a la cual sin duda contribuyó el *ethos* de Cali, con todo y racismo que allí haya. Porque en la ciudad no todos son racistas aunque sí muchos sean sintácticamente conscientes

de las diferencias raciales.

Pero hay ambivalencia en la estrategia de Rosalba. No podía ser de otro modo, dado que el ámbito del valor simbólico del intercambio en que ella se encuentra se rige por la lógica de la ambivalencia, como el del valor de cambio se rige por la de equivalencia, y el de uso por la funcionalidad. Son las esferas de valores simbólicos, de uso y de cambio que sistematizó Baudrillard en su *Economía Política del Signo*¹⁴. Esa ambivalencia en que se decide, como en un fino oscilómetro la dirección valorativa que se da al contraste sintáctico propuesto por el percepto del color de piel, hace pensar en las otras alternativas, que bien pudieron ser las suyas. Se puede aceptar, para propósitos de discusión, que los marcadores raciales sí le resultan relevantes; por ejemplo, que ella deja la luz prendida, que el momento visual del contraste de pieles se mantiene en la memoria para que la imaginación haga sentir la extrañeza que la invade cuando mira con los ojos cerrados los dos cuerpos entrelazados, el suyo y el de su hombre negro. Esta extrañeza no es rechazo pero tampoco es paz, es ante todo una ambivalente sensación que invita a un desenlace. Se puede aceptar, alternativamente, que no es la piel sino la sensación que a sus dedos propone el vello o pelo crespo y “quieto” del pubis, tórax y cabeza de su hombre dormido. Por allí también le puede entrar desde los dedos al espíritu la sensación de extrañeza que pide resolución. Esta resolución vendrá por el camino inverso, “del espíritu a la piel”.

La valoración simbólica de ese sintagma racial, en cualquiera de las formas que asuma, corre de cuenta de Rosalba, quien genera, a partir de sus propios recursos simbólicos, de su propia memoria biográfica, la dirección valorativa, de carga energética procedente del deseo sexual, de la atracción erótica, o de la búsqueda afectiva que la impulsa hacia su hombre intelectual. La propuesta de interpretación que tengo para materiales como el presentado es que tal sintagma de la raza de un Alter que es atractivo -porque supongo que hay atracción- puede ser leído como instancia de refinado racismo o como intento de nuevas formas postracistas de relacionarse. Y esto valdría tanto para Rosalba (el polo femenino y blanco) como para su hombre (el polo negro y masculino), en caso de que despertara y participara de la reflexión de Rosalba. Digo, que supongo que hay atracción, por lo menos sexual, porque de no haberla no habría caso para análisis: la intimidad amorosa habría sido fruto de violencia, que puso frente a frente, por la fuerza, a

dos individuos entre los cuales no se da la más mínima base para una transacción amorosa; a no ser que nos adentremos en los abstrusos senderos del sadismo y masoquismo.

Para avanzar un poco en la exploración de las posibilidades de salida analítica considero que conviene precisar primero algunos puntos breves sobre lo que sería una lectura racista o pluralista, es decir, de *valoración simbólica*, positiva o negativa, de un sintagma racial. Luego se aplica lo aprendido de tal lectura a situaciones amorosas como la ejemplificada por Rosalba. Importa volver a Norbert Elias quien en un trabajo monográfico sobre lógicas de exclusión¹⁵ hizo sugerencias que considero muy clarificadoras. Michel Wieviorka en su presentación del estudio del maestro alemán llama la atención sobre el libro “*nuevo racismo*” de Martin Barker¹⁶ y sobre su afinidad con el “*racismo diferencialista*” que comenta Elias. El mecanismo racista había apelado en el pasado a los rasgos físicos primarios como el color de piel para descalificar a los negros como seres humanos por el motivo que fuera. Hoy ya no es necesario ni políticamente correcto apelar a esos rasgos, porque comienza a calar aquello de que *black is beautiful* o simplemente porque es *out* ser racista, al viejo estilo desde luego.

Surge, entonces, una nueva modalidad, refinada a partir del viejo racismo, que tiende a florecer en las sociedades que han desarrollado suficiente sofisticación y vergüenza colectiva como para seguir apelando al burdo racismo biológico de antaño. No se necesita ya mandar a los negros a las bancas de atrás para ser racista. Se trabaja con fórmulas más sutiles que Toni Morrison¹⁷, la estupenda escritora negra, Nobel de Literatura, ha denominado *metafóricas*. Estas fórmulas están a la base de procesos significación de orden más “culto” y refinado. Y, como se explicó en el capítulo 3 cuando se hizo referencia a Norbert Elias y a la moralidad de los negros en Cali, este nuevo racismo atiende a categorizaciones *morales* de los grupos humanos, de los “establecidos” y de los “advenedizos”, para justificar las jerarquías y las consiguientes exclusiones.

Aplicando lo anterior a contextos amorosos entre razas es posible pensar en Rosalba, y con su ayuda, en los muchos hombres y mujeres que comparten la experiencia de abrazar, querer, abrirse sexualmente a un Alter de raza diferente; o para excluirlo como objeto amoroso, porque también hay endo-racismo, es decir preferencia exclusiva por los que comparten con Ego determinados rasgos raciales. Recuérdese

que es casi imposible no pensar en el cuerpo de ese Alter puesto en situación amorosa, porque así son los amores. Tomo prestados, por su finura analítica, algunos comentarios de Toni Morrison en su crítica al racismo implícito que ella encuentra en buena parte de la literatura norteamericana. Una de sus mejores críticas fue hecha hace poco por la escritora negra en referencia a un par de personajes blancos de la novela *Garden of Eden* de Hemingway. El siguiente diálogo, que en su versión original inglesa tiene connotaciones muy fuertes intraducibles al castellano, dibuja bien de qué se trata: (cito del texto de Morrison, quien a su vez cita a Hemingway):

Durante una escena apasionada de amores, cuando aún el muñón de Harry entra en el juego sexual [Harry ha perdido su mano], María le pregunta a su esposo:

“Oye, ¿alguna vez lo hiciste con una vieja [wench] negra?”

“Seguro”.

“¿Qué tal?”

“Como un tiburón nodriza”.

Morrison continúa:

Esta anotación extraordinaria es guardada y saboreada como la descripción que Hemingway hace de una mujer negra. La noción fuerte aquí es que la mujer negra es lo más distante de un ser humano, tan distante que no es ni siquiera mamífero sino pez. La figura evoca un erotismo predador, devorador, y marca la antítesis con la feminidad, la alimentación infantil, el cuidado de enfermera, y la plenitud. En resumen, las palabras de Harry muestran algo brutal, contrario, y extraño en su figuración que no pertenece a la propia especie y que no puede ser mencionada en el lenguaje, en metáfora o en metonimia, evocativo de nada que se asemeje a la mujer a quien Harry está hablando -su mujer.

Hay materiales en el Proyecto que demuestran que este tipo de racismo -tan obvio en su deshumanización y naturalización animal de la persona negra- se encuentra en la ciudad. Incluso hay materiales que muestran que el juego racista, por los muy complejos mecanismos de la reacción especular, es también jugado por varones y mujeres negros. Pero, al con-

trario, también hay materiales que muestran que hay conciencia, entre hombres y mujeres, entre negros y no negros, de que esta metaforización deshumanizadora es una perversión cultural y social que se debe superar. Más aún, se encuentran expresiones de rechazo frontal a la metaforización racista, incluso en personas cuyo nivel de escolaridad y condición social generarían expectativas diferentes.

Pero vale la pena anotar que no puede quedar descartada la posibilidad de que, superadas las burdas referencias a rasgos anatómicos y fisiológicos tales como el tamaño del pene el varón negro o la capacidad constrictiva de la vagina en la mujer negra, automáticamente se tenga la superación del racismo. Recuérdese el giro hacia la moral de la costumbres, civilizadas y depuradas, que caracteriza el racismo diferencialista según propuesta de Elias. Lo interesante del caso es que el contraste *culto/salvaje*, en vez de implicar un distanciamiento de los grupos humanos, en los contextos amorosos, eróticos y sexuales, tiene un efecto inverso: ejerce atracción entre las razas, una atracción ambivalente que podría ser leída como racista, pero también como pluralista.

El erotismo, según sus estudiosos entre los que sobresale Bataille, genera *per se* situaciones transgresoras. Es bien interesante que ficción literaria, que dibuja a su modo las realidades de la existencia cotidiana, presente de manera clara instancias de la *estética de la transgresión* a que se refiere Bourdieu en una nota sobre la prostitución¹⁸; esta estética incluye como uno de sus máximos logros el disfrute de experiencias extremas, perversas, y salvajes, en el sexo, en el erotismo y, de ser posible, en el amor. Habría racismo cuando el polo salvaje lo constituyen los grupos subordinados, en este caso los negros, pues son los otros superordinados los que tendrían la capacidad de decidir *qué es culto y qué es salvaje*.

Toni Morrison hace un aporte adicional que contribuye a refinar este análisis. Comentando en Hemingway la presencia de una pareja de norteamericanos blancos que buscan excitación sexual en la Cuba prerrevolucionaria, hace ver que los excesos de los blancos son presentados literariamente como “*generative sexuality*”, mientras la sexualidad de los negros representa el vértigo de la sexualidad ilícita, el caos, la locura, la impropiedad, la anarquía, la extrañeza, el deseo insatisfecho y desventurado. Dentro de la lógica de la estética de la transgresión, bien puede leerse como atractiva la relación con una persona negra no en virtud de las promesas de sus proezas físicas, sino como encuentro

riesgoso pero excitante *ad summum*, con el caos (sexual), con la humanidad animalizada.

La sutileza de esta significación para el gusto erótico-estético hace que se mueva en las aguas convulsas de la ambivalencia simbólica y que pueda ser leída como racista, o pluralista. Al fin y al cabo, un encuentro erótico pleno es un encuentro con el caos del Alter. Por ello la sensación de extrañeza de Rosalba puede ser leída, incluso por ella misma, en varias direcciones, como racista o no racista. Pero hay un punto crucial, que procede de Elías: el racismo es un juego de poder y privilegio, que implica superordinación y subordinación, y tiene consecuencias de exclusión para el Alter subordinado. Desde este ángulo deben hacerse las lecturas que eventualmente superen el pesimismo determinista de Bastide.

Antes de cambiar del registro analítico para pasar al utópico, o programático, “del espíritu a la piel”, o mejor como introducción al mismo, debo hacer un comentario que es conclusión de una conversación sobre estos temas con un investigador que hoy dedica buena parte de su tiempo al estudio de la discriminación racial en la ciudad de Cali. El profesor Fernando Urrea me ha compartido algunos datos, procedentes de censos y encuestas de la ciudad, que confirman con cifras una apreciación cualitativa importante hecha por jóvenes negros de ambos sexos que fueron entrevistados por su equipo de trabajo. Estos jóvenes dicen que sus parejas no negros, hombres o mujeres, están abiertos a experimentaciones amorosas *ocasionales* con los sujetos negros, pero se muestran reacios a compromisos *más duraderos o de mayor implicación social*. Se habla de homogamia cuando la conyugalidad se establece en el endogrupo, personas negras con personas negras, blancas con blancas, mestizos con mestizos, etc. Pues bien, las tasas de homogamia tienden a ser más altas entre los negros y entre los blancos que entre los mestizos.¹⁹ Rosalba ha establecido una relación duradera y de implicación social con su partner negro. En ello rompe con los patrones estadísticos globales presentados por el profesor Urrea. Sin embargo, el relato y su análisis ha enfocado el plano *íntimo*, el que he denominado de *sociabilidad previa*; no he trabajado el plano de la *sociabilidad doméstica* ni menos el de la *socialidad* o ámbito público. Podría suceder que en estos planos complementarios al propiamente íntimo Rosalba sienta presiones de valoración racista que serían parte del clima general de la ciudad. Pero también podría suceder que ella

resista estas presiones y decida afrontarlas con una *decisión política* que llevaría a poner la cara y tratar de cambiar el ethos general de la ciudad en favor de una posición pluralista.

Hay otras dos consideraciones adicionales que ayudan a comprender mejor esta compleja situación. Por una parte, recuérdese que en el capítulo 3 se adujo que en los *circuitos internos* de los barrios populares consolidados no se sentía presión *social* racista. Segundo, el caso de Rosalba se inscribe en un circuito cultivado de la ciudad, el universitario. Su pareja negra es un profesor universitario (este status puede contrarrestar en mucho la eventual presión social racista) y ella misma se mueve en un medio de ese tenor. Podría entonces pensarse que en este medio, como en los medios populares consolidados, existen avanzadas pluralistas.

LA UTOPIA “DEL ESPÍRITU A LA PIEL”

Como la ambivalencia de lectura en el caso de Rosalba necesita ser resuelta, al menos en una fórmula de utopía intelectual y de propósito político, termino esta intervención con referencias a la postura de un convencido que tiene la clarividencia de los genuinos poetas. Nicolás Guillén, pensando en “el color cubano”, en sus negros negros, en sus mulatos, y en sus blancos blancos, tiene una fórmula que merece ser repetida como slogan: “*El espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá ‘color cubano’.* Óigase bien, *del espíritu a la piel.* Y atiéndase al mestizaje, en este caso “negriblanco”, como es la expresión de un pluralista cubano que sigue el pensamiento de Guillén.²⁰ Porque es el espíritu el que lee los rasgos de la piel, el que les da sentido, el que está en capacidad de romper, para bien, o para mal, la ambivalencia de la extrañeza de Rosalba. Esta ruptura no excluye la opción del mestizaje.

Para ayudar al espíritu en su tarea creadora de sentido Guillén ha escrito poemas que remiten a la ascesis de un aprendizaje primordial que es un retorno al yunque simbólico en donde se forjan nuestras categorías culturales expresadas en lenguaje. Como ejemplo tomemos la réplica que hace Guillén a los versos de Evtuchenko cuando el asesinato de Martin Luther King: “*Su piel era negra* -había escrito el poeta ruso-, *pero con el alma purísima como la nieve blanca*”. Dice el poeta cubano:

*Qué alma tan blanca, dicen,
la de aquel noble pastor.
Su piel tan negra, dicen,
su piel tan negra de color;
era por dentro de nieve,
azucena,
leche fresca, algodón.
Qué candor:
No había ni una mancha
en su blanquísimo interior.*

*(En fin, valiente hallazgo:
“El negro que tenía el alma blanca”,
aquel novelón).
Pero se podría decir de otro modo:
Qué alma tan poderosa negra
la del dulcísimo pastor.
Que alta pasión negra
ardía en su ancho corazón.*

*Qué pensamientos puros negros
su grávido cerebro alimentó.
Qué negro amor
tan repartido
sin color:
¿Por qué no,
por qué no iba a tener el alma negra
aquel heróico pastor?*

Negra como el carbón²¹.

Sólo quienes asumen el poema en toda su hondura de replanteamiento de las categorías primarias con que pensamos y hablamos, están en capacidad de leer, sin asignarle connotación forzosamente racista, en este caso endo-racista, a la confesión que enseguida transcribo. La hace un hombre negro de Cali, de formación universitaria, que ha racionalizado su gusto preferencial por las mujeres negras, que disfrutó de encuentros ocasionales con mujeres blancas, y ha logrado precisar las diferencias de *valencia erótica positiva, pluralista*, que entre ellas ha encontrado:

Hay algo que no puedo explicar. Las mujeres negras son muy lindas, sexualmente hermosas. La tonalidad de nuestra piel, los negros tenemos tonalidades, brillos en la piel. Eso dibuja más el cuerpo, lo construye más. Hay cierta estética del cuerpo, cierta danza. Yo creo que eso me atrae. La blanca no brilla, es muy homogénea. Ah, no, la blanca sí puede ser bella, tener caderas, bonitos senos, pero hay otras cosas que contrastan. El color de la piel de la mujer negra yo pienso que atrae. De pronto eso es también lo que atrae a los blancos. Lo mismo los hombres negros, yo me imagino que una mujer blanca... el cuerpo de un hombre negro marca más, en el sentido de las tonalidades de la piel, de sus brillos.

Hay algo, en cambio, una cosa muy particular que yo he notado en las mujeres blancas que a mí me gusta y no he podido encontrar en las mujeres negras, por más que lo he buscado -el olor. Las blancas huelen a una cosa que yo no he podido encontrar en una mujer negra. No sé... ellas huelen a mujer. Olor a mujer es un olor especial que tiene que ver con la sexualidad. A mí hay mujeres blancas que se me acercan y con el solo olor que yo percibo a distancia me erotizo. En la mujer negra el erotismo me llega por otras cosas. Claro, esto no afecta mi preferencia por la mujer negra, ella se lleva las palmas en mis gustos. De eso estoy ya muy seguro.

RETORNO A LOS CONTEXTOS AMOROSOS DE LA CIUDAD

Con este juego de contrastes positivos es hora de volver a Cali, ya para terminar. La tarea de pensar caminos pluralistas raciales para la ciudad, fundidos en el crisol de los amores intra-raciales e inter-raciales es compleja, porque la cuestión del mestizaje y de la visibilidad de las razas en Cali así mismo lo es.

La raza india aborigen, aunque vencida, se instaló en la ciudad al lado de la creciente masa de mestizos, sus descendientes, con los cuales es bien difícil en veces establecer las diferencias fenotípicas sobre las que ha cabalgado la noción de raza. Además, los indios han mantenido siempre en relación con Cali núcleos importantes, en Cauca y Nariño, desde donde siguen alimentando con contingentes frescos y homogéneos la demografía urbana.

Igual cosa sucede con la raza negra, que traída como esclava, rápidamente instaló una porción de sus representantes en el corazón mismo de las casas, de hacienda y de ciudad, de los señores blancos. Los otros esclavos negros fueron a las minas y en esos territorios constituyeron, con el tiempo, asentamientos libres desde donde todavía siguen enviando muchos inmigrantes pobres, en forma directa desde los ríos del Pacífico, o en forma indirecta, a través de los asentamientos urbanos de Tumaco y Buenaventura. Similar proceso ocurre desde las concentraciones raciales muy cercanas del Sur del Valle Geográfico del Cauca, y desde los más distantes núcleos rurales del Patía en el sur y del Chocó en el norte.

La raza blanca, menos numerosa pero de mayor jerarquía social, tuvo desde el inicio trato íntimo con las otras dos razas, en arreglos muy variados que iban desde la violación de las muchachas de la servidumbre, y desde los romances escondidos de las señoras de casa con sus trabajadores, hasta los concubinatos consentidos. Además, no todos los blancos fueron de jerarquía, ya que los hubo pobres, muy cercanos a los indios y a los negros de las incipientes barriadas. Se hicieron casi indistinguibles de los mestizos y de los mismos indios.

La cercanía fenotípica entre ciertos blancos y ciertos indios, y la importancia del mestizaje como proceso biológico y cultural ha hecho que sólo cierto color de piel, cierta figura corporal, cierto cabello y cierta *hexis* sirva como discriminante fenotípico para quien use la sintaxis cultural de raza, referida ante todo a los negros y a los indios. Cosa parecida podría suceder, en fechas mucho más recientes, con los rasgos faciales de recientes inmigrantes asiáticos.

Hay otro elemento de complejidad en el análisis. Es poco usual que la discriminación de los indios en la sociedad colombiana se plantee desde el punto de vista racial. La excepción tal vez está en ciertos casos de pretendidos genocidios asociados a programas de control natal, y en ciertas habladurías asociadas a la aplicación de vacunas, o a investigaciones genéticas. Los problemas de discriminación contra los indios se han planteado en términos que van directo a objetos estratégicos en disputa (la tierra, la lengua, el trabajo servil, la educación, la religión) que en épocas recientes han sido marcados con el apelativo genérico de problemas “étnicos”. La novedad de la presencia asiática en Cali y su escaso número tal vez explica que con referencia a este cuarto componente racial tampoco se hable de raza, aunque es posible acudir en su caso a diferencias fenotípicas de fácil percepción.

En cambio con los negros sí ha habido un discurso explícito de razas y racismo. Hace unos 8 años una tesis de sociología en la Universidad del Valle rompió el silencio académico doméstico al respecto, el cual ya había sido roto por los movimientos políticos, y por un esfuerzo académico nacional en favor de incluir a los negros dentro del campo de interés de la antropología. Hoy, como se dijo más arriba, hay un proyecto de investigación importante de la Universidad del Valle que tiene entre sus temas centrales la segregación y segmentación objetiva de las poblaciones negras, lo mismo que la interpretación subjetiva de tales circunstancias.

Con los negros se ha dado en Colombia, y en particular en el Valle del Cauca, otro hecho singular. El encuentro racial en los espacios íntimos amorosos, transgresores del orden social establecido, que pone frente a frente a los blancos y a los negros, hombres y mujeres, ha recibido una atención explícita que no ha sido otorgada a las relaciones con los indios. El atractivo sexual de los negros en los blancos es uno de los temas flotantes en el pensamiento regional; su descripción sintética cabría en la frase eufemística de las chicas canadienses del filme de Benoit: *“Ellos hacen el amor como los dioses.”* Esta frase revela que quienes han tenido el control de *la palabra*²² han sido los blancos; pero los negros, que han escuchado ese decir, en veces lo reflejan. El espectáculo musical y dancístico “Barrio Ballet”, que pretende ser una presentación del genuino Cali mestizo, juega con este pensamiento Y “Azúcar”, una novela televisada hace años trató el asunto de manera sistemática. Esta novela tuvo la particularidad de que abrió el argumento a otras dimensiones; el encuentro sexual transgresor estuvo asociado a los poderes ocultos de la magia y a los no ocultos pero sí muy impactantes, porque también pertenecen al orden simbólico del conocimiento, de la música y la danza. Este tema ha comenzado a ser tratado por los especialistas como “altamente relevante”, en particular como forma de construcción del “otro racializado”²³.

Parece entonces que en la distribución, jerárquicamente estructurada, de especialidades entre los grupos humanos diferenciados de la región vallecaucana a los negros les ha correspondido la especialidad de estos “rubros” de cultura. Esta es una carga cultural y social que puede tener mucho peso en la dirección valorativa, denigrante o no, racista o no, pluralista o no, multiculturalista o no, de un Alter que pertenece a raza diferente marcada por el color del carbón²⁴.

Termino con una nota que, como el poema de Guillén remite a las raíces mismas de nuestro lenguaje cotidiano a fin de que no perdamos de vista la hondura en que estos asuntos de raza y amores se entrelazan. Tal vez el lector haya notado que usé en el párrafo anterior el adjetivo “denigrante” para significar estigmatización descalificadora. Lo hice de propósito para resumir en esa palabra buena parte de la carga intelectual del ensayo. En esa palabra hay mucho de historia cultural y de estructuración social. Denigrar viene del latín “*nigger*” y según el diccionario latino-castellano, significa “negro, oscuro, sombrío; dicese del carácter: pérfido, de alma negra”. Sin duda este diccionario no lo escribieron gentes negras, ni tampoco fueron negros los que estaban al comando del proceso cultural anónimo que plasmó el sentido vivo que llegó a tener el término. Este comentario es un eco puntual al poema de Guillén. Nos hace ver que, cuando se trata de superar el racismo implícito en nuestra cultura, debemos remitirnos a sus mismas raíces y, también, a las directas experiencias de quienes viven el desprecio pero tratan de hallarle “una vuelta”, al estilo tantas veces practicado por las clases “populares”²⁵.

Insisto en que en los contextos amorosos de Cali esas raíces racistas parecen descubrirse con mayor facilidad, y pueden cuestionarse; entre otras cosas, porque en tales intimidades se maneja ante todo un lenguaje “previo”, que no es recogido por el diccionario -el de los cuerpos vibrantes y sus conciencias excitadas. Este “ambiente”, este ethos emergente, por decirlo con lenguaje técnico, ofrece a los investigadores interesados en la relación estrecha entre sexismo y racismo²⁶, una oportunidad de ver que el diacrítico de la raza y la situación de amores inter-raciales no están condenados, como tampoco lo está la condición de mestizo, a inapelables descalificaciones morales y políticas. Puede haber, como lo soñó Guillén -quien sabía, en *carne propia* y no a distancia académica, de qué hablaba- un camino hermoso, aunque sufrido, que lleva “del espíritu a la piel”.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. R. Bastide (1961:18).

2. Este texto fue presentado como ponencia en una Semana de Investigación que se realizó en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle entre el 5 y el 9 de octubre de 1998. Se le han hecho ajustes consistentes en supresión de información o comentarios que resultarían redundantes, dados los otros capítulos del libro.

3. J. Jaramillo Uribe (1965); F. A. Hayek (1975); M. Zeleny (1985).

4. Sigo aquí la crítica severa que Giovanni Sartori (2001) hace a quienes de manera “no sabría hasta qué punto irresponsable o hasta qué punto inconsciente” (p.8) promueven el multiculturalismo postmoderno, reforzando, inventando o resuscitando “*cleavajes*” cerrados que se vuelven acumulativos y harán estallar en un momento dado los intentos de creación de comunidades *pluralistas*. El argumento de Sartori, de tipo político y filosófico, entronca perfectamente con el argumento histórico de J. Jaramillo Uribe (1965), en particular porque -leyendo a Jaramillo a la luz de las propuestas de Sartori- el mestizaje favorece la flexibilidad y apertura de las estructuras y la existencia de *cleavajes* cruzados, que pueden en un momento dado atenuarse y hasta diluirse en nuevas formas, mestizas por definición. Este argumento, así reforzado, se distancia de posiciones de autores como la que le leo a Peter Wade (1993; 2001) que, aunque bien intencionadas y documentadas en archivos y discursos, han visto el mestizaje *sólo* desde arriba (la posición del “proyecto” de las élites) y desde fuera; han olvidado la posición “sin proyecto” (y sin archivos ni discursos) de la base, el *insider's view*, no elaborado discursivamente, pero *vivido* en los barrios. Este “pueblo”, que no es pasivo, ha respondido *históricamente* a los proyectos de las élites con mestizaje y pluralismo. Esa respuesta debe ser tenida muy en cuenta sobre todo por quienes son leídos como guías para las nuevas propuestas políticas surgidas a raíz de la Constitución del 91 y la Ley 70. Me parece que, con respecto al mestizaje lo que aparece en las bases es una actitud *pluralista no multiculturalista* (en el sentido de Sartori), que no opone el mestizaje –necesariamente, como lo hacen los postmodernos-a la existencia de otras formas de ser colombiano, pues el ser mestizo (sin reato de conciencia) es una forma de ellas. Las actuales tensiones entre diferentes grupos de colombianos, no sólo entre mestizos y “puros”, sino entre los mismos “puros” (p. e. los casos *letales* por conflicto de tierras entre Guambianos y Paeces en el Cauca) debe aconsejar mucha prudencia entre los intelectuales, pues el ambiente colombiano no está para experimentos, por muy académicamente sustentados que parezcan. En efecto, detrás de todo esto no hay simples disputas académicas sino que están involucradas las condiciones reales de vida de las poblaciones subalternas que, por sus propios medios han inventado *sus* caminos para salir adelante en la enorme complejidad de su circunstancia. Como la cuestión es importante, alargo la nota, mencionando otro caso que es crucial: la disputa, a partir de la Constitución de 1991 y de la Ley 70, sobre los derechos de negros e indios en el Pacífico colombiano; este caso es estudiado

en detalle por Gilma Mosquera y Jacques Aprile (2001) para el área de Bahía Solano. Los autores se quejan de que las propuestas de los intelectuales postmodernos han dejado de lado el papel que han jugado las soluciones populares en favor de la *convivencia biétnica* y, en particular *la solución del mestizaje*. La cuestión es, de veras, delicada porque, como dicen Mosquera y Aprile, esta exclusión de las soluciones en la base complicará mucho más la difícil situación de las comunidades. Ver la reseña de este texto en E. Sevilla (2002c).

5. En el capítulo anterior se explicó que “el color de piel” es un recurso identificatorio de carácter metonímico que ha sido usado generalmente para exclusión y discriminación negativa; sin embargo, también ha sido y es usado por investigadores como recurso diacrítico o clasificatorio, que no implica ninguna posición valorativa, y sirve de buen marcador para los fenómenos raciales.

6. “Pluralismo” en el sentido preciso expuesto por Sartori (2001), contrastado de “multiculturalismo postmoderno”. M. Viveros (2002:204) cita a Michel Agier quien habla de una resignificación similar, por inversión afirmativamente positiva de un atributo antes tenido como negativo o excluyente.

7. La ponencia puede ser consultada en el No. 37 de los Documentos de Trabajo del Cidse (Sevilla y Hurtado 1997).

8. En la nota 6 del capítulo 2 se da la referencia a los muy recientes e importantes estudios sobre la composición y ordenamiento socio-racial de la ciudad, ejecutados por el Grupo de Investigación dirigido por los profesores F. Urrea y P. Quintín.

9. P. Wade (1983).

10. N. Elias (1997b).

11. G. Bataille (1997 [1957]).

12. G. Simmel (1971b y c)

13. Ver K. Mandoki (1994).

14. J. Baudrillard (1987).

15. N. Elias y J. L. Scotson (1997).

16. M. Barker (1981).

17. T. Morrison (1992).

18. P. Bourdieu (1994).

19. Comunicación personal, noviembre 6 de 2002. Los soportes estadísticos se encuentran en los informes del Grupo de Trabajo del profesor Urrea, que fueron detalladas en la nota 6 del capítulo 3.

20. Angel Augier (1995:XXII) habla de “la cálida solidaridad del pueblo negrillanco de Cuba”, al comentar el poema de Guillén.

21. N. Guillén, ¿Qué Color? (1995:II,207-208).

22. En el capítulo 1 expuse la importancia crucial del control de la palabra para definir y redefinir la *condición humana*, en este caso de los negros.

23. P. Wade (2001:855); Wade cita al respecto los trabajos de Michael Tausig (1987, 1993) que han hecho furor en ciertos medios, por lo “misterioso” y sensacionalista de la referencia a la magia, al terror, a la curación, y al encuentro de culto/salvaje, en general a “lo otro” del orden simbólico específico en que las artes y el erotismo ocupan puesto central.

24. En el capítulo VI de su reciente libro Mara Viveros (2002:277-309) describe y comenta, con referencia a varones negros del Chocó en Bogotá, esta asignación diferencial de especialidades culturales.

25. Ver el comienzo del capítulo 3 para el significado de “lo popular” y la nota 4 para sus implicaciones políticas.

26. El tema es presentado por M. Viveros (2002:72-77) como importante en la agenda de los estudios de “masculinidades” y “de género” en América Latina; pero también es clave en los estudios de la categoría de “raza” en relación con el “mestizaje”, como lo hace ver la diferencia de opinión entre R. Bastide y G. Freyre, evocada al comienzo del ensayo, y como lo hace ver a lo largo de su artículo el especialista en el orden socio-racial colombiano, el antropólogo Peter Wade (2001).

5. LA ICONOGRAFÍA DEL BUSTO

*Elías Sevilla, Mónica Córdoba, Katherine Rosero,
Zoraida Saldarriaga, Alejandra Machado,
Ana Lucía Paz y Carlos de los Reyes*

Las metonimias mujer-seno y mujer-senos han sido muy comunes en la historia de la humanidad, más la primera que la segunda: mujer nutricia por un lado; y mujer como símbolo estético, erótico y banal, por otro. La figura física de las mujeres caleñas, que en el presente libro se trabaja ante todo como estructura y porte corporal (*hexis*), juega en Cali un papel sobresaliente, como los senos realzados de algunas, en la construcción de sus proyectos personales en general y, de modo muy particular, en sus proyectos amorosos. Se habla mucho del contexto particular de la ciudad de Cali como propicio a lo que denominaremos “epifanías del cuerpo”, que son manifestaciones que ocasionalmente, para quien tiene la suficiente sensibilidad, parece abrir ciertas ventanas que remiten al simbolismo específico del orden erótico o estético, cuando no –por saturación perceptiva– a la no-mirada de la banalidad. En el presente ensayo hacemos una exploración y un comentario sobre este importante fenómeno, que incluye como es de todos sabido, el auge inusitado de cirugías estéticas. Estas intervenciones, que implican físicas fisuras en el cuerpo, no hacen sino llevar al paroxismo la interpretación simbólica de las “grietas” o fragmentaciones de la figura femenina.

**CAROLINA Y SUS PUCHECAS:
FRAGMENTO Y CONTEXTO DE UNA ENTREVISTA**

- Respecto de ti misma ¿qué crees que son tus puntos a favor?
- *De pronto mi forma de ser, más que el físico la forma de ser yo creo, no sé no había pensado en eso, yo creo que mi forma de ser, de pronto.*
- Te han dicho algo en particular, por ejemplo, tienes un lunar al lado de la boca, como Cindy Crawford...
- *No no, desde que me hice la cirugía, por las puchecas. Total. Es tenaz, tenaz.....*
- ¿Qué has notado?
- *No, todo el mundo me mira...y me han dicho, soy muy...qué?*
- *Ajá..*
- *... (muy bajo, susurrando) “tienes unas tetas divinas” (con tono de intimidad). Así matao, matao... Desde que me hice la cirugía, es tristeza... pues... porque tengo cirugía, porque si no... entonces a mi eso me da lo mismo, me da risa, me da risa, me da risa (entonación nerviosa), porque yo sé que es una cirugía, que no es mío.. yo sé que eso no es mío.*
- Pero es tuyo, ahora es tuyo, el busto, y te parece chévere que eso resulte...
- *Sí chévere, para eso me lo hice, me resultó, valió la pena la invención.*
- Si no..voy a pensar en que invierto.
- *Sí, valía la pena. Más, yo me siento mucho mejor, cuando me pongo la ropa, yo me gusto, me gusto...*
- Eso es autoerotismo, una medida como saberse atractivo, como parte del erotismo. Cuando se trata del juego de pareja... ya hablaste de las situaciones, de las velas, ¿pero de las relaciones con la pareja?
- *Me gusta que me toque, me encanta que me toquen, pero ... a ver: no que te coja la pucheca toda, sino como que me cojan por todas partes, menos ahí, me excita, me encanta eso me encanta , me encanta el saber no poder hacerlo, que no sea de una. Entonces que no sea... Me parece super, super, super erótico, en un lugar en donde hay gente y no podés hacer nada y tenés juegos con otra persona, sexuales me imagin... Lo máximo, super chévere, obviamente que luego lo vas a hacer por porque es horrible no poder después, muy aburrido...*
- Sí, hay un tiempo de espera, pero no renunciará.
- *Sí, rico, es como prohibido, como que no se puede. Es más, ya lo hice una vez así, fue lo mejor, lo mejor, lo mejor, eso me gusta mucho.*

Quien así responde es Carolina una mujer de 30 años que conversa con la socióloga entrevistadora en un trato que alcanzó la intimidad y llaneza de las cuitas entre amigas. Tiene unos años de educación universitaria y una posición laboral cómoda en una empresa comercial extranjera que le permite viajar en el país y ocasionalmente por fuera. Es soltera, sin hijos, vive sola, y mantiene una buena relación afectiva con sus padres. Ocasionalmente se encuentra en trato íntimo con un amigo con el que antes salía pero que ahora tiene otra novia oficial; quisiera tener con él vida de pareja porque “la mata” su modo de ser, masculino, afirmativo, racional y comprensivo; bien diferente de ella que tiende a ser más pasiva, aunque emocional y profundamente sentimental. Se declara “machista” porque se formó en un mundo heterosexual en que valen y se aprecian las diferencias marcadas entre hombres y mujeres. Sin embargo, no tiene objeción por los amores homoeróticos, que no le interesan pero que considera ocurren hoy como fenómenos normales en la sociedad. Su ideal amoroso tiene rasgos de romántico, con los roles de género tradicionales pero al mismo tiempo es flexible con respecto a la exclusividad y a la equidad de trato entre hombres y mujeres: lo que vale para ella es el hecho de que sea una elección libre del hombre, que él está con ella porque quiere, porque la prefiere a otras con las cuales eventualmente puede compararla en ocasionales experiencias. Dice que en la elección de su hombre ideal no cuenta el físico sino su forma de ser ... como cree que vale para ella; de hecho, un amigo a quien quiso mucho y con el que ella se sintió bien no era propiamente un Adonis. Aunque la conversación sobre las puchecas nuevas le puso ahí, de frente, la importancia de su propio cuerpo como entidad visible.

Su historia de amores es parca en encuentros íntimos porque se ha cuidado mucho de salir con varones ordinarios, irresponsables, tímidos o deshonestos, y menos con aquellos que sólo buscan una relación sexual. No le teme al sexo, gusta de él y es desinhibida al hablar de estos asuntos. Los encuentros sexuales son para ella componente normal de una relación amorosa más compleja en la que importan intercambios más espirituales; nunca tendría sexo por sí mismo porque no le interesa ni lo entiende. El placer para ella es sentirse bien, como cuando tiene sexo como enamorada de su hombre, como cuando come con él, o está a la orilla del mar. Cuando se le pregunta por su idea de erotismo dice que no sabe, que no se ha preguntado qué es eso, pero presionada, define las situaciones eróticas como las asociadas a la oscuridad, a las

velas encendidas y al sonido del mar. Sus proyectos personales, a la altura de los treinta años, tienen ya cierta nostalgia por la juventud vivida, sin amargura por los fracasos habidos para los cuales se declara “ser un hacha”, y vaga preocupación por el declinar físico que ya asoma en allá en el fondo del espejo. Quisiera tener un hijo pero bien tenido, no dentro de matrimonio, que es una convención social, sino en condiciones que permitan atenderlo como debe ser. Sin embargo en la conversación el tema de la maternidad aparece como algo distante, perdido en la vaguedad de las posibilidades remotas. La vida en pareja le parece lo máximo de la vida amorosa pero el arreglo ideal para ella puede ser como mujer que vive sola y es visitada periódicamente por su compañero.

Sus viajes le han permitido comparar la ciudad de Cali con otras en aquello de la imagen que se ha vendido de ser una ciudad abierta para el sexo y el erotismo; puede ser una fama de ciudad promiscua, pero es sólo imagen, porque también las otras ciudades, como Medellín, lo son en igual forma, y de pronto con mayores veras, pues tienen más oferta en la vida nocturna y en la rumba.

LA ICONOGRAFÍA FEMENINA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL YO

Con la historia de Carolina y sus puchecas entramos en el presente ensayo a explorar cuáles son algunas tendencias contemporáneas en la ciudad de Cali en asuntos relacionados con la construcción de los proyectos personales femeninos en tanto están representados en la figura física y su porte, y específicamente en el “manejo” del busto. Carolina cree, sin haber reflexionado mucho sobre ello, que los puntos a su favor en la presentación personal ante otro con el cual construya un proyecto de pareja es su manera de ser, no su físico; esta creencia está en acuerdo con lo que ella aplica a su pareja masculina. En el diálogo, que la hace reflexionar, corrige su apreciación y reconoce que es su busto reconstruido el elemento personal concreto que juega como carta principal a tal punto que su compañero queda “matao, matao” y ella misma *se gusta* al ponerse la ropa, mirarse en el espejo, y gozar de su figura. Es “*tenaz, tenaz*” porque todos la miran y la miran; ella aprendió también a mirarse bien, y a sentirse bien, a pesar de que —y esto es “*lo tenaz*”—“*eso no es mío, yo sé que eso no es mío.*” Habla en voz baja de “*sus tetas divinas*” como metonimia de su yo ante los ojos

de su amigo y le da risa nerviosa, risa nerviosa repetida en el discurso, porque, “*tenaz, tenaz*”, se trata una afirmación personal basada en algo que “*no es mío*.”.

El busto, como se llama con elegancia a las glándulas mamarias femeninas, juega un papel primario en la iconografía del yo de las mujeres, no sólo en Occidente y desde muy antiguo, sino en casi la generalidad de las culturas¹. Compite con “el pompis” (como diría la diva colombiana Amparo Grisales), y algo con el cabello, en ser el símbolo mostrable y positivo de la mujer; está en diametral oposición –por ser no mostrable, pero sí imaginable y tabú para la vista-con la vulva y la vagina; en una posición ambigua, acentuada por la minifalda pero orientada, como camino que va al puerto de vulva-vagina, están las extremidades inferiores. La investigadora de Oxford Shirley Ardener ha escrito un ensayo² en que expone este contraste simbólico entre lo mostrable y no mostrable, y hace ver que el uso iconográfico de la vagina, como elemento expuesto brutalmente a los ojos de los hombres, tiene un sentido de choque e insulto, como lanzar excrementos a la cara; el gesto es parte de la feroz defensa del colectivo femenino que, cuando esto ocurre –y se da en varias culturas, arcaicas y modernas- es porque se han sentido ofendidas como colectivo de mujeres. Ardener nos hace ver que así lo han entendido ciertas artistas plásticas feministas como Judy Chicago o Miriam Schapiro quienes pintan vaginas cuidadosamente elaboradas. Carolee Schneemann va un poco más allá en el arte contemporáneo, “de choque”, pues su obra pictórica, que se convierte en *performance*, se alimenta físicamente de la sangre menstrual que su *partner* varón saca poco de su vagina expuesta³.

No ocurre lo mismo con el busto y las nalgas que aparecen como metonimias positivas con que se juega en el intercambio social en variados contextos y con variadas significaciones, todas ellas positivas.⁴ Más aún, si atendemos a los niveles más profundos de la simbología, esta tripleta de elementos del cuerpo femenino aparecen como pilares cósmicos de la construcción del mundo. Joyce en una carta dirigida a un varón sobre su famoso capítulo del “*Yes*” femenino en el *Ulyses*, dedicado a “Penélope”, habla de la mujer primordial, la que está “*antes y después de la experiencia ordinaria*.” En otra carta –dirigida esta vez a una mujer intelectual que parece comprender muy bien ese capítulo- dice que en “Penélope” él quiso

pintar una tierra que es prehumana y posiblemente posthumana, la que gira y gira sin parar, lenta, segura y pareja, teniendo como puntos cardinales los dos *breasts* (término no vulgar para senos) de esa mujer primordial, su *arse* y su *cunt* (términos vulgares para nalgas y vagina)⁵.

Pero concentrémonos en el busto, o mejor en los pechos, porque son dos y su uso en singular o en plural ya es un diacrítico importante en la significación. Si se usa en singular, el pecho o seno apunta a un sentido de maternidad estrechamente asociado a la función generadora y nutricia de la mujer en casi todas las culturas. En la “Venus” de Willendorf, procedente del paleolítico europeo, las mamas aparecen como innegable factor nutricio que está en notable equilibrio con las nalgas, el vientre y el triángulo púbico. Después, con la mítica Demeter de los misterios de Eleusis, la imagen nutricia del seno se conecta simbólicamente con el cereal y el cerdo, prototípicos recursos alimentarios, que tienen amplia difusión en las más distantes culturas⁶.

La significación de “los senos” (en plural) como metonimia del cuerpo *bello* o *erótico* femenino parece ser tardía en Occidente. La teóloga de Harvard Margaret Miles en un hermoso ensayo analiza la figura de la Virgen María con un seno desnudo en actitud de alimentar al Niño, que era frecuente en la pintura toscana del *Cuatrocento*⁷. Establece estrecha relación con la inseguridad alimentaria y las tasas de mortalidad que eran muy altas; y hace ver que esas exposiciones no tenían la más mínima connotación erótica. Uno de los puntos interesantes en la iconografía femenina actual es, precisamente, ver hasta qué punto en una ciudad como Cali, esta significación nutricia y maternal ha pasado no sólo a segundo plano, sino que casi se ha perdido. El hecho está asociado al fenómeno que en el ensayo del capítulo 3 hemos denominado la autonomización del erotismo femenino frente a las constricciones reproductivas. Sin embargo, será interesante explorar la persistencia del “seno”, en singular, como símbolo “materno” de regazo nutricio y de lugar apacible de descanso, en ciertos aspectos de la relación íntima hombre-mujer, aun en la sociedad contemporánea. En el capítulo 2, dedicado a la teoría de los amores, se hizo referencia breve a la posición de “bebés” que tienden a adquirir los hombres, incluso los más prepotentes, cuando están en la intimidad amorosa o erótica con las mujeres.

Al parecer –y es el foco del presente ensayo con referencia a la

ciudad de Cali- los pechos no operan como metonimia maternal o nutricia sino como trasunto del proyecto del yo femenino, como recurso erótico y como manifestación de la belleza femenina. En tal condición, juegan un papel de importancia hiperbólica (como llegan a ser físicamente algunos de esos pechos-ícono), pues han encontrado en la cirugía estética y en la imagen mediática, unos potentes amplificadores. A estas tecnologías de última data se unen las más antiguas de la moda que se ingenia, con sus diversas artes de brassier, de escotes, y de transparencias, la manera de resaltar el doble ícono.

Los resultados de esta combinación de exposición femenina y condicionamiento ideológico han llegado a ser intolerables en la representación mediática y publicitaria. Se trata de un crudo ataque de violencia a la mujer, si entendemos bien los reclamos de los grupos defensores de los derechos femeninos. El lector colombiano sin duda recuerda la nota periodística de la psicóloga Florence Thomas en que protesta contra tales exageraciones. Es por demás interesante que, en un esfuerzo por atacar la raíz simbólica de este engendro tecnológico y comercial que desvirtúa hasta volver ridícula la figura femenina, la investigadora fuerza un retorno a la significación primaria, maternal y nutricia arriba referida. Apela al sentido de cordura de los hombres preguntándoles *¿No temen que una de ellas [de esas esferas tan inmensas y apretadas], al mordisquearla, se reviente y se ahoguen en un mar de leche?* “Las ‘Bombas’ de leche” tituló días después otra psicóloga, columnista de un diario local de Cali, la nota con que aplaudía el artículo de Thomas⁸.

Queremos en el presente artículo describir, con base en una variada gama de soportes empíricos⁹, cómo varios conjuntos de mujeres de diversos estratos sociales y condiciones, tratan esta metonimia mujer-senos en la construcción de sus proyectos personales, si es que los tienen, o por lo menos en la afirmación de su persona ante los otros, y en los juegos amorosos, incluyendo los venales. Hablaremos del contexto particular de la ciudad de Cali que a nuestro juicio es propicio a lo que denominaremos “epifanías del cuerpo”, manifestaciones que ocasionalmente, para quien tiene la suficiente sensibilidad, parece abrir ciertas ventanas de trascendencia, al menos en el plano estético. Nos fijaremos en la demanda y oferta actual de cirugías estéticas y en los discursos y proyecciones del yo soñado que elaboran las que pueden acceder a ellas, y también las que no pueden. Describiremos

la tendencia en el uso de ropas y accesorios de la moda que resaltan el busto y lo acondicionan como vitrina de la exposición del propio yo. Terminaremos haciendo un comentario sobre lo que todo esto significa dentro de la idea general de que la figura femenina, que concebida como fragmentada dentro de la organización cultural tradicional, parece tender a la reunificación merced a la afirmación de las mujeres como sujetos existenciales y, particularmente, como sujetos autónomos en los encuentros sexuales, eróticos y amorosos.

UN MARCO DE REFERENCIA DE “TEORÍA INTERMEDIA”, PARA COMENZAR...

Intentamos exponer en este ensayo una descripción de ciertas tendencias presentes en la ciudad de Cali en el manejo de los senos. Estas posiciones prácticas son asumidas por las mujeres caleñas que se ven sometidas a la invitación de tres patrones que luchan por imponerse en el mercado de la opinión sobre la estética y la moralidad: por una parte están los códigos clásicos cristianos sobre el pudor, predicado por el Padre X... en el púlpito y el confesionario y repetido en las casas por una franja de padres y madres muy tradicionales; por otra está el “deber ser” que proclaman las feministas secularizadas que no renuncian a hacer crítica y a orientar la opinión (al estilo de la psicóloga Thomas); y, en tercer lugar están los ideales de la moda, en poder de quienes diseñan y manipulan las imágenes en los medios y clips publicitarios. Parece ser que algunas mujeres en Cali tienen sus propias opiniones y sus propias prácticas autónomas pero otras se muestran seguidoras de las ondas de la moda, sin mucha preocupación por las proclamas morales, las resistencias feministas o las consecuencias de sus auto-presentaciones. El propósito de lo que sigue es dar una idea de estas tendencias, miradas desde tres ángulos distintos, el del erotismo, el del la estética (arte), y el de la banalidad. No pretendemos ser exhaustivos, porque en Cali hay gran variedad de micro-tradiciones culturales y familiares, las cuales están directamente relacionadas con las capas de la abigarrada inmigración que se ha dado durante los pasados cincuenta años. Estas pequeñas tradiciones se ven, sin embargo, fuertemente bombardeadas desde la televisión por los patrones cosmopolitas y notablemente constreñidas por un estilo local que ha sido descrito como abierto, permisivo y “chévere” en relación con el erotismo, la sexualidad, la exhibición del cuerpo y disfrute del mismo y con el mismo.

Como marco de referencia empírica y punto de comparación nos permitimos resumir las tendencias captadas por un estudio sociológico de hace unos años en las playas nudistas del sur de Francia realizado por Jean-Claude Kaufmann¹⁰. El estudio permite, a la vez, trabajar con un esquema de “teoría intermedia” sobre el cuerpo femenino como ideal estético, como potencial erótico, o como banalidad que se pierde en el paisaje. Alguien puede pensar que es grande la distancia entre un contexto nudista, de senos al sol y viento en la Riviera, y los micro-contextos abiertos de nuestra ciudad tropical. No podemos, con todo, olvidar que somos allá y acá hijos del Occidente cristiano y mediterráneo (en donde ha imperado el complejo cultural de “honor y la vergüenza” en torno a la sexualidad y erotismo femeninos); no podemos olvidar tampoco que las modas y tendencias cosmopolitas de los rincones “más avanzados” tienen influencia directa en todos los rincones del planeta que están vinculados a la red televisiva y del internet; y que se trata ante todo de establecer posibles contrastes con casos que no pretendemos que sean rigurosamente comparables. Lo importante es partir, como ayuda heurística, de la plataforma nocional con que el autor citado trabaja el asunto de los senos desnudos en las playas.

Dos aspectos son importantes en esta plataforma: la existencia de “tres cuerpos femeninos” de los cuales se viste la mujer que va a la playa, el cuerpo *banal*, el cuerpo *bello*, y el cuerpo *erótico-sexual*; y ciertos patrones estéticos o eróticos en la mirada a ese cuerpo-senos (metonimia a la que se dedica el estudio) por parte tanto de los hombres, distantes o cercanos, como de las supercríticas mujeres, distantes, o involucradas (a través de sus hombres, o de homoeróticos deseos). Aquí no podemos entrar al tratamiento detallado de estas variaciones y nos centraremos en la apreciación hetero-erótica.

Explicamos en primer lugar el asunto de los tres cuerpos. El autor dice que una de las tendencias observadas en la exposición del cuerpo-senos es la de la “*banalidad*” (pp. 123-128): el primer cuerpo resultante para la mujer con senos al aire es el “*cuerpo banal*.” Esta banalización no es una pérdida de sentido y atracción, sino la normalización de ese sentido dentro del panorama de la cotidianidad de tal modo que se hace parte “no extraordinaria” del contexto. Una mujer desvestida así ya no causa sensación porque entra en la invisibilidad de lo que ahí está, porque su presencia ya no complica la existencia.

La segunda tendencia, es la “*sexualidad*” (pp. 144; tomada aquí en el sentido de “erótico”, dentro de la noción compleja que se describió en el capítulo 2) que genera el “*cuerpo erótico*.” Ese cuerpo-senos es, aun en medio de la banalidad, eventualmente un objeto de deseo por un Alter o un conjunto de ellos y, en la mujer que se expone, se convierte en un recurso erótico con que juega abiertamente a la seducción como polo que se expone, que invita e incita, y es principio de atracción para el polo que mira y es invitado-incitado. Los caminos que se abren a la realización del deseo son variados pero es posible, como lo hemos hecho en Cali, clasificarlos en dos grandes categorías: los que permiten jugar en vivo con el complejo ajedrez de la *seducción*, y los que resuelven la cuestión mediante el camino expedito del *contrato* (comercial o conyugal). La tercera tendencia apunta a “*la belleza*”, que genera el cuerpo-senos “*estético*” en que se refugia la mujer que pasea con el torso desnudo por la playa (pp. 145-156). Es también una tendencia generalizada en Occidente considerar el cuerpo humano, masculino y femenino, como objeto bello; en particular, el arte ha elaborado mucho la belleza femenina y en ella la belleza del torso desnudo. En este caso el autor afirma que la “*sublimación estética*” es una fuerza apaciguadora que da tranquilidad a los paseantes en la playa nudista en donde pueden refugiarse quienes miran y sienten que sus pulsiones y deseos deben ser explicados con algo más que por la mirada de la banalización. Mirar con deseo a una mujer puede ser racionalizado con el argumento de que es bella.

Termina el autor su sección sobre los tres cuerpos de mujer-senos anotando que no hay compartimientos estancos entre ellos y que la mujer se viste –a los ojos de los que miran y de ella misma en su capacidad reflexiva-con uno y otro, pasando de la invisibilidad banal a la seducción erótica para luego, en caso dado, refugiarse en su condición de bella. Es una dinámica compleja y polivalente, que constituye un refinamiento de la civilización que construye ese objeto de deseo, lo banaliza, y luego lo sublima como bello para poder mirarlo sin reparos.

Los otros elementos empíricos que queremos traer como punto de partida, y de comparación, para la observación en Cali tienen que ver con los patrones de belleza y calidad erótica del objeto mujer-senos (152-156). Kaufman anota, apoyado en varios autores, que no es necesario mencionar aquí, que un código estético estrecho, y más si es binarizado, es una paradoja porque los senos tienen tal diversidad

morfológica que resultan parecidos a los rostros, cuyos valores parecen diluirse en lo puro idiosincrático. Los gustos y preferencias, en particular los masculinos, han sido muy variados, y esta variación se duplica cuando se combinan los criterios visuales con los táctiles. Además, las tradiciones culturales son tan variadas que parecen caprichosas: bustos planos y musculosos según el ideal masculino de la Grecia antigua; senos firmes y menudos en la Edad Media europea que contrastaban con los pesados y exhuberantes de la India en el mismo período; carne generosa y senos opulentos en el Renacimiento (recuérdese a Rubens); romos y forzados hacia abajo en el Segundo Imperio (francés); planos a la moda muchacho hacia 1920; de proporciones hollywoodescas en los 50; sin sostenes en los 70; y cada vez más altos en los 90. El autor agrega que los senos bellos del patrón hegemónico, cualquiera que él sea, impera en el conjunto; rompen la barrera de la invisibilidad banal para ascender al podio estético; pero corren también el riesgo de convertirse, con un gesto o pose, en poderoso recurso de incitación erótica, de abierta provocación, o de chocante obscenidad. (Curiosamente, no menciona el peligro mortal de caer en el ridículo).

Concluye que en las playas observadas el patrón imperante se regía por tres criterios que atendían al volumen, a la firmeza, y a la altura. Un volumen exagerado es condenado porque impide el tránsito a la invisibilidad de lo banal (no pueden pasar inadvertidos) y complica a su dueña para cumplir con los requisitos de firmeza y altura. Sin embargo hay en los hombres criterios divididos en cuanto al volumen cuando se introducen otros elementos directamente relacionados con el deseo erótico-sexual, que está vinculado a la caricia y manipulación, no tanto a la mirada. La firmeza y la altura son criterios menos complejos en cuanto que la tendencia fuerte es a considerar bellos los senos firmes y duros, sobre todo los que tienen una orientación turgente en los pezones. Sin embargo, anota el autor, la ambivalencia, propia de todo juego simbólico, es la regla que permite una combinación complicada de estos cánones. Esa ambivalencia se acrece cuando se considera quién es el que genera los criterios y quién los aplica: la primera diferenciación atiende al género, una es la mirada de los hombres y otra la mirada (al parecer notablemente exigente) de las otras mujeres. Y entre los hombres, una es la mirada del extraño pasante, y otra la del compañero o amante que a más de mirar puede ensoñar una caricia.

CALI: LUGAR DE EPIFANÍAS Y DE JUEGOS MERCANTILES

“Epifanía” es un término de uso técnico en la teoría estética del arte y se refiere a aquella visión deslumbrante, abrumadora, e indecible, que ocurre durante una experiencia estética. Aquí la tomamos directamente del corpus literario de James Joyce en donde viene con todo un trasfondo sacro; esta sacralidad está paradójicamente implicada en el secularismo superficial y en veces obsceno de sus magistrales relatos. La sacralidad implícita le viene a la epifanía joyceana de la liturgia católica que inspira de modo constante e innegable todo el corpus. Epifanía es para Joyce una aparición momentánea y transportadora, una visión extática del mundo, que subvierte, sublimándola en un raptó momentáneo, la percepción cotidiana. Son revelaciones gestálticas y puntuales en el mundo percibido en las cuales, como dice Joyce en *Stephen Hero*, “se revela el alma de las cosas”, aun de las cosas más triviales. La mejor epifanía, la más bella en su obra, es talvez la de la “niña-pájaro” de la novela “*A portrait of the Artist*”:

Una niña se paró frente a él en medio de la corriente, sola y quieta, mirando hacia el mar. Parecía alguien a quien la magia hubiera cambiado en un extraño y hermoso pájaro marino [...]

-¡Santo Dios! Gritó el alma de Stephen, en un arranque de alegría profana.

Se retiró de ella de improviso y se alejó por la ribera. Sus mejillas estaban encendidas; su cuerpo estaba quemante; sus piernas temblorosas. Más y más y más caminó, lejos sobre la arena, cantando salvajemente al mar, gritando para saludar el advenimiento de la vida que le había gritado¹¹.

Pues bien, parece que Cali, por su clima, por su brisa, por su luz, por su historia social y cultural, aparece como un escenario muy propicio para las epifanías del cuerpo, del cuerpo de hombres pero sobre todo del cuerpo de mujeres. Transite usted por cualquier parte, en especial por los sitios abiertos (avenidas, centros comerciales, plazas, estadios, ciclovías y parques) y no dejará de verse gratamente impactado, en veces trans-

portado, con ganas de salir *gritando para saludar el advenimiento de la vida que le ha gritado*; claro, si todavía usted no sufre de la enfermedad de anestesia que diagnosticó Joyce para el Dublin de hace cien años: “*la hemiplegia o parálisis de los sentidos que muchos consideran es una ciudad*”.¹² Los cuerpos, masculinos y femeninos, se exhiben en Cali con todo el esplendor de su composición y movimiento, caminando, jugando, y danzando. Esta sensación sobre el contexto caleño se hace más nítida en los que vienen de fuera por la razón obvia de que para los residentes locales la rutina tiende a *banalizar la percepción*, a llevarla al transfondo de las cosas triviales, grises y comunes. Se dirá que todo esto es un efecto de imagen, de la “fama” a que se refería Carolina, pero no deja por ello de tener un efecto poderoso en la dinámica de los intercambios simbólicos que rigen nuestra construcción del mundo-entorno. No es el momento de ahondar en la cuestión pero valdría la pena recordar la frase de Merton que trae el capítulo 1: *si los seres humanos definen ciertas situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias*.

Y según Joyce, las epifanías cuya narración él asigna al artista, no implican la existencia de un mundo necesariamente bello y ordenado, pues en la vulgaridad de la palabra o del gesto puede brillar ese momento de luz otra que hace que el alma del observador nazca de nuevo.¹³ Joyce elabora su teoría siguiendo las ideas estéticas de Walter Pater quien atribuye al artista de las letras la tarea de fijar en una narrativa orgánica y corpórea esos momentos ideales y fugaces en que se percibe el alma de las cosas y de la humanidad. Y hay un matiz de la teoría estética de Pater-Joyce que ayuda a comprender el fenómeno de Cali, si consideramos que en el caso de los cuerpos, y en especial del cuerpo femenino en la ciudad, ocurre un proceso de sublimación estética, fugaz pero suficiente para permitir ver *el alma de las cosas*. Pater es muy claro en decir que la función del arte, como concreción de la función estética, es dar cuerpo, corporeizar, encarnar, la idea de belleza que alimentan los platónicos. El viejo crítico inglés nos emplaza de este modo: “*¿Quién cambiaría el color o la curva de un pétalo de rosa ... por ese ser incoloro, informe, intangible, que Platón colocó tan alto?*”¹⁴.

En el caso que tratamos, el de los tres cuerpos femeninos (cuerpo erótico, cuerpo estético, cuerpo banal), metonimizados en su busto, es el cuerpo mismo, como el de la niña pájaro, que se transforma a los ojos del mirante y asciende, como *cuerpo estético* a la condición de elemento central de la epifanía. Y no se trata tan sólo de un vivencia en

el polo del mirante sino que el polo-objeto que causa la epifanía tiene su participación *como sujeto*: no sólo es una imagen estática, como en el caso de la niña pájaro que como una estatua mira el mar, sino que en Cali se ha reconocido como decisiva la cadencia en el andar, que se hace como danzando, con gracia exuberante de erotismo e insinuación seductiva.¹⁵

Esta “cadencia” la llamaremos *hexis* de la mujer caleña, usando la noción de “*hexis* corporal” (término redundante, porque etimológicamente toda *hexis* es corporal) usado por Bourdieu en su *Sens Pratique*.¹⁶ El autor usa el término aristotélico de *hexis* –que en griego significa “buena constitución del cuerpo; estado del alma, hábito”- en relación con su noción de *habitus*, o cultura incorporada, es decir, de la manifestación de la cultura *en el cuerpo y con el cuerpo*. Dice que es un “esquema postural que es la vez singular y sistemático, porque es solidario de todo un sistema de objetos y cargado de un conjunto de significaciones y de valores sociales”. Para nadie es un secreto que la *hexis* de los caleños, y sobre todo de *las* caleñas, ha llamado la atención de los extraños, de los que por primera vez se asoman a sus calles. Esa extrañeza –al parecer agradable e incitadora las más de las veces¹⁷- ha sido asumida y elaborada por los empresarios caleños para propósitos de publicidad turística, lo mismo que como tema de canciones. Se trata de un rasgo de la cultura local en la cual, es posible –y merecería un ensayo aparte- advertir una fuerte influencia del componente poblacional de ancestro africano¹⁸.

Mencionamos arriba de pasada la “hemiplejía” o parálisis perceptiva que entristecía a Joyce con respecto a Dublin, y la relacionamos con la banalización del cuerpo-busto. Vale la pena agregar que al lado de la banalización, que introduce en el conjunto sujeto-busto-femenino y sujeto-mirante un velo que hace imposible la epifanía del cuerpo, puede darse otro proceso que llamaríamos de *instrumentalización del valor estético-erótico del cuerpo* que, en su extremo puede desembocar en el *prosaísmo mercantil o mercenario*. El atractivo en el mirante-deseante del cuerpo-busto, como *bello y erótico*, es tratado entonces por su dueña, o por los empresarios que la contratan, como recurso e instrumento utilizable dentro de planes estratégicos. Estos planes se pueden mover, primero, en el ámbito de los intercambios simbólicos si se orientan a asegurar el afecto o la admiración del Alter; o, segundo, como “capital erótico” puesto al servicio de fines

distintos de la relación entre personas, por ejemplo, para conseguir o acumular bienes materiales o dinero.

En el primer caso el cuerpo-busto estético y erótico no pierde sus efectos “epifánicos” en el Alter, antes bien, esos efectos hacen parte del sutil juego de la seducción, como bien lo analizó Kierkegaard en su clásico *Diario de un Seductor*¹⁹. En el segundo caso, el de prosaísmo mercantil, la ley de la equivalencia –todo es medible en la abstracción del dinero- tiende a anular, como poderoso ácido cáustico, el efecto epifánico; éste, si acaso ocurre, adquiere el carácter perverso y alienante del señuelo para enganchar un cliente: la relación seductiva, en donde todo es juego simbólico, queda reducida drásticamente a un vulgar intercambio de equivalentes, medibles en el más abstracto y prosaico elemento de las relaciones sociales, el dinero. Este sería el polo extremo de la pura relación comercial de la que se trata en los capítulos 6 y 7. Desde luego, la vida no presenta en sus concreciones singulares estos polos extremos en su estado puro: en Cali, sin duda, las relaciones que se tejen alrededor del cuerpo-busto se ubican en puntos variados de este amplio espectro, y ello debe ser objeto de verificaciones empíricas.

LAS CALEÑAS POPULARES Y SU PROYECCIÓN “BUSTÍSTICA”

Un profesional en sus cuarenta años, inmigrante a la ciudad por motivos de trabajo, que dejó su esposa en Bogotá, y que por sus obligaciones cotidianas tiene que tratar con chicas jóvenes y mujeres adultas de variada condición social, al saber que estábamos trabajando el tema del juego del mirar erótico y estético que se establece entre hombres y mujeres, de manera espontánea nos hizo comentarios sobre su experiencia “de extrañeza” cuando vino a la ciudad. Dijo que aquí las mujeres “se exhiben”, “son insinuantes”, pero con cierto porte que obliga al varón, si es respetuoso, a correr unos límites que ya tenía establecidos para su mirar en otros contextos ciudadanos, pero sin llegar a transgredir convenciones sutilmente creadas que separan la morbosidad –que queda más allá- de la tontería, que queda más acá. Se debe mirar pero no mirar, admirar un cuerpo esbelto puesto ahí, con la cadencia del porte, y con la ligereza del vestido, pero no traspasar el límite de lo vulgar ni del irrespeto. La mujer invita al hombre con el cuerpo bello, sutilmente teñido del rubor erótico, a que mire y admire, pero espera que no se extralimite. Y si se extralimita, ella hace sentir los límites. Eso ocurre con

la mujer desconocida (pero sonriente), la que pasa por el centro comercial, la que atiende en la oficina (y le dice “mi amor, en qué le puedo servir”), o la que se sienta al lado en el bus ejecutivo, o la que hace fila ante un cine con su novio. Eso ocurre también con las mujeres más cercanas, que son ya conocidas por motivos de trabajo, pero que no pertenecen al círculo “propio” de las amistades. Ya dentro del círculo se mantiene también la tensión del mirar sin ofender pero se abren otras alternativas como la de participar en el juego de cuerpos que se acercan y se tocan ritualmente al ritmo de la música, y de una cerveza Poker, en una noche de rumba.

De allí en adelante se plantea una complejidad de relaciones de sociabilidad marcada de sutil invitación al erotismo, de las cuales, por lo que se ha escuchado en varias ocasiones, el hombre visitante sale convencido de que aun en este Cali “bacano y chévere”, donde las mujeres “son lindas” y te tratan “con frescura”, la seducción como tal, la conquista fina, sigue siendo un camino arduo, tan arduo como en cualquier otra parte. Hay una fachada de exhibición, donaire y aparente facilismo, pero detrás hay una moralidad que no es ya de la virgen inexpugnable, descrita por Kierkegaard en su *Diario de un Seductor*, sino la de la una mujer dueña de sí que pone condiciones, entre ellas la de la fidelidad a compromisos ya adquiridos. La impresión *primera* sobre la mujer caleña puede alimentar formas más complejas de la “imagen” de toda la ciudad, incluso en visitantes periodistas que se atreven a dar conferencias y a publicar sus impresiones en la prensa nacional.

Al visitante así desconcertado por las luces fatuas de la presentación insinuante de las mujeres locales, le queda abierto, sin embargo el otro camino, fácil si tiene dinero: el del contrato por pesos o prebendas en especie. La “rumba” es *también* un punto de encuentro para este tipo de relaciones, que se suma a otros puntos más directos a donde lo lleva cualquier taxista de los que pasan frente al bar. Los otros encuentros cotidianos no rumberos también pueden ser inicio de modalidades de relaciones en donde el erotismo que se apoya en la exhibición y gracia del cuerpo es el enganche para juegos con fines estratégicos, que bordean la tradicional “prostitución”, o la redefinen (ver capítulo 7); o el comienzo de una tentación a jugar juegos de amores variados que no tienen metas distintas que ellos mismos: porque la tentación y la transgresión se siguen dando. Pero volvamos a la cuestión de exhibir y mirar senos en Cali.

Otra persona, esta vez mujer profesional que viaja mucho, comentó también de pasada al oír el tópico de nuestra indagación, que una amigas

en el aeropuerto de Miami le comentaron que ya habían llegado a la conclusión sobre una marca infalible de procedencia de ciertas viajeras “latinas” que son frecuentes en el aeropuerto: “son de Cali o de Venezuela, porque tienen los senos, redondos como una bola a punto de estallar y de salirse, muy cerca del mentón.” Obviamente, hacían referencia a la exageración de la moda del realce a base de adminículos como el *magicbra* o del *aquabra* que levanta el busto, sea él natural o intervenido; desde luego, agregaba la profesional, se necesita tener senos de talla 34 o más para lograr el efecto, porque no hay realce que sirva cuando los senos son pequeños. No sabemos si las damas de Miami, que caracterizan con sorna las exageraciones de las chicas de Cali y Venezuela están ya al tanto de la tendencia “pro natural” que desde hace varios años comenzó a circular por el internet²⁰, propiciado por hombres y mujeres, -no necesariamente feministas pues el fuerte del grupo son *porno-stars*- que están ya cansados de las exageraciones y artificios. Una de ellas habla de una imagen que se le vino a la cabeza mientras miraba esas cosas redondas: pensó más en un par de flotadores de tanque de sanitario que en un parte bella del cuerpo femenino. ¡Hasta donde llevan las exageraciones o la tontería!.

Pues bien, las entrevistas y trabajo etnográfico en el sector popular de Cali con mujeres jóvenes adultas, de cierta experiencia amorosa, nos hace ver que estas mujeres son bien conscientes de las exageraciones en que con frecuencia caen las jovencitas que se exhiben con realce: por estar preocupadas con su imagen a la última moda corren el riesgo –mortal para ellas, si se dan cuenta-de caer en el ridículo. El otro riesgo de que estas mujeres son conscientes, con realce de busto o sin él, por el solo hecho de “exhibirse”, es el de ser tildadas y tratadas como “fufurufas”. La generalidad, entre las que hay variaciones que más adelante comentamos, coincide en que hay diferencia entre presentarse bien, “estar bien puestas”, incluso con escotes bien llevados, y ser agresivas y lanzadas, es decir, “fufurufas”.

“Exhibirse” tiene entonces un sentido más preciso que el desconcertante, pero vago, que tuvo a su llegada el profesional bogotano del relato y que pueden tener ocasionales visitantes periodistas. Es más cuestión de porte y actitud con el cuerpo frente a los hombres, que las estructuras y medidas del escote. Porque hay ropas ceñidas y de ciertas telas que sin mostrar “el seno pelado”, lo hacen ver bien y atractivo, insinuante, como parte del conjunto personal. El escote es uno de los recursos, no siempre el único para mostrar el busto; se usa y si está bien llevado no está mal,

según la opinión en la ciudad. Hoy en día las modas y las telas de que están hechas son tan finas que permiten mostrar esa parte del cuerpo que contribuye a verse bella, y erótica, si ese es el propósito. Más aún las telas y modas permiten mostrar, sin acudir a transparencias, que no se lleva ropa interior, ni en el busto ni abajo. Se dice entonces que las mujeres que acuden a este recurso último lo hacen o “porque son cochinas”, o porque tienen propósitos de conquista bien precisos. Se observa que en general hay preferencia por el uso del brassier; incluso algunas dicen que duermen con él, para mantenerlo bien. No usar brassier debajo de la blusa no es bien visto en general. “Exhibirse” entonces no tiene que ver tanto con la forma de la ropa y del escote, aunque con éstos hay límites que no se pueden traspasar porque se hace imposible lo importante: el manejo personal del conjunto en la relación con los hombres.

Las “lanzadas”, que tienen propósitos de conquista u otras metas estratégicas, no establecen en sus códigos verbales y gestuales esa línea de respeto que una mujer necesita y que los hombres captan. Ellas son transgresoras y por ello corren el riesgo no sólo de que les digan vulgaridades, de que las miren morbosamente, de que las desvestan con los ojos, sino de que “les manden la mano”, porque “la culpa es de la mujer, ya que el hombre llega hasta donde le permiten”. Hay mucha conciencia de que la actitud personal de la mujer en el manejo de su cuerpo –más cuando lo tiene expuesto por un vestido insinuante– depende de la seguridad con que ella domine la situación. Hay mujeres que son admirables porque con su cuerpo bonito y bastante expuesto sin embargo se desenvuelven sin problema entre los hombres y mantienen la línea de respeto. Existe una proporción directa que se debe mantener entre la exposición y el dominio del campo en que ella se mueve. El riesgo está entonces para las inexpertas y las tontas; porque las otras –las expertas– se dividen en dos: las que ponen límites y los saben mantener, y las que de propósito los transgreden porque tienen en mente determinadas metas o conquistas. A ellas las llaman “fufurufas”.

Dijimos que hay variaciones en el sector popular, ni más faltaba que no fuera de este modo. No se puede olvidar –a pesar de la consolidación del mestizaje cultural– a que se hizo referencia en el capítulo 3– que siguen vigentes las diferencias generacionales y las micro-tradiciones familiares, a más de los gustos personales, que hacen posible y probable la existencia de desviaciones de la tendencia que tratamos de detectar como más dinámica dentro del conjunto. Por ejemplo, una de nuestras

entrevistadas –contra la tendencia general a favor del brassier- nos dice que ella rarísima vez lo usa porque como herencia de su madre recibió unos senos firmes y hermosos que no necesitan soporte ni realce porque así están bien y a ella “no le gusta estar apretada.” Es consciente de que tiene senos bellos porque así se lo han dicho los amigos en la oficina y ella no se ha sentido mal, porque no se han sobrepasado: han sido comentarios breves que apuntan más a la estética y porte general de su cuerpo, incluidos desde luego los senos en su estado natural, que por irrespetarla o hacerle sugerencias morbosas.

Otra variación obvia: las mujeres entrevistadas tendieron a minimizar el uso del realce como innecesario, pero es claro –por lo visto entre las jovencitas y no tan jovencitas- que el uso de estos adminículos es frecuente a pesar del costo, que se hace más oneroso en las circunstancias económicas actuales del país y la región; las exageraciones que llevan a plantear lo escuchado en Miami también se dan, pero sin duda son menos frecuentes aunque, por su hiperbólica obviedad, más observadas.

En cambio lo que parece más complicado, por la razón evidente del costo, y posiblemente por cierto recelo ambiguo, es la intervención quirúrgica. La ambigüedad se da porque uno no sabe si se trata de recelo por la inserción de materias extrañas en el cuerpo, por los peligros de daños a la salud sobre los que hacen escándalo los noticieros, porque se teme que los resultados siguen siendo dudosos en términos de estética, o por sus costos prohibitivos. Dicen que la cirugía se justifica sólo en el caso de necesidad médica, cuando los senos grandes implican una molestia dolorosa para la espalda o una incomodidad con la ropa o el trajinar cotidiano. Si hubiera recursos preferirían invertir mejor en otras partes del cuerpo, como la cola, o la extinción de gorditos, o mejoramiento de la cara.

Sin embargo, una reflexión sobre lo que se observa (que es distinto de lo que se dice) y sobre las declaraciones de los especialistas en esta cirugía (ver sección siguiente), hace pensar que los obstáculos se están superando y las cirugías están en auge aun en los medios menos pudientes y menos informados. Los planes de financiación, la abundancia de oferta del servicio, y la lenta pero segura expansión de la confianza en la calidad de las clínicas locales, que se precian de su calidad, hacen pensar que las cirugías tienen, y seguirán teniendo en el futuro, una frecuencia que es preciso tener en cuenta dentro de cualquier análisis sociológico sobre la figura femenina en la ciudad. Además, el comercio organizado

no ha desconocido el enorme potencial de “ventas” que esta situación lleva consigo. Por ello en ello en el Exposhow del 2002 se dio primera fila a la publicidad abierta y bien focalizada: cosmética, modas, y junto con ellas, las cirugías estéticas como una adicional mercancía en que se especializa la ciudad.

De este modo llegamos al punto importante de la ubicación del busto dentro del ethos de la mujer caleña popular. Hay conciencia de que es parte principal –más aún parte muy particular y “privada”- del cuerpo femenino, pero se observa la tendencia a darle una ubicación relativa dentro de la presentación personal: son también importantes, y las mencionan sistemáticamente, otras partes como “la cola”, las piernas, y las uñas, y la cara. Curiosamente el pelo no recibe mención sistemática. En esto hay un corte tajante con la figura de la niña rubia, extraña al medio local, que aparece en la novela *Que viva la música*, pretendidamente muy “caleña”, de Andrés Caicedo, considerado como el autor representativo de la ciudad.

El conjunto corporal femenino, así resaltado, no es estampa estática porque el *manejo del cuerpo*, con elegancia y donaire, es decir la *hexis* mencionada más arriba, es decisiva. Decisiva para marcar límites en el trato con los hombres mirantes, como se dijo más arriba, pues ese porte corporal y el manejo de las distancias es esencial dentro del conjunto de códigos de la estética y erótica vigentes. Se hizo notar que hay mujeres abusivas, agresivas en su porte, que acosan a los hombres hasta casi ponerles los senos en la cara, en una actitud propia de “fufurufas”, por no decir de las “perras”. Ellos en ocasiones reaccionan “en manada”, o con vulgaridades, pero las más veces se cohiben pues esas mujeres agresivas les hacen pensar que “no tienen interior”, que son superficiales, que se quedan en la apariencia y en la poca ropa. Serán a lo sumo mujeres para un rato.

Fue sistemática la referencia a la importancia de que el hombre las mire, les admiren el cuerpo y los senos *pero dentro del conjunto proporcional de su figura, y sin morbosidad y, sobre todo, les sostengan la mirada a la cara, y ojalá a los ojos*. Detestan que la mirada se obsesione con los senos o con otras partes eróticas de sus cuerpos porque ellas desean un trato de conjunto, como a personas que son y que tratan de relacionarse como tales. Más aún, alguna elaboró bien su teoría del predominio visual del varón en materia de erotismo y de trámite general de la vida, pues dijo que los varones, por su composición y predominio

hemisférico cerebral son más dados a la visión que las mujeres, que están más inclinadas a dar atención a lo que entra por los oídos y la piel.

La tendencia en materia de los senos como recurso erótico dentro de los encuentros íntimos lleva a pensar que son bien conscientes de su especial valor como elemento muy privado y delicado de la mujer. Son conscientes de que se trata de una glándula delicada y muy sensible, que fácilmente puede decaer y volverse “gelatinosa” y flácida, si no se le trata con cuidado. No es común el tratamiento de auto-cuidado para mantenerlo bien pero insisten en que los hombres pueden maltratarlo con sus burdos modos de cogerlos, acariciarlos y chuparlos. Dicen que ellos tienen preferencia por los senos grandes y que, cuando se les da la ocasión, lanzan la mano de manera abusiva. Sin embargo, consienten caricias cuidadosas cuando ya se ha logrado cierta intimidad, pero – vuelven a afirmar-los hombres son muy burdos y su manoseo afecta su buen estado y firmeza.

Fue muy interesante confirmar, por la vía negativa, la total ausencia de referencias al seno (en singular) como recursos nutricio y materno. Desde luego, el contexto de la conversación sobre los senos no forzó la pregunta, pero tampoco la excluyó. Una sola mujer habló de que la lactancia no necesariamente daña el seno pues es una función natural de las mujeres. Y en las entrevistas generales, que sí estaban destinadas a temas de la maternidad, tampoco se resaltó el tópico. Los senos parecen haber entrado en la preocupación general de estas mujeres más como parte de su cuerpo erótico y bello dejando en el trasfondo, cuando ello ocurra por accidente, o por decisión de tener un hijo, lo relacionado con la lactancia. Este hallazgo es coherente con lo ya anotado en el capítulo 2 cuando se habló de la “autonomización del erotismo” frente a los compromisos reproductivos.

LA TENTACIÓN EN EL ESPEJO

Marcela es una mujer de pasados 30 años, profesional, inteligente, bien parecida y de cuerpo bien cuidado, que todos los días tonifica con sus caminatas por senderos selectos del sur de la ciudad. Su dieta es vigilada cuidadosamente, y evita el licor y cualquier otro consumo de sustancias adictivas. Trabaja fuerte durante varios meses para luego, en el verano, y ocasionalmente en diciembre, irse de viaje con su novio o sin él, lejos muy lejos, a Europa o a Norteamérica, a cambiar de aires y

adquirir nuevas experiencias. No deja sus caminatas a pesar del trauma que en una de ellas recibió en sus senos y pubis cuando fue golpeada brutalmente por un par de adolescentes que, al parecer, habían quedado perversamente prendados de su cuerpo exuberante, y en especial del busto que adivinarían debajo de la camiseta T con que usualmente se cubría. Dice que era talla 36 o un poco más, pues en aquella época de su temprana adultez, poco se preocupaba de sujetar su busto firme y bien hormado, dejándoles estar con soltura debajo de la ropa. Desde entonces se preocupó por la vulnerabilidad que su cuerpo de mujer tenía en una ciudad de hombres que miran mucho a las mujeres y no saben siempre controlarse en la expresión de sus deseos. Decidió disminuir su busto pero no con cirugía, que hubiera podido pagar con algún esfuerzo, sino mediante la aplicación sistemática de vendas frías y masajes programados. Y obtuvo el resultado. Hoy, sin embargo, ha comenzado a pensar en cirugía no para aumentarlo, sino para darle cierta altura porque considera que los tiene demasiado bajos. Su novio y sus amigos le dicen que está bella, y un cirujano plástico que durante un tiempo la cortejó reafirmó el concepto: “no necesitas cirugía, así los tienes bien y hermosos.” Marcela sin embargo insiste en que siente desazón con su figura cuando a diario sale de la ducha y un maldito espejo enclavado a la salida la invita a mirarse desnuda. No se siente bien consigo misma, no cuadra su figura con su propia imagen ideal, a pesar de lo que digan. Los nuevos recursos de realce en brassiers no le llaman la atención pues su problema no es la imagen para otros, sino la imagen para sí, en el fatídico espejo.

EL FLORECIENTE MERCADO DE LAS CIRUGÍAS ESTÉTICAS

Ya se ha dicho que Cali es un lugar privilegiado para mostrar la imagen del cuerpo masculino y femenino. Lo es, en consecuencia, para las cirugías estéticas; por ello hay en la ciudad alta demanda y excelente oferta. La conjunción es clara, por el ethos local y por circunstancias que tienen que ver con la ubicación estratégica de la ciudad en el punta noroeste del sub-continente, en mitad de una compleja red de comunicaciones hemisféricas, y por su reconocida trayectoria dentro de la historia de las escuelas de medicina del país²¹. En el año 2000 un cirujano local de amplio prestigio entre su gremio hacía la siguiente apreciación:

Creo que en Cali es el sitio en donde más se hacen implantes en Colombia. Por conversaciones que uno tiene con colegas de otras ciudades uno se da cuenta. Estos colegas que manejan un liderazgo en cirugía plástica me dicen que ellos hacen una cirugía a la semana o cada quince días, en cambio los que aquí lideran la especialidad, hacen dos o tres a la semana. Yo creo que es una cirugía que está de moda. Cali se presta, a las muchachas les gusta exhibir sus encantos, el clima se presta, la ropa que se usa se presta, entonces cualquier muchacha que tiene senos pequeños no se siente bien con respecto a sus coetáneas que tienen senos más voluminosos. Aquí en la clínica se hicieron el año pasado [1999] 194 implantes. En este momento el implante es la segunda cirugía en frecuencia, siendo la primera la lipo-escultura. Los implantes que hace unos 5 o 6 años ocupaban como el sexto lugar han pasado a ocupar el segundo puesto en la demanda. Y bueno, se mantendrá en el segundo, porque creo que la lipo-escultura tiene también un auge muy grande.

El especialista agregaba que en Cali (en el 2000, fecha de la entrevista) había alrededor de 60 cirujanos practicantes, de muy buen prestigio, porque el gremio se ha mantenido bien formado y está abierto a las innovaciones que llegan de todas partes, pues estos especialistas proceden de varias escuelas de Norteamérica, Sur América y Europa. Un 10% de las cirugías practicadas se hacen a extranjeras que llegan atraídas por el prestigio, la seguridad del resultado, y por los precios que son más cómodos que en sus países de origen. La tradición local formativa universitaria apenas comienza, pues sólo se ha graduado una mujer como cirujana plástica, aunque el próximo julio [del 2002] se gradúan dos nuevos residentes. Una pequeña exploración de esta situación en el año 2002, con motivo del Exposhow, confirma que se mantiene la tendencia.

La más alta demanda procede de muchachas jóvenes que acuden por voluntad propia, la mayoría, o por consejo de sus novios o familiares. La edad no es límite, sin embargo, para que la mujer caleña busque mejorar su imagen corporal pues ha habido casos de pacientes sexagenarias. En la opinión local se han superado los obstáculos asociados a los riesgos dependientes de práctica indebida, que no se aplica por la reconocida calidad del servicio; también se han superado otros obstáculos de índole psicológica y se ha abierto franco camino a los vaivenes de la moda.

La principal dificultad radicaría en el costo, pero éste tampoco es ya considerable dado que una secretaria puede hoy pagarse la cirugía apelando a planes específicos de crédito a dos o tres años, que ya son parte normal de las ofertas de entidades financieras como Coomeva o el Banco Popular. La principal preocupación de las pacientes es el resultado: sus senos deben quedar bien, de acuerdo con la moda en cuanto a volumen, y con las demás normas estéticas. En ello son bastante exigentes, antes y después de la cirugía. Se creyó que con las operaciones de modelos famosas como Pamela Anderson y Demi Moore, que redujeron sus bustos después de haberlos aumentado con implantes, iba a hacer una disminución de la demanda por senos voluminosos. Pero hasta ahora no se ha notado el efecto. Siguen buscando senos grandes, “pero bien grandes”, pues históricamente ha habido un aumento sistemático en el volumen preferido. Hace unos años se implantaban prótesis de 100 c3 cada una (tamaño de una copita) y hoy lo normal es aplicar de 400 c3. Pasado el post-operatorio no se quejan de nada, excepto en los pocos casos en que el resultado estético no es como querían; y allí si entra la variación en gustos. No se quejan de dolor ni de peso, aunque éste debe ser considerable, ya que aumentar 600 c3 de silicona o solución salina implica imponer al cuerpo un peso considerable que antes no tenía. Sabemos de mujeres que se implantaron voluminosas prótesis para atraer mejor a sus esposos, y alejar tentaciones de infidelidad, pero a la larga lo que han hecho es complicar su cuadro de esposa sufrida con un físico peso adicional. Pero, en general, pasados unos meses las pacientes asimilan los buenos resultados, y hasta se olvidan de cómo eran antes, a diferencia de la lentitud observada en la asimilación de otras cirugías, como las que afectan la nariz.

La médica Juliana tenía cierta incomodidad por sus pechos casi planos. Soltera y con toda una vida por delante, poco a poco fue dándose cuenta de que podía solucionar esa deficiencia en su figura. Un buen día se planteó la disyuntiva, irse de gira por los Estados Unidos o someterse a cirugía. Como médica sabía al detalle todas las implicaciones de la intervención y tenía la seguridad de que no habría dificultad técnica y le quedaría muy fácil hacerse el manejo postoperatorio incluyendo el control anestésico del dolor. Como mujer tenía sus dudas que fueron resueltas poco a poco, después de consultas con amigas y también con los especialistas. La principal preocupación radicaba en las cicatrices, sobre todo cuando supo que lo usual era levantar —a veces desprender

totalmente- el pezón, para insertar las prótesis. Explorando alternativas el cirujano la convenció de que una incisión pequeña debajo del pezón no dejaba cicatriz a la vista, era suficiente y no afectaba para nada la sensibilidad del seno.

Entonces, la decisión fue suya y sólo suya. Quería cambiar, “quería que un estímulo que me hiciera sentir bien con mi figura”. Y lo logró. Una amiga la acompañó donde el cirujano, y allí mismo convinieron todo. Unos “bananitos” que tenía en la cintura lo pasarían a “la cola” y harían un implante de silicona texturizada, debajo del músculo pectoral, para que tuviera unos senos perfectos, ormados en la forma clásica, estandarizada, de talla 34, y no obstaculizaran una eventual lactancia, si deseaba algún día ser madre. Y le quedaron perfectos. Fue sabia en no demandarlos demasiado grandes, como aquella muchacha que, según le contaron, primero pidió talla 34, luego 36, y luego 38, en tres cirugías seguidas, que se las hicieron, “porque el que paga escoge.”

Atrás quedó su concepto técnico de médica de que la cirugía cosmética es una cosa “hueca”. Porque hay en el fondo algo importante y es que si los recursos técnicos le ayudan a una mujer a sentirse mejor no debe impedirse que lo haga. Al contrario, debe aconsejarse. Hoy, a quien le pregunta le dice que se opere; se lo dice a todo el mundo. Su adaptación a la situación actual, en que se siente feliz, fue la siguiente:

Lo “jarto” fue la sensación de cuerpo extraño, la sensación de que tienes algo que no es tuyo y que te estorba, sobre todo en los primeros 8 o 15 días. Primero porque los senos se ponen grandes, con edema. Sobre todo hay sensación al quitarse la ropa, queda uno con la sensación de un peso que no es tuyo y que quisieras quitártelo. Desde el segundo al cuarto día me dio como erizadera. Yo pienso que era el rechazo a la prótesis pues mientras la propiocepción se adapta se crea un rechazo a la silicona. La otra cosa es que los tres o cuatro primeros días sólo puedes acostarte boca arriba porque de lado no puedes por el dolor y la sensación de pesadez, entonces con el edema y ese peso nuevo yo me despertaba ahogada, me faltaba el aire, pero esto pasa. Con relación al dolor sí, uno entiende, eso molesta, duele y sobre todo que uno se las ve muy grandes al principio. Ahora no me molesta para nada, sólo cuando hago ejercicio, cuando hago dorsales, al apoyarme boca abajo me da la sensación de que quedo como levantada por la silicona.

Frente al sexo he estado pensando que no sé como irá a ser cuando esté con una persona (... lo que pasa es que no las he estrenado) porque en esos momentos de efervescencia y calor... no es tanto que se rompa sino que uno no sabe si duele, si molesta, o como va a sentir la otra persona, si se da cuenta. Un problema sería si se lo dijera a la otra persona ¿será que le aviso, le digo que tenga cuidado? Eso será en lo que voy a estar pendiente cuando ocurra. No sé cómo sentirá la otra persona, porque por lo menos una al tacto siente la consistencia como más sólida.

En su trato con los hombres ha notado un cambio. La miran más, le hacen más observaciones, le echan más piropos. Hay personas que no saben absolutamente nada y le dicen que está más hermosa, y se siente mejor con la ropa. En este momento se le olvida que la operaron, sólo sabe que se siente bien. Le queda la tranquilidad de que lo hizo no por llamar la atención sino porque quería sentirse mejor. Comenzó a mirar a las otras mujeres y a compararse, y ahora al hacerlo, se siente feliz porque luce mejor ante sus propios ojos y antes los de los demás.

El auge de los senos voluminosos es innegable en la ciudad. Con ayudas en la ropa (el ajuste, las telas, los escotes, los *magicbra*, y los *aquabra*) y con los más costosos recursos de la cirugía, es claro este auge para quien mira sin siquiera proponérselo, porque la obviedad es agresiva, sobre todo en aquellos sitios en donde hay concentración de muchachas, como en las colas para el cine en Unicentro, o en los corrillos de las universidades costosas del sur de la ciudad. Una profesora que actúa en una de ellas ha hecho, en varias oportunidades, la observación de que el tema, y la comparación mutua, es cuestión de conversación cotidiana, lo mismo que las excusas médicas por motivos de cirugía cosmética. Y, como decía el especialista citado anteriormente, se trata de franca competición entre las coetáneas. Porque de eso se trata, de una tendencia que acentúa la competición a base de elementos concretos que están perfectamente insertados en la lógica contemporánea del consumo suntuario, con planes de financiación ya establecidos.

Este exhibicionismo y exageración contrasta, hay que decirlo, con los íntimos dramas a que se hallan expuestas muchas mujeres que son conscientes de una que otra deficiencia que las inquieta ante su íntimo espejo; la inquietud se acrece cuando sabe que pueden, sin mayor temor a indeseadas consecuencias, hacer una erogación de cirugía cosmética

para sentirse bien. Y la tendencia parece ser a que se deciden a hacerlo. Este es el caso de Juliana, que dice sentirse feliz, pero no el de Marcela, quien persiste en la duda porque sus amigos la disuaden.

¿FRAGMENTACIÓN O REUNIFICACIÓN DE LA MUJER-SENO CALEÑA?

Se tiene mucha expectativa de la posición de las feministas, radicales defensoras de los derechos de la mujer frente al dominio masculino, en un campo como el de la cirugía cosmética, que ha estado en sus manos. ¿Será una vuelta de tuerca más en la sofisticación del dominio patriarcal, que ya llega hasta intervenir el símbolo máximo de la femineidad, tanto en el patrón estético, como en su materialidad orgánica? La discusión está caliente entre ellas, pues hay voces en contra y a favor; al revisar la literatura se escuchan voces que, superando una primera reacción algo obcecada contra “la vuelta de tuerca” del patriarcalismo, aducen argumentos relacionados con el dominio que la mujer puede tener de todos esos medios contemporáneos, entre ellos los tecno-médicos, para mejorar su bienestar; y esto se puede interpretar como el ejercicio de un derecho²².

La evidencia es confusa sobre la sospecha de que hay diferencia en rasgos psíquicos negativos entre las que mujeres que solicitan y las que no solicitan cirugía estética en sus cuerpos. Algún cuidadoso estudio, hecho por mujeres, indica que hay diferencias entre demandantes y no demandantes de la cirugía, no en la estructura psíquica como tal sino en ciertos indicadores de comportamiento: las demandantes tienden a tomar más alcohol, embarazarse más jóvenes, usar más contraceptivos, teñirse el pelo, y a tener más variedad de compañeros sexuales²³. La interpretación de estos hallazgos puntuales es muy complicada, por la novedad y complejidad de la cuestión. Desde luego, las exageraciones del consumismo que son alentadas por una publicidad ávida dinero a cualquier precio. Contra ellas enfocó sus baterías Florence Thomas pero ellas alimentaron el evento central del Exposhow del 2002. Al parecer las exageraciones en el sentir de las entrevistadas quedan por fuera de la polémica, ya que hay acuerdo en situarlas en lo que son, exageraciones de la moda, que sube y baja, aunque a Cali parece llegar un poco tarde; recordemos que el especialista señala que meses después no ha visto aún el contra-efecto Anderson o Moore en la demanda a favor del aumento mamario. Lo interesante es ver qué pasa cuando “baje la marea” de la demanda masculina por las “bombas de leche”, si es que alguna vez

la ha habido, o es puro efecto de la propaganda, que ha embobado a unas cuantas incautas; porque, como lo revela un artículo de Esquire ya hace unos años, al momento “de la realidad” los varones las prefieren “naturales”²⁴; así comienzan a hacerlo sentir, incluso a través de ciertos *news-groups* en el internet.

Lo importante es recordar que otros estudios revelan que hay usuarias de la cirugía que lo hacen no por “competir” en el mercado de varones y o de la vanidad, sino porque realmente desean sentirse mejor como personas y se sienten con derecho a usar para ello todos los recursos disponibles: se habla del tránsito del cuerpo femenino como objeto a una corporeización de la subjetividad femenina²⁵.

En conclusión, se detecta la tendencia en el uso de ropas y accesorios de la moda para resaltar el busto y acondicionar el cuerpo como vitrina de la exposición del propio *self*. Los casos de Juliana y de Marcela permiten pensar que, sin excluir la vanidad, sin dejar de pensar en la mirada de los otros y las otras, y sin jugar al riesgo de quedar atrapadas una vez más en los sutiles grilletes simbólicos que les son particularmente tentadores, hay mujeres con miradas más profundas al espejo. Esas miradas indican que la mujer desea ser ella misma y serlo como sujeto social y psicológico encarnado en un cuerpo sano y que está acorde con una norma cultural estética que la hace “sentir bien” ante el espejo y ante los demás que transitan por la calle. Decidir cuál es esa norma y cómo se debe encarnar, más allá de los vaivenes de la moda y de la conveniencia de una “grieta” quirúrgica, que se vuelve instrumental y en veces física o simbólicamente peligrosa, es una muestra, precisamente, de esa subjetividad madura a que aspiran las mujeres (y los hombres). Ahora bien, esta madurez en la “exhibición” del propio cuerpo, este desenfadado y donaire, que se disfrutan en la calidez de un ambiente rumbero, y a los vaivenes de brisa, puede dar pie para que los visitantes, periodistas o no, sigan ratificando un conocido estereotipo. Ahora con más razón, cuando hay de por medio la decidida intervención de la publicidad y del comercio.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. G. Eichinger Ferro-Luzzi (1980).
2. S. Ardener (1987).
3. L. Weintraub, A. Danto y T. McEvilly (1996:169).
4. Es muy interesante pensar en el paralelo masculino, el uso simbólico del pene, del falo, y de la nariz como metonimias “prominentes” y “positivas” del varón. P. Bourdieu ha escrito, por ejemplo, bastante sobre la simbología de la nariz entre los campesinos del Magreb. El tema es fascinante ahora cuando la cirugía estética masculina está en ascenso y tiene al pene y la nariz como partes preferidas de intervención y “mejoramiento” (Fraser 1999). El gesto de Antana Mockus de mostrar “el trasero” desnudo al público estudiantil agresivo, cuando era Rector de la Universidad Nacional de Colombia y no lo dejaban intervenir, por la gritería y los insultos, es una *performance* de análoga implicación simbólica a la de mostrar la vagina en las artistas “de choque” mencionadas; desde entonces en Colombia varios han repetido esta ultrajante performance, desde luego con menor efecto, debido a la banalización del gesto..
5. R. Ellman (1975a, 1975b).
6. C. Kerenyi (1968:162-169).
7. M. Miles (1985).
8. F. Thomas (1999); Gloria H (1999).
9. Véase el capítulo 9 para una descripción del proceso empírico de la investigación etnográfica.
10. J. C. Kaufmann (1995).
11. Joyce (1966:432-433).
12. “*to betray the soul of that hemiplegia or paralysis which many consider a city*” (citado por Valente 2000). El ensayo de E. Sevilla (2002b) trabaja más en detalle las “epifanías” como instancias de la “inferencia” que el arte, literario o no, hace al orden específico simbólico de esa esfera de la significación humana. Véase también H. R. Jauss (2002) para entender el sentido de la anestesia que lamentaba Joyce: *aisthesis* es la sensibilidad ante la propuesta simbólica del arte y *an-aeisthesis* su embotamiento por el prosaismo, la banalización y la mercantilización de los productos culturales.
13. F. Valente (2000).
14. R. Wellek (1988: 505).
15. Son términos tomados casi a la letra de E. Vásquez (1994).
16. P. Bourdieu (1980:111-134)

17. Recientemente escuché una apreciación de tinte algo negativo. Una visitante nor-europea que por primera vez estaba en la ciudad comentó, con cierto dejo de sorpresa desagradable, nada teñida de moralismo, “la obviedad” del porte de las chicas, rayana en el exhibicionismo y el descaro, tanto en el manejo (porte) del cuerpo como de las ropas.

18. Ver A. M. Loczonczy (1997); A. Rivas (1998); y M. Viveros (2002: 269-309). En el ensayo sobre la salsa en Cali (Sevilla 2001) se tratan con más detalle algunos aspectos de esta tradición cultural caleña en torno al cuerpo.

19. S. Kierkegaard (1999).

20. *Esquire*, January 1996, No. 125:24 reporta esta tendencia.

21. La Escuela de Medicina de la Universidad del Valle fue una de las pioneras en Colombia en la formación médica y desde muy temprano estableció vínculos estrechos de intercambio con otras escuelas, en particular de Norteamérica. Hace una década, aproximadamente surgió otra escuela, que fortaleció la diversidad del gremio, que se ha caracterizado por su fuerte entronque con las élites sociales y políticas de la ciudad.

22. Una revisión de la situación desde el punto de vista de la ética médica se puede ver en H. Wijsbek (2000). La controversia en el feminismo se puede ver en S. Fraser (2001) y en P. Brush (1998).

23. D. Sarwer y Otros (1998); y S. Cook y Otros (1997)

24. S. Bright (1996).

25. K. Davis (1995).

PARTE II

Amores comerciales

**J'AI CRU PRENDRE TOUT LA BEAUTÉ
ET JE N'AI EU QUE TON CORPS
LE CORPS HÉLAS N'A PAS L'ÉTERNITÉ**

(Guillaume Apollinaire, « L'amour; le dédain et l'esperance »)

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

6. PROSTITUCIÓN, TRABAJO SEXUAL Y AMORES COMERCIALES

Eliás Sevilla Casas

Escribir una introducción que sirva como herramienta nocional antropológica para pensar y ejecutar estudios empíricos sobre la compraventa de amores en la ciudad de Cali es una tarea formidable dada la enorme complejidad de procesos que se esconden detrás de la aparente simpleza de una transacción en que se negocia “un rato de placer”. En realidad lo que se vende y compra por unos cuantos pesos es el acceso a la intimidad de un Alter que procura ese disfrute erótico y sexual, y en veces *la fantasía* de un poco de *sociabilidad íntima*, tan escasa en los medios urbanos contemporáneos, y de la que se habla en los capítulos 2 y 3 con cierta detención. Todo ello remite, por la naturaleza misma de cualquier acción humana que requiere sentido, al *orden simbólico específico* en que se inscriben los amores. Veremos que con los amores comerciales se plantea un contraste fuerte en ese orden de “valores simbólicos específicos” en que cada ente vale por sí mismo y el “orden mercantil” en que los entes valen en los términos reducidos a un tercer ente abstracto, equivalente para todos ellos, llamado dinero. Veremos, también, que hay otro contraste fuerte, el que se establece entre “lo propio” es decir un nosotros en que la mujer que vende (o el hombre que compra) tiene nombre y perfil no sustituible, y el orden de “lo extraño” en que lo que vale son las funciones (el que vende o el que compra); cualquiera que cumpla esas funciones sirve. Finalmente, como se expondrá enseguida, este doble contraste ha tenido en Occidente una

historia cargada de particulares *categorizaciones deónticas* (en el sentido expuesto en el capítulo primero) y transida por el efecto de variadas “situaciones de intereses”. Estas situaciones son las que concretan los procesos estratégicos en que se intercambian efectos en el mundo ordinario, el de los valores de uso y de cambio. Además, la tarea de proponer un esquema nomenclatural para trabajar los amores comerciales, sean o no otorgados por mujeres, implica superar ciertos obstáculos.

Para comenzar, uno debe superar el cúmulo de estereotipos recibidos y perpetuados de los cuales el primero anida en el *cliché esencialista* de “la profesión más antigua del mundo”. Enseguida se impone la escogencia de un nombre apropiado para esa peculiar situación de amores. Aquí se usa el término neutro de “amores comerciales” a cambio de los de curso común, que son “prostitución” y “trabajo sexual”. Estos términos (o sus variaciones), están hoy tan cargados de significación polarizada que muchos autores prefieren la diplomática ambivalencia de usar uno y otro en sus discursos, como lo hace un estudio reciente de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. La agencia, que aborda la cuestión desde su ángulo de competencia, dice que “La prostitución en el Sureste Asiático ha crecido tan rápido en las décadas recientes que el negocio del sexo ha asumido las dimensiones de un sector comercial tal que contribuye substancialmente al empleo e ingreso nacional de la región”. En el documento se usan, combinados con el término “*prostitution*” los de “*sex industry*”, “*sex sector*” [of the economy], “*sexual services*” y “*sex work*”¹.

La OIT no despeja, pues, el camino para el uso descomplicado de “trabajo sexual”, ni menos reduce el fenómeno a ser un simple subsector de la economía —el de una modalidad de “servicios personales”— puesto que usa también “prostitución”. Este nombre alterno surgió en el siglo XIX, íntimamente relacionado con los medios urbanos en donde comenzaba a hacerse evidente el peso de las transacciones comerciales al servicio del deseo sexual y erótico, que demandaba de las autoridades morales, jurídicas, médicas, y de policía un mecanismo social adecuado para su contención.² Excluir hoy esta denominación en favor de “trabajo sexual” implicaría asumir posiciones en una franca contienda que intenta definir y ubicar social y políticamente a quienes trabajan en ese tipo de negocios. La OIT considera que no está autorizada para hacerlo y precisa que está por fuera de su cometido hacer recomendaciones sobre la abolición o la no abolición, y dentro de esta segunda opción, sobre la legalización de los “servicios sexuales” y complementarios.

Legalizar, o regular (como es el término de uso), sería el punto culminante de la *institucionalización* de este intercambio. De acuerdo con la opinión de Mary Douglas³ la institucionalización es un camino pragmático y relativamente simple de resolver algunos problemas serios de la humanidad. Debo aclarar que ella no se refería a la transacción amorosa comercial, sino al más amplio y espinoso asunto de la definición y unidad del *self* de la persona individual, que impone la necesidad de definir y atribuir a *alguien*, por parte de la sociedad ofendida, la responsabilidad de determinadas transgresiones. Douglas nos dice que, siguiendo el consejo de Locke, en Occidente se optó porque, para los asuntos cotidianos y a pesar de las protestas de algunos académicos, el *self* fuera tenido como un ente unitario, que coincide con la persona natural jurídica definida por el derecho positivo. Comenta que la concordancia de una cuestión de ontología social con las instituciones legales y económicas vigentes en determinada sociedad evita muchos problemas en el lado práctico de la vida, como en el caso del *self*, que ella revisa. Es también el caso de los amores comerciales que aquí se ventila.

Pero la solución de la institucionalización jurídica deja importantes inquietudes sin respuesta. Aparte de que para los antropólogos deja completamente de lado el problema planteado por las múltiples culturas que tienen ontologías sociales divergentes. Como se verá, las cuestiones no resueltas en el caso de los amores comerciales son algo más que de inquietudes académicas; ellas son *prácticas*, de honda implicación social, y están hoy en el centro de una acalorada discusión mundial.

Veamos más en detalle el *quid* de la cuestión. El presente ensayo explorará primero las dos posiciones en contienda, asumirá luego una posición clara sobre el carácter heurístico de las nociones que propone, y expondrá un marco analítico que permite ubicar sociológicamente, para posterior estudio, los fenómenos que el investigador, presente en el terreno, detecta dentro del “magma” de los amores otorgados a cambio de dinero en una ciudad como Santiago de Cali.

A pesar de que la literatura descriptiva del complejo fenómeno es abrumadora, porque se le ha enfocado desde los muchos ángulos de interés, incluyendo el de activistas enardecidos, las contribuciones *teóricas* son relativamente escasas, como lo comprueba un importante estudio reciente de Julia O’Connell Davidson⁴. La posición aquí asumida trata de hacer aportes precisos de orden nocional que ayuden a formular problemas empíricos para estudio en Cali o cualquier ciudad parecida.

Digo esto, porque la fenomenología caleña de los amores venales que hemos estado explorando no difiere mucho, por lo visto en la literatura empírica, del estilo de comercio amoroso en el área del Caribe, y –por las escasas referencias que he podido estudiar para refinar una impresión tenida en viajes ocasionales-también en algunas ciudades de Brasil⁵.

Como lo implica el título, el foco empírico del ensayo lo constituyen los amores comerciales otorgados por *mujeres a varones* en la ciudad. Está implícito el que sean para varones porque los eventuales “servicios” a mujeres por mujeres, que también ocurre en Cali, salen del foco de nuestro interés actual y de nuestra competencia. Sin embargo, lo dicho en el ensayo podría, *mutatis mutandis*, servir para trabajar amores otorgados por *varones a varones*, ya que al parecer la condición de estos individuos no es muy diferente, en términos estructurales de opresión y subordinación, a los de las mujeres y tal vez peor: como lo dicen algunos de sus voceros, con referencia a Londres⁶: ellos sufren una asimilación de facto a la condición femenina cuando venden sus amores y además sufren el estigma de que ser tratados como homosexuales en una sociedad homofóbica. Algo diferente, que merece la pena que estudien con detención los interesados en “masculinidades” o en “feminidades”, es el servicio comercial erótico y sexual de hombres para mujeres, que también ocurre en Cali y que ya ha sido estudiado bajo el término de “beach boys” en el Caribe;⁷ igual especificidad tiene el servicio de mujeres a mujeres que, si bien existe, está cubierto por un manto de silencio y discreción⁸.

EL ESTIGMA DE LA “PROSTITUCIÓN FEMENINA”

Usar en nombre propio (no como citación de otros) el término “prostitución” para referirse al fenómeno de los amores comerciales otorgados por mujeres implica dar atención analítica, central y de fondo, a la valoración negativa de “condición social” (*status*) que conlleva el intercambio para los agentes involucrados en la transacción. Esta valoración negativa, que genera un *status*, o categorización *deóntica*, es *connotada* por el hecho mismo de llamar así al intercambio. La connotación ocurre con mayor o menor grado en buena parte del discurso común de las sociedades modernas, e incluso en algunos autores académicos, quienes posiblemente no son conscientes de la connotación.⁹ Su acrítico discurso contribuye a mantener un estado de cosas que otros, más cuidadosos, intentan modificar.

Como se dice en el ensayo sobre el espejo roto (capítulo 1) las mujeres que comercian con amores siguen siendo ubicadas en el final de la hilera de las mujeres “abyectas”, y son por antonomasia las “degradadas y degradantes” (*defiled and defiling*). Los argumentos que se esgrimen para asignar ese *status institucionalmente negativo* son variados; van desde postulados religiosos y moralistas hasta exigencias prosaicas de salud y ordenamiento públicos, pasando por consideraciones secularizadas centradas en la oposición entre una lógica de valores simbólicos (“el don”) y otra de valores de cambio (“el mercado”). Simmel en un artículo ya clásico elabora sobre la radical *contradicción* que implica la “prostitución *femenina*” y sobre la transgresión del imperativo kantiano de no usar a los seres humanos como *medios* para un fin; y Bourdieu en una breve nota sobre el cuerpo humano como ente sagrado hace referencia, citando a Durkheim, a la vieja connotación de *sacrilegio* que tiene tal forma de intercambio¹⁰.

El uso exclusivo del término “prostitución” puede llegar al extremo de volverse *programático* e incluso *militante*, cuando se pasa del reconocimiento de la *categorización institucional deóntica* a la acción o *intervención* social para erradicar un mal “crónico y terrible” de la humanidad. El intercambio será mirado entonces como inadmisibile, en franca contradicción con determinados códigos morales o nociones de dignidad humana, y por tanto, como candidato a ser abolido dentro de las campañas de protección o mejoramiento de la sociedad. Se hará por supresión de toda forma desviación del código moral o por corrección de los atentados institucionales contra los derechos de la persona humana.

La legislación de la mayoría de los países, entre los que se cuenta Colombia, no institucionalizan como delito “la prostitución” en sí, cuando es realizada por adultos, sino algunas prácticas que le están relacionadas¹¹. Pero la filosofía general de tales códigos es “abolicionista” en tanto aceptan la transacción como un “mal menor” que debe ser tolerado y mantenido a raya, porque de no serlo las consecuencias sociales serían más lamentables. Es muy interesante a este respecto la divergencia de posición pragmática de un país aparentemente “liberado” como Suecia, que sigue tratando el asunto como un “problema social” cuya presencia ineluctable hay que tratar y contener, en relación con la de los Países Bajos, en donde, se ha adoptado una política de “normalización”, vale decir de resignificación social, de la actividad comercializadora de amores¹². La situación es diferente en los países “nuevos”, que han entrado

en la comercialización masiva de los servicios eróticos y sexuales, como Tailandia o algunas islas del Caribe. Merece ser estudiada por aparte, como fenómeno nuevo, en que se está resignificando el fenómeno (esto como se ve en el capítulo 7, parece estar ocurriendo en Cali).

Los defensores de la posición contra “la prostitución” como mal social son tildados por sus oponentes de “*abolicionistas*”, ya que pretenden que el intercambio no sobreviva camuflado bajo la forma de un contrato de servicios, aunque éste sea debidamente controlado y “justo”. El término “abolicionista” hace referencia a situaciones históricas de otros *status* de subordinación hoy proscritos, los de la *esclavitud* y la *servidumbre* que, en concepto de los abolicionistas, comparten con el comercio de amores el carácter de inaceptables desde todo punto de vista, a pesar de que los “*contractualistas*” intenten hacerlos pasar como *contratos libres* de trabajo. El argumento de los abolicionistas es anterior al mismo Marx, quien en los *Manuscritos*¹³, recoge la idea de que “la prostitución sexual” es una forma *especial* de la forma *general* de “prostitución” en que cae el trabajador como “*prostituido*”, frente al dueño del capital, “*prostituyente*”; por la necesidad que tiene el proletario de vender *continuamente* su trabajo para poder subsistir, *su vida entera se vuelve mercancía*, y por tanto, implica *esclavitud*.

Como es innegable que la gran mayoría de quienes en la historia de Occidente han otorgado y siguen otorgando el acceso sexual a cambio de dinero son *mujeres*, y quienes compran ese acceso son *varones*, un sector del feminismo ha tomado el asunto como una de sus banderas preferidas. Sus argumentos hablan de la *subordinación sexual* de las mujeres frente a los varones como categoría social, y de la *explotación* que se les hace *en cuanto que son mujeres*. Sostienen que *la esclavitud sexual* de ellas persiste en las sociedades modernas y es bien distinta, por su objeto e historia, de la *esclavitud laboral* a que Marx se refería. Este sector del feminismo acusa a otro sector, también feminista, de aceptar esta esclavitud bajo la forma de contratos laborales o comerciales, y como un mal menor. Las acusan de haberse dejado obnubilar por la *ficción política* del contrato laboral (derecho al trabajo) a tal punto que no perciben la perversidad radical de las formas contractuales sexuales del *matrimonio* y de *trabajo (o servicio) sexual*. Dicen que a pesar de sus diferencias, en el fondo matrimonio y “prostitución” persisten como formas de esclavitud de la mujer, independientemente de que en instancias singulares –es decir en determinadas parejas– se respeten,

mediante arreglos *ad hoc* que corrigen la institucionalidad perversa, la autonomía y libertad de la mujer; este es el argumento, por ejemplo de la australiana Carol Pateman.¹⁴ Por ello hacen presión en el sistema de la ONU para que la prostitución sea considerada, en la legislación y en los acuerdos internacionales, como una forma moderna de esclavitud de la mujer, que –por tanto- debe ser erradicada.

Pero otro grupo de feministas, que aboga por una “resignificación” de los amores venales bajo la forma de trabajo libre, replica que la defensa de la “pobre mujer prostituta” que hacen los abolicionistas, encubre la persistencia de un imperialismo y colonialismo reeditado que se vale de la imagen de “la prostituta como víctima que no puede defenderse” y de la implícita división de las mujeres entre “buenas y malas”, para intervenir en sus asuntos, con el pretexto de ayudarlas. Dicen que con ello les están arrebatando el derecho de decidir por ellas mismas, y que su independencia y libertad es más valiosa que la ayuda que los neocolonialistas, por más feministas y bien intencionados que sean, pretenden otorgarles. En general, el feminismo pro-resignificación, está hablando desde la experiencia con formas de comercialización del sexo en regiones del “Tercer Mundo” en donde los límites entre el disfrute erótico y sexual y el puro comercio son *ambivalentes*, como al parecer ocurre en Tailandia, en el Caribe, y –nos parece- tiende a ocurrir en Santiago de Cali¹⁵.

La reciedumbre de la discusión entre feministas no amaina¹⁶, aunque hay importantes propuestas que buscan una “tercera vía”¹⁷ que evite la dispersión de fuerzas y haga frente común, desde el lado femenino, a quienes se atreven a decir, de modo irreverente, que todo el asunto de la organización sexual y erótica occidental es una fina patraña de las mujeres para seguir reinando sobre los imbéciles varones a quienes han “domado” con las delicias físicas de su sexo, como sostiene Esther Vilar¹⁸.

La antropóloga Carol Pateman, ya citada, ha hilado muy fino el argumento sobre la prostitución y el matrimonio como formas de esclavitud de la mujer. Este argumento ha sido estudiado por décadas en el mundo anglosajón a partir de las ideas pioneras de la británica Mary Wollstonecraft en 1792. En el caso de la prostitución, nos dice, la mujer no pone al servicio del varón determinados bienes sexuales de la que es propietaria, ni siquiera su *fuerza de trabajo*, sino su *persona como mujer sexuada*. Para convencer trae a colación la distinción de Marx entre *fuerza de trabajo* y *trabajo vivo* aduciendo que el varón, con excepción de ciertos casos brutales, busca en la mujer algo más que partes sexuales

que se someten a uso impersonal, pues su interés está en el ejercicio de una *relación personal* en la que se ejerce la dominación de varón sobre mujer de manera simbólica y material.

De este modo la autora se distancia del feminismo contractualista y re-significacionista que, con el pretexto de defender los derechos laborales de las mujeres “trabajadoras sexuales” o los derechos a disponer con libertad de su propio cuerpo y existencia, olvidan que las mujeres que así actúan son marcadas con el estigma de “*prostitutas*” (son *categorizadas deónticamente* como tales, se decía en el capítulo 1). Dice Pateman que estas mujeres al hacer el intercambio aceptan actuar dentro de un “orden masculino” preexistente que bajo la ficción, políticamente inaceptable, de un “contrato” realizado por un “individuo libre”, mantiene vigente y ejerce el “derecho” muy antiguo de acceso sexual del varón en cuerpo de mujer. Agrega la autora que los únicos que en esta transacción entran como individuos libres son los varones; la mujer entra como subordinada, literalmente como “esclava sexual” de la fraternidad de los varones. Arguye a favor de esta tesis que entre los varones funciona un pacto primordial parecido al de incesto, que proscribía las agresiones sexuales de varón a varón, excepto en los casos extremos en que no hay mujeres; en tales casos los varones receptivos quedan reducidos simbólicamente a condición de mujer. Desde esta perspectiva en “la prostitución femenina” se sobreponen *la subordinación al varón y la explotación económica*. Mirar “la prostitución” sólo como contrato suprime la cuestión de la subordinación al varón y se atiende sólo a la eventual explotación, que ocurre por inequidad en los términos de la transacción, que se supone debe ser equitativa.

LA CARA “NEUTRA” DEL TRABAJO SEXUAL

El término “trabajo sexual” implica alinearse con el esfuerzo de poner entre paréntesis -es decir, verlas sin mirarlas ni darles relevancia- las cargas negativas morales connotadas por “prostitución” para tratar la transacción contractual como proceso neutro. Su uso fue, al parecer promovido por las mismas trabajadoras¹⁹, en su esfuerzo por normalizar y resignificar su estatus social, es decir redefinir su condición deóntica. Hay reconocidos autores en el ámbito internacional que proponen explícitamente que se deje ya la obsesión sobre la categorización deóntica negativa para fijar la atención analítica en los términos mismos de la

transacción entre individuos que, por evolución de la moral contemporánea, se consideran autónomos y libres para contratar con lo que es de su propiedad, incluyendo en tal propiedad la persona como tal. Se arguye que “la prostitución” como institución social tiene hoy una radical diferencia con instituciones anteriores y hay que ser consecuente con los cambios²⁰. Se llega así a postular, por la negativa a dar aceptación a una categorización deóntica que se considera superada, que la transacción es socialmente aceptable, moralmente neutra, dentro de una *nueva ética pragmática que algunos autores llaman “de mercado”*.

El argumento a favor de esta opción es también refinado, y lo resumo a partir de un reciente estudio llevado a cabo por una socióloga de la Universidad de Chicago. Después de revisar con cuidado la opinión de una muestra selecta de clientes contemporáneos de prostitutas a través del mundo, Mónica Prasad²¹ concluye que estos clientes expresan su satisfacción con un modo práctico y eficiente de obtener servicios eróticos y sexuales sin tener que enredarse en las obligaciones y complicaciones propias del intercambio simbólico o de “dones”. Prasad arguye que, siendo ello así, no ve por qué deba estigmatizarse a quienes –como clientes y comercializadores– deciden con toda autonomía y conciencia involucrarse en tales prácticas. Estaría apareciendo entonces en el horizonte global contemporáneo una nueva moralidad, que ella llama “moralidad de mercado” (*market morality*) que es diferente, no peor no mejor, que la tradicional economía moral (*moral economy*) de que hablaron los especialistas de las economías pre-mercado y de mercado clásico.²² Esta nueva ética seguiría una lógica propia de la esfera del mercado, hoy bien diferenciada y casi autónoma, que es cualitativamente diferente de la que regía en sociedades en que esta diferenciación no se daba, o se daba de manera incipiente. Los avances analíticos estilo de Gary Becker, que aplican a los intercambios sociales y culturales de bienes “fundamentales” (ej. tener hijos, cometer delitos, casarse, obtener placer sensual) los modelos analíticos de maximización de utilidades que se generaron para analizar los “bienes de mercado” (manufacturas, servicios, dinero, etc.) dan herramientas conceptuales y técnicas que permiten hablar con propiedad de esta “nueva economía moral” que, en decir de W. J. Booth, postulan como base “la democracia, la igualdad económica formal, y los derechos del individuo”²³.

La propuesta de Prasad permite resaltar como interesante el contraste que se da entre la posición de estos clientes que siguen “la moral del

mercado”, y la del feminismo al estilo de Pateman. Esta autora hace ver que tanto “prostitución” como matrimonio implican en el fondo un sórdido intercambio de dinero (o de bienes) por algo que es inconmesurable en dinero (o bienes) y es el *intercambio simbólico de dones*. Los defensores de la ideología pura de mercado responden que los clientes respetan las instancias del intercambio simbólico romántico, cuando se dan, pero consideran *también* respetable y válido el intercambio mercantil de “amores” por dinero, pues hay personas que desean tener esas “utilidades” sin pagar más “costos” (simbólicos) que los que implica desembolsar un poco de dinero. Los escépticos responden que es ilusorio pretender comprar unos centavitos de *sociabilidad íntima* que, por definición es contradictoria con una transacción mercantil: lo que recibe el cliente es una “ficción artificial” de sociabilidad íntima, enteramente calculable y calculada. Y si acaso se da esa sociabilidad *sincera* por parte de la mujer oferente, ello mismo hace que la transacción se salga de los cánones puros del mercado²⁴.

Miremos, dentro de esta perspectiva, una propuesta reciente de *redefinición* del “trabajo o comercio sexual”, que recoge bien el pensamiento de un gran número de organizaciones que han surgido en los últimos años, comienzan a engarzarse en red²⁵ y a hacer exigencias perentorias bajo la égida secularista de defensa de los derechos humanos, que se consideran violados –en la raíz misma– por los abolicionistas. El “trabajo o comercio sexual” es definido como:

una negociación en que se prestan servicios sexuales bien determinados a cambio de una remuneración; con o sin intermediación de terceras personas; sujeta a las condiciones de mercado en cuanto a precios y ley de oferta y demanda; con anuncio público de los servicios ofrecidos o al menos el reconocimiento de que se consiguen en un sitio o por un medio específico. Una preocupación perentoria de esta definición es la de la exclusión de cualquier forma de coerción para la escogencia de servicios o de clientes que los usan²⁶.

La organización internacional, *Anti-Slavery International / Network of Sex Work Projects*, que hace esta propuesta agrega que ellos están hablando específicamente de una actividad comercial del *subsector de servicios personales*, que debe operar en el dominio público, sin distin-

ción de sexo biológico o personificación de género para los contratantes centrales, dentro de un espacio de mercado (identificado al menos por un anuncio o publicidad), y con una estructura competitiva de precios, al menos parcial. Al hacer estas precisiones reconocen que muchas de las transacciones de sexo por dinero no caen bajo la definición postulada porque se realizan dentro de la muy amplia franja informal, se desvían de este ideal contractualista, y se adentran en la privacidad de la actividad amorosa general y de los intercambios más amplios de orden social y económico que le están asociados; allí otras cosas pueden ocurrir.

El programa internacional en que están empeñados los contractualistas es mostrar que una cosa es la *transacción comercial* así definida, que debería ser social y legalmente reconocida porque responde al *derecho* de tener un trabajo y de disponer de algo que es de la propiedad de uno, y otra cosa la *trama de abusos* a que estos arreglos están sometidos en la totalidad de los países, en unos más que en otros. Los abusos más graves tienen que ver con formas de esclavitud, servidumbre, tráfico de personas, abuso infantil, y otras actividades delictivas que, desde luego, son inaceptables y deben ser combatidas. Dicen que la *posición abolicionista frente a "la prostitución"* agrega a la larga lista de abusos que sufren los trabajadores sexuales *uno radical* que suprime su derecho a la actividad laboral en sí misma, *como fuente de ingresos*, con el pretexto de suprimir los abusos que le están asociados. Lo que requieren los defensores del derecho al trabajo sexual es que, una vez reconocida su legitimidad y legalidad, las organizaciones internacionales y nacionales de protección laboral sean conscientes del estado de *vulnerabilidad especial* que afecta a los trabajadores del subsector.

Aquí aparece el círculo vicioso de la implacable lógica social que define históricamente este tipo de situaciones. Aparte de la exposición a los graves males arriba anotados, es un hecho innegable que la connotación negativa, o estigma, que es generalizado, no hace sino agravar la situación de los trabajadores. Esa imagen negativa se manifiesta en tratos de exclusión que obligan a trabajadores y clientes a buscar el secreto y la clandestinidad para sus transacciones. Esta circunstancia, y las condiciones de marginalidad e injusticia social y económica en que *de hecho* viven la mayor parte de los trabajadores sexuales, y con ellos sus familias, hacen que se agrave su vulnerabilidad como agentes comerciales, pues quedan inermes frente a los abusos de los otros agentes involucrados en la trama social del sistema, en particular los de la fuerza

pública y las mafias; para nadie es un secreto, por ejemplo, la simbiosis malsana que prospera entre policías corruptos y ciertos empresarios del sexo en la generalidad de las naciones.

Además, sin caer en románticas y miserabilistas apreciaciones de origen decimonónico, es importante tener en cuenta la situación objetiva que, al parecer una alta proporción de estas personas sufren, en materia de soledad personal, de la “ansiedad existencial” a que se refiere Giddens como propia de la modernidad tardía, que fueron comentadas en el capítulo 1, cuando hablamos de “la épica gris del individuo urbano”.

POSITIVIDAD NOCIONAL Y AMBIVALENCIA DEL FENÓMENO

Es razonable que los antropólogos y sociólogos, que están interesados en estudiar en instancias histórico-concretas problemas *de orden general*, aplicables por inferencia a la condición humana (de la que se habló en la introducción) busquen mantener, como estrategia analítica y teórica, un delicado equilibrio entre las posiciones abolicionistas y las contractualistas. Por ejemplo, uno puede estar como ciudadano de acuerdo con la posición contractualista de que se reconozca el derecho de las mujeres (y de los varones) a prestar este tipo de “servicios personales” en condiciones de equidad, *porque cree que tales condiciones se pueden y deben obtener*. Sin embargo, como estudioso del fenómeno, y también como ciudadano, no puede hacer caso omiso del *círculo vicioso* que de facto existe dada la lógica social en que se inscribe el fenómeno: hay toda una trama de inequidades que son el resultado de una larga historia de explotación y subordinación. La caracterización deóntica negativa, o estigma, que existe como hecho social innegable, y que algunos autores continúan perpetuando en su lenguaje, agrava radicalmente la condición humana en tales situaciones objetivas. Estas acreencias al hecho simple de la transacción comercial son también parte del fenómeno que se somete a estudio y no pueden dejar de ser miradas y *nombradas*.

“Prostitución” y “Trabajo Sexual” son entonces nombres “cargados”, como ciertos dados, que se aplican a una enorme gama de situaciones de transacciones amorosas dispares que tendrían como mínimo denominador la combinación de dos hechos innegables: la existencia de un *intercambio de acceso sexual, erótico o afectivo*, concedido por una de las partes a cambio de *dinero* otorgados por la otra; y una *caracterización deóntica negativa* que se carga como herencia de la historia social. Nombrar el

asunto en este altísimo nivel de abstracción, por ejemplo con el nombre neutro de “amores comerciales”, no tiene problema pero de poco sirve por sí sólo. El nombre es un ente *nominal* en el *nominalista* sentido de la palabra. Darle un “contenido” de esencia universal, al estilo del realismo platónico, sería replicar con nuevo nombre el error que se ha cometido, y se sigue cometiendo con el de “prostitución” y su cliché “*la profesión más vieja del mundo*”. La frase hace pensar en que “la prostitución” (o el “trabajo sexual”) es una entidad transhistórica, ubicua, continua en el tiempo, y protéica en sus manifestaciones.

Esta ficción de realismo platónico (idealista, desde luego) es inaceptable para un antropólogo que sabe que el término “prostitución” apareció en la Europa del siglo XIX para referirse a la comercialización del cuerpo femenino en los medios urbanos y para resolver el problema del orden que debía imponerse, mediante agentes especializados, al caos que podía presentarse al *crecer con la ciudad* ese comercio y el conjunto de relaciones de soporte que lo hicieron viable. Esta es, a mi juicio, una importante lección del fino estudio hecho por Margaret Rago sobre el comercio de amores femeninos en São Paulo, Brasil.²⁷

Hay que recordar que el intercambio de amores por dinero es mucho más antiguo en las sociedades occidentales que el nombre que hoy tiene: un estudio de hace unos años sobre la antigüedad clásica sostiene que en las *polis* griegas, con los nombres de *hetairas* y *porné*, se reconocía la existencia de dos *situaciones cualitativamente diferentes* (aristocráticas en los *symposia* y populares en las plazas), que participaban en este tipo de transacción. Ello, sin embargo, no autoriza a que se aplique indiscriminadamente un término originario del siglo XIX, como es el de “prostitución” a cualquier fenómeno que se salga del marco de los amores canónicos. Así lo hacen los autores de algunos artículos de la “Historia de la Prostitución en Colombia” recientemente publicada, y lo hace también Michel Maffesoli en un artículo sobre “prostitución” en la sociedad contemporánea.²⁸

Por tanto, en todo análisis de amores comerciales debemos atenernos a las rigurosas coordenadas históricas en que ocurre el intercambio para captar su significación social y cultural. Al revisar la literatura parece que la diferencia de lo que Mary Douglas denomina “estilos de pensamiento”²⁹, y las instituciones en que se encarnan, se están dando no sólo a lo largo del eje temporal de la historia (ejemplo, Grecia clásica versus Occidente hoy), sino a lo ancho del planeta (ejemplo “trabajo

sexual”, o “prostitución”, en Oslo o incluso Londres, y en las playas del Caribe, o Cali, a fines del siglo veinte). Estas coordenadas son decisivas en cualquier estudio serio que se plantee sobre el tema.

En consecuencia, a un antropólogo no le queda difícil pensar que, si busca con cuidado, puede encontrar en todas las culturas, antiguas y modernas, en que circula el dinero, instancias en que se dan o reciben *formas* de ese dinero a cambio de *formas diversas* de permitir, por ese dinero, el acceso a la propia intimidad sexual, erótica o amorosa. Lo que restaría por establecer, como requisito para entender las formas concretas del intercambio, es la *significación social e institucional*, el “estilo de pensamiento” que tal transacción representa en determinada sociedad concreta. Gilfoyle nos recuerda, con el título de su estudio, que esa significación puede ser totalmente diferente, pasar de una “parábola de pornografía” a una “metáfora de la modernidad”³⁰.

Por tanto, la ubicación del fenómeno abstracto en coordenadas históricas precisas desbarata el *cliché* esencialista, platónico e idealista, de “la profesión más vieja del mundo” y suprime el desliz de llamar “prostitución” a fenómenos erótico-religiosos o festivos que nada tienen que ver con el dinero y los medios urbanos como lo hace, por ejemplo, Maffesoli. Nos quedamos en cambio con una enorme variedad de *situaciones sociales de intercambio de amores por dinero o “amores comerciales”* de las cuales algunas se institucionalizan como maneras recurrentes de dar solución a esas necesidades precisas de encuentros interpersonales en que no opera la seducción sino el contrato. Siendo consecuentes con lo dicho, el mismo término de “amores comerciales” debe estar sujeto a los condicionamientos históricos³¹. Visto de este modo, las formas institucionalizadas de tal intercambio adquieren vida sólo dentro de la historia de ciudades con nombre propio y se tiñen de las tintas propias de las singularidades biográficas (personas) que habitan y consumen esas materialidades que denominamos “ciudades”³². Las singularidades *colectivas* (sociedades urbanas) y las *singularidades biográficas* (personas) establecen entonces *importantes discontinuidades* en la positividad abstracta y *nominalista* de la noción teórica “amores comerciales”. Esta noción mantiene su utilidad sólo como recurso heurístico, como parte de un ciclo dialéctico de generación de conocimiento que trabaja con nociones abstractas, explora con su ayuda un conjunto de singularidades concretas, y *asciende* luego a la concreción de una proposición de alcance universal. Porque al fin y al cabo la *illusio* científico-social, sobre todo en

la modalidad etnográfica, como la artística, tiene pretensiones universales pero está amarrada a singularidades muy concretas³³.

En consecuencia, si un estudio proyecta la noción de amores comerciales en el eje temporal o en la geografía espacial de una ciudad como Cali, el resultado será un mosaico de situaciones o formas variadas de intercambio de amores por dinero, las cuales se presentan en complicados traslapes y superposiciones. No es una misma “profesión” que cambia de cara sino modalidades concretas y discretas de “jugar a los amores comerciales” que el investigador subsume, para entenderlas, bajo la sombrilla de un conjunto de nociones organizadas en un *esquema heurístico*. El interesado en una antropología de los amores (como éramos los del Proyecto “Razón y Sexualidad”) las verá como modos peculiares de jugar a los amores; análogo proceso puede hacer desde su perspectiva económica el interesado en transacciones comerciales, el pastor evangélico fundamentalista interesado en detectar transgresiones a la Biblia, o el funcionario salubrista a cargo del control de las infecciones y enfermedades de transmisión sexual.

Un ejemplo ayudará a recalcar la relatividad histórica antedicha: siguiendo a M. Prasad, se podría utilizar periodización de S. Seidman³⁴ sobre el amor romántico en Norteamérica para sugerir que los modelos globales amorosos y la situación del avance gradual de la lógica mercantil en cada etapa de esa evolución (1830-1890, 1890-1960, 1960-1980) condicionan la posición definitoria (categorización deóntica, estilo de pensamiento) sobre el intercambio comercial de amores por dinero. La “moral de mercado” que ella cree hallar en los clientes entrevistados en la década de 1990 estaría presionando –con apoyo de argumentos como los de la misma Prasad– para convertir esa resignificación en el punto de vista hegemónico del último período, posterior a 1980, cuando se cree que la “moralidad de mercado” ha penetrado por todos los poros de la sociedad occidental.

Hay que recordar, sin embargo, que la penetración de la lógica del mercado en una sociedad no implica necesariamente la “reificación” mercantil *de todas* las esferas de la existencia y acción humanas: ³⁵ otras esferas pueden tener lógicas deónticas muy resistentes o incluso hacer avances importantes contra la pretendida hegemonía de la lógica y “moralidad” del mercado. La disyunción entre la funcionalidad de aséptico servicio o trabajo, tal como lo sueñan ciertos proponentes del *Sex Work*³⁶ funciona en el papel pero difícilmente en ciertos contextos,

como los de Cali, en donde el negocio se sigue mezclando con el placer y la subjetividad desinhibida de quien participa en él: los clientes no son todos “meros clientes” para la trabajadora sexual ni ésta una fría empresaria, porque también tiene su corazóncito.

En conclusión, un estudio empírico como el de prostitución (o trabajo sexual) en la ciudad de Cali debe buscar un difícil balance: no puede, como diría la antropóloga Margaret Rago citando a Nietzsche y a Foucault y pensando en el São Paulo de la primera mitad del siglo XX, “*disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal* [la profesión más antigua]”, ni ceder al “*ansia conciliadora de reconocer narcisísticamente la propia identidad en los espejos del pasado*”³⁷. Pero tampoco el investigador puede renunciar a la herramienta conceptual, abstracta, positiva, y nominalista, de una noción y de unos nombres que le permiten introducir un arreglo mínimo, para comenzar el estudio, en el caos de una masa de datos.

Como dijo el historiador Colmenares, bien versado en Cali y en poner orden sobre masas de datos sobre la ciudad: “Archivos enteros sólo pueden ser explotados en el momento en que surgen los problemas y las construcciones teóricas –para no hablar de las técnicas– que permiten manejar la información que contienen”³⁸. “Amores comerciales” es, en conclusión, una noción, una herramienta de trabajo que permite construir problemas de investigación mediante el recurso a modelos teóricos y abstractos. Como noción *denotativa* procede en sentido inverso (de lo general a lo singular) al de la *ejemplificación* (de lo singular a lo general), de acuerdo con la propuesta rigurosa que hace Nelson Goodman sobre la cuestión de la *referencia* de nuestros discursos³⁹. Paso, entonces, a precisar un sencillo esquema analítico de orden a abstracto que permitirá introducir un poco de orden interpretativo en el caos que datos que resultan cuando uno mira con cuidado la ciudad, y escucha con paciencia y empatía a los entrevistados que hablan de sus experiencias en este tipo de intercambio, que algunos denominan “de prostitución”, otros “de servicios (o trabajos) sexuales”, y nosotros de “amores comerciales”.

UN ESQUEMA ANALÍTICO DE ENTRADA PARA EL ANÁLISIS EN CALI

Georg Simmel precisó que la casi totalidad de los eventos prácticos de la vida humana tienen a su base un intercambio, que es esa forma concentrada de interacciones en que hay *intereses* de por medio⁴⁰. Esos intereses pueden ser referidos a la necesidad de colmar ansias de amores en sus tres componentes, solos en combinaciones (sexual, erótico, o de comunicación existencial); también a la disponibilidad y acumulación del dinero como el *summum* de un proceso económico centrado en la propiedad de bienes, que implica la posibilidad de utilizarlo como mecanismo generalizado y abstracto de intercambio de equivalente por equivalente. Amores y dinero se pueden ubicar entonces en un *continuum* que bien puede pensarse en términos de polos ideales e incluso partir ese continuum en dos entidades discretas. Esta partición analítica puede generalizarse pues “los amores” podrían tomarse como el prototipo, o el ejemplo máximo, *del intercambio simbólico de dones* del que ha hablado con fruición la antropología clásica (Mauss, Firth, Sahlins, Lévi-Strauss). A esa contraposición de extremos se refería Simmel cuando en su artículo sobre “la prostitución femenina” hablaba de *contradicción flagrante*: cambiar lo más personal y simbólico (los amores de una mujer) por lo más común, vulgar, y abstracto (un puñado de billetes de dinero)⁴¹. Surge así, en su versión continua, o en su formulación discreta, la primera dimensión del esquema nocional que propongo para ubicar, de entrada, las situaciones de “amores comerciales” que podemos encontrar en la ciudad de Cali. Resulta así la polarización de dos órdenes o lógicas de intercambio: orden simbólico | orden mercantil].

Por otro lado, entre ciudad y amores, por el contraste entre la impersonalidad del genuino medio urbano⁴² y la intimidad personal del intercambio amoroso, hay relaciones muy especiales de distancia y atracción que sólo la imaginación del poeta ha podido plasmar en unos versos, como lo hizo Whitman en los versos citados al final del capítulo 2, cuando recuerda a la mujer que trémula y callada se asía de su brazo. En otra versión del poema, pues hay varias, habla de un varón amante, no de una mujer, y no necesariamente se refiere a amores comerciales. Pero precisamente, ese es el fenómeno que comienza a aparecer en Cali: la consolidación gradual de una franja ambigua entre amores surgidos de intereses varios (prosaísmo, soledad) que se distinguen mal de los afanes de la sobrevivencia o deseo de acumulación de bienes o consumo ostensi-

vo y que rompe en su resolución con los esquemas de organización social vigentes, incluyendo el género. Los encuentros “prostituidos” son, pues, una forma de resolver los enormes problemas de la “doble contingencia” que plantean los laberintos urbanos, asunto que es tratado en el capítulo 2 del presente libro. Aunque entró tardíamente a la modernidad y tardíamente adquirió su condición de ciudad populosa, Santiago de Cali tiene desde sus orígenes como sociedad urbana una fuerte marca mercantil;⁴³ esta característica acentúa la posibilidad de que haya individuos que en *sus itinerarios* laberínticos en búsqueda de amores, intenten comprarlos, y que haya individuos que quieran venderlos.

Porque estoy pensando en la ciudad abierta, la que está más allá del lugar “propio”. En este circuito de sociabilidad de conocidos y amigos las relaciones son por fuerza personales, *in-civiles* en el sentido riguroso que propone Richard Sennet (1978). En los estudios urbanos en veces se olvida el carácter impersonal, abierto, y funcional de las relaciones ciudadinas, aquellas que el autor cobija bajo el nombre de *civilidad*, término que viene del latín *civis* (ciudad); el autor es claro en precisar esta característica fundamental y distintiva de las sociedades urbanas:

[Civilidad] es la actividad que protege a las gentes entre sí y sin embargo les permite disfrutar de la compañía de los demás. Llevar una máscara constituye la esencia de la civilidad. Las máscaras permiten la socialidad⁴⁴ pura, separadas de las circunstancias del poder, la enfermedad y el sentimiento privado de aquellos que las usan. La civilidad tiene como objetivo el proteger a los demás de ser cargados con uno mismo. [...] Civilidad significa tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social. La ciudad es aquel establecimiento humano en la cual es más probable el encuentro con extraños. La geografía pública de una ciudad es la civilidad institucionalizada⁴⁵.

Usualmente los amores son *privados*, más aún, *íntimos*, y tienden a ser lo opuesto de la civilidad, en el sentido de que en tales encuentros el otro “*carga con uno mismo*”, en veces no sólo simbólicamente sino físicamente (¡!). Otra vez, aparece la contradicción entre lo más privado y lo más público a que se refería Simmel en su ensayo sobre “la prostitución femenina”. Podrían entonces pensarse que “los amores de ciudad”, *ins-*

critos en la geografía pública de la civilidad, encuentran en los amores comerciales una instancia casi perfecta, de oximoron, de conjunción de opuestos. El trato mercantil, mediante el recurso a la mediación abstracta del dinero, no hace sino consolidar la conjunción de esos opuestos haciéndola “admirablemente simple”, como es el sentir del novato quien después de sufrir en su camino a través del laberinto de una búsqueda amorosa abierta, con unos pesos en el bolsillo, encuentra *post festum* que el asunto era más sencillo de lo que aparecía. Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim hablan de una religión postradicional del amor que trata de responder al desconcierto producido por la caída de los marcos tradicionales referenciales de sentido; los individuos buscan resolver su soledad en una “soledad a dos” con formas inéditas de “positivismo normativo individual” que constituyen, desde el punto de vista sociológico, modalidades emergentes de una nueva sociabilidad.⁴⁶ En estas nuevas formas puede, sin duda, jugar un papel no del todo marginal, el intento de “comprar” –mediante intercambio contractual- un poco de afecto, no simplemente un poco de juego sensual (erotismo) ni un simple acto de copulación (sexo). Al servicio de estas nuevas formas se supera entonces la dicotomía tradicional entre lo privado y lo público, o mejor para un antropólogo, entre lo “propio” de la intimidad tradicional y lo “extraño” de la civilidad urbana.

Esta polaridad entre “lo propio”, el “lugar antropológico” de que habla Augé, siguiendo la ya clásica propuesta de Merleau-Ponty, y el lugar “otro”, el abierto, el de la civilidad de Sennet, nos sirve para completar nuestro esquema analítico: podemos tratarlo como un continuum de polaridades, entre “lo propio” (ejemplificado por mi casa, mi unidad residencial, mi cuadra, mi barrio) y “lo extraño”, la ciudad otra, laberíntica, desconocida, dominio de la civilidad.⁴⁷ Emerge así el otro eje del esquema analítico: |lo propio | lo extraño|

	Orden Simbólico	Orden Mercantil
Lo propio	1 b 3 4	2 a
Lo extraño	c	d

La tabla 2X2 (o tetracórica), que conjuga dos tipologías polares que se han vuelto discretas, tal como aparece en la figura, ha sido un recurso tradicional bastante útil para el análisis pero también una trampa mortal para quienes se quedan fijados a sus celdas. La tabla, inicialmente utilizada para estudios cuantitativos de exposición y riesgo por los epidemiólogos comienza a ser usada como herramienta de trabajo por antropólogos en estudios cualitativos.⁴⁸ El etnógrafo de amores comerciales puede comenzar por ubicar en ella *situaciones “puras” de los mismos* (en el sentido de no contaminadas por los postulados de la otra celda del eje) tales como las que se darían en la casilla (a): amores entre personas “propias” que “cargan uno al otro”, que atienden a sus “sentimientos privados” (para usar los términos de Sennet) y *que convergen* en dar a su intercambio *un sentido* fundamentalmente simbólico de regalo de personas como tales; el caso puro (d) es el del *sex work* como situación de servicio aséptico de especialista *extraño* que vende “amores”, de acuerdo con tarifas ajustadas a cada modalidad de lo vendido, y a temporalidades preestablecidas; quien los busca, paga y recibe es un individuo *que converge* en las mismas intencionalidades.

El caso (b) no es “puro” porque la relación mercantil está contaminada de “lo propio”; lleva a postular un intercambio mercantil *entre conocidos*, entre personas que no se rigen por las reglas de la civilidad bosquejada por Sennet sino por una familiaridad que implica “cargar el uno con el otro”; muchas de las situaciones clásicas de “prostitución”, como las narradas por los novelistas -la situación de Josianne en el relato de Julio Cortazar, de Sayonara en la novela Laura Restrepo, de Berenice en las obras de Andrés Caicedo- y por los historiadores “de la prostitución en Colombia”, pueden ejemplificar esta situación de familiaridad que

tiene una lógica mercantil básica pero contaminada de “lo propio”.⁴⁹ Algunos clientes de estas mujeres se vuelven “especiales” porque tejen alrededor de la transacción mercantil otras relaciones que son instancias del circuito de “lo propio”: desde este ángulo se puede analizar el caso de Diana-Daniela (capítulo 7) en nuestro ensayo del capítulo 7 del presente libro y los casos de “transgresión de la barrera de la intimidad” que presentamos con Alexandra Martínez en un ensayo del Proyecto⁵⁰. Así mismo, la tensión que se observa en la casilla (c) surge de que se postula un “regalo”, perteneciente a una lógica simbólica del don, para situaciones en que intervienen “extraños”; podría pensarse en instancias en búsqueda de amor no mercantil en el laberinto extraño de la ciudad abierta, que luego de consolidarse “regresaría” al lugar “propio”: es lo que intenta Jonathan con Diana-Daniela sin lograrlo. Si no regresa estaríamos generando situaciones inéditas, que talvez comienzan a ensayarse en los medios de la modernidad tardía y que Giddens denomina “amores confluentes” y Beck y Beck-Gersheim “un tipo de sentido intra-moderno de contra-individualización”: no hay transacción mercantil propiamente dicha, pero hay términos cuasi-contractuales que favorecen la conjunción amorosa entre personas que siguen siendo cuasi-extraños, o mejor no logran desenvolverse como “propios”. La detallada discusión del narcisismo en las ciudades actuales adelantada por Sennet también ayuda a comprender estas novedades.⁵¹

Para un etnógrafo consciente de la fluidez y ambivalencia de los tratos y situaciones sociales *las flechas* (1, 2, 3, 4), que operan como marcadores de tránsitos entre las casillas (a, b, c, d) abren posibilidades de análisis adicionales, y resuelven el problema de los análisis estáticos contra los que previene Mary Douglas cuando se usa la tabla tetracórica. Hablamos arriba de *convergencia de sentido* porque supusimos que los agentes del intercambio coinciden en buscar, entregar y recibir los mismos objetos culturales. Manteniendo esta suposición de convergencia puede darse una *situación de transacción amorosa* en que esté materialmente presente el dinero pero se ubica, por el sentido total y convergente de la transacción, en la casilla (a). Por ejemplo, unos billetes encima del nochero no tienen siempre el sentido de un pago porque puede ser instancia de un “don”, o entrega de ese recurso que es utilizable mercantilmente, pero que se inscribe en una *lógica situacional* de intercambio difuso, que es propio del orden simbólico.

Pero las situaciones más interesantes, las que están atravesadas por una ambivalencia tensa, son las que implican una *divergencia* en la intencionalidad de los agentes. En términos formales la tabla tetracórica se multiplica por dos, habrá ocho celdas. Y la situación se vuelve aún más compleja si se advierte que la intencionalidad de los agentes puede ser no explícita o consciente: esas ocho celdas se multiplicarían por dos, según la explicitación, sí/no, de las intencionalidades.

Para no enredarse en el berenjenal de las motivaciones subjetivas es conveniente entonces partir en el análisis del contexto original en que se inscriben (casillas), o como dirían algunos autores franceses, del “escenario” en donde se llevan determinadas prácticas, por determinados sujetos. Este recurso a la dramaturgia de las interacciones como paradigma analítico tiene importantes antecedentes en las ciencias sociales, y ha tenido en J. Gagnon formulaciones específicamente aplicadas al caso de los amores en la propuesta de los “libretos sexuales”.⁵² No ahondo en el tema, porque lo que me interesa es hacer notar que el análisis etnográfico, en esta etapa de caracterización de formas de amores, debe trabajar con la misma *lógica de la situación*⁵³. En su conformación tiene peso inicial muy importante el escenario social (casillas), aunque la intencionalidad de los agentes puede implicar una tensión de tránsito hacia otras formas (flechas), o una ruptura explosiva de la situación porque resulta insostenible.

Como usualmente las situaciones de la vida no vienen en formas puras o ideales el etnógrafo que estudia formas de amores comerciales en una ciudad como Cali tiene que ser lo suficientemente flexible y astuto como para no quedar atrapado en las casillas. Ellas, y las flechas, son ayudas para pensar situaciones que son resultado de la espontaneidad creadora de los agentes involucrados, los cuales operan dentro de las constricciones estructurales que proponen los escenarios institucionalizados.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. L. L. Lim (1998).

2. M. Rago (1991) trae las principales fuentes históricas que datan y ubican de modo preciso el surgimiento de este “fantasma” y de su designación; esta ubicación pone en evidencia la tontería de quienes consideran a “la prostitución” como una entidad trans-histórica, proteicamente adaptada a las variantes de todas las culturas y de todos los tiempos.

3. M. Douglas (1996:217).

4. J.O. Davidson (1998)

5. K. Kempadoo (2001) revisa la literatura sobre El Caribe. También tengo una vaga impresión, por breves visitas que he practicado, de que hay bastante parecido a situaciones urbanas brasileras, digamos de Recife (Pernambuco) y de Salvador (Bahía). La estupenda monografía de Rago sobre São Paulo confirma ésta impresión. El grupo dirigido por el profesor Fernando Urrea, en la Universidad del Valle, ya ha establecido vínculos con el grupo orientado por Mara Viveros en la U. Nacional de Bogotá, e investigadores del Brasil; aunque su énfasis van por el lado del control de VIH, sería importante que exploraran con detención estas aparentes similitudes.

6. J. Gaffney y K. Berverly (2001).

7. K. de Albuquerque (1998).

8. N. Caputi (1997) hace una breve reseña de la colección de ensayos sobre el tema editada por N. Godwin y asociadas; el tema es tratado como de aparición reciente en la literatura. Sobre la importancia de “El Silencio” en la investigación sobre sexualidad y amores, sobre todo entre mujeres, se puede consultar a K. Lützen (1995).

9. Ver nota 2. El lector notará fácilmente que el fuerte de la literatura que uso sobre la fenomenología de la “prostitución” es de origen anglosajón; ha sido la fuente que a que más fácilmente he accedido. El que desee tener una visión europea continental actualizada, con algunas referencias a Latinoamérica, puede consultar el ensayo manuscrito de Dolores Juliano (2000) titulado “*Las prostitutas: el polo estigmatizado del modelo de mujer*”, disponible en Centro de Documentación, CENDOC, de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, en Cali (<http://socioeconomia.univalle.edu.co>). Sobre el caso colombiano Martínez y Rodríguez, Eds. (2002) ofrecen bajo el título de “Placer, dinero y pecado” una “Historia de la prostitución en Colombia”. Con la excepción de algunos artículos, el ambicioso texto se caracteriza por un bajo nivel analítico y mucha descripción anecdótica (basada ante todo en marcos normativos, en estadísticas oficiales, o en archivos judiciales) que confunde en veces los amores *comerciales* propiamente dichos con otras formas de amores, clandestinos o no legitimados por la legislación católica y civil. Además, algunos de los autores no logran superar, en *su* lenguaje académico, las actitudes anafroditas, pudibundas, higienistas o moralistas, que son propias de las épocas

pasadas que describen: se desliza en los párrafos de tales autores (no en las citas, ni entre comillas) el lenguaje oblicuo, sugestivo, o retórico (ejemplo, “extranjas de vida horizontal”, “casas *non sanctas*”, “célebres hetairas”), alusivas a ese “algo misterioso” (Cf. Introducción, p.9) que es “la prostitución”. Esta continúa siendo -después de leer el texto y a pesar de él, que pretende ser una *historia*- una “sexualidad fortuita sin ayer y sin mañana, sin compromiso ni atadura, sin huella y sin memoria, sin exigencia y sin reclamo [...]”, como reconocen los editores en la p.13. Creo que de este modo no se puede hacer historia.

10. G. Simmel (1971d); P. Bourdieu (1994).

11. D. Stienstra (1996).

12. J. Kilvington, S. Day y H. Ward (2001).

13. K. Marx (1993:70,149).

14. C. Pateman (1995).

15. K. Kempadoo (2001). Véase, en el capítulo 7, la cuestión de las prósperas “empresarias” personales, cuya imagen y actitud en nada coincide con la de pobres mujeres “caídas”, candidatas a “arrepentidas” de que trata la literatura tradicional.

16. Una panorámica de la discusión feminista puede verse en M. McIntosh (1996), y más recientemente en el número 67 (2001) de la *Feminist Review*.

17. G. Petherson (1990).

18. E. Vilar (1971).

19. W. Ricard (2001).

20. G. Petherson (1990).

21. M. Prasad (1999).

22. K. Polanyi (1957); M. Sahlins (1972); J. C. Scott (1976); E. P. Thompson (1971).

23. G. Becker (1993); W. G. Booth (1994:661).

24. Sobre este asunto es de interés el artículo de A. Bégin y M. Pollack (1977) sobre la racionalización de la sexualidad que, aunque tiene un enfoque más general, discute con precisión la inconmensurabilidad de los dos dominios de valores.

25. En el internet es fácil encontrar páginas de estas redes de ayuda mutua y defensa de los derechos de los trabajadores sexuales de toda condición; basta entrar a los motores de búsqueda por “sex work” o “prostitution”.

26. J. Bindman (1998).

27. Ver nota 2. El estudio de Margaret Rago (1991) es importante porque, a más de estar muy bien documentado bibliográficamente, rompe con la idea de la prostitución como imagen a-histórica y esencialista (p.e. de profesión, pornografía, o pecado, o de lo que se quiera) y muestra que se trata de una muy importante institución histórica que hace parte central de la transformación de ciudades, como São Paulo. Otro estudio de similar interés, centrado en Glasgow, Escocia, es del N. McKeganey y M. Barnard (1996). Un artículo de revisión más general sobre la relación entre prostitución y ciudad es el de A. R. Henderson (1997).

28. La cuestión de las *hetairas* y *porné* es tratada en L. Kurke (1997). Hay inconsecuencia, por tanto, al utilizar el término de “prostitución” para analizar

formas precolombinas o arcaicas, colectivas o individualizadas, rituales o festivas, como se hace en dos capítulos del texto editado por A. Martínez y P. Rodríguez (2002); de modo más desabrochado hace lo mismo M. Maffesoli (1990) para referirse a similares fenómenos: en un collage que olvida totalmente la especificidad histórica y cultural de los fenómenos simbólicos, hace una mezcla de todo, primitivo rural con urbano moderno, oriental con occidental, antiguo con contemporáneo.

29. M. Douglas (1996:211-234).

30. T. J. Gilfoyle (1999)

31. Como se argumenta en el capítulo 2 del presente libro, incluso el término “amores” remite una construcción occidental de mito y ritual históricamente datable, sujeto, desde luego a los avatares de la civilización en que nació.

32. Siguiendo a H. Lefebvre (1978).

33. Ver P. Bourdieu (1992:453-458) para una teoría de la “*illusio*” científica y artística. Sobre “la verdad etnográfica” hay algunas notas en el capítulo 9, y un tratamiento más detallado en Sevilla (2002b).

34. M. Prasad (1999); S. Seidman (1991).

35. G. Lukacs (1971:83-110).

36. Ver en E. Sevilla, F. Navarro y A. Martínez (1996) una caracterización de este *Sex Work* aséptico, hecho con base en propuestas muy actuales de las organizaciones de *Sex Work*; y E. Sevilla y A. Martínez (1997a) para la doble lógica, de barrera e intimidad, que opera en estas relaciones de la ciudad de Cali.

37. M. Rago (1991:23).

38. G. Colmenares (1983:14).

39. Sobre la cuestión de la *denotación* y *ejemplificación* como formas de *referencia* apropiadas para la investigación etnográfica y, en general, la *inferencia cualitativa*, se hace una discusión en el capítulo 9, y también en el ensayo E. Sevilla (2002b).

40. G. Simmel (1971e).

41. G. Simmel (1971d).

42. R. Sennet (1978).

43. Este tema lo tocamos brevemente en el capítulo 7 del presente libro en donde se dan más amplias referencias.

44. El término usado por Sennet es “sociabilidad”; en la traducción utilizo “socialidad”, que es la noción correspondiente al ámbito impersonal y social, tal como se definió siguiendo a Simmel, en el capítulo 4.

45. R. Sennet (1978:327).

46. U. Beck y E. Beck (1998:298-355).

47. M. Augé (1995); M. Merleau-Ponty (1976:324-344).

48. Encuentro complacido que Mary Douglas (1996:287) utiliza el mismo recurso de la tabla tetracórica en su análisis de la propuesta del sacerdocio de mujeres en la Iglesia Católica Romana y previene contra la fijación estática en las celdas. Al uso de esta tabla llegué por mi trabajo anterior con epidemiólogos, que tienen la tienen como un recurso analítico muy socorrido; la epidemiología ha desarrollado, para quienes tengan vocación cuantitativa, índices precisos de

la relación entre las celdas y guías muy precisas para interpretarlos (J. L. Kelsey, A. S. Whitmore, A. S. Evans and W. D. Thompson 1996).

49. J. Cortazar (1966); L. Restrepo (1999); A. Caicedo (1998); A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. (2002).

50. E. Sevilla y A. Martínez (1997b).

51. A. Giddens (1992); U. Beck y E. Beck (1998:323); R. Sennet (1978).

52. Autores franceses como N. Bajos y A. Spira (1993); ver C. Geertz (1994) sobre la dramaturgia como modelo de la sociedad; y J. Gagnon (1991) sobre la teoría de los libretos sexuales.

53. Sobre esta manera de trabajar la *lógica social de situaciones* ver el capítulo 9.

7. DE “PUTAS” Y “PROSTITUTAS” A “FUFURUFAS”, “DIABLAS” Y “BANDIDAS”

Eliás Sevilla y Alejandra Machado

LA TRANSFORMACIÓN DE “LA CALLE DEL PECADO”

Dicen los historiadores que Cali en el Siglo Veinte tuvo un “desarrollo tardío pero acelerado¹ que llevó al asentamiento desde ser un pueblo pacato de un poco menos de 25.000 habitantes a un agitado conglomerado metropolitano, industrial, turístico, comercial y financiero, de cerca de tres millones de habitantes y muy activas avenidas de comunicación de servicios, bienes y personas, no sólo con su amplio hinterland sino con la nación y el continente². Durante las cuatro primeras décadas del siglo XX la ciudad se desprendió perezosamente de su perfil pueblerino decimonónico, su economía dejó atrás la importancia de las actividades primarias agropecuarias y extractivas –exceptuando el control de la naciente agroindustria- y acentuó su “terciarización” por el fuerte impulso dado a las actividades de *comercio*, finanzas, *servicios* y transporte. A partir de los años 40, con altibajos asociados a la desaceleración del crecimiento económico y demográfico de la década de los 60, la ciudad continuó su expansión hasta convertirse en el principal centro urbano del Sur-Occidente, el segundo o tercero en el país, y uno de los más importantes puntos de referencia de la circulación continental. La industria que había iniciado su actividad dentro del marco urbanizado –incluso

contribuyendo a la expansión del mismo- ubicó luego sus principales plantas en la frontera del norte, en el municipio de Yumbo, dejando que la ciudad propiamente dicha se dedicara casi en su totalidad a las actividades terciarias combinadas con actividades industriales de menor escala.

Importante en el perfil de la ciudad, en referencia al tema que nos ocupa, es la mentalidad de sus habitantes con respecto al trabajo y fuentes de subsistencia. Edgar Vásquez, el economista historiador que más ha escrito sobre la historia local, acentúa el rasgo de “cuenta propia” e informalidad que las nuevas masas inmigrantes adquirieron para la organización del trabajo, que hace que la línea divisoria entre el trabajo y el ocio-disfrute (*leisure*) sea más bien borrosa³. Esta autonomía en la búsqueda de las fuentes de subsistencia y disfrute de la vida se complementa con la imagen de ciudad “cívica, permisiva y chévere” que de manera estratégica proyectan los empresarios de la ciudad, para inducción de sus propios residentes y como atracción de visitantes. La realidad cotidiana, sobre todo *diurna*, puede ser otra (como lo hizo ver en cuanto a “civismo” la socióloga Marcela Restrepo en su trabajo de grado); pero en la vida *nocturna* y rumbera hay también una tercera realidad, que elabora selectivamente la imagen proyectada, como lo planteamos en un ensayo sobre “la rumba” en la ciudad. La Feria de Cali y sus asociados atributos de “Capital de la Salsa”, “Séptimo Cielo”, “Ciudad Deportiva”, y denominaciones parecidas, hallan amplia resonancia en los medios y en las canciones de los grupos de moda que celebran su “cheveridad”, belleza y complicidad en cuanto a goces mundanos. A ello se agrega un *ethos* festivo, desinhibido y cálido, centrado alrededor del disfrute y culto del cuerpo femenino y masculino –la *hexis* caleña- sobre la que se elabora un poco más en el capítulo 5, en la sección dedicada a Cali como “lugar de epifanías del cuerpo”. La imagen que proyecta ese *ethos* en quienes la visitan la ciudad ha sido motivo de una reciente controversia que se menciona brevemente al comenzar la Introducción del libro⁴.

A fines de los años 80 la dirigencia local, con su programa “El Cali que queremos” había dado un impulso fuerte a la consolidación de una ambiciosa infraestructura con el propósito, según un documento oficial, de “consolidar a Cali como centro de comercio y servicios para el comercio internacional, e impulsar agresivamente las exportaciones no tradicionales y de carácter agro- industrial para una vasta zona geográfica que mira hacia la Cuenta Internacional del Pacífico”⁵. Lo interesante es que esa infraestructura iba a servir de adecuado apoyo para el comercio

de narcóticos, una de las actividades ilícitas más potentes en su capacidad transformadora de la totalidad de las estructuras sociales y de las tradiciones culturales. Nadie duda que esa red compleja denominada “El Cartel de Cali” extendió como un pulpo sus tentáculos por toda la ciudad: no sólo contaba con una sofisticada infraestructura electrónica de avanzada tecnología, con soportes en las calles de unos 300 taxistas conectados por radioteléfono, sino que inyectaba millones de dólares a la ciudad, en forma masiva algunas veces, como en la boyante actividad constructora, y otras –las más, por la necesidad evadir los controles- en forma de goteo. Cuando las autoridades nacionales, con la ayuda de la DEA, decidieron desmontar ese “Cartel”, la ciudad comenzó a despertar de su ilusión y a captar la magnitud y gravedad de ese crecimiento económico artificial, y de las consecuencias sociales y culturales que la fácil prosperidad había dejado.

Hoy las gentes de Cali se debaten en una de sus peores crisis económicas y sociales, porque confluyen circunstancias traumáticas de primer orden, como el efecto de la situación general del país, y las consecuencias específicas del encarlamiento de los jefes de “El Cartel”. Aunque el retiro de la masiva inyección de capital se ha hecho sentir, es muy difícil recoger el dinero irrigado a goteo y evitar el efecto de las costumbres extravagantes que propiciaron; además, porque las actividades del narcotráfico y del lavado de activos ha continuado en la ciudad. De todos modos ha habido una crisis económica profunda, y uno de sus efectos más dolorosos es el desempleo y subempleo generalizado que, desbordando las tradicional concentración en las masas de reciente inmigración, está carcomiendo gravemente el presupuesto familiar en los sectores ya consolidados, en donde ya algunos brillaban con el oropel nuevo-riquista del consumo prosaico y exhibicionista⁶.

La ciudad colonial de Santiago de Cali no se había eximido en materia de comercio sexual de replicar la institucionalización de este fenómeno recibido de Europa con la civilización española⁷. Como no se ha escrito una “historia” del comercio sexual en la ciudad, y hacerla escapa a nuestro propósito, es preciso decir que a grandes rasgos, hasta inicios del Siglo 20, la suerte de este comercio en la ciudad no es muy distinta -habida cuenta claro está de las especificidades regionales y locales- de la que narran los historiadores para Bogotá, Barranquilla o Medellín⁸. El comercio amoroso propiamente dicho no se diferenciaba muy bien de otros intercambios no comerciales amorosos con varones que tenían

los varios tipos de mujeres “otras” de las que se habló en el capítulo 1. Los varones aprovechaban la condición de desamparo en que se hallaban la mayoría esas “otras” (mujeres de servicio doméstico, campesinas inmigrantes, madres solteras en necesidad, obreras mal pagadas) para establecer vínculos privados, clandestinos casi siempre, que eran paralelos a los “oficiales” con sus esposas y novias. Las “otras” cumplían las funciones que Catalina Reyes caracteriza para Medellín como “sobrevivir, iniciar, desahogar, satisfacer”⁹. Desde luego, había mujeres que hacían estas funciones predominantemente en el modo comercial, que poco a poco fue ganando autonomía frente a los otros modos. La “*conquista de la autonomía*” de este “*sub-campo*” comercial dentro del “campo de los amores” se puede plantear, para su dinámica de relaciones externas y internas, en forma análoga a como Bourdieu plantea la autonomización del sub-campo del realismo formalista de Flaubert en el conjunto del arte literario parisino en la segunda mitad del Siglo 19¹⁰: nunca podrá llegar a una completa autonomía, menos cuando, como en este caso, hay una dependencia externa directa del campo del comercio y de las mafias, locales o de más amplia cobertura. Las mujeres dedicadas a este comercio de amores cumplían sus funciones tanto en las instituciones de “*lenocinio*” como con ofrecimientos individuales en las calles.

Los varones pudientes -y a distancia y en situación muy ambigua, las mujeres pudientes “buenas” para ciertos aspectos relacionados con la moda y el estilo personal- podían también disfrutar de servicios refinados de una minoría de “otras”, no tan “arrepentidas”¹¹, las “divas” y “cortesananas”. Estas eran mujeres *no estaban propiamente en condición de desamparo* sino que eran verdaderas empresarias de amores con status y condición *relativamente prósperos*, que traían novedades en cuanto a estilos de farándula y de moda, y en cuanto a formas “novedosas” de disfrutar de los amores. Puntos claves de Colombia recibieron el impulso de especialistas extranjeras que fortalecieron esta forma de amores comerciales¹². Como lo narra e interpreta en detalle Margaret Rago en su estudio de São Paulo,¹³ estas mujeres dieron particular brillo a las “*luces da noite*” y fueron un decisivo puntal de la modernización de las ciudades. Es importante, particularmente para Cali, tener en cuenta esta forma especial de comercio amoroso, nada o poco tiene que ver con la suerte de las “pobres caídas”, arrepentidas o no, a que hace referencia sistemática la literatura, tanto la de arte como la científica y que coincide con la visión miserabilista y moralista que se ha extendido entre las instituciones encargadas de atender este “problema social”.

Todas estas mujeres “otras”, divas y no divas, eran estigmatizadas, pero en general sus servicios eran aceptados como un “mal necesario” dentro del ordenamiento social y moral de la ciudad, con la infaltable protesta de las autoridades eclesiásticas y de algunos de sus fieles, que abogaban siempre por su completa supresión. El problema para las autoridades civiles y de salud, con la obligada ayuda de la policía, estaba en la “contención del deseo” a que se refiere con detalle y rigor analítico Margaret Rago con referencia a São Paulo. Sobre la ambigüedad de política y manejo, “permissiva/represiva”, traen datos anecdóticos, no tanto analíticos, buena parte de los autores de la reciente “Historia de la Prostitución en Colombia”¹⁴.

Mientras fueran de bajo perfil y guardaran discreción, las comercializadoras de amores no tenían *en la práctica* mayores inconvenientes, salvo ciertas exageraciones represivas de las que nos hablan las crónicas, habida cuenta de la generalizada condición de “servidumbre sexual”¹⁵ y desamparo, arriba mencionada. Cuando había “escándalos” el clamor de los vecinos y la Iglesia se encargaba de alertar y de pedir, en veces con vehemencia, la intervención a nombre de la moralidad pública y la salubridad. La respuesta era, entonces, contener esos “escándalos” en sitios cerrados y bien delimitados que fueron llamados por lo general “zonas de tolerancia”. Este asunto de la contención en los medios urbanos por medio de los “*red light districts*”, que en España se conoció como “mancebías”¹⁶, no es privativo de la tradición iberoamericana como puede verse en los estudios de otras latitudes¹⁷. En Cali, aunque no se sabe si hubo mancebías (parece que no), poco a poco, en pleno centro del poblado se conformó una zona del “bombillito rojo” que, por una particularidad asociada al endémico racismo que aqueja a la ciudad, se llamó “La Zona Negra”¹⁸.

El Proyecto “Razón y Sexualidad” hizo un recuento de la evolución de los puntos de servicio comercial amoroso en la ciudad y elaboró para el año 2000 un mapa digitalizado y tipológico, cuyo bosquejo puede verse en el Anexo 1. En el mapa completo, registrado en un CD-ROM y manipulado con un soft-ware especial, se ubica con detalle de dirección, teléfono y especialidades de servicio, los lugares institucionalizados, es decir, los accesibles mediante las guías públicas, entre las cuales se cuentan los taxistas. El mapa muestra que, en la última década este tipo de comercio había desarrollado una enorme variedad formas que desbordando las tradicionales de “La Zona Negra”, cubría toda la ciudad y

atendía, por parte de hombres y mujeres, una impresionante variedad de clientes. La red de puntos de servicio siguió los patrones de la expansión sociodemográfica y económica de la ciudad, narrada con detalle por el historiador Vásquez¹⁹. Aquí tan sólo bosquejamos un apretado resumen de los datos, que se detiene en el tipo de servicios ofrecido por mujeres, que es el tema especializado del ensayo²⁰.

Temprano en el siglo XX aparece en las crónicas locales la noticia de pequeños sitios de encuentro debido, precisamente, a las quejas de los vecinos afectados. Las autoridades intervienen en la “contención del deseo” y tratan por todos los medios de reducir los servicios a conjuntos de residencias que ya no tienen, como en España el ramo en la puerta (de allí el nombre de “rameras”), pero de todos modos se daban a conocer a quienes las necesitaban. Poco a poco se formó en las cercanías de la Plaza de Mercado “la zona de tolerancia” cuyos límites fueron fijados por decreto municipal en dos ocasiones; se conformó entonces un conjunto de manzanas especializadas en comercios de toda condición, incluyendo el sexual y de bohemia popular, que con una clara connotación racista fue denominado “La Zona Negra” de El Calvario.

Hasta que la contención reventó. A partir de 1945 no existe “zona de tolerancia” en la ciudad de tal modo que la ubicación de los lugares especializados en comercio de amores obedeció, desde entonces, a una dinámica abierta que se ajusta, en forma compleja, a la oferta y la demanda de la actividad económica “terciaria” en la ciudad, y a los patrones generales del ordenamiento de la infraestructura citadina, y de control de la delincuencia. Las “lucecitas rojas”, más simbólicas que físicas, no se han ido del todo, pero perdieron la exclusividad y se mezclaron con las luces de neón de las discotecas y clubes, o con las luces ordinarias de calles y residencias que maquillan, detrás de comercios “respectables” y triviales (como servicios de banquetería, o de flores), o de fachadas de residencias comunes, los servicios amorosos especializados. Están por toda la ciudad, aunque el mapa muestra, con clasificación según especialidades, cierta concentración en la tradicional zona en el centro, en algunos nuevos ejes “*de planeamiento del deseo*” (expresión de Rago) como la Avenida Sexta y la Avenida Colombia cerca de los hoteles lujosos. También hay concentración de sitios de “*ejecución del deseo*”, que son ciertos hoteles, los “amoblados” y las “residencias” del centro, y los moteles a la salidas hacia Yumbo, hacia Candelaria (zona de Juanchito), y hacia Jamundí que acogen a las parejas o grupos que buscan lugares

propicios para sus encuentros. El proceso de expansión de estos lugares al servicio del comercio sexual ha proseguido: en septiembre del 2003, poco después de la aprobación por parte del Concejo Municipal de las fichas normativas para el uso del suelo, se ha generado una polémica por la autorización abierta que se ha dado para instalar “salas de masajes” en todas las principales avenidas. El argumento de Planeación Municipal de que “salas de masajes son salas de masajes y no de prostitución” es inocente en una ciudad como Santiago de Cali.

Lo particular de esta infraestructura “de ejecución del deseo” es que no hay tampoco línea demarcatoria clara entre sitios que dan apoyo a deseos comunes, no comerciales, (los que llamamos “contingentes libres”, *nacidos de la seducción*, en el Proyecto) y a los comerciales, convenidos *por contrato*. La diferencia entre un amoblado, una residencia y un hotel en el centro de la ciudad es tenue para estos propósitos; y los usuarios de los “moteles” en la periferia, cuya expansión es obvia, sirven a usuarios comerciales y no comerciales. Más aún, la “infraestructura” de apoyo se extiende a la zona rural aledaña, como extensión de la muy antigua costumbre caleña de salidas domingueras a sitios para baño, a los famosos “charcos” de los ríos locales. El Parque de la Salud de Pance, por ejemplo, ha sido una zona tradicional para encuentros de toda condición, familiares y amorosos. Algunos de estos incluyen el uso de drogas o preferencias gay y pueden ser comerciales²¹. Lo mismo pueden serlo ciertos paseos a las “fincas”, o “al mar” (ríos cercanos a Buenaventura, La Bocana, Pianguíta, Juanchaco y Ladrilleros) como alternativa, en veces costosa, pero muy atractiva para cantidad de programas lúdico-amorosos de fines de semana.

La diversificación de modos de servicio es grande hoy en día, incluso dentro de la franja de servicios femeninos para clientes varones, que es la que aquí se trabaja. La tipología producida hacia el año 2000 se debe mirar como arreglo clinal y dinámico alrededor de una forma ideal (que nunca se encuentra pura) la cual se diferencia de otras vecinas por algunos pocos rasgos. El propósito de la metáfora topográfica clinal es dar un panorama de conjunto de “formas de comercio amoroso” que se distribuyen en la ciudad como montículos de formas típicas a las cuales el observador analítico adscribe cada singularidad que encuentra. Se trata de un campo dinámico en que las formas típicas tienen cierta estabilidad pero en la dimensión temporal pueden estar decayendo o en ascenso. La frecuencia de los tipos es variada, baja en los emergentes o decadentes y

alta en los consolidados. Desde luego, podemos encontrar singularidades mixtas, es decir, “sitios” o instancias del comercio que combinan de uno y otro rasgo. Creemos que la tipología es una aproximación válida para el análisis sociológico aunque, repetimos, las singularidades o especímenes (*tokens*) siempre tienen sus “desviaciones” a partir de los “tipos” (*types*)²².

Comencemos por el *bar tradicional* de mesitas metálicas con fórmica, tipo café pueblerino “paisa”, en donde los clientes consumen cerveza Poker y aguardiente mientras escuchan la música “de carrilera” y ven pasar las muchachas “coperas” y a las otras, de ropas mucho más escasas, que sólo ofrecen servicios amorosos. A este ambiente popular llega el cliente a buscar a una cerveza o a negociar un encuentro. Nadie lo molesta si no hace lo segundo, porque el negocio es mixto y las coperas sirven a precios normales del mercado abierto de los otros bares no “amorosos” sin recibir propinas especiales por el consumo de sus clientes. Si desea un servicio sexual lo acuerda con una de las muchachas que por allí circulan y pasa a una de las alcobas interiores en donde se realiza el encuentro. Este tipo bar tradicional, típico de “La Zona” de El Calvario o en sus cercanías, fue el escenario que, según Alejandro Ulloa, en su estudio sobre *La Salsa en Cali*,²³ favoreció la consolidación de una fuerte afición a la música bohemia que en la segunda mitad del siglo XX se aclimató en Cali, para que se quedara y se convirtiera en símbolo. Este “ambiente” luego se extendió por la ciudad, en varios corredores. Uno de ellos, muy famoso, es el Calle Octava (“del puente para acá”) que confluye en el muy conocido asentamiento de Juanchito (“del puente para allá”)²⁴.

El bar tradicional tiene una forma vecina, más moderna, fuertemente influida por la cultura de las *discotecas* y, desde luego, por el narcotráfico; allí la decoración es “de sabor foráneo”, con luces de neón, pista de baile, pequeño escenario para shows, nichos para los clientes, y música tropical variada; tenemos la impresión de que las discotecas “latinas” del área neoyorkina tuvieron influencia directa en esta modalidad de sitios para el disfrute rumbero, con especialidad amorosa comercial. Las chicas bailan en ropa interior o esperan en un rincón a que las saquen o las inviten a las mesas; algunas de ellas suben al escenario para hacer shows de strip-tease; uno que otro bar ya ha avanzado hasta el ofrecimiento showslésbicos. El consumo de licores es más caro que en el bar tradicional y los servicios personales de las chicas más costoso también porque, a más del precio del encuentro personal, hay que pagar una “multa” por salir del bar dado que allí no se ofrece servicio de alcoba; éste debe

buscarse en un motel, un amoblado, si no ocurre que el cliente tiene la opción de su propio apartamento. Este tipo de bares fue el epicentro de las extravagancias de ciertos capos y alfiles menores del narcotráfico, todopoderosos en dinero: los precios se subieron y el ambiente enrareció de manera muy sensible porque todo adquirió una dinámica en que el servicio erótico-sexual estaba subordinado a otros intereses. Con la decadencia de “El Cartel”, la ostentación bajó y se desinflaron los efectos económicos y sociales; hoy estos bares tratan de ajustarse a la nueva y difícil situación porque los clientes ya “no tienen tanta plata”, aunque se “pasa más rico” porque ya no hay tanta amenaza. Poco a poco, sin embargo, se observa cierto nuevo auge, que podría estar relacionado con la recuperación del narcotráfico local²⁵.

La *Sala de Masaje* se especializa en servicios de alcoba, porque sólo ofrece licores y cerveza como apoyo ocasional a las negociaciones entre el cliente y las chicas que, en salitas de espera, desfilan en silencio ante él para ofrecer sus encantos. Después del desfile el cliente señala cuál de las chicas debe ser llamada para convenir el encuentro, que se tiene en el interior del establecimiento, o por fuera, pagando una “multa”. Como la infraestructura es menos complicada, este tipo de lugares se camufla con facilidad en residencias normales o en negocios de otra condición. La publicidad en la prensa (sección de “especialistas”) y a través de volantes, y de la muy importante red de los taxistas, se vuelve indispensable. El teléfono también adquiere importancia porque no pocos clientes, ya habituados, piden a la sala el servicio de una chica que llega en taxi hasta sus espacios privados o hasta los puntos comerciales de apoyo para “la ejecución del deseo”. Existen ya redes establecidas de taxistas que trabajan en llave con las salas, y es fácil entender que, por la discreción y el fácil camuflaje, este tipo de negocios pudo estar estrechamente vinculado con las redes del narcotráfico en la época fuerte de El Cartel. Uno que otro escándalo, por ejemplo, ajuste de cuentas con sicarios, lo confirma. La observación permite decir que esta *forma organizacional* es tal vez la que tiene mayor frecuencia y auge en el período de estudio y se ha expandido por toda la ciudad. Obviamente, el camuflaje impidió hacer un censo confiable, con el consiguiente sub-registro en el mapa. El seguimiento de la prensa por un año, la verificación cuidadosa por teléfono y por visitas selectivas, permitieron comprobar el alto ritmo de cambio espacial que ocurre en esta forma de negocio. Este cambio, desde luego, tiene que resolver el problema de la vinculación con la

red informativa, que a nuestro juicio sigue siendo sostenida de manera informal por los taxistas y por negocios hoteleros; a ellos acuden los clientes nuevos, porque los consuetudinarios son informados del cambio anticipadamente por los dueños.

La *agencia por catálogo* es la cuarta forma institucional de comercio amoroso; se apoya fuertemente en las redes comunicacionales modernas del teléfono, el beeper, y la internet. Empresarios especializados, con oficinas en centros comerciales, mantienen una base de datos, con fotografías y hojas de vida, que permite a los clientes potenciales, en particular a los visitantes de negocios o turismo, adquirir el servicio de acompañantes *integrales*, que no excluyen los servicios amorosos, ni el consumo privado de narcóticos. Estas chicas, cuyo perfil debe ser “exclusivo” no sólo por su presentación física sino por sus dotes en el trato personal, formación académica, y eventual manejo de idiomas extranjeros, están a disposición por semanas, días u horas. Es un trato confidencial que permite –con el riesgo de que el catálogo pueda caer en manos inconvenientes– que muchas jóvenes “bien” (por ejemplo universitarias comunes y corrientes) se vinculen por este medio a formas emergentes de ganar fácil dinero. Se puede pensar que esta forma de servicio amoroso es la continuación, postmoderna, de la instaurada por las “divas” y “cortesanas” que se mencionó páginas arriba.

Las anteriores son las *formas organizacionales* que implican un montaje empresarial cuya envergadura puede ser mínima y local, o extenderse hasta el extranjero, conectada con las redes nacionales e internacionales del turismo, la farándula, y el espectáculo. Igualmente, pueden estar conectados con las *mafias* de las discotecas, las drogas, la trata de blancas, el turismo sexual (en especial pornografía y abuso infantil) y demás actividades delictivas. Por razones entendibles para el lector, el Proyecto no indagó sobre estas extensiones.

Por fuera de los anteriores arreglos organizacionales opera el comercio sexual *callejero* y el *empresarial individual* que se caracteriza porque la mujer no se apoya en una infraestructura especializada para establecer contacto con sus clientes sino que circula *informalmente*, “por cuenta propia” (*free-lancer*), a la búsqueda de los clientes, en los espacios abiertos de las calles, los centros comerciales, los hoteles, o en los espacios electrónicos de las redes de comunicación utilizando publicidad individual, los beepers, el teléfono, y la internet. En esta modalidad se encuentra el rango más amplio y variado de condición femenina en esta

categoría comercial amorosa de “mujeres otras”, desde la pobre “caída” que ronda por cualquier esquina oscura, hasta la joven “empresaria” próspera, “modelo”, bilingüe, a la moda, e ilustrada que “se deja seducir” en cualquier bar o “estadero”.

En un extremo, el de “la baja estofa” (el término clásico es de Georges Bataille), se encuentra la pobre mujer que por su edad, o su condición física, racial, o social, no es recibida en los establecimientos y debe luchar por la sobrevivencia en los peores rincones de “La Olla” (Calle 16 entre Carreras 15 y 5) y en espacios similares; allí se dedica a la caza, en veces verdadera rapiña, de los transeúntes con quienes conviene un encuentro fugaz, sin desnudamientos siquiera, o con abusos innumerales, por unos pocos pesos. Como bien lo describe Bataille, apoyado en la clásica literatura romántica, el vínculo de esta forma de comercio *sexual* con las redes locales de la delincuencia y miseria citadina son fuertes y deprimentes pues el erotismo y la sociabilidad difícilmente perviven en la sordidez del medio²⁶. La solidaridad, cuando existe, ocurre no entre los clientes y las callejeras, sino entre éstas, como cómplices, y los chulos, delinquentes, policías de esquina, y demás miembros de la red ambigua de “Las Ollas”.

Este tipo de comercio sexual, que fuera de duda existe en las ciudades, permite mantener muy viva la imagen romántica de la *prostituta víctima*, y hacer de ella el prototipo del conjunto de formas del comercio amoroso, incluso en ciertos intentos contemporáneos de describirlo “de verdad”. Detrás de esta falacia está una concepción esencialista y moralista de “la prostitución” como “parábola de la pornografía”²⁷. La pornomiseria y el miserabilismo (realismo naturalista que hizo famosas las novelas de Zola) sigue, a nuestro juicio, jugando un papel fuerte en el pensamiento popular y periodístico, sensacionalista o no, y en veces en la redescrición “científica” del comercio amoroso contemporáneo. En Cali esta miseria subsiste pero es apenas un rincón en la ciudad (“Las Ollas” o “El Cartucho”, son su símbolo en Bogotá o Cali) que persiste por inercia de siglos, y nunca, sin duda, será borrada, mientras haya desamparo. Lo importante es hacer ver que ésta no es la única, ni la más importante, ni menos la forma típica, del comercio amoroso en la ciudad de Cali.

En el otro extremo está la chica “bien”, que en la figura y porte nada se diferencia de una secretaria o una universitaria de familia acomodada, con sus conexiones y su apartamento propio, que circula por los hoteles de primera, por las fincas de fin de semana, o por el extranjero. Es, como

dijimos antes, la “nueva cortesana” o “diva”. En el medio está la chica que en una motoneta, en un centro comercial, en una universidad popular, o en bar cualquiera, trata de enganchar un cliente que le permita “hacer programa” de una noche, o solucionar un problema financiero. Esta figura de mujer empresaria *comercial* (en dinero o especie) de amores fortuitos pero rendidores, se conecta, a través de una *zona brumosa que nunca podrá ser clarificada*, con la chica que pone sus “recursos eróticos” al servicio instrumental de planes estratégicos o tácticos que no traen dinero, pero sí efectos análogos, como pasar un examen, o conseguir un puesto de trabajo.

El mapa del Proyecto ha ubicado sitios en la ciudad frecuentados por “las callejeras”: las de baja estofa hacia el centro, en la Zona del El Calvario, y las de mediana en las cercanías de los hoteles de lujo y en la Avenida Sexta. Las de alta condición no fueron contactadas por el Proyecto pero sin duda el cliente interesado, o el investigador que desee ahondar en el tema, puede localizarlas a través de los servicios usuales de turismo, los taxistas y la internet (que es usada con frecuencia para estos propósitos y para propósitos neo-conyugales, es decir para establecer contactos amorosos no comerciales). Por esta vía, se puede llegar a establecer contacto con formas muy sutiles de servicio por catálogo, porque en fin de cuentas, la oferta como en todo mercado tiene que llegar al cliente.

Falta advertir que hemos hablado sólo de la oferta femenina para varones; porque el “mapa erótico” del Proyecto ha identificado también sitios de oferta femenina y masculina para damas, de oferta masculina para hombres, y sitios mixtos que concentran variedad. Además, la oferta no sólo incluye licor y servicios sexuales, sino toda la gama de entretenimiento sofisticado de que es capaz la sociedad contemporánea, incluyendo el comercio y consumo de sustancias prohibidas: la pornografía se diversificó y se convirtió en industria que tiene fuertes conexiones con el comercio sexual y con los servicios de entretenimiento, que incluye las novedosas líneas calientes, el erotismo cibernético, y el consumo de narcóticos. Cali, fuera de toda duda, está en el frente “competitivo” continental (y mundial, por sus conexiones mafiosas) de esta poderosa industria.

Ciertamente que uno concluye, al mirar el conjunto de la oferta, que se ha recorrido mucho trecho desde 1912 cuando los vecinos de Santiago de Cali obligaron a “las mujeres de mala vida” a concentrarse en rincón de la Calle 3ª. con Carrera 11; el punto escandaloso poco a poco

se expandió en la pintoresca, y *simbólica*, “Calle del Pecado”. Mirada desde esta perspectiva, propia de la moralidad pueblerina, se podría decir que hoy prácticamente todas las calles de la ciudad son hoy “Calles del Pecado” y como los comunicólogos nos hablan de una ciudad-virtual, hecha de redes sutiles de mensaje-código-canal, habría que decir que Cali se convirtió en una llamativa “Red del Pecado”.

Pero, salvas excepciones, que las hay, la referencia a “la Calle del Pecado” y sus transformaciones postmodernas se hace hoy entre los caleños del sector popular consolidado más con una sonrisa complaciente y un guiño de ojo que con un *nostra culpa*. En su desenfado y “cheveridad” la gente local piensa que existe, para quien así lo desea, una red muy dinámica de servicios amorosos dentro del gran conjunto de actividad terciaria, informal y “de cuenta propia”, en que se ha especializado su ciudad. Esta imagen está muy acorde con la propuesta empresarial de ciudad acogedora y turística que conviene a la economía, más en esta época de dificultad y de alta competición mercantil, en el orden nacional e internacional. Desde esta perspectiva ya no cabe ver “la prostitución” como una antiquísima entidad camaleónica (“la profesión más vieja del mundo”) que, dejando la forma sagrada vigente en las sociedades matriarcales, se vuelve profana en un momento dado, cuando llegan los varones a dominar el mundo, y desde entonces adquiere diferentes formas para ajustarse cada vez a las nuevas exigencias sociales²⁸. En vez de una señora “Prostitución”, que, hecha de brillos y miradas pecaminosas o transida de miseria, caminando un andar de siglos, lo que estos caleños tienden a ver es un conjunto de mujeres (y de hombres) que aprovechan la vasta gama de oportunidades que la ciudad ofrece para ganarse o disfrutar la vida “por cuenta propia”, y responder de paso a una persistente demanda de clientes. Éstos intentan a través del mercado, como alternativa de la seducción, resolver el problema del acceso al “bien básico” de la sensualidad amorosa, el cual se puede incluir según las propuestas analíticas de Gary Becker, entre los elementos de la vida humana susceptible de ser analizado con las herramientas de la nueva economía.

Sin duda que hay en la ciudad otras opiniones, y hasta protestas, en privado y en público contra esta *concepción pragmática* del comercio amoroso. Don Pablo Astudillo se quejó hace tiempo en una carta a El País de que su ciudad se hubiera convertido en “capital de la sordidez, la lujuria y la perversión.” En su concepto Sodoma emergía, de nuevo, sobre la faz de la tierra. La carta se publicó, muchos la leyeron, pero sin

duda la generalidad la incluyó, *banalizándola*, en el conjunto de cosas que se dicen y que pasan. Es cierto, las formas tradicionales de comercio sexual y los juicios tradicionales sobre ellas se mantienen, pero son forzadas a convivir con formas nuevas que emergen en el horizonte; éstas por su dinamismo y afinidad con la orientación general pragmática, prosaica y nada trascendente, que durante la pasada década acentuó una ya muy larga tradición mercantil, parecen marcar la tendencia, mientras las anteriores entran en la decadencia.

Pero aun en los medios más volcados hacia la trascendencia, como los religiosos, hay actitudes que intentan una transacción amigable con el prosaísmo mercantil: en Cali no era extraño ver a un famoso sacerdote católico, de columna diaria en la prensa local, e iglesia llena los domingos para sus prédicas *aggiornadas*, dedicar *talk-shows* a buscar acuerdos mínimos de conversación edificante con despampanantes modelos de *brassieres*, *derrières*, y desvestimientos; es posible que Don Pablo Astudillo no esté de acuerdo con estas incursiones evangélicas en las “calles del pecado”, pero ocurren. Hoy el sacerdote en cuestión, que colgó los hábitos, pone avisitos en la prensa para brindar consejerías que se pagan por cuotas o tienen descuentos promocionales, como cualquier otra mercancía.

LA HISTORIA DE DANIELA

A ratos en este trabajo me pongo a pensar y me siento como si yo no fuera yo. ¿Sí? Yo me siento como rebajada, me siento mal, yo me digo por qué estoy haciendo esto, esto no es debido; o hay tanto trabajo más honesto, no debería estar aquí, porque sinceramente no me lo merezco. Pero me gusta, quizás por los amigos que he conocido.

Sí, siento placer con los clientes que me gustan. A mí me gustan morenos, sí, los que vienen de la universidad. A mí me fascina el hombre que sea oscuro, no niche, niche no; que sea nichesito pero fino. Así me gusta, ese es mi tipo de hombre. A mí me gusta: no sé. Son como más ardientes, más apasionados. Y yo he analizado entre el tipo blanco y el tipo oscuro y es más ardiente el tipo oscuro.

Cobra \$40.000 el rato, y son 25 minutos. A veces se gana, por noche, 80 o 90 si le va mal y si le va bien... hace show de strip-tease, entonces bueno, bueno que se saque 230. Esa es su noche buena. Generalmente, le va bien. Estos días ha estado flojo, pero no puede quejarse, le ha ido

bien. Por hacer el show aquí le pagan a veces 30 más las propinas de los clientes. Pasa, pero no hostigando, pasa desfilando y bailando; entonces la llaman “niña”; y 5 mil, o 10 mil pesos, y a veces se hace 50 mil pesos. La ventaja del strip-tease. Eso hace que el cliente se entusiasme más, como que atrae más.

El cliente llega, por lo general estoy aquí, sentada. Si yo te gusté entonces tú me llamas a tu mesa, hablamos, compartimos muchas cosas. Hablamos sobre lo que le gusta a él. Siempre me gusta ser la primera que actúa, ser la doctora, es decir le pregunto primero, qué le gusta hacer, qué hace, a qué se dedica. Me gusta analizar las amistades. Y me los hago amigos, pero no todos. Aquí hay amigos que me han ayudado sin interés de nada; son como cuatro amigos. Con ellos también estoy y me siento bien, y con los demás. Todo es por plata. Pasamos al cuarto. Y todo es por plata. Y si a mí me incomoda yo no veo la hora que salga del cuarto; yo trato de atenderlo, pero eso pasa. Si viene un cliente y un amigo yo prefiero irme con mi amigo porque yo sé que me voy a sentir bien y sé que, aunque uno de ellos me va a pagar; la diferencia está en que yo le digo a mi amigo: ve, necesito tal cosa y sé que no me lo va a negar. Y si el cliente me gusta, prácticamente así sea por plata, yo le doy mi teléfono, me dice: yo mañana te llamo, o me invita a bailar, o te invito para una finca así, siempre me pasa lo mismo. Yo voy. No es muy riesgoso. Como te digo; a mí a veces me da nervios, pero me considero un poquito arriesgada y hasta ahora no ha pasado nada. A veces mis clientes me dicen: niña necesito que me haga un show de strip-tease para mi apartamento y ahí me cuadro, me pagan 70 ó 80 mil pesos. Aquí lo normal, ellos pagan la pista como que es \$10.000 y creo que el cover. Mis amigos son chéveres. Yo les cobro, es lógico. Además me llevan ropa, regalitos.

Tiene 19 años y vino de Pereira muy niñita. Hace tres años que trabaja en el bar-discoteca. Pero también estudia, y está en undécimo grado. Su nombre de combate es Daniela pero no tiene inconveniente en dar su nombre verdadero a los amigos. Diana. Su familia es muy unida, y complaciente. Sus padres y hermanos la quieren mucho, dos hermanas, y un hermano. Todos son muy independientes. Ella vive aparte, en Calipso, y su familia no sabe que tiene este trabajo. Antes sus padres le pagaban todo. Ahora ella se paga sus estudios y sus gastos. Tiene un niño de cuatro años que la mamá cuida y que ella visita cada ocho días. Trabaja fijo de miércoles a sábado, pero cuando “necesita cuadrarse” viene los

lunes y los martes. Los shows de strip-tease son los viernes y a veces los sábados. La jornada allí es de ocho de la noche a cuatro de la mañana, pero a veces llega más temprano. Vive colgada de sueño porque estudia de diez de la mañana a una de la tarde.

Decidí trabajar aquí. Me llamaba la atención porque yo veía que mi amiga llegaba con la replata y decía mira... ella me decía anda que eso es chévere. Ella se ha ido hasta España, la han llevado hasta EE.UU. Ella me va ayudar a sacar papeles y nos vamos a ir con otros amigos, vamos a ir a pasear. No sé si es complicado o peligroso. Eso hay que pensarlo. Ella esta muy decidida, tiene papeles y todo.

A mí siempre me ha gustado tener una sexualidad activa antes de entrar aquí. Antes de yo trabajar aquí, quería encontrar esa clase de amigos que yo tengo, o sea sentirme bien, buscar. A mí me gusta conocer mucho. O sea yo estudio, pero no es lo mismo que con mis compañeros de estudio, aquí la paso más diferente. Me gusta. No me sentía con suficiente confianza de contarles a ellos, mis compañeros del colegio, lo que a mí me gusta hacer sexualmente. En cambio con los amigos con que yo estoy aquí les puedo contar lo que me gusta hacer y puedo hacerlo con ellos, en cambio con mis compañeros no, me da pena.

Al principio cometió el error de creer que no era nadie. Le preguntaban por ella y creía que no contaba, que esas personas no iban a volver, y mentiras, porque si ella les gustó ellos siguen viniendo. Le gusta establecer amistades para poder salir, pero no siempre con el mismo, sino con varios de los que a ella le gustan. Ahora tiene cuatro, un señor dueño de una ferretería, otro dueño de un motel, otro de un reservado. Los tres van allí, son amigos. El cuarto amigo lo tiene por fuera, y es un caso especial, es caso aparte.

Nunca he estado con los tres al mismo tiempo, pero si me pagan lo hago. Los amigos que tengo aquí son geniales, son chéveres. O yo no sé si es que soy interesada. No, no tanto eso, me gusta tener amigos simplemente. Ellos van a mi casa, me llevan ropa, me llevan regalos son muy chéveres. Nosotros estamos normal, como si fuera mi familia. Ellos llegan allá, tran, entran escuchamos música, mandamos a traer comida, tomamos, yo hago show de strip-tease y la pasamos rico. Pero claro que les cobro.

Para ella un cliente chévere, se nota en el trato. Porque hay hombres que son como atrevidos, como que no son estudiados, “yo no se qué, lo tratan como si uno fuera, verdad, vulgarmente una mujer fufurufa.” En cambio hay tipos que dicen “bueno niña, mi amor mire que tal cosa”.

Entonces eso le va gustando. “Mi amor qué quieres comer, si no has comido yo te pago la multa, camine vamos a comer tal cosa”. Entonces eso la va llenando a ella, esto es lo suyo y establece esa amistad y le salen bien las cosas. Le gusta preguntar mucho, preguntar por qué tal relación. A veces cuando vienen los clientes se agarran a conversar, eso le parece chévere. Habla y pregunta qué les gusta a ellos; ellos dicen que así y pues sí se van y tienen relaciones. De pronto ha tratado de decirle a un cliente “Esto no me gusta”, o “Véte”, pero no, no le gusta hacerlo. Trata de fingir, para que se vaya rápido. Todo depende del cliente. Que no éste, con esa besadera, esa hostigadera, como que ya se pasan de la raya, pues no le gusta, pues. Sí se besan apasionadamente, pero hay hombres que se pasan. Con todos los clientes no se besa, pero sí con sus amigos. Le gustan los clientes cariñosos, que la traten bien. Como dijo, le gustan los clientes altos, que los sienta, acuerpados, nichesitos pero finos.

Sólo he tenido un cliente que no me ha gustado. O sea yo odio un hombre que tenga el pene chiquito, eso me fastidia, me genera como ¡ush! qué pereza, porque yo no lo siento y eso me da fastidio. Yo hago cualquier cosa, pero si hay algo que estoy que lo hago por ver qué siento, pero ¿yo cómo les digo? Yo aquí he aprendido de todo. Una cosa que nunca había hecho en mi vida, es el sexo anal. Yo nunca, yo hice eso, me arriesgué hacer eso y me gustó. Me dolió los primeros días, compraba lubricantes. Pero me siento bien. Me fascina por ahí más que normalmente por la vagina. No se por qué. Yo me relajo completamente, inclusive yo me desarrollo, me siento bien. A veces tengo orgasmos con los clientes, no todas la veces, a veces. La pose que más les gusta es la borde cama: que tu cuerpo sobre la cama, la cola que da al borde, el cliente parado penetrando y eso es todo. Todas las poses me gustan, pero la que más me satisface es la anal. Yo no soy una mujer que sea abierta, yo soy bastante estrecha, pero me gusta que cuando tengo penetración entre de una, así sea forzadamente, y no que quede allí bailando, sino que yo lo sienta.

Johnatan se llama su amigo, el de fuera, del que está enamorada. Trabaja en una cooperativa. Vino una noche y la vio. El trabajo estaba flojo y le dejó 100 mil pesos, para lo que necesitara, y sin interés de nada. Es moreno, no niche niche, pero sí oscuro, alto, espectacular, muy chévere. El la acaricia y le da consejos. Le dijo que no resistía verla allí, y ella cree que lo llena. A veces viene y la encuentra tomando, le da rabia y se va y por la madrugada viene a recogerla. Ella lo ve todo como así, “no

me toque, usted por qué así; y yo qué se supone que soy.” Entonces ve que él se preocupa. Un día ella le hizo una escena cuando la llevó a La Parisien. María Elena, una amiga de él lo llamó y quería llevárselo pero él le dijo que no, que lo llamara luego. Diana se levantó furiosa diciendo que él prefería a su amiguita y cogió el bolso y se fue. El corrió y le dijo “pero mami, por qué te vas, qué te pasa”. Y pelearon, hasta otro día, cuando pasó la furia.

Pero como le digo él no consiente verme con alguien; él me hace mala cara, él se desespera cuando yo ando de aquí pa’ allá y a lo último se va y a la madrugada vuelve. Y yo por lo menos lo voy a abrazar o algo. Él me dice no. La rabia de él demora y yo le digo usted tiene dos problemas uno enojarse y el otro volverse a contentar. Le digo que tiene que comprender que este es mi trabajo. Yo si siento que soy infiel porque no es el único con el que yo hago esas cosas, con mis otros amigos que son cuatro. Soy infiel con todos, los clientes, aunque con mis amigos no es lo mismo ; no les dedico el mismo tiempo, pero yo no le voto corriente a eso. Nosotros peleamos pero son peleas leves.

Desde que entró al bar ofrece el show de strip-tease al rojo vivo, es decir, totalmente desnuda. Lo conoció con una compañera de colegio que es profesional en eso. Fue a su apartamento y bailaron, danzaron, y a través de eso le gustó. Un día le dijo, “quiero hacer el show de strip tease” y lo aprendió, porque lo que se propone lo aprende. Pero no lo disfruta porque le da mucha vergüenza ante la gente. No así con los amigos porque entonces sí la pasa rico. Cuando va a hacer el show se mete un pase de droga que le quita los nervios, se toma tres traguitos de ron y todo sale normal. Cuando no conocía lo de la droga salía muy temblorosa y la gente se reía de ella porque la veía nerviosa. La amiga, que no es adicta, le dio el consejo de la droga y ahora lo hace normal pero no disfruta el show ante la gente del bar.

Johnatan me dice “Diana mire que usted tiene que buscar orientación, si quiere yo la llevo donde un psicólogo, a usted ¿qué le pasa, por qué está aquí, por qué le gusta este ambiente, por qué le gusta estar con tantos hombres? El él me dice que me lleva, pero no sé a ratos me provoca seguirle la idea. Que si quiero él va y habla con mi papá y mi mamá, que nos traemos el niño para el apartamento. El me propone que nos salgamos a vivir que si nos comprendemos nos casamos. El matrimonio no me llama mucho la atención, no me gusta me parece algo absurdo. Porque casarse ahí, solamente por firmar un papel, por tener

algo donde conste que uno es la esposa o que ya son esposos, no me llama la atención. No me gustaría que me dijeran señora. La palabra señora me hace sentir vieja, no me gusta; para cuando tenga más años.

No sabe qué hará cuando salga del colegio pues a veces le provoca seguirle la idea a su amigo pero le da temor de que un día que ella quiera salir él le recuerde sus amigos. Entonces lo piensa mucho porque Johnatan dice que no va a hacer eso, pero quién sabe. Dice que le interesa entrar a la universidad después del bachillerato para estudiar sistemas, eso le gustaría. No tiene planes claros, pero le interesa. Si le saliera un viaje para el exterior para trabajar en lo mismo que está haciendo acá no lo aceptaría, porque está su hijo y su familia. No, si no más cuando ha ido dos o tres días a Pereira ella llora y llora, no dura ni tres días porque ya está aquí. Ahora en esa lejura ella se muere... ¡no!

¿La diferencia entre una mujer fufurufa y el trabajo que hago? Eso va en la forma de uno tratar las personas, de actuar; o sea aquí no eres tan vulgar. Uno no se trata mal: que vea que yo no se qué, qué yo se cuantas. Hago de cuenta que si yo estoy en la calle, o estoy en mi casa, o estoy aquí, es el mismo trato. Las palabras. O sea soy honesta, a pesar de que esto es un trabajo vulgar y todo. Con el dinero compro cosas, cuando yo llegué aquí ya tenía mi juego de alcoba, ahora tengo un televisor más grande, tengo todo. Yo aspiro a estar muy bien, o sea, a montar un salón de belleza, mi propio negocio. Yo trabajo y trabajo, por ahí hasta febrero. Esto es una acabadera de vida, pero no. Pero si me salgo de aquí sigo con mis amigos. Y les cobro, claro.

LA SEMÁNTICA Y LA PRAGMÁTICA EN ACCIÓN

Diana nos cuenta su historia en una mesa del bar, antes de que los clientes lleguen. Entran por su lado las compañeras, 30 o 35, que trabajan ese día. Un “hola, como estás”, y siguen hacia adentro. Su palabra es ligera, suelta, amable, descomplicada, como su figura de niña, porque así la llaman y así le gusta que la llamen. Lo que dice lo hemos copiado en forma literal, con pequeños ajustes de pronombre en los párrafos que rompen la monotonía de su discurso; porque *ya tiene un discurso*, una palabra propia, no sólo figura, busto, piernas, vagina, ano, cabello y trasero.

Sus ropas de trabajo no se diferencian de las ropas de cualquier muchacha “lanzada” de las que van por las calles y centros comerciales; se diferencia de ellas porque en el escenario, con un pase de droga y

unos rones, se las quita todas para incentivar el clima de las ventas y, de paso, recoger propinas cuando retorne a las mesas. Dolores Juliano en su recuento sobre la prostitución en Iberoamérica²⁹ recuerda el “ir de picos pardos” del habla popular española, que hacía referencia a las marcas de tela que las mujeres “de mala vida” debían llevar en el borde de sus faldas. Estas marcas sin duda persisten, evolucionadas, en otras formas de comercio sexual de la ciudad, y las distinguen de las “señoras” decentes con que se cruzan por las calles. Más aún, persisten en Cali, como hemos podido comprobarlo y describirlo³⁰, porque se dan casos de mujeres que viven dos vidas con trayectorias paralelas, que ellas tratan pensadamente de que no se crucen. Dentro de esta lógica esquizoide hay que mantener las marcas distintivas, para evitar confusiones, porque ellas se consideran con derecho a caminar como señoras durante ciertas horas del día.

La nueva figura de mujer que comercia con amores no tiene tendencias esquizoides, “*no tiene grietas en la cara.*” No tiene problema con las ropas, no usa “picos pardos”, pues en Cali ella usa las prendas que usan las mujeres “lanzadas”, que por vestir así no son necesariamente tratadas como “fufurufas” ni cobran por sus amores. Ni siquiera tienen problema con la substitución de nombres que de nada sirven entre una clientela seleccionada que busca el trato personal e íntimo de muchachas frescas y personalizadas. Daniela sabe que ella, su persona, cuenta para el círculo de clientes-amigos que la llamarán Dianita, no Daniela, y que son precisamente atraídos porque ella rompe con el prototipo decadente de la “prostituta” clásica para entrar en la nueva categoría de niña chévere, descomplicada y dispuesta a romper la distinción marcada por centurias de estigmatización y desprecio. Por eso ya no se preocupa por adquirir el trato de “señora”, que lo considera como atributo de mujeres aburridoras, casadas, de tercera edad.

La diferencia que resta entre ella y la “fufurufa” está en el porte y en el trato. Aquí las nuevas Dianas aportan distinciones importantes a la semántica y pragmática del lenguaje y, por tanto, de la sociedad y del comercio amoroso allí acogido. Ella se diferencia de la “fufurufa” porque su trato *no es vulgar*, porque se comporta como ella es en los otros espacios de su cotidianidad. La máscara tenía que ponérsela con sus amigos de colegio, que tuvo que abandonar porque no le permitían ser ella misma. No así con los nuevos amigos chéveres que no piensa abandonar, aun en el caso de montar su propio negocio de salón de

belleza; *eso sí sin abandonar tampoco el cobro de servicios*. Ellos son sus “otros significativos”, los que para efectos prácticos cuentan, y que se diferencian de los clientes comunes que no clasifican en su nuevo círculo, porque no son chéveres ni cuadran en sus ideales fenotípicos.

Se dirá que allá en el trasfondo, lejos y separados en un circuito de estima y moralidad que no se contamina, están los padres y hermanos que siguen “inocentes” de lo que hace su hija y hermana liberada, independiente. Pero aquí surgen dudas que tienen que ver con *el nuevo ethos generalizado de la ciudad* con respecto a la vida amorosa y los asuntos privados. Esa independencia de Dianita se ubica en una privacidad curiosa, un tanto inverosímil, la del apartamento del barrio Calipso, que no se entiende bien, porque si la familia es muy unida, visitaría el apartamento y tarde o temprano se daría cuenta de las amistades con que anda la niña, y de dónde proceden sus ingresos. De todos modos la tónica de la ciudad en general, con respecto a la libertad de la hijas y a la privacidad de lo que ocurra detrás de unas paredes alquiladas como residencia, favorecen estas nuevas formas de manejar los circuitos de la estima³¹.

La gama de nuevos apelativos aplicables a las mujeres en *situación de amores* muestra a las claras la transformación que ha ocurrido en el ethos de la ciudad. *Se ha pasado de hablar de “putas y prostitutas”, a “fufurufas, diablas y bandidas”*. Diana tiene ante sí, surgidos del argot caleño, los apelativos de “fufurufa”, “diabla” y “bandida”, que poco tienen que ver con los tradicionales de “puta” y “prostituta.” Estos, obviamente persisten como reliquias del trasfondo histórico, y como recursos del diccionario popular, que los está redefiniendo, *ad infinitum*³².

El primero, “puta”, sigue siendo el clásico término de ofensa para una mujer y, en especial, para sus hijos. Alude históricamente a la mayor transgresión que una mujer “buena” podía cometer: reconocer en palabras y en ejecuciones que disfrutaba de la concreción de sus deseos amorosos. Desde luego el prototipo de la puta era la prostituta, que se suponía –en una conjunción no siempre coherente³³– que ellas disfrutaban de su vida “alegre”, y a la vez tenían la desfachatez adicional de cobrar por ello. Hoy, cuando se dice la interjección “hijueputa”, –por ejemplo en las soleadas tardes de fútbol, en contra de las figuras centrales que tienen un silbato en la boca; o cuando uno le grita “puta” a una mujer– el término ya no remite al complejo original de amores indebidos en una mujer “buena” sino que tiene la inercia denotativa de interjección “de ofensa máxima” en momentos de rabia; si no se grita y se dice al oído,

la expresión concita la amistosa aura de un reconocimiento de que la mujer sí sabe disfrutar de los amores. La ambigüedad con el término sigue imperando, en situaciones variadas, como la ya relatada de incitación amigable, o la desconcertante, pero no rara, de ciertas madres que en momentos álgidos dicen “hipueputa” como ofensa espetada en la cara de sus propios hijos.

El término, *prostituta*, se usa como apelativo genérico y técnico aplicado a una clase vaga de mujeres transhistóricas que ejercen “el oficio más viejo de la tierra”. Como se expuso en el capítulo 6, el término es una bandera erguida en la batalla campal de los contractualistas y los abolicionistas. No es preciso repetir esas razones, sino mostrar que el término, como adjetivo sustantivado, o como vocablo abstracto (“prostitución”), continúa siendo usado con poco reato crítico, por agentes institucionales dedicados a “levantar” a las “mujeres caídas”, y por ciertos intelectuales que les dedican esfuerzos a pensar o desentrañar sus historias de larga o corta duración.

El juego de ambos términos, puta y prostituta, se hace complejo y apela a esos trasfondos históricos, y gustos intelectuales. También sirve para plantear análisis teóricos finos de los cambios ocurridos en la semántica popular; como cuando uno trata, con rigor, de interpretar qué se quiere decir hoy la expresión –poco amigable de todos modos– de que “en toda mujer hay una puta”, que es distinto de “en toda mujer hay una prostituta”; o la inversa, de que “en toda prostituta hay una mujer” o de la más fina, “en toda puta hay una mujer”.

Todas estas complejidades teóricas se resuelven en los trámites diarios de la ciudad con la transición al uso, menos complicado, no institucional ni para nada intelectual, de “fufurufa”, “diabla y “bandida”. “Fufurufa” es un término más complaciente que “prostituta” o “puta”, muy acorde con el ethos caleño, usado para designar el no-no deóntico, a donde nadie desea llegar por dignidad personal porque *la estima* se encuentra amenazada. Pero aún aquí ya hay una lucha por hegemonías de sentido propia de los nuevos términos y las nuevas categorizaciones que traducen, frente a las insuperables ambigüedades del campo simbólico en que se juegan los amores. “Fufurufas” –según las Dianas-Danielas– son las de trato vulgar, desfachatez en el hablar, o en el vestir, distintas de quienes trabajan en la franja del comercio sexual con dignidad profesional. Hay “trabajadoras sexuales” que son “fufurufas” y otras que no lo son porque las distingue el porte y trato. Es decir, hay “trabajadoras sexuales”

que no son “fufurufas”. Si su trabajo con el cuerpo y el espíritu lo hace bien, si “se comporta”, será a lo sumo una “trabajadora sexual”, o una “bandida”. Otros caleños, que están en la barrera, opinan un poco más conservadoramente: “fufurufa” es cualquier mujer que, independiente del trato, del vestido, o del porte, incluye un propósito estratégico *indebido* en el uso de sus recursos personales de orden erótico y sexual³⁴.

Los “Diablos Rojos” del equipo América de fútbol y la canción picante de “María la bandida” han contribuido a quitar cualquier connotación condenatoria, por no decir decimonónica, a los términos “*diablas y bandidas*” con que coloquialmente se denominan ciertas chicas. “Bandida” se aplica, primero, las que se dedican a explotar con juicio y dignidad su “capital erótico” y, segundo, las que sin ejercer el comercio amoroso se les asemejan en el comportamiento en el “mercado de amores” (à la Becker) porque, por ejemplo, roban novios. El término “diabla”, y las referencias divertidas a “olor de azufre”, se encuentra en el intermedio entre “bandida” y “fufurufa”. No hace referencia a lo demoníaco que solía tener la *femme fatale* de las descripciones clásicas, ni la “mujer araña” de las contemporáneas, sino que refleja una mirada complaciente, o por lo menos no escandalizada ni temerosa, con que evalúan las “diabluras” que muchas personas hacen en sus vidas, incluyendo el comercio sexual no extravagante (indigno), propio de las “fufurufas.”

“Bandida” parece un poco menos fuerte que “diabla”; es más bien un apelativo para modos de obrar picarescos y astutos que también se aplican, desde luego, a los devaneos amorosos, inclusive los comercializados. Ambos términos, muy urbanos (porque estos bandidos son urbanos ahora y no matan, y los diablos ya no asustan), reemplazan, con matices sutiles al muy campesino término de “casquivana” que antes se aplicaba a las chicas que andaban como potranquitas por campos y veredas en búsqueda de amores; así lo cuenta graciosamente en el siglo XIV *El Libro del Buen Amor* del Archipreste de Hita. Serían las “chachalobas” o “robamaridos” de Guachené, Norte del Cauca, de que nos habla un reciente trabajo de grado en antropología de la Universidad Nacional³⁵. En este punto está la dinámica sociolingüística, que refleja en este caso una dinámica más profunda y compleja de moralidades en plena evolución.

Recordemos entonces que en Cali se encuentra un espectro variado de formas de intercambio comercial de amores que se traslapan y compiten por el espacio-tiempo y por los clientes. Esas formas bien pueden ordenarse en el eje de la novedad temporal o de la tradición, de la racionalidad

o del caos de la pasión, de rigidez de servicios rápidos para calmar la urgencia orgásmica, o de refinamiento erótico que se abre a la estética de la transgresión o del arte; y desde luego se pueden clasificar por el nivel de los costos. Así se abren múltiples nichos en el laberinto de la ciudad abierta y anónima en donde se ubican a su gusto, o porque no hay más, mujeres con diferentes posiciones con respecto a significación moral de los encuentros íntimos. Estas posiciones cambian, obviamente a lo largo del tiempo, y están fuertemente influenciadas por la tendencia general a la secularización, banalización, prosaísmo, y consumismo que son característicos de las sociedades más urbanizadas. Son hoy más acordes con la nueva “moralidad del mercado” y con su énfasis en “la democracia, la igualdad económica formal, y los derechos del individuo” a que se hace referencia en el ensayo conceptual que sirvió para preparar la presente descripción y que se presenta en el capítulo 6.

Las “viejas moralidades” no han desaparecido pero cada vez se encuentran más arrinconadas en aquellos sitios en donde persisten las formas más antiguas de comercio amoroso que a su vez son las menos costosas, las menos refinadas en términos de despliegue erótico porque allí predomina el “*fast-fuck*” o “sexo de gallo”; también son las más cercanas a las endémicas modalidades de pequeña delincuencia. Pero en Cali las “trabajadoras sexuales” más comunes ya no son esas “mujeres caídas” a que se refería Eduardo Caballero Calderón en su cuento de la *Novia y la Prostituta*, que a comienzos del Siglo 20 revive para Boyacá las figuras clásicas canonizadas en el Siglo 19 por Fedor Dostoievski. Las hay “caídas”, como las dibuja Débora Arango, y están allí, arrinconadas en “La Olla”, pero no son “las mismas”, adaptadas, que llegaron desde la oscuridad de los orígenes precolombinos. Son mujeres de hoy, resultado de la fuerte inmigración y crecimiento desmesurado de una ciudad que no alcanza a alimentar su gente. Y son “caídas” más por sus senos decadentes (como las dibuja Débora), efecto de su marginalidad física y social, que por la calificación moral que de ellas tiende a tener la sociedad local. Más aún, como alguien sugirió, más que “muchachas” son “cuchachas” las que hacen el fuerte del grupo, debido a su avanzada edad para “el servicio”.

Como se anotó arriba, esta concepción decimonónica y romántica (que olvida a las “cortesanas” y “divas” de entonces) todavía es vigente en algunos medios académicos que tratan “la prostitución” con pinzas moralizantes que no logran poner entre comillas la terminología que

usan los sujetos cuyos comportamientos relatan. Y lo que es peor, esos discursos ilustrados, orientan modos de intervención en el campo de la salubridad, tan necesitado de acciones innovadoras frente al auge del sida y las indeclinables tasas de embarazos no buscados. Muy interesante fue la experiencia reciente de un programa de “rehabilitación” para “trabajadoras sexuales” que inició la Secretaría de Salud Municipal en la ciudad, en el cual participamos como ocasionales asesores. El programa se denominó “*Levántate*” y pretendió, en los momentos iniciales de su concepción, cubrir una amplia gama de estas mujeres. Cuando se concretó la participación en una serie de talleres, realizados en un lugar campestre del sur de la ciudad, pocas de las muchas invitadas se hicieron presentes. Hubo el comentario de que las muchachas, tanto las que trabajaban en los esquemas más costosos del comercio amoroso como otras de franjas menos elevadas, no consideraron que “estuvieran caídas” ni necesitaran “levantarse”; al contrario, se consideraban “prósperas” en sus proyectos personales.

Para continuar con la sinécdoque, estas formas contemporáneas de comercio amoroso están simbolizadas por los “senos realzados” de las chicas que circulan por los sectores más modernos de la ciudad metropolitana. Son por ello mismo más costosos sus servicios, están más abiertas a la experimentación de nuevas técnicas, a mezclar otros servicios personales, prohibidos y no prohibidos por la ley, que afinan el disfrute erótico y estético, sin excluir desde luego el encuentro sexual propiamente dicho, con el consumo de droga, y el enlace eventual con los circuitos internacionales especializados en tales intercambios. Así como “la prostitución de baja estofa” está asociada a la pequeña delincuencia, la de “alta estofa”, está conectada con la alta delincuencia. Como en cualquier otra forma especializada del mercado, las mujeres que venden amores están en el frente de la competición, y allí deben dar curso libre a la imaginación publicitaria y la lógica de la eficacia. Al fin y al cabo de eso se trata dentro de la concepción que tienen de sus proyectos personales.

LA DINÁMICA DE LA FRAGMENTACIÓN Y REUNIFICACIÓN

Como lo anticipamos en la introducción, la categoría residual de “mujeres otras” puede mirarse con detención para advertir en ella sus múltiples sub-categorizaciones. Esto se aplica a la figura “mujer prostituta” que perteneciendo a “las otras” se encuentra allá, en la punta extrema de la serie de mujeres con su figura agrietada, partida, esquizofrénica. También, dentro de ese conjunto categorizado como conjunto de comercio amoroso, opera la *fragmentación*. Como en un pantalla de hipertexto, al abrir la “ventana” de este tipo de amores –en los que la seducción ha sido reemplazada por un contrato mercantil tasable en el dinero de un cliente masculino– aparecen muchas figuras de “mujer prostituida”, o de “trabajadora sexual”, o de “empresaria amorosa”, o de “chicas de compañía”, “especialista en servicios personales” que son los términos técnicos de mayor circulación.

Ya lo había observado Margaret Rago en su estudio de “*Os placeres da noite*”³⁶ en el São Paulo de comienzos del Siglo 20: diferentes clientes, diferentes mujeres, diferentes establecimientos, diferentes empresarios y empresarias...que llevan a postular una “experiencia fragmentaria” en los amores comerciales ofrecidos por mujeres, que copan la ciudad. El mapa de estos amores en la ciudad de Cali al término del siglo ofrece, como hemos visto, una variedad que bien puede llamarse caótica si uno no dispone de algunos principios de ordenamiento perceptivo y nocional, como también necesita de una guía (suele ser un taxista) el cliente novato que desea uno de tales servicios: los hay de todas las modalidades, ubicaciones, costos, y estilos.

Para comenzar, y siguiendo una tendencia analítica que procede de muy vieja data, Rago distingue en la franja comercial-amorosa paulista, por una parte, la figura de “*meretriz victimizada*”, pobre mujer que acosada por las necesidades económicas de su familia hace el enorme sacrificio de vender su cuerpo; esta figura fue central en la novela romántica del siglo XIX y tiene en la Sonia de Dostoievski uno de sus mejores prototipos. Pero a su lado aparece una figura contradictoria, la de “la mujer araña”, la “*femme fatale*” que exhibe y goza su *sexualidad insumisa*; por ello es una “puta”, y también merece el nombre de “prostituta” porque sus ingresos, usualmente altos y dedicados al refinamiento del goce de ella y de sus clientes, están directamente relacionados con el goce. Pero más que “prostituta” se le ha llamado “diva” o “cortesana” en el pasado

y hoy “acompañante”, “*escort*” y “empresaria de servicios personales”. Y en el intermedio, con imagen decimonónica que inmortalizó, para ayer y hoy, Toulouse-Lautrec, con su “Ivette” y su “sola”, están las que no alcanzan a disimular en sus poses públicas, el tedio o el desencanto de sus vidas, que el pintor captó en la intimidad de sus alcobas, cuando los clientes ya se fueron.

En Cali esta distinción, y esta fragmentación, ya clásicas en su dicotomía, parecen estar en revisión, como lo están los términos que en el argot cotidiano se usan para referirse a ellas. Por una parte la combinación de goce y estipendio puede ocurrir en todas las escalas de la clasificación de precios y modalidades, aunque parece haber una progresión ascendente en ambos renglones a medida que se amplía el espectro del goce y la informalidad (o la cercanía a los amores no comercializados). Por otra la moralidad empírica de la ciudad frente al disfrute de amores, que ha sido calificado como “complaciente y permisivo” (ver capítulo 3), y la laxitud con que se permite la exhibición del cuerpo femenino (ver capítulo 5) hacen que las nuevas formas de este comercio poco se distingan, en su discurrir cotidiano, de las prácticas amorosas no comerciales. Los mismos términos de “bandidas” y “diablas” que se les aplican cuando su porte no es vulgar y escandaloso facilitan que se camuflen como secretarías y asistentes en el trámite normal de la vida ciudadana, como se camuflan las salas de masaje en comercios “respetables”. El experimento de campo se puede hacer a la entrada de un motel: difícilmente un ojo avizor puede distinguir entre una pareja “normal” de amigos decididos a un rato feliz de una pareja que llega allí en virtud de unas horas contratadas con una de estas nuevas “bandidas”.

La conclusión general es que, en este panorama fenomenológico de las formas comerciales, tan ambiguamente diferenciadas de las no comerciales vigentes en la ciudad, permite concluir que aquí también –en la franja de amores comerciales– se está dando la reunificación de la figura femenina. Las grietas en el espejo de la condición femenina tienden a ser restañadas y entonces, en respuesta a la pregunta dolorosa de la poeta Concha García, las nuevas figuras de mujer, incluso en las que comercian con sus amores, parecen no tener (muchas) grietas en la cara.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. J. A. Ocampo en Vásquez (1990:9); un buen resumen de la evolución histórica de la ciudad moderna lo encontramos en el estudio de Edgar Vásquez, quien recientemente publicó *La Historia de Cali en el Siglo 20*, (2001), que hace énfasis en la infraestructura económica y demográfica; el marco de referencia sociodemográfico y económico del presente estudio sigue de cerca los planteamientos del autor, no así sus planteamientos sobre “la moralidad de los negros” y de la ciudad, de la que se hizo una crítica en el capítulo 3.

2. La ubicación estratégica de Cali con respecto al valle geográfico del Cauca, al Suroccidente andino, a la Costa Pacífica, y en general al continente americano, además de su “cálido” clima (en el sentido físico y simbólico) deben ser siempre tenidos en cuenta para cualquier análisis de los fenómenos que nos ocupan en el presente libro. Germán Colmenares, quien siempre se sintió incómodo aquí, decía que esto era “tierra caliente”, con todo lo que ello significa. Nada parecido con la fría “Atenas Suramericana” de que trata, con respecto al comercio sexual, Victoria Peralta (2002).

3. E. Vásquez (2001:299).

4. M. Restrepo (1997); E. Sevilla (2001). Este tema de la imagen de la ciudad se ha tratado en varios puntos de los capítulos anteriores. El periodista Héctor Rincón conmovió el sentimiento local a mediados del año 2002 cuando en una conferencia, luego resumida en la una publicación nacional, dibujó así el ethos de Cali: *“Hace poco, ante un breve auditorio de caleños raizales y de otros que intentan serlo, dije en Cali el estereotipo que surge desde ese oasis de la cheveridad; hablé de sus liviandades y de sus planicies conceptuales; del imperio sin explicación de la salsa arrebatada y de la contaminación de alguna de su clase dirigente con los dinerales a chorros que sabemos.*

Me extendí en palabras sobre esa imagen que se percibe en el resto de Colombia, la de la eterna corona del ombligo y la de las tetas que son como las flores, esa; y opiné que tal dimensión de la Cali blandita provenía de aquellos tiempos largos en los que de esa ciudad -divulgada por un cubano vociferante y contumaz-, de lo que más se sabía era de hembras y de ferias y de música borinqueña que había aterrizado allí de manera espontánea sin haber hecho escala en ninguna otra parte y sin tener nada que ver con la música ancestral que había o que debería haber.”

5. La cita la trae Ulloa (2000:54); véase su colección de estudios en los cuales se discute la modernización de la ciudad en el fin de siglo señalando el papel del narcotráfico.

6. Varios son los diagnósticos de sociólogos, economistas, y demógrafos sobre esta penosa situación. Véanse una buena síntesis de los mismos en F. Urrea 2000 y F. Velásquez (2001). Algunos rasgos del ambiente vivido durante el auge de “El Cartel”, ahora mirado con cierta nostalgia, y del doloroso despertar, pueden verse en la ficción ¡*Quitate de ahí Perico!* de Umberto Valverde (2001).

7. D. Juliano (2000).
8. Véase J. H. Borja (1995); y los estudios generales y por ciudades en A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. (2002).
9. C. Reyes (2002:217).
10. P. Bourdieu (1992:73-164).
11. Nombre que se daba en Bogotá a las “mujeres caídas”; P. Jaramillo (2002)
12. J. F. Hoyos 2002; C. Reyes 2002:234-36; R. Vos 2002:268-271).
13. M. Rago (1991).
14. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. (2002).
15. P. Rodríguez (2002a).
16. P. Rodríguez (2002b).
17. E. N. Larsen (1999) y P. Hubbard (1997).
18. A. Carvajal (1990).
19. E. Vásquez (2001).
20. Ver en el Anexo 1 una nota técnica sobre el mapa “erótico” digitalizado de la ciudad.
21. La obra de Andrés Caicedo está llena de referencias a esta zona de amores bucólicos “extremos” (para usar un término hoy de moda); el trabajo de grado de Alexander Salazar (1995) investigador del Proyecto, también hace referencia a Pance como sitio de encuentros homosexuales nacidos de la seducción.
22. Una discusión más detallada, y técnica, de los procedimientos de investigación etnográfica que sustentan este informe, incluida la cuestión de los *tokens* y *types*, se encuentra en el capítulo 9.
23. A. Ulloa (1992).
24. En el ensayo sobre la rumba en Cali (Sevilla 2001) se hacen comentarios adicionales sobre este tema de la bohemia y su expresión espacial en la ciudad.
25. El relato de Valverde *Quítate de la vía Perico* (2001) muestra, entre la ficción y la crónica de lo efectivamente ocurrido, este auge y decadencia, incluso la participación de “los intelectuales” que se asociaron al Cartel.
26. G. Bataille (1997:135-145).
27. T. J. Gilfoyle (1999). Pornografía, de *porné*, la callejera de la Grecia clásica, significa literalmente, descripción de la vida de esas mujeres. Ver, por ejemplo, *Vida puta, puta vida* (en Medellín) de R. Spitaletta y M. Escobar 1996; incluso la novela, de base periodística, *La novia oscura* (en Barrancabermeja) de L. Restrepo (1999), aunque mucho más liberada del estereotipo romántico decimonónico, y decididamente enfocada a trazar –con finura y humor- la subjetividad de la “trabajadora sexual”, no logra liberarse de la herencia romántica “lacrimosa” inmortalizada por Dostoievski, en su propósito de hacer una crítica “ácida y tierna” a la sociedad colombiana. Bataille, es precisamente, uno de los autores que más ha contribuido a la difusión de esta imagen, lo mismo que a la confusión de términos y fenómenos mencionados en la nota 28 del capítulo 6.
28. Ver el capítulo 6 para una ampliación de estos comentarios críticos.
29. D. Juliano (2000).
30. E. Sevilla y A. Martínez (1997b.)

31. Hablamos de “estima” como el plano meramente “sociológico”, no ético, de la moralidad de las costumbres, en situaciones del prosaísmo instrumental que predomina en la evaluación de las acciones propias y ajenas. La relación con la trascendencia, por ejemplo religiosa, es un asunto vigente pero complejo que escapa el ámbito de la presente discusión. Un inicio de tratamiento conceptual de este asunto, desarrollado con base en las propuestas de N. Luhmann se encuentra en el pequeño ensayo Sevilla (1998a) y se resume en el capítulo 3.

32. Es interesante el parecido de estos nombres urbanos y “caleños” con el de “*chachaloba*” aplicado por la comunidad semi-rural negra de Guachené, en el Norte del Cauca, a las “quitamaridos”, según el estudio de A. Caicedo y P. García (2001:109); ver la nota 34 de este capítulo, y la 35 del capítulo 1, para la significación del término “perra”.

33. La coherencia no es propiamente un rasgo central en la génesis y uso de términos aplicables al confuso campo de la situación de amores. Aquí la incoherencia está en que la figura popular, o romántica, de la “prostituta” debía conjugar su “vida alegre” con su condición “caída”, en términos morales, sociales y económicos.

34. El término fuerte, extremo, nada complaciente, es el de “perra”, sobre el que ya se hizo un comentario en los capítulos 1 y 3, asociado al proceso de degradación activa y pasiva, y a la estética de la transgresión en la modalidad de relación “culto/salvaje”. Véase también lo dicho en el capítulo 4 sobre el racismo metafórico.

35. Ver las notas 32 y 34 de este capítulo.

36. M. Rago (1991).

8. EPÍLOGO AL ESPEJO ROTO

Elías Sevilla Casas

En la literatura-arte que describe la vida en la ciudad de Cali también hay un espejo roto y también se ha hecho un esfuerzo por escribir, letra a letra, y con esfuerzo límite, no el nombre de “Eternidad” que aseguraba el dominio de sí, y del mundo, como en el cuento de Andersen, sino nombres propios de mujer, Kristal Ventura y María del Carmen Huerta, alias “Siempreviva”. Hay dos novelas que narran historias de mujeres caleñas, jovencitas que salen a la calle, y terminan “enredando los años y la reflexión” en una “torcida actividad intensa”, marginada y abortada. Son novelas tristes, irritantes, de fracasos insignes, que ahondan la fractura, y aprietan los grilletes. Hace unos años las escribieron María Elvira Bonilla y Andrés Caicedo, y las llamaron Jaulas y Qué viva la música¹.

JAULAS

Kristal después de diez años de parálisis total logró deletrear su nombre, tecla a tecla, con dedicación suprema, en la vieja máquina de escribir. Mostraba así la muchacha, aprisionada con los grilletes negativos de su sistema neurológico traumatizado, que iniciaba una recuperación que la llevaría a que de nuevo le dijeran, algún día, como a niña educada, “el tiempo para salir a la calle es correcto”. Había cometido el error de suicidarse a medias, arrojándose desde el piso alto, cuando halló que su jaula, de niña bien, con grilletes más fuertes que los que tuvieron los esclavos negros, seguía intacta aun después del intento de tener una vida

“como la de cualquier mujer, sin aventuras, protegida, sin exponerse demasiado, nada extraordinario”. Quedó sujet entonces a los grilletes de su parapleja. Buscando la vida se había pasado a “La orilla” para disfrutar con su grupo de amigos de “un desaforo adolescente” que le pareció muy hermoso. Pero La orilla resultó ser una “guarida de cobardes donde el naufragio amenaza pero las olas salpican solamente”. Había sido inútil este intento alternativo, y se desconcertó cuando halló que sus mejores amigos se dispersaron para meterse uno al ejército, otro suicidarse, otro aburguesarse, ... otro irse donde Las Polillas, mujerzuelas de prostíbulo, quienes “Efímeras, inmunes a pellizcos arrancaban risas y ensueños que duraban lo que duraba su liviano caminar”. Ajenas a las demás mujeres, “las otras, las del trabajo, que no escondían la desazón de sus caras ni las barrigas de los once partos, ni el desaliento de sus tetas caídas de amamantar ni las manos cuarteadas de lavanderas ni las piernas varicosas de soportar peso y malos tratos”. Ahora era mejor no recuperarse, no seguir intentando con las teclas de la máquina deletrear su nombre **K r i s t a l** mientras seguía en la clínica. Ese nombre deletreado abriría el paso, de nuevo, al camino controlado de muchacha buena, bien. ¿Para qué volver a la jaula dorada y a los grilletes morales? Mejor, seguiría fija a su cama mirando las manchas del cielo raso, aprisionada en su cuerpo de nervios adormecidos; yerto, “hasta empalmar la muerte”. No escribiría su nombre, no hablaría, aceptaría su triste derrota, y sus grilletes fisiológicos. Mustio relato de un fracaso más, de un intento abortado de ser mujer, “como cualquier mujer”, en la ciudad de Cali.

QUE VIVA LA MÚSICA

El espejo roto en la novela de Caicedo refleja una cabellera rubia, rubísima, de “niña bien” (también) que venía del “norte” y adoraba “el sur”; el primero lugar de los burguesitos y el sengudo, calle de por medio, espacio de la música inmensa del pueblo, la que tocaba Richie Ray sobre los cueros del Caribe. También la niña de pelo rubio, emúla de Mariángela (que ya se fué) se cambió de bando, se pasó al otro lado de la calle, a un barrio que ni nombre tiene; se vino del “Nortecito” rumbo al sur, “al sur salvaje en donde se escucha mi canción”. La cabellera rubia no volverá a verse reflejada en el espejo de la casa de mamá y papá porque la putica barata, que había llegado a ser, desde su “cuarto con closet y espejo en el que vivo”, no irá nunca más a la alcoba propia

de persianas empolvadas. “¿Cómo se mete de puta una ex alumna del Liceo Benalcázar?” De pronto ni volverá a su casa. Mejor no volvió porque, como Kristal Ventura, a los 19 años no tenía sino “cansancio en la mirada, agotada la capacidad de emoción, disminuida la fuerza del trabajo”. Era el resultado de esa extraña mezcla de adicciones a sustancias narcóticas, al sexo ninfómano, y a la música de cueros. Y “nadie quiere a los niños envejecidos”. “Entonces bienvenida dulce muerte fijada de antemano.” El espejo roto sigue allí, solo y empotrado en la pared, en la casa de mamá; y sigue también, duplicado – los espejos se replican nos recuerda Borges- en la piecita de hotel en El Calvario. Ambos con la fatídica fisura.

Me fumé todo un cigarrillo haciendo muecas en el espejo, que tenía (supongo que todavía la tiene, háyanlo o no vendido) una fisura en la mitad que chupaba mi imagen, que literalmente la sorbía, pero nunca pedí que me lo cambiaran, mi mamá con todo lo compuesta y arreglona que es, era capaz de comprarme un espejo con marco dorado, de 2X2. Tal cual me fascinaba, digo, me fascina, tanto que lo recuerdo: hallé uno parecido en un almacén de trastos, uno con marco blanco que parece de hueso y con la misma fisura, idéntica; ni que fuera el mismo espejo que ha vuelto a mí y el tiempo ha angostado la fisura y la ha hecho, por lo tanto, más profunda.

CAMPO DE SILENCIOS Y SILENCIOS

Es muy interesante seguir la pista a las preguntas profundas que se hacen las mujeres caleñas, las que son “como una mujer cualquiera”, aquella que quisieron imitar las burguesitas frutadas de Jaulas y Que Viva la Música. Estas otras mujeres, populares, negras, mestizas, indígenas, o blancas, se miran a su espejo pero ¿harán preguntas van más allá del prosaísmo y banalidad de “dime si soy linda”, “dime si soy más linda que...”? ¿Tratarrán de captar, como en el poema de Lispector que regalo al lector como cierre del libro, la esencia misma del espejo, el campo de silencios y silencios? ¿O serán un fracaso más de la mujer caleña, como Kristal y Siempreviva? La impresión que deja el trajinar por sus historias es que no, que están reconstruyendo, con palabras prácticas, su figura para largo.

En este conjunto de ensayos hemos intentando asomarnos, desde detrás del del espejo en que se mira la mujer caleña raigal que construye

su vida y su belleza. Hemos intentado penetrar con mirada etnográfica, que está muy cercana a la mirada del poeta (si le creemos a Geertz) el proceso caleño de ir “desde el espíritu a la piel” como soñaba Nicolás Guillén, cuando estas mujeres disfrutaban los placeres de los amores con sus hombres. Porque no abandonan la piel, sea que se muestre en la arquitectura del cuerpo total, de nalgas, senos, piernas, cintura y cabeza, o en su andar cadencioso, o se adivine en los relatos de las ansiedades y goces sensuales y espirituales de los encuentros íntimos. En esta pesquisa, que permanece inacabada, puede uno confirmar la sospecha de que se están gestando “modelos alternativos de deber ser” que ni Kristal Ventura ni “La Mona de pelo rubísimo” encontraron, porque se enredaron en orillas mentirosas, o en senderos irreversibles del abuso de sustancias. En las calles “sin nombre” del barrio raigal, y con un fuerte empuje fuerte de moralidades eximidas de grilletes morales euroasiáticos, parece que se están tejiendo en firme esos modelos. Estas mujeres también tienen espejos, exentos talvez de las fatídicas fisuras. Y si las tienen, pueden ser refundidas con la palabra propia, justificadora –porque las mujeres están ganando con su acción el poder de justificar, en palabras pragmáticas, no literarias, las desviaciones del canon recibido.

Me imagino que Clarice Lispector leyó la historia de Andersen; y si no la leyó, da lo mismo: su poema, encontrado en una pantalla del internet² apunta a las cuestiones existenciales que vienen asidas al dominio de la palabra, que libera a la mujer de la condenación secular de los espejos rotos. Dejo al lector, y a las mujeres de Cali, con el hermoso poema.

*¿Qué es un espejo? No existe la palabra espejo -únicamente
espejos,
uno solo es ya una infinidad de espejos-
¿En algún lugar del mundo debe haber una mina de espejos?
No son necesarios muchos para tener una mina
chispeante y sonámbula: bastan dos,
uno refleja el reflejo de lo que el otro reflejó,
en un temblor que se transmite en mensaje
intenso e insistente «ad infinitum», liquidez
en la que se puede sumergir la mano fascinada
y retirarla escurriendo reflejos, los reflejos
de esa agua dura. ¿Qué es un espejo?*

*Como la bola de cristal de los videntes,
me arrastra hacia el vacío que en el vidente es su campo
de meditación, y en mí, campo de silencios y
silencios. Ese vacío cristalizado que tiene
dentro de sí un espacio para irse siempre
hacia adelante sin parar; pues un espejo es el
espacio más hondo que existe. Y es algo mágico:
quien tiene un trozo quebrado podría
ir a meditar al desierto. De donde volvería
vacío, iluminado y translúcido, y con el
mismo silencio vibrante de un espejo.
Su forma no importa: ninguna forma consigue
circunscribirlo ni alterarlo,
no existe un espejo cuadrado o circular: un pedazo mínimo
es siempre el espejo completo:
se saca de su marco /y crece de la misma forma
que se derrama en agua. ¿Qué es un espejo?
Es el único objeto inventado que es natural.*

*Quien mira un espejo y, al mismo tiempo,
/consigue ausentarse de sí mismo, quien
consigue verlo sin verse, quien entiende que
/su profundidad es ese su vacío, quien se
encamina hacia dentro de su espacio transparente
/sin dejar en él el vestigio de su propia
imagen, percibe entonces su misterio.
/Para eso ha de sorprenderlo solo, colgado en un
cuarto vacío, sin olvidar que la menor aguja
/ante él podría transformarlo en simple
imagen de una aguja.*

*Debo haber necesitado de toda mi delicadeza
/para no atravesarlo con mi propia imagen,
pues un espejo en el que me veo soy yo,
/y un espejo vacío es justamente un espejo vivo.
Sólo una persona muy delicada puede
/entrar en el cuarto vacío donde hay un espejo
vacío, y con tal levedad, con tal ausencia de sí misma,*

*/que la imagen no se refleje. Como premio,
/esa delicada persona habrá penetrado en uno de los secretos
/inviolables de las cosas: verá el espejo propiamente dicho.*

*Y descubrí los enormes espacios helados que tiene
/dentro de sí, sólo interrumpidos por
uno u otro alto bloque de hielo. En otro instante,
/muy raro éste - y es preciso quedarse a
la espera días y noches, en ayuno de uno mismo,
/para poder captar ese instante -, en ese
instante conseguí sorprender la sucesión de
/oscuridades que hay dentro de él. Después,
apenas en blanco y negro, volví a capturar
/su luminosidad irisada y trémula. Con el
mismo blanco y negro volví a capturar también,
/con un escalofrío, una de sus verdades
más difíciles: su gélido silencio sin color.
/Es preciso entender la violenta ausencia de
color de un espejo para poder recrearlo,
/igual que se recrea la violenta ausencia de sabor
del agua.*

(Traducción: Antonio Maura)

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. M. E. Bonilla (1985[1982]); A. Caicedo (1999 [1977]).
2. C. Lispector (1993).

PARTE III

Los caminos de la
antropología

**INTELIJENCIA, DAME
EL NOMBRE ESACTO DE LAS COSAS**

...

**INTELIGENCIA, DAME
EL NOMBRE ESACTO, Y TUYO,
Y SUYO, Y MÍO, DE LAS COSAS!**

(Juan Ramón Jiménez, "Eternidades; 3")

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

9. HACER ETNOGRAFIA DE AMORES

Dedicado a las mujeres que son poetas o etnógrafas, o ambas cosas

Elías Sevilla Casas

NATURALEZA Y PROPÓSITO DEL ENSAYO

Pretendo en este ensayo reflexionar sobre *los caminos metódicos* recorridos por el Grupo de Trabajo “Salud y Sexualidad” que bajo mi dirección se organizó en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle para cumplir un compromiso adquirido ante Colciencias en el Proyecto “Razón y Sexualidad” que se ejecutó en Cali durante cuatro años, entre 1996 y el 2000.

Al escribir el ensayo tengo en mente a dos tipos de lectores. Pienso, en *primer lugar*, en los que sólo desean tener una visión rápida del modo como se trabajó en el decurso del Proyecto, de cuyos productos son una muestra los ensayos del presente libro, con el fin poder evaluar la seriedad de lo que aquí narramos y decimos. Tienen todo el derecho de hacerlo. Pienso, en *segundo lugar*, en los colegas y estudiantes que desean adentrarse en las minucias de la ontología social, la epistemología y las artes del oficio que suscribimos en la práctica al ejecutar el Proyecto. Estos lectores tendrán como propósito hacer críticas de fondo a los resultados presentados, o avanzar un poco –así sea por la regla de “así no se hace”– en la discusión de cuestiones metodológicas y técnicas de la antropología y sociología, aplicadas a un campo difícil y poco visitado por los investigadores como es el de los amores.

Para el primer conjunto de lectores presento el texto principal, que trato de que sea llano, dentro de la aridez y dificultad propia de este tipo de ensayos; el segundo conjunto puede remitirse, a través de las notas de referencia, a la infraestructura inter-textual de soporte o ampliación, que van al final de capítulo y que sufre, mucho más que el texto principal, del inevitable mal de la “jerga” y las consideraciones especializadas, que por algunos podrían ser juzgadas como exageraciones de la erudición y la pedantería.

LAS MIRADAS COMÚN, ANTROPOLÓGICA (ETNOGRÁFICA) Y LITERARIA

El propósito del Proyecto fue doble: producir una serie de descripciones etnográficas creíbles para el lector sobre la lógica -o mejor, las lógicas- que rigen los amores de mujeres y hombres residentes en la ciudad de Cali; y conformar, mientras se producían esos resultados, un taller formativo de jóvenes sociólogos y estudiantes de sociología. La mirada sobre este objeto de estudio tiene un foco bien preciso, que está bien resumido en los dos componentes abstractos del título corto del proyecto “Razón y Sexualidad”. La idea general era avanzar en la comprensión de cómo, dentro de esas lógicas amorosas, se conjugan en la vida práctica dos fenómenos aparentemente contrapuestos. En el título “*Sexualidad*”, sinécdoque foucaultiana por “*amores*”, está por la “locura” o “irracionalidad” en la que uno cae cuando ingresa a la zona “crepuscular” en donde ocurren las vivencias y actuaciones en materia de sexo, de erotismo o de afecto por un Alter con quien se tienen esos juegos. “*Razón*” está por el cálculo, la estrategia o la táctica, de que uno debe hacer gala para cumplir con dos propósitos, el de lograr determinados resultados en el juego de la conquista del espacio íntimo del Alter, y el de evitar que sucedan ciertos resultados colaterales inconvenientes (ejemplo: infecciones o embarazos no planeados) o, por lo menos, volver inocuos sus efectos subsiguientes.

Hablo de descripciones etnográficas *creíbles* en el sentido preciso que postula Clifford Geertz¹ cuando dice que el etnógrafo debe convencer al lector no sólo de que realmente “*ha estado allí*” donde ocurren los fenómenos descritos sino de que, de haber estado allí, el lector reconozca que *él también hubiera visto* lo que el etnógrafo describe. La cuestión no es sencilla cuando uno decide superar la “*deseada miopía*”²

del realismo y del empirismo ingenuos que ha imperado en buena parte de las ciencias sociales. Al hacerlo uno pone en cuestión el alcance de la mirada etnográfica y de la naturaleza de los textos que la “*traducen*”³ para que otros, los lectores, también “*miren*” lo que uno “*mira*”. Geertz es claro en reconocer que a partir de las “*originalidades desconcertantes*” ocurridas durante el siglo XX en el ámbito de la crítica literaria, de las humanidades, y de las ciencias sociales, ya no se puede ser inocente sobre estas miradas y textos, y como consecuencia, “*el estudio de la sociedad parece encaminarse realmente hacia una situación irregular*”⁴.

Esas originalidades desconcertantes, forman lo que se denominado “el giro lingüístico” en las ciencias y la filosofía. El giro ha replanteado radicalmente la cuestión de la noción misma de verdad, de la relación de nosotros con “el mundo”, lo que está ahí, distinto de nuestra subjetividad, incluidos en ese mundo los otros seres humanos. Ese “mundo” se desdobra en “la cosa real” (digamos la luna, para usar en ejemplo de Geertz) y los signos que usamos para referirnos a ellas (digamos el dedo que señala la luna). Entre estos signos ocupan lugar muy prestigioso los “textos” de las ciencias y las artes. Los textos etnográficos, usualmente considerados científicos, tienen *pretensión de decir la verdad*, es decir que lo que cuentan “es así en el mundo”, y no es resultado de ficción. El giro lingüístico mencionado, al que se asocian nombres como Carnap y el Círculo de Viena, Morris, Klaus, Peirce, G. H. Mead, el segundo Wittgenstein, Moore, Ryle, Austin, Searle, Davidson, y el mismo Habermas⁵, removió las bases de la confianza en la autoridad del etnógrafo que tenía dos pedestales: la *sustantividad factual* y la capacidad de crearle coherencias conceptuales a los mundos pensados mediante los *juegos de lenguaje* de sus descripciones. Geertz habla de un “*modo concreto de formular las cosas –un vocabulario, una retórica, un patrón argumental*”⁶.

El etnógrafo ya no puede confiar en esos pedestales como apoyos dados, que remiten a una base sólida cuya verdad hay que descubrir, sino que tiene que mostrar un fino compromiso entre el ingenuo tributo a la empiria en bruto y el reconocimiento de que su texto que no es pura ficción, sino “*escritor*” del mundo (en el sentido de Flaubert, que explicaré más adelante). El escrito se hace desde una perspectiva y en un modo de lenguaje, que es el de la antropología. Hoy se tiende a pensar, siguiendo a Nietzsche⁷, que el mismo mundo es “un texto” que hay que interpretar desde la posición de cada uno, sin apelación a ningún texto integral antecedente e infalible nos permita decidir sobre

la verdad final de nuestro aserto. Hay que notar, sin embargo, que ese “texto mundo”, para ser interpretado, debe formularse en un *lenguaje*, que ordinariamente es verbal, del cual las etnografías y los poemas son forma refinadas; y que el arte no poético ha elaborado “fórmulas” no verbales igualmente refinadas.

Este perspectivismo no es, sin embargo, un total relativismo que diría que todas las interpretaciones son equivalentes sino que las hay con propósitos diversos, y algunas son más convincentes y mejores que las otras. La interpretación que en este libro se pretende es la de la antropología contemporánea. Como lo precisó recientemente una maestra, veterana de la disciplina, Laura Nader⁸, el propósito de la antropología es explorar nuevos modos de entender la *condición humana* en su sentido amplio, es decir en nuestra relación, signada por limitaciones, con la naturaleza y con la cultura que creamos, atendiendo al conjunto, al modo como los conocemos y a las combinaciones que inventamos para ser y hacer en el mundo que vivimos. (Sobre la noción de condición humana hablo en La Introducción del libro). Clifford Geertz en una evaluación reciente del estado del arte de la disciplina⁹ concluye que lo que escribimos los etnógrafos al término del ejercicio de *entender* la condición humana en las situaciones que estudiamos (porque la escritura sigue siendo nuestra herramienta principal para cumplir con nuestro propósito) busca, en fin de cuentas,

clarificar qué está ocurriendo sobre la tierra entre los diferentes pueblos y en diferentes tiempos y sacar algunas conclusiones sobre las constricciones, causas, esperanzas, y posibilidades –sobre las practicalidades de la vida.

Y agrega, para que no queden dudas:

Lo que necesitamos (para dar un dictum) no son reediciones contemporáneas de los viejos debates entre lo nomotético y lo ideográfico, erklären y verstehen, sino demostraciones, de un lado y del otro, de o bien una efectiva tecnología para controlar las direcciones de la moderna vida social o el desarrollo e inculcación de más delicadas habilidades para orientar nuestro camino a través de la misma, cualquiera que sea la dirección que tome.

La efectividad que busca la antropología contemporánea¹⁰ con su discurso experto o, si se quiere, la naturaleza de *su verdad*, puede plantearse en los términos de la dicotomía que propone Pierre Bourdieu. Por un lado está el modo de mirar del sentido común, implícito, no elaborado, que actúa por un “efecto de lo real”, es decir no está sometido a “*ilusiones*” que son efecto de la elaboración de una “escritura”, que es el artificio que elaboran las artes literarias o las ciencias. Su lenguaje es directo, casi siempre literal e instrumental, destinado a asegurar los propósitos de la actividad cotidiana en las diversas esferas de la vida. Por otro lado están las “*ilusiones*” que procuran el arte y la ciencia, como modos especiales de presentar el mundo. El lector o receptor (y a su modo también los productores de tales “*ilusiones*”) se someten voluntariamente a un “efecto de creencia” en el juego de interpretación que le proponen los productores. Desde Coleridge se ha impuesto la frase “*suspension of disbelief*”, es decir, el entrar voluntariamente en el juego de creencia que suspende el escepticismo o pragmatismo instrumental propio de la visión del sentido común que, como se dijo, opera por “efecto de lo real”. Bourdieu, quien se refería ante todo al arte literario cuyo ejemplo máximo son *La Educación Sentimental* y *Madame Bobary* de Gustave Flaubert, concluye que arte y ciencia implican dos “modos de expresión” o “escrituras”, cada una de las cuales genera su propia *illutio*. Otros autores, entre los que se destacan Max Black, Mary Hesse, y Paul Ricoeur, precisan que la ciencia genera configuraciones verbales denominadas modelos, y el arte (literario) hace lo mismo con sus metáforas y metonimias. Bourdieu dice textualmente que la ciencia “tiende a decir las cosas como son, sin eufemismos”, y la literatura asume una “forma sugestiva, alusiva, elíptica”, que envuelve lo real en el artificio de la palabra para que lo real sea más digerible¹¹.

Los anteriores planteamientos tienen una consecuencia en veces de *shock* para quienes otorgan a la ciencia un estatuto especial, excepcional, como modo eximio, y aparte, del conocimiento humano. Hoy en día, después de las llamadas “guerras de la ciencia” se tiende a aceptar que el discurso de la ciencia como pretensión de conocimiento del mundo no puede reclamar un status epistemológico especial frente a otros discursos, aparte de su condición de ser sistemático, finamente elaborado y fortísimamente institucionalizado¹². De este modo la antropología –aun en el caso de que pretendiera ser una “ciencia”, opción que a muchos no preocupa– no puede reclamar un status epistemológico especial.

Su discurso vale en la medida en que su *escritura* de la condición humana en situación (entendida como *escritura elaborada* de modo sistemático) es convincente para el lector cómplice, que acepta que vale la pena jugar a esa *illusio* particular a que lo invita el escritor.

Dentro de este complejo panorama de la cuestión etnográfica hoy, he seleccionado dos aspectos para que sirvan de foco del presente ensayo porque están fuertemente imbricados en las inquietudes que nos han quitado el sueño durante el ejercicio de investigación en que nos comprometimos. Vuelvo a Geertz porque es él quien más claramente ha hablado de dura tarea que para el etnógrafo significa tener al mismo tiempo “una visión íntima y una fría evaluación”¹³ de la situación humana que somete a estudio; y me apoyo también en Bourdieu porque se dedicó con juicio a comparar, con referencia al caso de Flaubert y Baudelaire, la escritura científica y la del arte con palabras o “literatura”.

El primer aspecto sobre el quiero llamar la atención es el hecho de que el “estilo antropológico de ver las cosas”¹⁴ no sólo imprime marcas de “*auteur*”, es decir personalizadas, a la escritura, sino que se basa en una “*mirada*” que supera la “*miopía realista*” antes referida. Dice Geertz que podemos aprehender cualquier cosa en nuestra escritura pero como antropólogos “la aprehendemos no al *reconsiderar* las interpretaciones entremezcladas que nos conectan a ella, sino al *mirar a través de ellas*”¹⁵. Lo que quiere decir que la miopía que nos impide entender -porque queremos entender leemos etnografías- se supera con una capacidad especial de trascender los *datos brutos* procedentes del terreno para aprehender *nuestra verdad etnográfica*, (nuestra *illusio* diría Bourdieu), que es distinta de esos hechos. Por tanto, el primer matiz resalta el asunto del uso del soporte empírico, ahora cuando uno sabe que debe mirar *a través* de los hechos crudos cuya descripción reposa en una base de datos.

El segundo matiz está relacionado con el anterior: muestra la relación entre los textos etnográficos (“lo real como ficción”, dice Bourdieu) y los textos literarios pues éstos son –según el pensar común-pura ficción (“la ficción como real”, agrega Bourdieu). Como veremos, en los mejores autores literarios esos textos de arte con palabras nos llevan por sus propios caminos a descripciones muy cercanas y convincentes de lo que ocurre “realmente” en el mundo: los leemos con fruición porque su *illusio* “nos encanta”, porque nos presentan dimensiones de “lo real-real” que no hubiéramos soñado que allí existen y lo hacen de tal modo que nos gusta la presentación por sí misma, porque es arte.

La relación entre etnografía y literatura surge en nuestro caso también por otro motivo fuerte, el de la especificidad del tema que escogimos, que es nuevo en las ciencias sociales pero no en la literatura-arte, dado que quienes sí han escrito sobre amores son estos autores literarios. Y, precisamente, hallo complacido que Geertz es explícito en mostrar la estrecha afinidad que se da entre las actividades del autor-etnógrafo y del autor-literato. En un ensayo dedicado a la memoria del crítico literario Leonel Trilling resume su posición diciendo que “Son una misma actividad llevada a cabo de modo diferente”.¹⁶ Si bien Geertz inicia su paralelo entre las dos actividades intelectuales haciendo referencia a la labor del *crítico literario* (ejemplificado por Trilling) más adelante el ejemplo de autor literato se concentra en un *poeta*, William Faulkner.

¿Poeta Faulkner? Sí, poeta, cuando tomamos el término no en el sentido estrecho de *géneros literarios*, usado por el mismo Faulkner cuando se reconoce novelista porque se declaró incapaz de hacer buenos poemas o buenos relatos cortos.¹⁷ El sentido profundo de *poeta* (o autor de literatura-arte) lo tomo de Nietzsche,¹⁸ como el señor de las metáforas, el “hacedor de nuevas palabras, el forjador de nuevos lenguajes, la vanguardia de la especie”. Y lo preciso con la referencia de Geertz¹⁹ a la labor desesperada de Faulkner “en la caza del sentido” a través de narraciones de “lo que sucede, las referencias a lo que sucede y las transfiguraciones metafóricas de las referencias a lo que sucede dentro de visiones generales”. Porque, al fin y al cabo, tanto el autor-poeta como el autor-etnógrafo tienen como meta trabajar sobre “*uno de los misterios significativos de la vida del hombre en cultura: cómo es posible que las creaciones de otros pueblos puedan ser tan absolutamente suyas [de esos pueblos, ESC] y sin embargo forman parte tan profundamente de nosotros*”²⁰.

Concluye, entonces, que la verdad etnográfica que se obtiene al mirar más allá del hecho bruto apunta a “*una accesibilidad trans-cultural y trans-histórica –cómo lo radicalmente distinto puede ser ampliamente conocido sin por ello ser menos distinto: lo enormemente distante enormemente próximo sin por ello hallarme menos alejado*”. Y complementa que este nuevo modo de describir su verdad etnográfica implica para el etnógrafo alejarse “*de los estilos estandarizados de demostración*” para irse por las callejuelas colaterales del *ensayo*²¹. Sin duda en esa *búsqueda sistemática* de lo universal en lo más concreto, cercano y singular, radica la especialidad y en encanto del discurso antropológico, es decir, su verdad antropológica, su atractivo como forma especializada de “*illusio*”, de presentar lo real como ficción.

En todo lo anterior encontrará el lector una justificación razonable de por qué en el presente libro, y en los producidos en la etapa final del Proyecto, la labor de los poetas tiene una presencia que es inusual dentro de un discurso antropológico convencional, y por qué los informes de nuestro Proyecto, de los cuales hay una muestra en el presente libro, no siguen de lleno la modalidad tradicional IMRD (introducción, métodos, resultados, y discusión) sino la modalidad más flexible del ensayo.

LOS AMORES A QUE JUGAMOS Y SUS CONSECUENCIAS INESPERADAS

Tenemos, pues, que el intento de hacer una *etnografía de amores* comparte con un *poema de amores* el doble rasgo de tocar lo enormemente próximo (ejemplo, los amores que los informantes nos narraron en Cali), y lo enormemente distante o general (los amores de hombres con mujeres y viceversa, y de hombres con hombres y hombres con mujeres). En la sección que sigue narraré al lector, como primer ejercicio del ensayo, la trayectoria de trabajo intelectual que llevó hasta definir esta singular propuesta: un estudio sobre amores en la ciudad de Cali y los alcances e implicaciones de la misma, en términos de “locura” y “racionalidad.”

El camino de esta indagación se inició hacia 1980 cuando en la Universidad del Valle colaboraba como antropólogo con equipos interdisciplinarios de epidemiología y salud pública para resolver asuntos relacionados con prevención y tratamiento de enfermedades infecciosas tales como la malaria, la leishmaniasis y la lepra. Hubo incluso en aquella época un *Premio Nacional de Antropología* para un informe técnico de la investigación que utilizó metodologías “duras” de corte cuantitativo y cualitativo, propio de las artes tradicionales de la demostración etnográfica, incluyendo los formatos IMRD²². El estudio produjo con destino a los especialistas de la OMS una discusión detallada de los obstáculos culturales a que se enfrentaba la potente tecnología biomédica de la terapia multi-droga en su propósito de erradicar la lepra del planeta.

Por este camino de la epidemiología convencional, y por solicitud de las autoridades locales de salud en Cali, y nacionales en Bogotá, llegué a trabajar con la infección por VIH. Como era de esperar, se me preguntó sobre las promesas que la ciencia social estaba haciendo en

ese entonces para *aplicar toda la racionalidad de la ciencia y tecnología* al control de una epidemia para la cual “la única vacuna” hasta entonces disponible era la racionalización del comportamiento humano en el intercambio de fluidos corporales potencialmente infecciosos.

Después de recorrer las bases de datos bibliográficas y de mirar el campo local y nacional, llegué al convencimiento de que se trataba de promesas fallidas, al punto de que al término de la primera década de la pandemia hubo autores que hablaron francamente de “una década perdida” por las ciencias sociales en la lucha contra el VIH. El diagnóstico, para estas disciplinas, lo pude resumir años más tarde en uno de los ensayos que hacen parte del producto del Proyecto en su fase dos²³. Allí se trabajó la idea de que existe una intransitividad en los modelos CAP (“conocimientos, actitudes y prácticas”) y de la epidemiología del riesgo de infectarse que impide pasar desde sus diagnósticos, cada vez más refinados en sus términos cuantitativos, hasta la efectividad práctica de las campañas. Con excepciones que se pueden explicar porque hay en el fondo una lógica social bien particular,²⁴ las curvas de incidencia de la epidemia detectada han obedecido más a la dinámica ciega de las poblaciones virales en interacción con las poblaciones biológicas humanas que a efectos de intervención racional, y por tanto a efectos en que los que la ciencia social como tal pudiera reclamar algún papel, aparte de registrar post hoc los cambios en la curva de la epidemia.

*

Definidos así los dos niveles interactuantes (1ab y 2) de los procesos “sexuales-eróticos-afectivos” responsables, *in toto*, de la exposición a la infección del VIH, quedaba relativamente fácil formular una hipótesis diagnóstica más detallada: los modelos cuantitativos epidemiológicos enfocaban el plano biológico y físico-químico (2) y los modelos CAP enfocaban el plano (1ab) intencional “*amoroso*”, -conocimientos-actitudes-prácticas- sin que hubiera relación entre los mismos. El reto para los equipos interdisciplinarios estaba en captar la complejidad del *totum* en el manejo racional del riesgo. Porque en fin de cuentas, el *totum* de las relaciones humanas en asuntos de amores incluye la preocupación por la infección por VIH en veces mirada como muy distante (por el “sesgo optimista” de que hablan los psicólogos) pero *puesta en situaciones reales de la vida* en que la preocupación por ese riesgo compite, usualmente en desventaja, con otras preocupaciones o intereses vitales e inmediatos de los agentes involucrados. En esas situaciones de decisión prima usual-

mente la causalidad social, la “hechicería” de que habla Sartre.

Era preciso entonces inventarse, con vistas a la cuestión de amores, una *sociología del riesgo de espectro más amplio y más complejo* sobre la que ya, por fortuna había propuestas teóricas de autores de primera talla, y muy recientes, (A. Giddens, U. Beck, Z. Baumann, M. Douglas) a los cuales se hace mención en el ensayo sobre modelos analíticos arriba mencionado²⁶. La misión de la antropología aparecía en toda su especificidad: hacer énfasis en la distinción de los dos planos (a y b) del nivel sociocultural y dedicarse específicamente a trabajar el plano simbólico (1b) en donde ocurren –como se explica en el capítulo 2– buena parte de las transacciones amorosas.

Hubo que revisar con cuidado la literatura sobre amores para confirmar de primera mano la conclusión de que el campo estaba huérfano de una tradición teórica y empírica que superara los aportes, de por sí insuficientes, de la medicina, la psicología, y la sexología, que o bien se concentraban en el nivel (2), o si lo hacían en el nivel (1), usualmente no trascendían, o descendían, al substrato propiamente simbólico (el 1b). Algunos de los ensayos, o partes de ensayos producidos por el Proyecto aportan los resultados de este esfuerzo de inventario²⁷. Estas exploraciones no hicieron sino reafirmar un diagnóstico de algunos especialistas de las ciencias sociales que se asociaron tempranamente a la campaña de la OMS sobre el VIH, que todavía no ha perdido toda su vigencia: “La ausencia de una tradición establecida de teoría y método para adelantar investigaciones sobre la sexualidad humana ha dejado a los investigadores sobre el sida con ninguna o muy poca base para evaluar las prácticas sexuales relevantes para la diseminación del VIH ...”²⁸.

Sin embargo, no todo era desierto y orfandad. La tarea de construir modelos analíticos globales para trabajar los amores desde la antropología o sociología no partía de cero, porque había veneros importantes de teoría y había que hacer el esfuerzo de elaborar propuestas que llevaran esa teoría a los talleres en que se trabajaba la fenomenología empírica de los amores. Nos dimos cuenta de que, por fortuna, en los últimos años algunos autores de primera talla como Anthony Giddens, Niklas Luhmann y los Beck (Ulrich y Elizabeth) habían decidido recoger en trabajos muy actualizados los aportes sueltos de autores antiguos, como Georg Simmel, o los replanteamientos más recientes que sobre sexualidad y erotismo habían producido autores como Michel Foucault y Richard Sennet, y las contribuciones de quienes, lideradas por el feminismo,

eran las personas que (aparte de los poetas) más sabían de amores, *las mujeres*²⁹. Un artículo producido en el Proyecto y que hoy –actualizado– se presenta como capítulo 2, trata de resumir las líneas maestras de una propuesta-resumen de orden nocional sociológico sobre la tradición occidental del *mito y ritual* de *los Amurs*. Otro estudio³⁰ enfocó, para criticarlos constructivamente, los avances que se están logrando en el campo específico de la salud pública, con temas como el de la “*salud reproductiva*” y la “*salud sexual*” (todavía no hablan de “*salud amorosa*”, pero hacia allá van).

En el capítulo 2 se explica en qué sentido podemos hablar de mitos y rituales cuando hablamos de los amores, objeto del estudio. Al hablar así me ubicaba en un terreno bien particular. Usaba los términos en el sentido riguroso de R. Barthes,³¹ discurso y práctica social que busca acuerdos simplificadores con la complejidad del mundo, “pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse”, un compromiso entre la intelección y la complicidad. En el caso de los amores, las situaciones existenciales son de tal complejidad, por su opaca materialidad unida a un potencial de enorme trascendencia, que esos mitos-rituales son más que bienvenidos porque sin ellos las experiencias del “*caos normal del amor*” (título del libro de los Beck) se volverían inmanejables. Por tal motivo desde muy antiguo en nuestro Occidente esos mitos-rituales han sido generados y ampliamente consumidos.

En el capítulo 2 se recuerda que los historiadores-sociólogos (N. Luhmann, A. Giddens) nos dicen que en la modernidad tardía estamos en el tránsito desde un complejo mítico-ritual que denominan “*romántico*” hacia otro que han dado en denominar “*confluyente*”. El libro de los sociólogos alemanes Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim profundiza en tópicos muy importantes sobre la sociología del amor contemporáneo en las sociedades urbanas, en las que ese mito-ritual aparece como la “*contra-soledad*” que ofrece una salida al *homo clausus* (noción de N. Elias³²), al encerramiento del individuo bloqueado por la fuerte tendencia narcisista de fines del siglo XX, merced al fortalecimiento de fenómenos positivos importantes tales como la autonomización de la mujer como sujeto, el papel del diálogo en la resolución de conflictos, y el sentido y reencanto de la comunicación.

Lo que más interesa aquí de la cuestión de los mitos-rituales de amores es la distinción barthiana entre *los generadores* de mitos, *los consumido-*

res de los mismos, y *los críticos* de unos y otros. El etnógrafo de amores, por la inserción en las vivencias amorosas que su práctica cognoscitiva requiere, puede tener la tentación de ser simple consumidor, y por su obligación ética-política de ofrecer orientaciones a los congéneres ávidos de guías, corre el riesgo de ser volverse un generador-propagador más. Pero su función primordial de crítico lo obliga a ubicarse en un plano que Geertz³³ denomina “sociabilidad teórica”, que implica “alejarse de toda la colectividad” para poder mirar y trascender con su mirada los hechos brutos, su caos y los intentos comunes de darle orden mediante esos mitos simplificadores para lo cual debe ubicarse, en cierta manera, *detrás de los mismos*. Volvemos así a la idea arriba expuesta de que la interpretación del etnógrafo debe distinguirse de entre otras, como lo hace la del poeta-autor, por su capacidad de “encantar” al lector y arrastrar con su escritura a que otros miren el mundo, o la porción que presenta en términos inéditos.

EL PAPEL DE LOS POETAS EN NARRAR ASUNTOS DE AMORES

Sabemos que los poetas son expertos en narrar amores y que su extremada sensibilidad y capacidad de ubicarse en el “horizonte crepuscular” (expresión de Nathaniel Hawthorne en el prólogo a *The Scarlet Letter*) de la creación artística los hace seres particularmente cercanos a las vivencias, dolorosas o exultantes del amor. Como artistas, con su poder de ofrecer metáforas frescas para conocer (o re-conocer) el mundo, pueden inspirar nuevos mitos y rituales, o evocar antiguos; además, su ubicación peculiar frente a la cotidianeidad prosaica –Federico García Lorca decía que los poetas caminan caminos imposibles para los simples mortales- les permite ser radicalmente críticos de los mitos-ritos vulgarmente consumidos. Ellos, como lo sostiene la teoría estética de Joyce-Kempster sobre las epifanías³⁴, ven matices bellos, o distintos, del mundo, incluso del mundo vulgar y prosaico, que los seres comunes no logramos percibir. Por eso hablo de re-conocer. Bourdieu, cuando revisaba la historia de Flaubert y Baudelaire, decía que los artistas de la palabra, a diferencia de los cultores del realismo naturalista “que describe lo que quiere”, “*escriben*” lo que está más allá de lo que quieren, “*lo real-real*”, así eso que quieren sea un objeto o tópico mediocre³⁵.

Pero insisto en concentrar la atención en la posición *análoga* del poeta y el etnógrafo a que se refería Geertz: su modo de actuar *es diferente*

con una meta similar. Ambos oficios pretenden entender y “escribir” (en el sentido de Flaubert), por cacería de sentido, lo tremendamente próximo (singularidad histórica) y lo tremendamente lejano (generalidad antropológica) de esas vivencias y experiencias. Bourdieu establece así la diferencia: el arte utiliza una “forma sugestiva, alusiva, elíptica, que hace que, como lo real, el texto literario libere la estructura, pero poniéndola entre velos y robándola a la mirada”. En cambio la ciencia “intenta decir las cosas como ellas son, sin eufemismos, y exige ser tomada en serio”³⁶. Por tanto, de una reflexión sobre la singular posición de los poetas podemos derivar valiosas enseñanzas para el caso particular de la escritura etnográfica de amores.

Buena parte del corpus literario universal trata de amores, eso no tiene discusión. Esos textos se convierten en una ayuda poderosa para quien desea narrar experiencias que se resisten a la linealidad y literalidad de los textos convencionales de la ciencia social. Por ejemplo, cualquiera que desee penetrar en la fina arquitectura de los amores femeninos y criticar su entronque íntimo con la vivencia maternal, considerada por el modelo romántico de amores como “esencia del eterno femenino”, tal como intentan en su trabajo de grado K. Rosero y Z. Saldarriaga, escrito dentro del Proyecto³⁷, se queda absorto ante la belleza, sutil pero envolvente, de los poemas “maternos” de Gabriela Mistral³⁸. Los argumentos y razones del sociólogo, o los ataques furibundos de las feministas, parecen tan sólo arañar la superficie del fenómeno -y obligan a recapacitar. Un ensayo, producto del Proyecto y ganador de un Premio Nacional en Artes-Comunicación,³⁹ intentó trabajar la relación entre amores, poetas y comunicación, al elaborar una trenza textual en que entraron la descripción etnográfica tradicional, la prosa y verso de unos cuantos poetas, y el ejercicio analítico del sociólogo de amores. Definitivamente ellos, los poetas, saben decir cosas que están vedadas “a los simples mortales” (como diría Baudelaire)⁴⁰.

Pero aquí no quiero detenerme en las escrituras poéticas de amores⁴¹ como tales, sino en los contrastes entre esta forma poética de “escribirlos” y los intentos de reflexionar, con distancia crítica y en lenguaje analítico, parecido al de los filósofos y etnógrafos, que algunos de estos poetas ensayaron. El ejemplo talvez mejor lo tenemos en Henry Beyle, el inmortal Stendhal de *La Cartuja de Parma y Rojo y Negro*, con su ensayo de “psicología del amor”. Su pequeño libro *De l’amour* fue texto de consulta generalizada en alcobas de damas románticas y en salas

de espera refinadas; apareció en 1822, cuando el autor apenas lograba sobreponerse al golpe recibido por su fracaso en los amores pretendidos con la piamontesa Matilde Viscontini. La teoría central del ensayo es “la cristalización”, que se describe como una operación psíquica, eminentemente subjetiva.

Stendhal consideraba el amor-pasión como una enfermedad alucinatória merced a la cual el enamorado proyecta sobre su Alter amado una acumulación gradual de cualidades que obnubilan y magnifican su verdadero ser. En vez de ser, como pretende el autor en uno de los últimos prólogos (hacia 1842), una explicación simple, razonable, matemática, de los diversos sentimientos que se suceden unos a otros y cuyo conjunto se llama amor, quienes han analizado el libro con rigor (comenzando por Ortega y Gasset en 1926) concluyen que se trata, de “una escala de suspiros contrapuntada de verdades si no matemáticas, por lo menos experimentales”⁴². A partir de la recapitación sobre sus propias experiencias, centradas en la elusiva Matilde (la Léonore del libro), Stendhal pretende formular “la ley” de la cristalización, que ningún autor tomó en serio, ni siquiera él mismo, cuando años más tarde escribió sus magníficas novelas.

En efecto, los amores de sus personajes sublimes, que persisten en la historia de la literatura como modelos de amantes muy humanos, - Armancia y Octavio, madame de Rênal y Julián Sorel, madame de Chasteller y Lucien Leuwen, Clelia Conti y Fabricio del Dongo-, no muestran esos procesos subjetivos de la “cristalización”, no suponen esas alucinaciones ni se alimentan de esas fantasmagorías descritas teóricamente en *De l'amour*. Son personajes reales que juegan con “el sentido del juego” (de que habla Bourdieu, en contraste con “las reglas del juego”)⁴³ propio de sus situaciones históricas, muy creíbles, de socialidad romántica, más concretamente napoleónica y piamontesa. La “cristalización” de Stendhal es un intento fallido de creación de “reglas del juego”, en teoría de amores; por tanto ofrecen un modelo científico no creíble, como resultado que fue de introspección no controlada. En cambio las lógicas amorosas que sus personajes de ficción poética viven, y sufren, sí persisten como ejemplos de singularidad histórica y de generalidad humana, porque se presentan en el lenguaje del arte, no de la ciencia, en que Stendhal es maestro. Volvemos de este modo a la “caza de sentido”, en lo más próximo y lo más lejano, a que se refería Geertz cuando trataba el caso de William Faulkner.

EL PROPÓSITO DEL PROYECTO “RAZÓN Y SEXUALIDAD”

Indiqué al inicio que la idea del proyecto era avanzar en la comprensión de cómo, dentro de las lógicas amorosas que ocurren en la ciudad de Cali se conjugan en la vida práctica dos fenómenos aparentemente contrapuestos. El primero era la caída en la zona mágica y crepuscular de la locura amorosa (en cualquiera de sus formas, de puro sexo, de puro erotismo, de puro afecto, o de sus mezclas varias). Y el segundo, el cometido presumiblemente constante de la conciencia reflexiva que razona sobre dos metas que desea lograr: la de lograr éxito en los juegos complejos del amor y la de hacer que ese éxito quede eximido de las consecuencias dañinas potencialmente derivadas de los juegos. El segundo fenómeno se puede formular en términos de dos riesgos contrapuestos: el de no tener éxito en los juegos amorosos, y el de tenerlo pero a costos que resultan autodestructivos.

Con varias instituciones y “dispositivos” (en el sentido foucaultiano) de por medio, los habitantes de esta ciudad caracterizada por la fama como “ciudad chévere” “permissiva y cómplice” (asunto tratado en los capítulos 3 y 7), tienen, en teoría, dos fuentes de racionalización de la conducta amorosa, que en principio orientarían sus estrategias personales para el manejo de esos riesgos. Por una parte está la codificación de la pastoral cristiana, representada hegemónicamente por *El Catecismo Católico* que, en su versión vaticana de 1992, dice textualmente, al referirse al Sexto Mandamiento de la ley de Dios: “La virtud de la castidad forma parte de la virtud cardinal de la templanza, que tiende a impregnar de racionalidad las pasiones y los apetitos de la sensibilidad humana”. Por otra, existe un conjunto de guías secularizadas, generales y especializadas, que ponen al servicio de los usuarios los avances de la *Scientia Sexualis* (esa que criticaba Foucault en su *Historia de la Sexualidad, Volumen I*) y actualizan los mitos y rituales de los cuales son ejemplos muy antiguos es el *Ars Amatoria* de Ovidio Nasón o el *Kama-Sutra*. Los buzones sentimentales y sexuales, los consultorios sexológicos, ciertas columnas de prensa escritas por psicólogos y sexólogos, y los innumerables libros de auto-superación o auto-diagnóstico ofrecen al desorientado cliente síntesis de estas vías prácticas, que son alternativas seculares o de “nueva era” a las del Catecismo. Esos textos son elaboraciones “expertas” para consumidores legos y se venden como pan caliente, lo cual indica el abatimiento del substrato moral que trajo,

sin ofrecer alternativas, la urbanización y secularización de nuestras sociedades; Giddens en varias obras ha calificado esta ausencia como “secuestro de la experiencia”⁴⁴.

Con estas guías teóricas y prácticas como recurso cultural básico -al parecer más sin ellas que con ellas- los caleños y caleñas viven *de hecho* sus amores y construyen *desde abajo*, por una socialización secundaria lograda a golpe de experiencias, de gustos y fracasos, *sus moralidades empíricas* en materia de amores. Estas moralidades, entendidas como conjuntos de guías concretas de acción y decisión, tienen -en ausencia de los principios éticos que han sido “secuestrados”-al menos una coherencia práctica y concreta que deriva de las exigencias del mantenimiento de la *estima* (noción que se trató con cierto detalle en el capítulo 3). El etnógrafo tiene acceso a los manuales y a los códigos pero da prioridad a las situaciones humanas concretas a que conducen dos caminos, en principio diferentes, pero que en Cali ocasionalmente se traslapan: el camino *seducción*, en donde el actor se enfrenta a un laberinto de incertidumbre y a un cuidadoso cálculo para dominarla;⁴⁵ y el camino *del comercio amoroso*, el de procesos mercantiles (*de producción, servicio y comercialización*) de orgasmos, juegos eróticos, y afectos-ad hoc que el cliente busca a cambio de dinero o, en veces, de una contraparte “en especie”⁴⁶.

Esas moralidades empíricas intentan absolver, por ensayo y error, la persistente inquietud que plantean los contrapuestos riesgos de fracasar en los amores intentados, de sucumbir a sus consecuencias inesperadas, o perder puntos en la estima. Es decir, al margen de los códigos explícitos, sacros o profanos -que para algunos funcionan como esos caminadores artificiales que usan ciertos parapléjicos-los caleños continúan poniéndole a la razón humana, como *capacidad reflexiva autonomizada frente a la emoción y al cuerpo*, la misión de conjugar el hallazgo y disfrute del placer de los amores con el manejo, adecuado o fallido, de los riesgos que conllevan. Uno de esos riesgos, que emergió del Proyecto con importe propio, es el de la *estima*, entendida como un substrato mínimo de “ética pragmática”, en ausencia de genuinos principios éticos, orientadores de la acción humana.

Sobre este compromiso racional, impuesto a la emocionalidad de los amores y a su substrato corporal, quisimos centrar la indagación. ¿Existe todavía, o ha naufragado, ese compromiso racional en el mar de la aparente superficialidad e inmediatez prosaico del disfrute

de la vida? Si existe, como parece que ocurre, ¿cuál es la lógica profunda que lo rige, más allá de las manifestaciones fenoménicas que una charla puntual, o una charla sistemática de entrevista biográfica, permite advertir en los entrevistados?

LA ESTRATEGIA MAESTRA FRENTE AL PROPÓSITO COGNOSCITIVO

A lo largo del Proyecto quisimos resaltar, como objeto de nuestro conocimiento especializado, la tensión permanente que se impone a la conciencia de quienes, antes, durante, o después de las prácticas amorosas reflexionan sobre su significación y sus implicaciones. Por ello fueron tan importantes las entrevistas abiertas, informales, como recurso central de acceso a la fenomenología de los amores caleños. Mediante este recurso técnico, la *tensión vivida* en procesos *históricos reales* de los *casos singulares* se traslada a una forma de relato que se recoge como “dato” en la situación, igualmente *histórica real*, de una entrevista. En ella el investigador, pide al entrevistado que mire y reflexione *post hoc*, en voz confidencial, -dentro de una *pauta no-cional* que les propusimos y a partir de los hechos relatados- sobre la significación que *entonces* esos hechos tenían, y sobre la que *hoy*—en el momento de la entrevista- siguen teniendo.

Así comienza un proceso genético-dialéctico de producción de la “refiguración proyectiva”⁴⁷. Mediante ella el etnógrafo “asimila racionalmente” la “esencia” del proceso general en el cual está interesado como investigador, con la ayuda y a partir de la configuración narrativa del informante (que trabaja sobre su experiencia singular históricamente situada), y apoyado en otros elementos de triangulación y verificación *factual*. No es el momento de detallar la descripción y crítica de este proceso que ha sido bien trabajado, a partir de la experiencia personal de Marx en su *El Capital*, por especialistas, y sometido a una revisión reciente dentro de la amplia discusión que ha suscitado el *Realismo Crítico* contemporáneo. Es importante, sin embargo, observar *la convergencia* que se halla entre esta concepción del proceso generador de conocimiento científico y la idea, varias veces expuesta en este libro, de la *illusio* que crea la ciencia al ejercer un “efecto de creencia” en la fórmula verbal que le ofrece al receptor⁴⁸. Debe quedar clara que la convergencia de las ideas de los varios autores debe atender a las obvias divergencias en

cuanto a la formulación verbal de los procesos, que son resultado de los supuestos y contextos diferentes que tienen las diversas obras. Podría decirse que se trata de una convergencia vaga de tendencias, de una familia de direcciones intelectuales que convergen.

Para el propósito del presente ensayo, basta decir en super-síntesis que se trata de producir un “*conocimiento conceptuante*” mediante un proceso iterativo, de fuerte tensión dialéctica, entre los dos polos que se ponen en relación: la *realidad histórico-factual* que se hace presente sólo en las instancias singulares (el “singular concreto” del Realismo Crítico actual), y la *exposición teórica* o *conocimiento conceptuante* que detecta y presenta la *articulación o estructura interna* del objeto sometido a estudio. El *ascenso* a lo *intelectualmente concreto* (o “universal concreto” de la tradición hegeliana-marxista) se hace mediante un juego dialéctico entre las *nociones abstractas* o teóricas y las “singularidades concretas”. Las nociones, de carácter ahistórico, son utilizadas por el investigador para aprehender, mediante *selección abstractiva*, los datos que resulten pertinentes y que provienen de las singularidades concretas; en nuestro caso, de las narraciones efectuadas por los informantes, y de otros datos obtenidos por triangulación. De este juego dialéctico que efectúa el investigador resulta “el concepto” que aprehende la “esencia” universal del proceso sometido a estudio.

Es importante, porque tiene efectos sobre el procedimiento de *muestreo* (ver *infra*), anotar que incluso antes de que Nelson Goodman⁴⁹ hiciera su contundente argumento a favor de la *ejemplificación* como forma preeminente de *referencia* o *relación de verdad* (factual y metafórica) Jindrich Zeleny, en su estudio sobre la lógica de *El Capital* de Marx, había llamado la atención sobre la importancia del *ejemplo*, o de la *muestra singular no cuantitativa*. Ese ejemplo o muestra opera como trasunto o instancia aprehensible y utilizable como recurso heurístico del proceso *histórico real*, que está indefectiblemente en la base de cualquier proceso de investigación científica en las ciencias sociales⁵⁰.

El lector comprenderá que los dos párrafos anteriores son una pequeña glosa filosófica de la tarea que al comienzo habíamos propuesto como central para el etnógrafo de amores: mirar a través de los datos brutos. Sólo así puede crear una *illusio*, análoga a la del artista de palabras, convincente para quien sabe leerla y aprovecharla. También los literatos han lidiado, desde muy antiguo, con el reto del “universal concreto”. W. K. Winstatt, un prominente crítico estadounidense, quien hace un repaso

de la cuestión, lo había resumido en 1954 de este modo: “cómo una obra de literatura puede ser a la vez más individual (única) o más universal que otras formas de escritura, o cómo puede combinar lo individual y lo universal más que otras formas”⁵¹.

Con esta estrategia maestra quisimos entonces en el Proyecto superar la relación simplista de “hechos = verdad” a que apunta la “*deseada miopía*” del empirismo ingenuo. Quisimos expresamente trascender los hechos, que quedan allí, debidamente organizados en matrices y bases de datos, para alcanzar con penosos trabajos de reflexión analítica y elaboración textual, nuestra *verdad etnográfica*, que está más allá del bloque de datos. Buscamos así captar y describir unas *lógicas profundas en asuntos de amores* que nos permiten, a partir de la singularidad (materia próxima) llegar a la generalidad de procesos humanos históricamente situados (materia distante). Tal vez la mejor descripción sintética de la meta cognoscitiva la formula el historiador Paul Veyne⁵².

Cada ámbito de acción tiene su lógica oculta, que orienta a los sujetos con independencia de la conciencia que tengan de este hecho, de sus propias motivaciones o de las racionalizaciones de ellas que les proporcione su sociedad: de esta manera, gradualmente, más allá de la psicología y de la sociología, se construye, en un no man's land aun sin nombre, una ciencia de la acción que constituye en este momento la esperanza más luminosa para las ciencias humanas.

Y volvemos así, con nuestro Proyecto etnográfico, al tema que movía a Faulkner y los demás poetas, según Geertz, pero agregándole la preocupación por una “deuda” que el etnógrafo, al igual que el historiador, tiene con el sustrato empírico, es decir con historias vividas por seres humanos individuos y concretos. A partir de relatos singulares que llegan hasta tener nombres-código al estilo de nombres propios, como banderas que guían al lector y apuntan a una base empírica juiciosamente laborada, presentar situaciones más generales que logran la conjunción felizmente obtenida en los textos poéticos: cómo es posible que las experiencias de estos seres tan absolutamente tuyas sin embargo formen parte tan profundamente de nosotros los que compartimos la ciudad, como lo postulaba Geertz.⁵³ Sobre este compromiso del etnógrafo con la verdad *factual* que opera como puerta de entrada,

y con la *verdad simbólica*, que es la que configura la *illusio* de la antropología, escribí recientemente un ensayo para la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.⁵⁴

La meta trazada por Paul Veyne y el camino metódico recibido de la tradición marxista (actualizado por el Realismo Crítico) impone por un lado el trabajo de reflexión y análisis teórico en el orden abstracto, que permite producir un conjunto de *topoi* o *categorías y familias de nociones* que ayudan a estructurar intelectualmente un campo nuevo, el de los amores como fenómeno humano universal, y a la vez encarnado en situaciones históricas concretas. (El trabajo del otro lado es el empírico; y el del tercero, conjugarlos en el concepto, según lo arriba expuesto). Cuando en los primeros escauceos con esta compleja etnografía de amores nos dedicamos a esta ávida exploración sobre el modo como los autores de la ciencia social, o cercanos a ella, habían pensado los amores en abstracto, y produjimos una colección de ensayos⁵⁵ de aproximación teórica, recibimos críticas de nuestros colegas de Facultad, algunas un poquito mordaces. Se nos dijo que teníamos entre manos una mal cosida colcha de retazos, con aportes forzosamente conjugados, tomados sin contexto, de aquí y de allá en la amplia franja de la literatura filosófica, científico social, e incluso poética (porque citamos, entre otros a Octavio Paz y su *Llama doble*). Se aconsejó digerir lo leído (que estaba indigesto) y, sobre todo, utilizarlo en forma práctica para dar cuenta de los amores caleños. Nuestra única respuesta, en tal momento, fue volver a mirar con cierto consuelo tímido, los *Fragmentos de un Discurso Amoroso* producido por un autor que nos merecía mucho respeto, Roland Barthes⁵⁶.

A pesar de la crítica, o talvez debido a ella, no abandonamos la tarea de leer y digerir muchos autores, de buscar “el polo a tierra”, y construir para “consumo interno” del Proyecto algunas “introducciones nocionales” a determinados aspectos del muy complicado paisaje de los amores vividos y actuados en la ciudad de Cali. El proceso fue lento y, como en un camino que se construye sobre ciénagas, hubo que hacer camino al andar, colocando una porción de piso firme para, pisando sobre ella, dar un paso más en la penetración de la ciénaga. Así produjimos, en interacción con la exploración empírica, una serie de *pequeños ensayos abstractos* o planteamientos introductorios sobre el tema sustantivo de los amores, los cuales poco a poco se fueron refinando hasta llegar a artículos que se han publicado como ensayos de variada envergadura.

Una mirada comparativa a los textos entonces producidos, permite ver que, primero, es bastante lo que se escribió en teórico y empírico; y segundo, que la calidad es desigual, aunque en general los textos tardíos (ejemplo, los que van en los capítulos 2 y 6 del presente libro) son de mejor calidad que los primeros. Incluso, como la construcción teórica puede consistir en propuestas sobre lo que es “lo social” (*las teorías particulares* a que se referían Bourdieu y asociados en su *Oficio del sociólogo*⁵⁷) o sobre lo que es el “proceso de conocimiento sociológico” (*teoría del conocimiento sociológico, ibidem*) también produjimos algunos ensayos, como el ya mencionado sobre la intransitividad de modelos analíticos epidemiológicos y de estudios CAP⁵⁸ y el presente capítulo sobre la producción de textos etnográficos en asuntos de amores.

CAMINOS DE PENETRACIÓN A UNA REALIDAD COMPLEJA

Hace un momento hablé de hacer investigación como de construir un camino en una ciénaga. Me aproximé de este modo a una metáfora muy socorrida en la filosofía, desde cuando Heidegger con su *Holzwege* la convirtió en una de sus favoritas para hablar de la construcción del conocimiento. El pensador y el poeta “hacen sus caminos” en el bosque tomando uno de los muchos que se juegan con los árboles o llevan a ninguna parte. Elaboro la metáfora para ayudarme a exponer el proceso general de búsqueda *sistemática* de entendimiento sobre las variadas lógicas que rigen los amores en la ciudad de Cali. Dante, mucho antes de Heidegger, ya había introducido el símil con su *selva selvaggia e aspra e forte* (Inferno I, 5), aunque referida a la vida moralmente buena, no a la labor cognoscitiva. Creo que la metáfora es adecuada a nuestro caso etnográfico si aclaro que se trata esta vez, no de la vida buena, sino de hacer un tránsito cognoscitivo en un bosque complejo de fenómenos, desconocidos para la razón analítica aunque muy presentidos por la experiencia ciega y emocional de las vivencias y actuaciones amorosas, tanto las propias y las narradas por otros.

Ese tránsito por la *selva selvaggia* de los amores como se practican en la ciudad de Cali tenía el propósito de escoger y estudiar *muestras* de entre la enorme variedad de vivencias y actuaciones de los residentes en la ciudad, hombres y mujeres. Estos agentes de amores se diferencian unos de otros por varios criterios, algunos de

los cuales (los elementales, para comenzar) son las usuales variables clasificatorias del sociólogo: edad, nivel socioeconómico, nivel de escolaridad procedencia sociogeográfica y otras parecidas. Había que incursionar en la selva variada, *aspra e forte* que -para continuar con la metáfora que ya se vuelve alegoría- ofrece al explorador sistemático una complicada variedad de paisajes florísticos, unos más endémicos que otros; unos en asociaciones endémicas casi hasta la exclusividad, otros mezclados.

El investigador forestal que tiene el encargo de dar una idea de estas asociaciones florísticas (estoy pensando en el bello trabajo clásico de un José Cuatrecasas, por ejemplo, en las selvas bajas del Pacífico) imagina *transectos* que dibuja primero en el papel y luego ejecuta en la selva *selvaggia*. Esa imaginación no es ingenua sino “ilustrada” por cuanto es ayudada de una búsqueda previa en el campo de la literatura nocional y empírica -en este caso de la sociología, la antropología y la historia- además de contar con una mirada primera exploratoria al conjunto empírico “selvático” que espera. Los ensayos “teóricos”, cuyo ejemplo se tiene en los capítulos 2 (sobre amores en general) y 6 (sobre amores comerciales) del presente libro, se estaban preparando precisamente para “ilustrar” nocionalmente la imaginación de los investigadores. Pues bien, en el Proyecto decidimos desde la propuesta inicial sometida a Colciencias⁵⁹ imaginar tres transectos de “asociaciones florísticas amorosas”⁶⁰: los amores comerciales heterosexuales en que la mujer es la que vende, los libres “contingentes” heterosexuales, y los libres contingentes homosexuales masculinos.

Creo que no hay mucho problema en identificar las tres asociaciones porque tienen rasgos centrales que los distinguen entre sí: (1) Los *comerciales* porque la *seducción* propia de los amores usuales es reemplazada por un contrato en dinero según la ley del mercado de bienes y servicios y, por lo mismo, la relación amorosa se somete a esa deshumanizadora pero cómoda ley de las equivalencias mercantiles. Había la restricción, sin embargo, de que se trataba de la parte femenina como vendedora y una parte masculina, los clientes, como compradores, porque en el mercado actual hay otras variaciones: mujeres que venden a clientes mujeres, y clientes mujeres que compran a hombres vendedores⁶¹. Los amores *contingentes* heterosexuales (2)⁶² y los contingentes homosexuales masculinos (3)⁶³ deben explicarse: se trataba de aquellos arreglos amorosos que, como la palabra lo sugiere,

pueden darse o no darse, según el éxito del complicado proceso de *seducción*. Por darse ésta, son amores no-comerciales, aunque se gaste dinero, en veces mucho más que cuando se compran directamente esos “amores”. La *contingencia* como rasgo común excluye también los amores estabilizados o “conyugalizados”, aquellos que funcionan dentro de cierta regularidad precaria (neo-conyugalismo), o fuertemente institucionalizada (viejo conyugalismo). Éramos conscientes de que podían darse también interesantes procesos de contingencia en los amores homosexuales, como una tesis ejecutada dentro del Proyecto lo puso de presente⁶⁴.

MUESTREO Y REPRESENTATIVIDAD

La pregunta crucial en cuestiones de muestreo es, “Bueno ¿y qué tan representativo es lo que Usted describe de una realidad que pretende hacernos conocer?” La solución clásica ha sido acudir a la lógica *cuantitativa* de la representatividad estadística que delimita y mide la franja de variabilidad (“márgenes de error”) atribuible al efecto de muestrear cuando uno pretende “inferir” a un universo del cual la muestra es una fracción “f”. A más de los errores atribuibles a la “medición”, a la “manipulación de resultados”, y a otras fuentes “externas”, ocurre una franja de “error” que se llama “muestral”: la que surge del hecho de que no se toma la totalidad de elementos sino una fracción de la misma. Muchos ingenuos se contentan con el “margen de error”, que suele precisarse en puntos decimales de “p”, o en intervalos de confianza (“IC”) de determinado tanto por ciento. Hablo de ingenuidad porque no se entiende que detrás de estas cifras, tomadas como mágicas, puede haber manipulaciones orientadas a obtener determinados resultados, ya que ese IC depende del número de casos seleccionados, no de la estructura de las relaciones en que pueden estar involucrados. Y, en veces, aunque esté alerta sobre estas posibles trampas del artificio, el lector ingenuo no logra zafarse *de la trampa más sutil del pensamiento ingenuo empirista*, es decir de la “*deseada miopía*” realista (Geertz), porque sigue pensando en términos de representatividad de “series de singularidades” (unidades de muestreo) más o menos grandes y más o menos bien distribuidas en un conjunto o colectivo que representa “un universo al cual hay que inferir o generalizar”. Se olvida que quien construye modelos científ-

ficos mira ante todo en un conjunto *las relaciones entre las unidades de muestreo*, no simplemente el número de las mismas.

Pues bien, en nuestro Proyecto NO optamos por el modo cuantitativo de muestreo porque la naturaleza del objeto así lo aconsejaba. Teníamos bastantes motivos para pensar que la lógica de amores no se deja capturar con instrumentos cuantitativos dependientes del tipo de muestreo arriba descrito por dos motivos que es conveniente detallar: (a) Estábamos convencidos de que los asuntos de amores no se comentan en entrevistas tipo encuesta, superficiales por lo numerosas, a que necesariamente obliga un estudio que pretenda trabajar con inferencia estadística. Y, lo más importante, (b) consideramos que las *tramas* – y las *relaciones* que constituyen esas tramas–se captan mejor por otros medios, llamados “cualitativos” o “etnográficos”, y más específicamente con muestras que operen dentro de la lógica de la *ejemplificación*, tal como fue definida por Nelson Goodman.⁶⁵ (Piénsese, para facilitar la comprensión, en la trama como en un tejido en red, las relaciones como los “hilos” que van de nudo a nudo, y los nudos como los individuos implicados en las relaciones, es decir las “unidades de muestreo” que usualmente se toman en estudios tipo encuesta. Más aún, piénsese en *tejidos densos*, multidimensionales como los tapetes-arte de Olga de Amaral. En realidad la ciencia social no estudia individuos sino *relaciones*, y pretende llegar a construir modelos de sus tramas. Las tramas así bosquejadas son la radiografía, por así decir, de las *situaciones* en que los actores “juegan” sus amores; juegan en el doble sentido de *game* y de *play*).

Creíamos, por tanto, que la “lógica oculta que orienta a los sujetos” (Veyne) se podía entrever, con suerte, incluso *en una sola singularidad muy densa y rica*, es decir en una sola *historia de amores* si ella tuviera los matices claves para entender las relaciones esenciales de realidad social objeto del estudio. Desechamos entonces de propósito la lógica del muestreo basado en series, que es tan común en investigaciones hipotético-*deductivas* de corte positivista y neopositivista, y adherimos a la *lógica abductiva* peirceana representada en los ya clásicos términos de “*token*” y “*type*”. Esta dupla de nociones equivalen, salvadas las diferencias de contexto en que se propusieron, a la *singularidad histórica* y a la *especificidad* en el lenguaje de Veyne, y al *singular concreto* y *universal concreto* en el lenguaje del Realismo Crítico, dentro de la tradición neomarxista. La dupla da salida opera-

tiva a la propuesta filosófica de Goodman sobre la muestra singular en que se concreta la *ejemplificación*.

En esta línea de pensamiento, adherimos al núcleo de la discusión que comienza a plantearse en serio alrededor de la *lógica de situaciones* entendida como “*la explicación causal de la acción humana mediante el análisis del proceso que se produce entre condiciones de vida* [es decir las limitaciones objetivas que definen una *condición humana* determinada, tal como la bosquejamos en el prólogo] y las intenciones racionales que la inspiran”⁶⁶. La noción de lógica de situaciones fue propuesta por Popper y hoy se amplía su contenido para dar cabida a reformulaciones aparentemente tan simples, pero tan decisivas, como las que hace Luhmann cuando nos recuerda que la sociología ha errado ingenuamente al pensar que la causalidad social se atribuye a los individuos que actúan, cuando en realidad hay que atribuirla a las situaciones en las que se encuentran insertos, de las cuales ellos como agentes son un elemento decisivo pero no único⁶⁷. Volvemos así al lenguaje de Veyne, porque las *situaciones concretas* (de un juego de amores) son el punto de partida para *el ascenso* a las tramas intelectualmente construidas que captan “la esencia” (o la lógica en su núcleo generador) del proceso objeto del estudio. Arriba dije que esas “tramas” conceptualmente aprehendidas (en el sentido del conocimiento conceptual propuesto por Marx) son algo así como las “radiografías” de las *situaciones típicas* en que se encuentran nuestros jugadores (*game, play*) de los amores.

Y como se trata de tramas, fácilmente emergen como punto de partida, para propósitos operativos empíricos, las *relaciones* entre los varios aspectos (o dimensiones analíticas) que en el proceso de estudio, mediante abstracción reflexiva, llegan a ser tenidas como promisorias para dar cuenta el fenómeno. En momentos más avanzados del análisis esas relaciones pueden “complicarse”, porque ya dejan de ser bivariadas para convertirse en múltiples, es decir, en tejido denso y multidimensional de tramas de amores⁶⁸.

Es posible que el recuento sintético del proceso muestral, tal como se ha presentado en los párrafos anteriores, resulte complicado para el lector que no está acostumbrado a los detalles técnicos del muestreo, procesamiento y análisis empírico. Para comprender lo anterior hay que tener cierta familiaridad con el manejo adecuado de una matriz de datos en que se trabajan como diferentes, pero im-

bricadas, las *líneas* de los casos con las *columnas* de las variables. Para detectar y analizar las *relaciones* arriba mencionadas, base de las *tramas*, se atiende a las relaciones entre columnas (o variables), no entre líneas (o casos).

Quizá el ejemplo de los poetas, que nos llevan la delantera en cuanto a resultados, ayude a comprender esta complicada técnica. Nadie duda de que sus *singularidades* (historias, relatos, cuentos) nos enseñan sobre la lógica de los eventos humanos más que ciertos muestreos con alto grado de precisión estadística. Por algo un pensador tan escéptico como Nietzsche decía que el único que le había enseñado psicología era Dostoievsky, por ejemplo sobre el *homo criminalis* o la *mulier prostituta*. Tomemos cualquier autor de los grandes para convencernos. Ellos nos han legado lecciones que todavía no acabamos de aprender, ya sea en sagas personales completas como las del autor ruso, o en aportes de uno y otro sobre un carácter literario o situación, como el de la seducción en la serie de relatos sobre Don Juan -que se inicia, digamos, con el *Burlador de Sevilla* y concluye con el diabólico juego de Johannes con Cordelia en el relato de Kierkegaard.

Más aún, cada singularidad (*token*) es elevada por el poeta ipso facto a generalidad abstracta (*type*) por la maestría del relato, como en el caso de los cuentos magistrales, tal como nos lo hace ver Borges con respecto a Nathaniel Hawthorne, sin que el relato pierda su fuerza convincente, debido a que no rompe con la singularidad narrada. Nadie puede dudar, por ejemplo, de la fuerza de un relato como el de Faulkner en *As I lie dying* sobre el sentido de la muerte, y de las palabras que están arbitrariamente *por* las cosas del mundo: nos pone en contacto directo con las realidades más cercanas y más lejanas de la existencia humana, narradas en las voces polifónicas de un conjunto familiar, padre y hermanos, que llevan el cadáver de la madre ya muerta que va al encuentro de los suyos también muertos. En el capítulo más largo de la novela, la madre muerta había hecho una de las más trágicas reflexiones sobre su condición humana y de mujer *un-virgin* (de Addie se hablará también al final del ensayo). Y en el capítulo más corto -y también el más infame según los críticos- un niño en su desamparo nos recuerda con su "*My mother is a fish*" la tenue membrana que nos une con las formas animales de la vida. ¡Y es un relato singular a ocho voces, que llevan el apellido Bundren! El

crítico Wimsatt, citado más arriba cuando se habló del universal concreto, elabora con cierto detalle esta doble cara del relato literario, muy singular y concreto pero a la vez universal. El mismo tema había sido desarrollado por Henry James en su muy conocido ensayo *The art of fiction*.

En uno de los ensayos del Proyecto⁶⁹ hice anotaciones más detalladas, a partir de algunos autores, sobre este giro que hay que dar a la mistificada *representatividad* para inferencia de nuestros estudios y adelanté algunas consideraciones sobre la relación que el relato literario tiene con la lógica de las situaciones. No tengo, en efecto, la menor duda de que el breve cuento *Función nocturna* de Garmendia (trabajado en dicho ensayo) sobre la cotidiana inmolación de la esposa, con el hacha simbólica del pene, es más dicente y convincente sobre la lógica profunda de la situación humana allí descrita, *tan cercana y tan distante* (recuérdese el *leit-motiv* de Geertz sobre Faulkner) que las muchas páginas dedicadas por la socióloga Carol Pateman⁷⁰ en su *Contrato Sexual* a argumentar la fatídica subordinación de la mujer casada dentro de “las sociedades patriarcales”. Por ello me inclino a responder cuando algún estudiante me consulta sobre la representatividad de sus muestras etnográficas: ¿cuántas entrevistas deben ser, profesor? R: las que sean necesarias, puede ser una. (Esta respuesta es similar a la desconcertante que se da a la cuestión de “¿A las cuántas vueltas se echa el perro? R: a la última).

Pues bien, tres fueron los transectos preseleccionados para el trabajo de campo. Desde luego, la variedad de los amores caleños no se agota con las trayectorias seleccionadas. Fuimos conscientes de ello; también, de que los tres “frentes”, como los llamamos dentro del Proyecto, cubrían una buena parte del paisaje amoroso; y de que cuando hubiera la posibilidad miraríamos de soslayo otros frentes que aparecieran como interesantes. Quien en la floresta hace un transecto de estudio, y tiene imaginación suficiente, e ilustrada, para apreciar la variedad de la vida, se detiene aquí y allá. En sus paradas detalla las comunidades florísticas y su composición, evalúa su densidad endémica y la dispersión espacial de las especies previstas en el diseño previo, hacia un lado y otro, y, eventualmente, descubre que hay nuevas especies a las que hay que prestar atención. Los transectos permiten entonces estudiar con detención determinados “tipos” a través de las “singularidades” en que se concretan dentro de sus comunidades, y descubrir nuevas variedades y especies de las cuales se hace el mapa para, finalmente, dar en la descripción que va al lector, una idea de la complejidad florística bajo estudio.

Algo parecido ocurrió en el Grupo de Trabajo. De hecho, dentro de la libertad de escogencia de sub-temas que se propició se hicieron pequeñas incursiones sobre la siguiente variedad de temas, que desbordan los tres transectos inicialmente escogidos para meterse en vericuetos de otras situaciones amorosas: relaciones silenciosas (no estridentes) de mujer a mujer; conciencia moral en jóvenes homosexuales “prostitutos”; lógica de seducción en amores libres de hombre-hombre; amores y racismo entre parejas negras y no negras; qué buscan los clientes de las trabajadoras sexuales; experiencias eróticas y constricciones moral-religiosas del fundamentalismo evangélico; tendencias actuales de los buzones sentimentales; el matrimonio como una experiencia de vida cambiante; y erotismo masculino y la lógica situacional de los shows lésbicos. Los resultados de estas incursiones lograron diverso grado de elaboración: desde notas de campo y primeros barruntos de conceptualización, hasta ensayos terminados; algunos no alcanzaron a ser incluidos entre los productos que se entregaron a Colciencias con el informe técnico final, pero sus autores continúan investigando, mientras otros –dos de ellos– alcanzaron ya la publicación final. Buena parte de los productos se encuentran en el formato de “Documentos de Trabajo” del Cidse, como publicaciones intermedias para circulación en el ámbito universitario⁷¹. (Ver *infra* para más detalles sobre documentos de salida).

EL GRUPO DE TRABAJO

Hice referencia al mismo en el párrafo anterior. En efecto, el Proyecto fue un *proyecto universitario* en donde la acción en la frontera del conocimiento científico social sobre amores ocurrió con dos propósitos: producir ese conocimiento y formar nuevas generaciones de jóvenes que lo sigan produciendo. De hecho, los objetivos del Proyecto en su segunda fase explicitan estos dos propósitos pues considero obligatorio que un profesor universitario, con motivo de sus indagaciones formales, enseñe a investigar, desde el diseño hasta la difusión de los resultados, pasando por el duro trabajo -a veces, minimizado por quienes no lo han hecho- de escribir en forma publicable. El Grupo se constituyó con los investigadores formalmente incluidos en la planta: un director con doctorado en antropología, varios profesionales de la sociología, y varios estudiantes de pregrado y de postgrado en calidad de “becarios”. A este grupo formal nuclear, cuyo

total fluctuaba entre 5 y 15 hombres y mujeres de variada raza, género, edad y perfil (que incluyen preferencias amorosas homo o hetero), se juntaron ocasionalmente, por períodos cortos, otros jóvenes que se matriculaban en los cursos electivos que el profesor director dictaba dentro de la programación académica regular de Sociología. De estas vinculaciones surgieron varios proyectos de trabajo de grado, tanto en la carrera de Sociología, como en la maestría de la misma disciplina. Los “trabajos” de curso servían entonces como pequeños ejercicios de incursión a partir de los transectos principales que había diseñado el Proyecto. Se puede decir que desde cuando éste se abrió en 1996 siempre hubo en la Facultad un espacio físico y social que actuaba como núcleo de reflexión crítica y de estudio sobre los amores que se viven en la ciudad. Este espacio de estudio en ocasiones se intensificaba o ampliaba con motivo de los cursos formales, o con motivo de series de sesiones especiales de trabajo analítico, o de talleres de producción. Las ideas y los datos crudos, en trance de constituirse en conocimiento sociológico, circularon y siguen circulando, porque aunque el Proyecto terminó formalmente en junio del año 2000, la semilla sembrada, en teoría sustantiva sobre amores y en meta-teoría de la producción sociológica, continúa produciendo floraciones y frutos. De hecho, varios estudiantes han continuado seleccionando temas sobre amores y un nuevo Grupo de Investigación ha tomado el caso de las “masculinidades en Cali” como tema sistemático de indagación empírica⁷².

La filosofía del Proyecto coincidió con la tendencia general en la antropología que tiene al investigador como “el principal instrumento” de investigación. A cada uno de estos investigadores, profesionales ya, o estudiantes en distinto grado de desarrollo curricular, se le dio asistencia teórica y técnica para que se apropiara de su tema y se convirtiera, dentro de sus posibilidades, en un “experto” en lo que estaba trabajando, con herramientas conceptuales y técnicas apropiadas a la envergadura de su cometido. De este modo, a partir de un núcleo de “problematización sociológica” que debía pacientemente construir dentro del micro-tema delimitado (digamos, la relación entre la maternidad como parte del ideal moral femenino y la práctica amorosa) el investigador avanzaba en la recolección de material empírico con qué dar sustento a sus elucubraciones. Los ensayos “teóricos”, en diverso grado de elaboración, de los cuales son un ejemplo los capí-

tulos 2 y 6 del presente libro, servían de guía primaria para que los jóvenes investigadores se adentraran en la literatura especializada. Se trataba, dentro del contexto del Grupo, de un proceso iterativo en que se pasaba de la reflexión conceptual basada en las lecturas, que no desechaban la literatura-arte, a la indagación empírica teniendo como ayuda el aparato técnico con que el Grupo estaba experimentando como colectivo y del cual el interesado sacaba lo que le convenía.

EL PROCESO DE GENERACIÓN DE LA BASE EMPÍRICA

Es tradicional en etnografía echar mano de todos los recursos técnicos disponibles, cuyo espectro va desde conteos de series hasta conversación profunda y detenida sobre la veta preciosa de determinado tema que se descubre en el trato informal con un “informante”⁷³. Y si bien la *entrevista* o reconstrucción dialogada de vivencias y acciones amorosas constituyó el eje técnico en cada frente o sub-proyecto, *la triangulación* de sus resultados con otros resultados de técnicas complementarias permitía cumplir con las exigencias de la verificación o constatación de que lo “observado” en la entrevista no era simple resultado de la imaginación del informante. Esa triangulación echa mano de todo lo disponible, por ejemplo de observaciones y visitas sistemáticas a lugares en la ciudad, revisión intensiva de la prensa, o anotación sistemática de las observaciones y comentarios espontáneos que surgen en el trámite cotidiano de la vida.

Incluso se hicieron pequeños *trabajos especiales de campo* como el siguiente: estábamos interesados en construir una base empírica para elaborar el ensayo sobre “la proyección ‘bustística’ de la mujer caleña” como imagen del yo y como elemento para trabajar el tema de la fragmentación-reunificación de la figura deóntica femenina, de la que trata el capítulo 5. El director del Proyecto fue invitado en la mañana de un sábado a una misa de primeras comuniones en un barrio “in” de la ciudad en donde la iglesia es “exclusiva”, por el nivel socioeconómico alto de los parroquianos que allí asisten. Eran como 300 personas, de las cuales unas 180 eran mujeres que cumplían con el requisito de ser “muestra” para observar manejo del busto como metonimia clave en la presentación personal. Después de hacer un rápido conteo, el etnógrafo concluyó que había apenas 3 mujeres de la muestra que tenían un escote que hacía pensar más en un cuerpo *erótico* (ver tipificación de los “tres cuerpos femeninos” en el capítulo 5) que en un cuerpo formalmente *bello*,

o simplemente *banal*, que sería el “adecuado”, según el ethos de Cali, para el recinto eclesial. El etnógrafo acudió entonces a unos amigos, un doctor en física, un ingeniero, y la esposa e hija de éste, que estaban en las afueras de la iglesia, cuyos amplios ventanales permitían la observación detallada del asunto. Ellos hicieron la observación y el etnógrafo pudo hacer la comprobación de que, a juicio de estas personas, efectivamente eran apenas tres las mujeres que no se ajustaban a la norma; que había variaciones sutiles entre las “transgresoras”; y que éstas estaban causando, de hecho, inquietud y distracción entre los asistentes. Se perfilaba entonces cierto patrón moral que conjugaba, sin estridencias, el juego sutil entre los cuerpos banal, estético y erótico que es permitido a la mujer en el manejo social de su busto, de acuerdo con los diferentes contextos de la vida pública, en este caso el eclesial. La triangulación sobre este tema se amplió luego a otras iglesias “populares” del domingo siguiente en que dos investigadoras del Proyecto hicieron el mismo conteo y entablaron conversación focalizada sobre el asunto con “mujeres populares” de la ciudad. Posteriormente se hicieron trabajos puntuales de conversación con informantes varios que permitieron confirmar ese patrón de la cultura local. Este patrón del uso del cuerpo y sus atributos (no sólo el busto sino el porte o *hexis*) por parte de la mujer “típica” local sin duda choca, por lo “desinhibido y agresivo”, a personas de otras culturas; por ejemplo, una visitante nor-europea quien recientemente hizo comentarios respetuosos pero claros al respecto.

En asuntos de entrevista nos beneficiamos de la idea, trabajada por Sueley Kofes⁷⁴ de la triple capa de “datos” que se produce en esta situación de habla, la *informativa*, la *evocativa*, y la *reflexiva*. Como antes se sugirió, la base principal empírica del Proyecto está constituida por el recuento y post-reflexión hablada, en entrevista, que hacen los diversos agentes caleños sobre sus vivencias amorosas. Se trabajaba con la idea *cinemática* (de cine) según la cual el etnógrafo invita al informante a pasar el “video” o “la película” de su vida amorosa, centrada en un determinado eje temático si es el caso, frente a dos “observadores” que están en permanente diálogo, el entrevistador y el narrador o informante. En este arreglo dialógico cómplice que le quita toda connotación de juicio (que es la acostumbrada por la tradición en materia de amores) aparecen entonces por lo menos tres componentes diferenciados: datos factuales verificables por triangulación (ejemplo “era viernes de feria, y se presentaba Celia Cruz”), datos referentes a la percepción-sentimiento

subjetivo del informante durante esa vivencia-acción (ejemplo, “yo estaba ‘tragada’ de él”), y la reflexión crítica que hoy hace la persona (ejemplo, “qué pendeja que era entonces”).

Esta modalidad de entrevista permitió observar que, a diferencia de lo que se nos había anticipado como difícil y problemático, las entrevistas fueron en general fluidas y de fácil manejo, hasta el punto de que con muy contadas excepciones, fue posible hacer de ellas un registro audio y sin restricciones de los tópicos de interés. Se nos ocurre pensar que la ausencia generalizada de guías éticas vigentes surgida del decaimiento de los códigos tradicionales (recuérdese lo dicho antes sobre el “secuestro de la experiencia” y “pérdida de sentido”, *supra*) la gente se siente cómoda cuando se le da oportunidad de conversar con alguien que, por su estructuración conceptual, aparece como versado y serio en el tema propuesto. En más de una ocasión el etnógrafo tuvo que eludir con cuidado la tendencia, buscada por el entrevistado, de convertir la entrevista en algo así como una sesión de consejería psicológica o humanística. Esta tendencia en los entrevistados da una idea de que no hubo mayor dificultad en producir una base de datos de entrevista que, más que por su número y volumen (que es notable), se considera suficiente y confiable como expresión del horizonte subjetivo (capas informativa, evocativa y evaluativa) de los agentes involucrados en los lances amorosos. Con esta base, sometida a triangulación, se pudo trabajar en forma sistemática e iterativa, a medida que se iba clarificando para cada investigador (y para el Grupo, a través del director) el panorama de cada tema-problema de estudio.

Desde el punto de vista muestral era importante llevar a términos operativos la idea, arriba mencionada, de las *relaciones* en una *situación* como unidad elemental de trabajo. En las entrevistas grabadas en audio era posible identificar lo que llamamos “cursos de acción erótica” (CAE) que se constituían como unidades de muestreo dentro del conjunto general de la base de datos y que desde el punto de vista formal son equiparables a modelos “*case-cluster*” de muestreo⁷⁵. Estos CAE se definieron como eventos *discretos* de relación amorosa en cualquiera de sus formas (sexual, erótica, afectiva) que dejara algún rastro en la memoria del entrevistado. La narración biográfica de cada entrevista podía verse, entonces, como una secuencia de CAEs que, en veces con traslapes dobles o múltiples (porque hay situaciones de juego a varias bandas), constituyen la historia amorosa de una persona. Ejemplo: A conforma, por “primer amor”, una relación romántica con B (A-B₁); pero

luego aparece C con quien traslapa un romance que implica exploración erótica, no genital (A-C); deja a B y sigue con C; para más tarde, por una relación sexual, deja a C y entabla un vida breve de pareja con D (A-D); para luego volver sin traslape, por ruptura fuerte de decepción y “traición”, a B (A-B₂). El lector puede imaginarse los recursos gráficos que es posible usar para hacer un análisis formal de la secuencia longitudinal.

LA BASE OPERATIVA DE TRABAJO

Por base operativa entiendo el conjunto de materiales de orden conceptual y empírico, usualmente plasmados en forma de textos⁷⁶ en diverso grado de elaboración que constituyen la “materia prima” con la cual trabaja el etnógrafo para la construcción de sus textos “de salida.” Esa base operativa es la concreción de lo obtenido al explorar las singularidades históricas (situaciones) a que antes hice referencia, cuando hablé de la estrategia maestra del estudio. Esta materia empírica está constituida en primer lugar por la tradicional “base de datos” en que se archiva, después del un tratamiento cuidadoso, el soporte empírico central, que en este caso está conformado por material de entrevista. En un CD anexo del Informe Final a Colciencias, que reposa en el Cidse de la Universidad del Valle, se presenta un informe técnico que la describe: cuenta con registros audio debidamente codificados, archivos digitalizados de las síntesis que cada investigador hizo de sus entrevistas, de los archivos de el *Ethnograph* a que se vertieron para posterior trabajo y del “mapa erótico” o de sitios para comercio sexual que se ha logrado construir en el formato electrónico de *Mapinfo*. (Ver *infra* para más información sobre el *Ethnograph*, el mapa erótico y *Mapinfo*).

A esta base hay que agregar, en cada sub-tema o sub-proyecto, las notas de campo de los investigadores, los productos de su trabajo triangulador, y todo el corpus conceptual y descriptivo tomado de la literatura. El “frente de amores comerciales” sirve de ejemplo para que el lector capte la amplitud y variedad de esta base teórica-empírica de elementos con que contaba el Grupo para su trabajo final de producción de textos de salida. Además de la (a) base de datos de entrevistas, se cuenta con (b) dos estudios nocionales o abstractos (de los cuales el más elaborado se presente el capítulo 6 de este libro) que delimitan el campo sociológico “de la prostitución o trabajo sexual femeninos”.

Hay también (c) una serie de lecturas trabajadas procedentes de la

literatura-arte; se sabe que ésta ha tenido a la *mulier prostituta* y sus soportes (madames, chulos, novios, etc.) como tema preferido y por tanto las posibilidades son enormes en la literatura mundial, y eso que no se ha mirado con detención la veta de la producción fílmica que se le asemeja en la obsesión por el tema. De la literatura-arte se tienen trabajados: *Sanctuary* de William Faulkner; *Tropic of Cancer* de Henry Miller; *Rain* de Somerset Maugham; *Boule de suif*, *Mademoiselle Fifi*, *Nuit de Noël* y *Le Remplaçant* de Guy de Maupassant; *Tan desnuda como una piedra* y *La diablesa de Armiño* de Salvador Garmendia; *El otro cielo* de Julio Cortázar, *Juntacadáveres* de Juan Carlos Onetti; *El túnel* de Ernesto Sábato; y el poema *Canonizamos a las putas* de Jaime Sabines. Estas lecturas sobre situaciones “distantes” se complementan con otras más “locales” y cercanas, de los cuales las más pertinentes son *La novia y la prostituta* Eduardo Caballero Calderón y *Berenice* de Andrés Caicedo. La otra categoría de relatos (d) es una mezcla de etnografía, periodismo y relato de ficción, ejemplificada por *La novia oscura* de Laura Restrepo en Barrancabermeja y *Vida puta puta vida* de R. Spitaleta y M. Escobar en Medellín; este último texto se acerca mucho al relato etnográfico-periodístico tradicional (transcripción de entrevistas) al que hay que asimilar *Sandra Milena* de Alfredo Molano.

Al anterior acervo de “datos” se agregan los resultados de la observación de campo (e) que hicieron los investigadores como pasantes ocasionales o participantes (en el caso del estudio de clientes de los amores venales el investigador de turno se asoció como “amigo” con ellos en los bares y demás sitios); el registro cuidadoso de avisos de prensa (f), las entrevistas con la policía (g), la participación en “talleres para trabajadoras sexuales” organizados por Salud Pública (h), y el recorrido sistemático (i) por parte de un grupo de investigadores varones, en taxis de alquiler y en plena feria de Cali, para verificar la clasificación de los “sitios”, que permitió al Grupo producir, bajo el liderazgo de uno de sus miembros que hacía su tesis sobre el sub-tema, construir un (j) “mapa erótico” de la ciudad; allí se registran en *Mapinfo* (sistema digitalizado de georeferencia cartográfica), con dirección precisa y clasificación según tipo de servicios ofrecidos, los diversos sitios físicos en que se desenvuelve el comercio sexual masculino y femenino (en sus variadas formas) y la rumba que eventualmente deriva hacia la comercialización de amores. En el Anexo se da una noticia técnica y unas muestras del contenido de ese mapa⁷⁷.

Todos estos materiales de soporte empírico están organizados en el archivo físico del proyecto que cuenta con los soportes de audio, los textos de informes “pre-analíticos” de cada investigador, los *documentos de salida* producidos a lo largo de la vida del proyecto (hay Bibliografía General, que se presenta en el informe final de la fase 2), algunos informes estudiantiles escritos como requisitos de cursos regulares, las tesis presentadas, y el registro digitalizado (CD-ROM) de los “datos” que son susceptibles de tal tratamiento.

LA REFLEXIÓN ANALÍTICA Y LA PRODUCCIÓN DE TEXTOS DE SALIDA

La tarea de la producción “final” o de salida es la más difícil de enseñar porque es la más difícil de realizar, como cualquiera que haya *escrito* informes finales de investigación empírica lo sabe. Esta tarea es paradójicamente la más menospreciada en algunos medios académicos por quienes no han *escrito*; se considera una labor menor, subsidiaria, a la cual, según estos personajes, tienen derecho de reconocimiento como *autores* los que han participado, por cualquier motivo, en un proyecto de investigación. Es obvio que quien así piensas no tiene mucho que enseñar a los alumnos sobre el arte de escribir. Un caso que fue muy sonado en la Universidad del Valle permitió hacer claridad sobre este penoso y pero importante asunto⁷⁸.

A lo largo de la vida del Proyecto se hicieron producciones de salida en varios formatos, buena parte de los cuales fueron publicados en los *Documentos de Trabajo* del Cidse, y ascendidos a la red del internet⁷⁹. El procedimiento para la producción fue un ejercicio en forma de taller continuado por semanas o meses bajo la dirección del Investigador Principal. Este ejercicio era sin duda el coronamiento del proceso de aprendizaje para los investigadores y para los estudiantes asociados en el Grupo. La secuencia de acciones, sobre las que se pasa en forma iterativa, son la plasmación del camino metódico sobre la que ya se habló, en términos abstractos en una sección anterior, cuando se habló del singular y universal concreto.

Ejemplo: una estudiante que ingresó al Grupo casi al final del Proyecto se interesó por el tema de los amores gay masculinos. Poco a poco llegamos a delimitar como objeto preciso de su trabajo de grado la cuestión de la estrategia seductiva que tiene ante sí el hombre que halla

que sus preferencias amorosas son por otros hombres y que encuentra que los sitios especializados para encuentros gay lo dejan vacío (tema tratado en un estudio anterior del Proyecto)⁸⁰. Una vez delimitado el tema se buscó la problematización sociológica mediante el recurso de la comparación sistemática de tres formas de seducción: la forma clásica (romántica) de seducción hombre-mujer tal como aparece en la saga de los Casanova-Don Juan, seductores incompletos, y en el perfecto seductor (“*diabólico, espiritual*”) descrito por Kierkegaard y comentado por Baudrillard; la forma contemporánea (no romántica) de seducción hombre-mujer, en que ella ya no es un “objeto bello seductor natural debido a su condición virginal” que es conquistado, como plaza inexpugnable, por el calculador y estratega, sino uno de los dos *sujetos*, diferentes pero equivalentes, de un juego a pulso de cálculo y disfrute-creación (*game* y *play*); y la forma, todavía mucho más contemporánea (en el estudio de los especialistas) de seducción hombre-hombre, tal como la encuentra la estudiante descrita en la base de datos del frente “gay”, y en las entrevistas y observaciones sistemáticas que realizó en unos pocos meses.

La escritura del ensayo que le sirvió de trabajo de grado⁸¹ consistió en poner en un texto escrito de la mejor forma posible, dado el nivel de pregrado de la estudiante, el resultado de esa comparación. La estudiante, en asocio de su director, encontró que el recurso de dos narraciones filmicas podía ayudar para dar coherencia a la construcción de sus textos; por ello decidió apoyarse en los filmes *Frankie and Johnny* (seducción hombre-mujer hoy) y *Amor extraño* (seducción hombre-hombre). Igualmente encontró muy útil el paquete de procesamiento de texto, *The Ethograph*, para la búsqueda sistemática de los sememas pertinentes en la amplia base de datos de las entrevistas pertenecientes al archivo gay del Proyecto. La “formulación sociológica”, que es una de las exigencias de todo trabajo de grado en este tipo de producción, es incipiente pues la estudiante, viene de “abajo para arriba”. De todos modos anticipó que las ideas de Michel de Certeaux sobre el itinerario-laberinto en la ciudad, de Nicklas Luhmann sobre la doble contingencia y el medio generalizado del amor, de Erving Goffman sobre la presentación del yo dentro del juego estratégico del interaccionismo simbólico, y de Umberto Eco sobre comunicación-significación podrían ser avenidas para futuros desarrollos de la teoría sociológica, y así los presentó en la breve discusión teórica que corona el trabajo de grado.

Repito que, como en el caso relatado, en el Proyecto ha sido muy útil disponer del paquete de análisis textual *The Ethnograph*⁸² porque obliga a reducir los sememas o unidades básicas de análisis teórico-empíricas a códigos con los cuales se juega mentalmente, y luego en el papel o en el ciberespacio, para construir “constelaciones de sentido (sociológico)” que no son otra cosa que racimos de *relaciones* con soporte empírico que sirven para armar las *tramas* que permiten construir la *escritura etnográfica* del fenómeno y tema objeto del trabajo.

Dos anotaciones técnicas redondean esta cuestión. Primero, pude hacer una conexión entre el uso del *Ethnograph*, que permite articular racimos de sememas, debidamente codificados, y el cuadro de tópicos o modalidades de materia empírica que presenta H. Russell Bernard en su manual de métodos antropológicos, como haces de relaciones (bivariadas o múltiples) que surgen gradualmente a medida que uno avanza en la abstracción analítica⁸³. Segundo, obviamente el “ascenso al concepto” implica trabajar y depurar la constelación de sentido, o trama de la lógica profunda del proceso en estudio, con la ayuda de las familias de nociones sobre las que se habló más arriba, en relación con la propuesta de Paul Veyne. Este procedimiento no debe resultar extraño a quien ha trajinado la cuestión de producir textos de mediana complejidad teórica que tienen un determinado sustrato empírico.

El aspecto técnico, hoy felizmente reforzado por los avances informáticos, es relativamente sencillo de comprender para quien conoce de sistemas y sabe lo elemental del proceso de investigación en ciencias sociales. Uno de los documentos de salida del Proyecto es una *memoria técnica*⁸⁴ en que el autor, como trabajo de grado, describe el uso potencial que, por la experiencia habida en el Proyecto, se puede dar a estos recursos informáticos; el informe versa sobre el uso de los paquetes *The Ethnograph* (procesador de texto) y *Mapinfo* (procesador de mapas digitalizados) en la investigación sociológica. En el Anexo 1 se encuentra una presentación técnica de estos hallazgos en referencia al “mapa erótico comercial” de puntos de servicios en la ciudad de Cali.

Un caso más avanzado en nuestra lógica interna de producción de textos analíticos lo tenemos en los trabajos de Alexander Salazar, joven sociólogo que estuvo presente desde el inicio de la Fase 1 del proyecto, como responsable del “frente gay” de las investigaciones de campo. Durante su estadía en el Proyecto produjo en co-autoría cinco textos⁸⁵. En un momento dado se abrió la posibilidad de que continuara sus estudios

—con financiación distinta a la del Proyecto, pero con su total apoyo científico—en una maestría Lingüística Hispanoamericana, ofrecida por el Instituto Caro y Cuervo de Santafé de Bogotá. Desde allí Alexander continuó colaborando con el Proyecto, en las investigaciones que se hicieron sobre los amores entre hombres, a la vez que vertía sobre el Grupo los resultados de su reflexión y estudio crítico en el área de lingüística. El resultado tangible, a este momento, es un documento titulado “El deseo homosexual: lenguaje moral y moral fenomenológica”⁸⁶ en que el autor, con total autonomía y responsabilidad profesional, asume posiciones críticas frente al trabajo anteriormente realizado en el Proyecto, aporta avances importantes de reflexión analítica sobre la moral y las prácticas homoeróticas, y utiliza como base empírica los materiales del Proyecto. En el momento actual, con plena aquiescencia del Investigador Principal, Alexander adelanta su tesis de maestría sobre el mismo tema, apoyándose en lo producido por el Proyecto.

LA DIFUSIÓN DE LOS HALLAZGOS

Se ha hecho en diversos formatos de exposición: (a) Asesorías puntuales a periodistas que desean tratar con propiedad algunos de los temas trabajados. (b) Asesorías de tiempo más prolongado a un programa de la Secretaría de Salud Municipal que tenía el propósito de “levantar” de su abatimiento (¿moral, social, económico?) a las trabajadoras sexuales con las cuales sus oficinas de barrio tenían contacto dentro del esquema de control de la salubridad pública; fue interesante el “experimento” de campo que verificó nuestra hipótesis, que expusimos a su debido tiempo, de que no todas las chicas metidas a la prostitución en la ciudad se consideran “caídas o víctimas”, candidatas a programas de recuperación: las que asistieron finalmente al taller fueron las de más baja condición socioeconómica, que ciertamente no son “prósperas empresarias” de sus cuerpos; las que sí lo son, a pesar de que algunas fueron invitadas y mantenían buena relación con los funcionarios de salubridad, no asistieron (ver capítulo 7). (c) Asesoría al Ministerio de Salud de Colombia y al Programa ONUSIDA sobre control de VIH y Sida para evaluación del Programa Nacional; para esta asesoría se escribió un ensayo crítico sobre las modalidades de indagación en ciencia social que mejor responden, a nuestro juicio, a la necesidad de efectividad de las intervenciones⁸⁷. (c) Presentaciones de ponencias e informes en diversos eventos tanto de la

Universidad como fuera, de las cuales la más importante fue la organización de todo un Simposio sobre “Antropología de la Sexualidad” en el VIII Congreso de Antropología en Colombia, en el cual se presentaron 11 ponencias, de las cuales 8 fueron producto del Proyecto⁸⁸.

Queda un paso más en la difusión, más allá de la publicación intermedia “universitaria” que representan los *Documentos de Trabajo* del Cidse que han recogido lo principal hasta ahora producido: la publicación abierta y “terminada” para la comunidad científica nacional e internacional en textos impresos y textos digitalizados. En cuanto a la publicación impresa de amplia circulación, aparte del esfuerzo representado en el presente libro, sólo tres materiales del Proyecto han llegado a ese estado, lo cual revela la dificultad que un tema como este presenta para quien quiere medirse con seriedad y una de las debilidades de nuestra antropología, la publicación final. La complejidad del tema y la dedicación a las minucias de la tarea docente, de la coordinación del Grupo, y constitución de la base operativa, han impedido dedicar más tiempo a madurar textos que tengan la suficiente consistencia y calidad como para que opten por tal nivel de difusión. En cuanto a la difusión digitalizada tomé la decisión de “subir” a la red la totalidad de documentos que estaban disponibles, incluso los publicados en forma impresa (sitios: página web de la Facultad (<http://socioeconomia.univalle.edu.co/profesores/hvp/esevilla.html>) y página personal del profesor Sevilla (<http://www.telesat.com.co/redescripciones>).

LA INQUIETUD DE LA TAREA INCONCLUSA

Sería tentador para el lector de este ensayo concluir que el Proyecto, tal como se ha relatado, es un éxito total. No hay tal. Fue un intento metódico en la intención y propósito, pero en la ejecución lleno de baches, de incertidumbres, de pequeños fracasos, de re-intentos, y de algunos resultados. He insistido en los resultados y he callado la mención de los baches y lagunas. La disculpa que ofrezco es que el relato se hubiera vuelto demasiado largo. Menciono sólo tres problemas puntuales y uno de fondo: (a) la crisis de la Universidad en 1998 afectó notablemente el proceso; (b) la inconstancia de algunos estudiantes, que posiblemente no fueron adecuadamente incentivados o apoyados, impidió que algunos de los sub-proyectos fueran terminados; (c) la difusión de los resultados maduros para publicación se ha dificultado mucho hasta el presente.

El problema de fondo es que pudo haberse avanzado mucho más, sin pretensiones de redondear un tema, que dejarlo despejado. Pudo haberse trabajado con mayor sistematicidad y eficiencia para dar mejor cobertura al inagotable tema de trabajo. Pero aún así, la tarea hubiera resultado inconclusa. No se trata de la inconstancia o redirección de la intención creadora de la *illusio* etnográfica, sino de la naturaleza misma de la producción de este modo de conocimiento, que nunca se cierra como se cierra una sinfonía (pienso en la *Inconclusa* de Schubert): nunca uno puede dar por concluido nada, menos en temas que son realmente nuevos en la disciplina y en los que hay que hacer camino al andar como penetrando en un fangal (pienso en la composición *Amériques* de Varèse y sus múltiples actualizaciones). La ambición inicial siempre es mayor que el resultado mostrable, porque en este caso considero que apenas comenzamos a captar y a describir algunos hilos claves de la lógica de amores en sus diversos tejidos. Es imposible describirla en su totalidad como si ya tuviéramos una completa “teoría del juego”, para usar una noción de Pierre Bourdieu⁸⁹.

Creo que nunca se puede lograr esa teoría del juego amoroso porque sería alcanzar el punto arquimediano que desmentiría el perspecivismo radical de Nietzsche al que suscribo, moderando sus excesos. Sólo se puede, más en este nivel del desarrollo de la teoría sobre amores, ubicarse en la posición de determinados jugadores, los cuales tienen, (según el mismo Bourdieu) un “sentido del juego”; se lograría refinar esa visión mediante la *inferencia abductiva* que permite ascender hasta el *conocimiento conceptuante*. Finalmente, uno llega a creerle a Geertz cuando reconoce que el etnógrafo no puede alejarse mucho de la concreción singular, o a Nietzsche cuando insiste en la perspectiva también singular desde la cual uno mira y describe lo que mira. Sólo que en esa singularidad -y esa es la lección aprendida de Faulkner, Flaubert y de los demás poetas- el etnógrafo aspira a encontrarse, curiosamente, con lo más cercano (la singularidad biográfica) y a la vez lo más distante (la generalidad de la condición antropológica). Por ello sus relatos aspiran a ser diferentes de otros relato que también versan sobre el tema.

REFLEXIÓN FINAL: SOBRE LA “NORIA” Y “DESESPERACIÓN” DE UNA ESCRITORA

En su diario íntimo del 26 de enero de 1941 Virginia Woolf escribía: “Una batalla contra la depresión, derrotada hoy (espero) por el expe-

diente de limpiar la cocina y de intercalar en Pointz Hall [su último libro, finalmente llamado 'Between the Acts'] dos días, creo, para escribir mis memorias. Este agujero de desesperación no va a tragarme. La soledad es grande. La vida en Rodmell es insignificante. La casa está húmeda. La casa está desordenada. Pero no hay alternativa. Lo que necesito es hacer un esfuerzo como los de antes.” Los esfuerzos, de escribir, los venía haciendo Virginia durante las tres últimas décadas, porque escribir se había vuelto su obsesión y su martirio. Pero escribir para ser leída; porque “*el silencio compacto*” que en el vaivén de la crítica rodeaba a alguno de sus libros se convertía en “*silencio incorpóreo*” que “*parecía corresponder a mi propio vacío, mientras caminaba arrebujándome con el sol en los ojos;*”. Otras veces, sin embargo, había reacciones y hasta algarabía y, de vez en cuando, reconocimientos juiciosos por las *ilusiones* que urdían la trama de sus textos. Entonces el sol resplandecía y le calentaba el alma. Los aviones de Hitler zumbaban en el patio y en el campo, las bombas nazis destruían las fibras de su patria, en ciudades y campos, mientras ella en las vegas del Ouse deambulaba atarida pensando en argumentos contundentes para complementar los emitidos en las *Tres Guineas*, moneditas de ideas que donaba a los varones, los del plumaje brillante de la autosuficiencia, que le habían pedido una contribución para ganar la guerra.

Un mes después, el 26 de febrero, escribía: “*No: no voy a hacer introspección alguna. Me repito la frase de Henry James: 'Observar incansablemente'. Observar los síntomas de la vejez que se acerca. Observar la codicia. Observar mi propio abatimiento. Con ese método, todo se vuelve útil. Eso espero.*” Y líneas más abajo: “*Estar ocupada es esencial. Y ahora caigo en la cuenta, con cierto placer, de que ya son las siete; tengo que preparar la cena. Bacalao ahumado y salchichas. Creo que es cierto que uno consigue cierto dominio sobre las salchichas y el bacalao si los escribe.*” El 24 de marzo añadió: “*La gente luchando contra el viento, helado y silencioso. [...] Todo vacío por dentro. [...] [Leonard]. está podando los rododendros...*” El 28 de marzo cruzó la vega del Ouse y se entregó a sus aguas. Encontraron su cadáver tres semanas después. Leonard, su esposo, la enterró cerca de los grandes olmos del jardín, llamados por ellos, desde antes, Leonard y Virginia.

Más de uno se preguntará por qué coronó un ensayo “científico” sobre los aspectos técnicos y metodológicos de un trabajo profesional que pretende ser de etnografía con la elegía de una escritora de ficción.

Respondo: porque en las anteriores líneas, casi todas de Virginia, se encuentran los elementos centrales del tema que he querido desarrollar en este ensayo. El etnógrafo, obsesionado por observar y no dejarse dominar por la introspección –si se reclama descendiente intelectual del Durkheim del “*Las Reglas del Método Sociológico*”-, tiene también, como Virginia, otra obsesión, o por lo menos debe cumplir con un rito: escribir, y escribir de modo convincente sobre esa gente que lucha, allá a afuera, contra vientos helados y silenciosos. Es una obsesión que ha sido mortal para un importante número de artistas de la palabra: ésta, que es la herencia preciosa y única de *Homo Sapiens*, síntesis de la cultura y lugar privilegiado para el arte (como sostiene Heidegger en su ensayo sobre Hölderling), es exigente y llega a ser mortal. Leí hace poco, en algún autor cuyo nombre se me escapa, que el arte con palabras, la noria de escribir bien, se diferencia de las otras artes, en que ha cobrado un impresionante número de suicidios. ¡Las tasas “son significativamente diferentes” diría un epidemiólogo, a tal punto de que el arte de escribir podría, en su lenguaje, ser tenido como un “factor de riesgo de suicidio”!.

El punto crucial con relación a Virginia en el que quiero detenerme lo señalan el bacalao y las salchichas que están en su cocina: el etnógrafo debe llegar a creer que consigue cierto dominio sobre las situaciones sociales de interés *si las escribe* como Virginia pensaba *escribir* bacalaos y salchichas; es la manera especializada y única, para etnógrafos y poetas, de lograr ese dominio. Era el *écrire* de Flaubert.

He insistido en las dos fases centrales de la tarea etnográfica: por una parte la de recoger unos datos y volver a reflexionar intensamente sobre ellos –hasta el punto de sentir por dentro el frío que puede estar sintiendo la gente de allá afuera-; y, por otra, la de plasmar el resultado en un texto de “concreción intelectual” -distinto de la simple mimesis realista de la “concreción singular”- que debe ser leído y creído como verosímil para que tenga efecto. Digo “volver a reflexionar” porque para recoger los datos ha debido entreverlos en la reflexión previa, ilustrada con nociones teóricas, que le permitió construir un problema para estudio. La frase de Virginia sobre el bacalao y las salchichas apunta a que no hay escapatoria: nuestro medio de vida como etnógrafos, son los textos (escrituras), como el medio del pez es el agua; sólo que, como recuerda Anthony Giddens al hablar de la “doble hermenéutica” en sus *Nuevas Reglas del Método Sociológico*, en este caso el pez es agua, o el agua es pez, pues tanto etnógrafo, como texto, y como gente son *materia cultural* que circula y

adquiere fuerza en la causalidad social y laberíntica del conjunto.

Ahora se entiende la profundidad de la idea de Virginia, aparentemente banal, del bacalao y las salchichas: nuestro “dominio” sobre el mundo social –porque deseamos tener dominio y debemos tenerlo, pues si no tendría sentido la etnografía-viene del hecho de que escribimos sobre ese mundo y con nuestras escrituras contribuimos a forjarlo. De este modo nos insertamos en el circuito de la causalidad social; la fuerza de la misma está en directa proporción con la credibilidad que el texto etnográfico logre tener entre sus lectores. A esta credibilidad apunta mi maestro en el doctorado de Northwestern, Ozzie Werner⁹⁰ cuando reclama, en el medio de la actual controversia sobre la etnografía postmoderna, que no olvidemos los estándares. Sobre esos estándares, ajustados a las nuevas posibilidades y exigencias de la materia empírica, he querido escribir para que el lector de los textos sobre amores no crea que se trata sólo de sentarse, pensar un tema, diseñar una encuesta o entrevista, realizarla, analizarla y producir luego unos cuantos artículos y libros. Escribir etnografía no es fácil si uno se toma el oficio con rigor.

Y aquí de nuevo vienen en mi ayuda los textos de Virginia. Su diario íntimo acusa una tensión permanente entre los estilos de escribir, entre sus ensayos y biografías por una parte, y la ficción pura, representada por sus experimentaciones de novela, por la otra. Y la tensión se resuelve, en su caso, a favor de la ficción. El trabajo de escribir no-ficción, “*como de una mula en la noria*” se le acentuó hasta volverse insufrible cuando Virginia halló que no se pueden escribir biografías de gente “que no ha tenido vida”, como era el caso de Roger Fry, que Virginia y otros historiadores consideraron “*un fracaso*” a pesar de que el libro escrito por ella sobre el crítico inglés ya estaba listo para ir a la imprenta; y a pesar de que Frye había recibido amplios reconocimientos. “*Roger parece irrecuperable. Pero si uno no puede escribir, como dijo ayer Duncan, más vale matarse*”.

Hay en la preferencia de Virginia por la ficción un motivo de fondo, que es paradójico para quien tiene una visión positivista o naturalista de los textos de ciencia social, los cuales se escriben para decir verdades sobre una sociedad. Utilizando el reiterado término de Pierre Bourdieu⁹¹, Virginia dio a la *illusio* de la literatura-arte una llave privilegiada sobre dichas verdades. Escribió tajante en *The Pargiters*: “*Prefiero, cuando la verdad es importante, escribir ficción*”; y en *A Room for one's one*: “*La ficción tiende a tener más verdad que hechos*”. ¿De qué verdad habla,

si se le oponen *hechos*? Borges, quien no había leído Virginia porque escribía años antes (en 1932), había ya respondido con el apunte de que el Quijote y Sancho son más reales que el soldado español que los creó⁹². (Debo confesar que tampoco yo había leído *The Hours* de Cunningham, ni menos visto su plasmación cinematográfica, cuando escribí esta elegía para Virginia).

Sin embargo, parece que *las palabras* tienen para las mujeres una coloración distinta de la que tienen para los varones, como la tienen las aguas. Virginia sucumbió al hechizo de éstas declarándose incapaz de escribir más, y por tanto, en vez seguir luchando por tener con ellas algún control del mundo se entregó a las aguas del río Ouse. Otra mujer, oscura y triste, maestra rural, esposa, madre y huérfana de todos, llevada por su esposo e hijos para ser enterrada en Jefferson, en el tiempo mítico del *Yoknapawpha County* y en ambiente también transido por las aguas, lo había advertido en su monólogo:

*[...] aprendí que las palabras no son buenas: que las palabras no sirven ni siquiera para llamar a las cosas que se llaman. Cuando nació [Cash, el primer hijo] supe que maternidad fue inventada por alguien que necesitaba una palabra para ella porque quienes tienen hijos no se preocupan que haya palabras para ella. Supe que miedo fue inventado por alguien que nunca tuvo miedo; orgullo, por alguien que nunca tuvo soberbia. [... Anse, su esposo ...] tiene también una palabra. Amor, así lo llama. Pero yo he venido usando palabras por largo tiempo. Sabía que esa palabra era como las otras: simple forma para llenar un hueco; que cuando viene la ocasión precisa, usted no necesita de una palabra para ella, como no necesita para orgullo o miedo. (Addie, en *As I lay dying* de William Faulkner).*

Queda, entonces la pregunta, que corona este libro sobre la “condición femenina”: ¿qué dirán a todo esto las mujeres que son etnógrafas-autoras o poetas-autoras? Lamenté mucho no poder hacer esta pregunta a una admirada etnógrafa y amiga: otra Virginia, así de admirable como Virginia Woolf, porque se nos fue antes de tiempo. A ella, Virginia Gutiérrez de Pineda, me honra dedicar la dirección, la edición de este libro y los ensayos en que he participado.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

1. (a) Notará el lector que en el punto de partida de mi reflexión sobre cómo hacer etnografía sigo muy de cerca a Clifford Geertz, este notable *condottiere* de la antropología interpretativa, no sólo en sus planteamientos fundamentales de las décadas del 70, 80 y 90 del siglo pasado (1973, 1983, 1990) sino en su visión retrospectiva y “filosófica” del estado del arte en el año 2000. Esta visión fue expuesta después del remezón de la llamada “antropología postmoderna” y “crisis de la representación”, de la que hago una reseña en Sevilla (2002b). (b) Aseguro rigor de manejo empírico, en la medida en que logro coherencia y evito el sincretismo ingenuo, apoyándome en los *Research Methods in Anthropology* de Bernard (1995) que, en sus varias versiones, recoge la tradición de “observación” en campo y tratamiento de los datos, cuantitativos y cualitativos, en que fui formado (Chicago, década del 70, bajo la orientación de Perti Pelto y Paul Bohannan). (c) Ultimamente me he beneficiado mucho de las propuestas del *Realismo Crítico* (M. Archer y Otros 1998) que rescatan, y ponen al día, la muy importante tradición marxista, alrededor del “ascenso al concepto” desde la “singularidad concreta”. Y (d) igualmente me ha ayudado mucho a dar coherencia filosófica a la vertiente cualitativa del trabajo la *tradición peirceana de la abducción* como modo de inferencia hacia el “concepto”, sobre la que confluyen el “*nuevo paradigma indicial*” de Ginzburg (1994) y los trabajos de Eco y asociados (1989). Ver notas 47-51 y 65-68 para los detalles técnicos de la convergencia que estoy tratando de buscar. - Algún lector podrá, con razón, criticar lo ambicioso del programa intelectual en el cual trato de buscar convergencias de tendencia de cuatro grandes corrientes del pensamiento, dos de corte antropológico (a y b), una (c) de procedencia marxista, y la cuarta (d) de inspiración peirceana. Reconozco gustoso el carácter preliminar y ambicioso de mi apreciación de la convergencia y ruego que se tenga en cuenta que aunque existen divergencias, nacidas de la especificidad de cada obra o autor, lo que importa buscar son las líneas generales de tendencia. Espero que el caso de la indagación del Grupo que aquí describo muestre, en la práctica, como en un “ejemplo” de los que teóricamente discuto, si hay alguna plausibilidad en el ambicioso programa intelectual.

2. C. Geertz (1994:65).

3. C. Geertz (1994:51-71).

4. C. Geertz (1994:12).

5. Una revisión sencilla de este giro, bajo el nombre de “Pragmática Lingüística” se encuentra en Schleben-Lange (1988:11-81). Otra versión la da Rorty (1989) en el capítulo *The contingency of language*.

6. C. Geertz (1989:18).

7. A. Nehamas (1985) presenta un buen resumen del argumento de Nietzsche.

8. L. Nader (2001).

9. C. Geertz (2000:139).

10. El estudio Sevilla (2002b) hace una comparación detenida de “la verdad antropológica” hoy en día frente a la “verdad de los poetas”; allí se trabaja con detalle el argumento de Bourdieu.

11. P. Bourdieu (1996:455-459) ; S. T. Coleridge (1951 :264) ; M. Black (1962); M. Arbib y M. Hesse(1986); P. Ricoeur (1977).

12. Sobre el estatuto del discurso de la ciencia me baso en Searle (1995:151); ver Latour (1987 y 2001) para el argumento sobre “las guerras de la ciencia”.

13. C. Geertz (1989:20).

14. C. Geertz (1989:29).

15. C. Geertz (1994:60).

16. C. Geertz (1994:60).

17. En la página web oficial de Faulkner hay esta cita: “*I’m a failed poet. Maybe every novelist wants to write poetry first, finds he can’t and then tries the short story which is the most demanding form after poetry. And failing at that, only then does he take up novel writing.*” (<http://www.mcsr.olemiss.edu/~egjbp/faulkner/novels.html>)

18. Comentado por Rorty (1989:20).

19. C. Geertz (1994:65).

20. C. Geertz (1994:71).

21. C. Geertz (1994:15).

22. “Introducción, métodos y resultados”, que es el formato standard de las comunicaciones científicas, en particular en las ciencias naturales y en área de la salud. El libro *Los mutilados del oprobio: Estudio sobre la lepra en una región endémica de Colombia* (Sevilla 1994) causó una aguda polémica sobre la ética de los reconocimientos de autoría. (Ver nota 78, más adelante).

23. E. Sevilla (1998c).

24. Es el caso de ciertas *comunidades gay* que adelantaron campañas efectivas que modificaron las tasas de infección en forma que claramente el efecto se debe atribuir a factores sociales; los mejores informes sobre esta evolución han sido producidos por el sistema de control del VIH de Health Canada; en estas instancias exitosas hubo una coincidencia de “comunidades de sentido” inducido por la campaña y “comunidades de vida” que ayudaron a superar esta intransitividad.

25. J. P. Sartre (1987).

26. Ver C. Kendall (1995) para un fino análisis, desde la tradición antropológica, representada por la antropóloga británica Mary Douglas (1966, 1996; y Douglas y Wildavsky 1982) del asunto de la complejidad del manejo del riesgo de VIH. Otros avances en la noción de riesgo y vulnerabilidad pueden consultarse en D. Lupton (1999) y D. Lupton, Ed. (1999).

27. El resultado final de este inventario se puede consultar en el capítulo 2, y sus referencias.

28. R. Parker, G. Herdt y M. Carballo (1991:77-78).

29. Anthony Giddens (1992), Niklas Luhmann (1985) y U. Beck y E. Beck (1998); G. Simmel (1971[1921]); M. Foucault (1976, 1984, 1984); R. Sennet y M. Foucault (1981).

30. E. Sevilla (1998b).
31. R. Barthes (1980:201-257).
32. N. Elias (1990).
33. C. Geertz (1989:139-158).
34. El tema de las epifanías como nombre alterno para la experiencia estética se trata en el capítulo 5 del presente libro y en Sevilla (2002b).
35. Es tiempo de presentar a Flaubert de cuerpo entero, como lo hace Bourdieu en sus *Règles de l'art* (1992:75-164) doblegado por “su sufrimiento y desesperación”, agotado por “una gimnástica furiosa” (p.142) en el proceso de *escribir* su *Madame Bovary*, en cumplimiento del principio paradójal de “escribir bien lo mediocre”. “El programa que se anunciaba en la fórmula ‘*bien écrire le médiocre*’ se despliega aquí en toda su verdad: se trataba nada menos que de *escribir* lo real (y no de describirlo, de imitarlo, de dejar que de algún modo se produjera a sí mismo, representación natural de la naturaleza); es decir, de hacer eso que define propiamente la literatura, pero a propósito de lo real más planamente real, lo más ordinario, lo que menos, por oposición a lo ideal, está hecho para ser escrito.” (p.143).
36. P. Bourdieu (1996:458).
37. K. Rosero y Z. Saldarriaga (2000).
38. Por ejemplo su libro de poemas “*Ternura*”. (Los premios Nobel, Vol. VIII. Barcelona: Plaza y Janés, 1969).
39. Premio Nacional de Artes Universidad del Valle, 1997, (Sevilla 2000).
40. Proyecto del primer prefacio a sus *Flores del mal* (Baudelaire 1947:217)
41. *Escritura*, que coincide con las *redescripciones poéticas* de que habla Rorty (1989), o las *redescripciones metafóricas* de la habla Ricoeur en el estudio 7 sobre la metáfora (1977); *écriture* sobre la que se habló anteriormente (ver nota 35).
42. C. Berges (1968:77).
43. P. Bourdieu (1980:135-165).
44. A. Giddens (1991, 1992).
45. La tesis de grado de Adriana Anacona (2000), realizada dentro del Proyecto, sobre seducción gay en Cali trata con cierto detalle este tema con respecto a los amores no comercializados de hombres con hombres, con referencia oblicua a la seducción entre hombres y mujeres.
46. El tema de la racionalización del “mercado de amores” se trata en E. Sevilla y A. Salazar (1997b), para el caso homoerótico masculino, y en los capítulos 3 y 8 del presente texto desde una perspectiva más general.
47. Al utilizar esta expresión me muevo dentro de la lógica de construcción del conocimiento “genético estructural” que, en la práctica, propuso Carlos Marx en *El Capital*, según la destilación que de esa lógica hace Jindrich Zeleny (1974). Véase también Evald Ilyenkov (1982).
48. La descripción de la “lógica” inscrita en el proceso de investigación de Marx se encuentra en los ya citados Zeleny e Ilyenkov. Sobre el Realismo Crítico ver el *Reader* editado por M. Archer y Otros (1998); y allí en particular los capítulos 5 sobre abstracción, y la Parte II sobre las críticas explicativas.

Llamo la atención sobre el estado preliminar en que se encuentra mi apreciación de la convergencia entre la idea de la “*illusio*” científica y los modelos científicos dentro de la concepción marxiana.

49. N. Goodman (1968); ver nota 65 para una ampliación y contextualización de estas ideas.

50. El tratamiento por Marx de la relación entre la “exposición” teórica (nuestra *illusio*) y la “historia real”, capturada por los “hechos” tomados de las singularidades concretas, es claramente analizado por J. Zeleny en el capítulo 5 de su importante libro. Allí se observa muy bien el papel de los *ejemplos* dentro de esta concepción del proceso de investigación científica.

51. W. K. Wimsatt (1994[1954]:82).

52. P. Veyne (1984:158-167).

53. C. Geertz (1994:71).

54. E. Sevilla (2002b).

55. E. Sevilla, Ed. (1996).

56. R. Barthes (1984).

57. P. Bourdieu (1975:16).

58. E. Sevilla (1998c).

59. E. Sevilla (1996).

60. Tratar los amores “como flores” no es extraño en la literatura-arte ni en la música, ni tampoco extraño hablar de este tipo de flores con referencia a Cali. Véase mi ensayo “*Amores, poetas y comunicación*” (Sevilla 2000) para una reseña del tema, a partir de Lope de Vega. Y si hay dudas, podemos tararear la canción de Piper Pimienta “*Las caleñas son como las flores...*”, y leer algún artículo de opinión en el diario local El País en que se discutió la propuesta, loca en sentir del columnista, de que no sólo *las* caleñas, sino *los* caleños “son como las flores”.

61. El trabajo del “mapa erótico” presentado en el anexo 1, a más de lo dicho en el capítulo 7, permite captar la gran variedad de formas los amores comerciales femeninos en la ciudad.

62. El ensayo de E. Sevilla y M. Córdoba (1996) hace una descripción teórica de estas modalidades, incluyendo la distinción entre neo y viejo conyugalismo. La mayor parte de los ensayos del proyecto trabajan sobre variedades amores heterosexuales “libres”.

63. Sobre amores de hombres con hombres se produjeron el trabajo de Grado de A. Salazar (1995), el ensayo conceptual de A. Sevilla y A. Salazar (1996), y los estudios empíricos de E. Sevilla y A. Salazar (1997), S. Moreno y A. Salazar (1997), A. Salazar (2000), y A. Anacona (2000).

64. Ver el trabajo de grado de A. Anacona (2000).

65. N. Goodman (1968, 1978). Explico brevemente esta cuestión de la *ejemplificación*, dentro de la lógica más amplia del proceso de *abducción* en donde encuentra su cabal sentido. Este proceso, como tercera forma de *inferencia*, distinto de la deducción y la inducción, propuesto en teoría filosófica por Charles Sanders Peirce, y aplicado en la práctica por la *investigación indicial* de detectives, es objeto hoy de intenso estudio por autores liderados en semio-

logía por Eco y Shebeok (Eds., 1989); véase también el muy conocido artículo de Ginzburg (1994) sobre el *paradigma indicial* que converge con la tendencia. El mejor estudio sobre abducción que he encontrado, porque relaciona el razonamiento *por analogía*, por *ejemplarización* y por *abducción* es el de S. Brewer (1995-1996), aplicado al las inferencias en el sistema judicial; también es muy sugerente, en la práctica, con algunos apuntes meta-teóricos, el capítulo 3 (*“Le Démon de l’Analogie”*) de P. Bourdieu (1980). La distinción *token-type*, original de la filosofía de Peirce sobre signo-símbolo (un token es una ‘réplica’ de un ‘símbolo’, una instancia particular concreta de una abstracción, que es el type), ha sido tomada ávidamente por varias disciplinas, incluso por las ciencias sociales, y es un supuesto filosófico muy importante de la teoría contemporánea de la abducción. El lector puede ver la relación que trato de establecer entre las dicotomías “singularidad concreta” / “universal concreto” de la tradición marxista-hegeliana, “ejemplo” / “denotación” en Goodman, “singularidad histórica” / “especificidad” en Veyne, etc. Nelson Goodman (1968, 1978), a quien he hecho referencia varias veces, sostiene que la *ejemplificación* (usa como “ejemplo” las “muestras” de un talonario de telas en una sastrería) es un proceso de *referencia* (que relaciona conceptos, palabras o símbolos con las “cosas” del mundo) que es *inverso* al de la denotación; la *ejemplificación* va de la instancia singular (o “muestra” de un muestrario como el del sastre) a la entidad simbólica abstracta (concepto o palabra); la denotación procede en sentido contrario. Se puede advertir la relación que hay entre esta noción de *ejemplificación* y la inferencia abductiva. Una conclusión muy importante en Goodman es que no tiene sentido hablar de ejemplos verdaderos o falsos (*truth*), sino de ejemplos más o menos apropiados (*rightness of rendering*). Para un tratamiento detallado de estos asuntos, con referencia a la verdad etnográfica y poética, véase mi estudio Sevilla (2002b).

66. S. Giner, 1997:27. La respuesta que las ciencias sociales, en especial la antropología y la sociología, han dado a la propuesta original de Popper en su ponencia “Modelos, instrumentos y verdad” de 1960 (que fue traducida del alemán y publicada en francés en 1967 y en inglés sólo en 1983) ha sido de rechazo y desprecio que tiene fuertes visos de ideológico. El argumento principal es que con su propuesta Popper no hacía sino dar apoyo filosófico al “imperiaslismo económico” que con sus modelos ha estado invadiendo los dominios de las ciencias sociales, y cuyo ejemplo más conocido es el “economicismo” de Gary Becker; además, se dice que los supuestos de Popper implican el individualismo metodológico y una concepción exaageradamente racionalizadora del agente humano. En realidad, una revisión cuidadosa de la propuesta advierte, ciertamente, deficiencias o excesos inaceptables para la antropología contemporánea, pero tiene la enorme ventaja de que nos lleva a pensar en “la situación” como foco del análisis (no en los agentes solamente, individuales o institucionales, ni en las estructuras), cuya “radiografía” o trama implícita, y *típificada* en el sentido weberiano, pretenden conocer las ciencias sociales. Rechazar la idea popperiana *in toto* en este caso parece ser una exageración; vale la pena estudiar más los puntos positivos de la propuesta para, con toda libertad, aprovecharlos

para construir propuestas más aterrizadas, en particular con referencia temas como el que trabajamos: el compromiso de la racionalidad y la “irracionalidad” en las situaciones en que agentes individuales *juegan* a los amores. Insisto en que “juego” aquí se toma en el doble sentido de cálculo racional de posibilidades (*games*) y gusto creativo y lúdico de jugar, como los niños (*play*), tal como traté el asunto en el ensayo Sevilla (1997:160-163). Una revisión muy enriquecedora de la situación y perspectivas hoy del análisis situacional se encuentra en las ponencias del “*Popper’s Situational Analysis and the Social Sciences*,” que se realizó en Viena en 1997, del cual una selección de ponencias fue publicado en 1998 en los números 28(3) y 28(4) de *Philosophy of the Social Sciences*.

67. Creo útil citar textualmente la opinión de N. Luhmann (1998b:164): “En la mayoría de los casos [...] la situación domina la selección de la acción. Con frecuencia, las observaciones pueden prever mejor la acción si se basan en el conocimiento de la situación más que de la persona, y en consecuencia, su observación de acciones se dirige, en la mayoría de los casos, no hacia el estado mental del que actúa, sino a la relación paralela de la reproducción autopoietica del sistema social. Y sin embargo, en el mundo cotidiano la acción es adscrita a individuos. Una conducta tan falta de realismo sólo se puede explicar por la necesidad de reducción de la complejidad.”

68. En todo esto tengo en mente la *tabla de relaciones empíricas (bivariadas)* que H. R. Bernard (1995:114) propone como punto de partida para categorizar los objetos empíricos de un trabajo de campo. En este caso: una matriz de relaciones bivariadas (digamos “nivel socioeconómico” y “origen sociogeográfico”, “edad” y “escolaridad”, etc.) que se sigue (*track*) con la mirada escrutadora en el conjunto de datos procedentes de entrevistas y observaciones de triangulación para, en etapas más avanzadas del análisis, esas relaciones sencillas se vuelvan más complejas; así emergen gradualmente las “tramas” que, en el fondo –allá donde los sujetos implicados no logran penetrar con su conciencia–deciden la suerte de los juegos a que juegan los caleños en materia de amores.

69. E. Sevilla (1998c).

70. C. Pateman (1995).

71. La Bibliografía General del Proyecto, que está en el Documento de Trabajo Cidse 47, no recoge todos estos temas, pues algunos son tratados por manuscritos estudiantiles o del Proyecto que no alcanzaron el estadio de publicación y hasta ahora han quedado inconclusos.

72. El Grupo está dirigido por los profesores Fernando Urrea Giraldo y Pedro Quintín Quilez y opera en el Cidse de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas; ver la nota 6 del capítulo 3 para más detalles sobre este Grupo de Investigación.

73. En la nota 1 de este capítulo se presentan las líneas maestras de nuestra orientación del trabajo de antropología empírica.

74. S. Kofes (1998).

75. C. C. McKlintock y Otros (1979).

76. “Texto” se toma en el sentido propuesto por Umberto Eco (1992:261): una secuencia de enunciados (lingüísticos y no lingüísticos) organizados en torno a un tópico.

77. En el capítulo 3 se hace un breve recuento del contenido del “mapa erótico de Cali”, sobre el que se dan más detalles en el Anexo 1.

78. En la nota 22 se mencionó el libro “Los mutilados del oprobio” que, aparte de su contribución a la salud pública, permitió hacer claridad sobre la importancia de escribir y manejar adecuadamente la cuestión de las autorías de “escrituras”. Considero importante comentarlo, por las lecciones que dejó el penoso caso. Ese texto fue *escrito* (en el sentido de elaborar sistemática y penosamente una fórmula verbal) primero en inglés como Informe Técnico de un importante proyecto de investigación contratado con la Organización Mundial de la Salud. Lo elaboró *exclusivamente* como texto, a partir de los datos del proyecto, Elías Sevilla Casas, uno de los co-directores del Proyecto, porque el otro co-director del proyecto no estuvo en condiciones de escribir y no escribió. En el informe se daban los acostumbrados créditos a los participantes del la investigación, inclusive al trabajo del otro co-director. Al recibir la versión castellana del libro, realizada también de manera exclusiva por el autor del escrito original, un Premio Nacional de Antropología (cuyos honores y dinero fueron repartidos proporcionalmente entre los participantes del proyecto), se suscitó en la universidad del Valle una aguda polémica sobre la noción de *autoría de escrituras*, como distinta de la noción administrativa de Dirección de Proyectos y participación en sus etapas de recolección de información. Quienes poco *escriben* minimizaban, desde la barrera, el importe de esta penosa labor y la relegaban a un apéndice banal del proceso de investigación (por eso poco publican); aspiraban, eso sí, a que se permitiera la práctica de ser *free riders*, como autores, del bus de las publicaciones que resulten de cualquier proceso de investigación en que participan. Hoy, años después, en el mundo académico mundial se ha clarificado el panorama ético de las autorías, y se han puesto coto a los *free riders*, es decir a la proliferación de autorías espúreas. Dada su importancia incluyo la síntesis de principios hoy vigentes en el medio internacional: “*Authorship credit should be based only on 1) substantial contributions to conception and design, or acquisition of data, or análisis and interpretation of data; 2) drafting the article or revising it critically for important intellectual content; and 3) final approval of the version to be published. Conditions 1, 2 and 3 must all be met. Acquisition of funding, the collection of data, or general supervision of research group, by themselves, do not justify authorship.*” (Canadian Medical Association 2000: 875; Ver también Ph. Ducor 2000). En el Proyecto “Razón y Sexualidad” se dio importancia central a este proceso de escritura. Un relato sintético de la polémica se encuentra en J. Hernández (1997), quien remite a la información pública más detallada, que se encuentra en los archivos de la Universidad del Valle.

79. El Cidse tiene una serie formal de Documentos de Trabajo (ISSN 0122-5944) dedicados a dar “publicación universitaria” de corto tiraje a documentos de salida preliminares de los diversos proyectos en curso. El Proyecto ha publicado los Nos. 23, 32, 37, 44, 46 y 47, con ensayos e informes, algunos de las cuales se reeditan en el presente libro. En estas publicaciones intermedias, “de trabajo”, se da salida al producto de los sub-proyectos del Grupo. La mayor parte de los documentos del Proyecto, incluido el presente libro, se puede consultar por

internet en la página web de la Facultad (<http://socioeconomia.univalle.edu.co/profesores/hvp/esevilla.html>) y en la página personal del profesor Sevilla (<http://www.telesat.com.co/redescripciones.html>).

80. E. Sevilla y A. Salazar (1997).

81. A. Anacona (2000).

82. J. Seidel y Otros (1966).

83. En la nota 68 se habla de estos procedimientos técnicos.

84. Trabajo de grado de L. A. Loaiza (2000).

85. A. Salazar (1995), E. Sevilla y A. Salazar (1996), E. Sevilla y A. Salazar (1997), S. Moreno y A. Salazar (1997), A. Salazar (2000).

86. A. Salazar (2000).

87. E. Sevilla (1998c).

88. Se encuentran publicadas en el Documento de Trabajo Cidse No. 44. Aparte de la función expositiva de resultados de investigaciones todavía en curso, y por tanto, con textos todavía inmaduros, es importante resaltar la función formativa que estas presentaciones tienen para los jóvenes sociólogos.

89. P. Bourdieu (1980:135-165).

90. O. Werner (1998).

91. P. Bourdieu (2000:90, n. 20).

92. Borges (1974[1932]: 265-266).

BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, M., O. BARBARY, O. HOFFMANN, P. QUINTÍN, H. F. RAMÍREZ, F. URREA.
Espacios Regionales, Movilidad Urbanización, Dinámicas Culturales e Identidades de las Poblaciones Afrocolombianas del Pacífico Sur y Cali: Una Perspectiva Integrada. Documento de Trabajo 52. Cidse, Universidad del Valle, Cali, 2000.
- ANACONA, A. Estrategias de Seducción en Hombres que Aman a Otros Hombres Dentro del Laberinto Urbano. Trabajo de Grado, Programa de Sociología Pregrado, Universidad del Valle, Cali, 2000.
- ANDERSEN, H. C. *The Complete Fairy Tales and Stories*. New York: Anchor Press / Doubleday, 1983.
- ARBIB, M. Y M. B. HESSE. *The Construction of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ARBOLEDA, S. *Le Dije que Me Esperara, Carmela No Me Esperó: El Pacífico en Cali*. Trabajo de Grado, Programa de Licenciatura en Historia, Universidad del Valle, Cali, 1997.
- ARCHER, M., R. BHASKAR, A. COLLIER, T. LAWSON Y A. Norrie, Eds. *Critical Realism: Essential Readings*. London: Routledge, 1998.
- ARDENER, S. A Note on Gender Iconography: The Vagina. *En* P. Caplan, Ed., *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Routledge.
- ARIÈS, P. Y A. BEGIN, Comp., 1987.
Sexualidades Occidentales. Barcelona: Paidós, 1987.
- AUGÉ, M. *Los "No Lugares": Espacios del Anonimato*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.
- AUGIER, A. *La Poesía de Nicolás Guillén. Prólogo*. *En* *Obra Poética*, T. I. La Habana: Letras Cubanas, 1995.
- AVILA, C. *Relaciones Eróticas en un Gimnasio de Cali*. Trabajo de Grado, Programa de Sociología, Universidad del Valle, Cali, 2002.

- BADINTER, E. ¿Existe el Amor Maternal? Historia del Amor Maternal, Siglos XVII al XX Barcelona: Paidós, 1981.
- BAJOS, N. Y A. SPIRA. L'Enquête ACSF: Élaboration d'un Projet Multidisciplinaire sur la Sexualité. *Population* 5: 1209-1228, 1993.
- BARKER, M. The new racism. London: Juncion Books, 1981.
- BARRETO, J. Estereotipos Sobre la Femenidad. *En*, M. Velásquez, Ed., Las Mujeres en la Historia de Colombia, Tomo 1: Mujeres, Historia y Política. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- BARTHES, R. Mitologías. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Fragments de un Discurso Amoroso. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1984.
- BASTIDE, R. Dusky Venus, Black Apollo. *Race* 3:10-19, 1961.
- BATAILLE, G. El Erotismo. Barcelona: Tusquets Editores, 1979.
- BAUDELAIRE, C. Les Fleurs du Mal. Paris: Gallimard, 1947.
- BAUDRILLARD, J. La Economía Política del Signo. México: Siglo XXI Editores, 1987.
- BEATTIE, J. H. M. Other Cultures. London: Cohen & West, 1964.
- On Understanding Ritual. *En* Rationality. B. R. Wilson, Ed. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- BECK, U. Y E. BECK-GERNSHEIM. El Normal Caos del Amor. Barcelona: El Roure, 1998.
- BECKER, G. El Discurso del Nobel: El Modo Económico de Analizar el Comportamiento. *En* La Esencia de Becker. R. Febrero y P. Swartz, Eds. Barcelona: Editorial Ariel, 1993.
- BÉGIN, A. Y M. POLLACK La Rationalisation de la Sexualité. *Cahiers de Sociologie* 42:105-125, 1977.
- BENJAMIN, W. Metafísica de la Juventud. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.
- BERGES, C. Prólogo. *En* Del Amor. Stendhal. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- BERGER, P. L. Y T. LUCKMANN. [1966] La Construcción Social de la Realidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.
- Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido: La Orientación del Hombre Moderno. Barcelona: Paidós, 1997.
- BERNARD, H. R. Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches. New York: Altamira Press, 1995.
- BINDMAN, J. Redefining Prostitution as Sex Work on the International Agenda, <http://waknet.org/csis/papers/redefining.html>, 1998.
- BLACK, M. Models and Metaphors. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1962.
- BOLÈME, G. El Pueblo por Escrito: Significados Culturales de "Lo Popular". México: Editorial Grijalbo, 1986.
- BONILLA, M. E. [1982] Jaulas. Santafé de Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1985.
- BOOTH, W.J. On the Idea of the Moral Economy. *American Political Science Review* 88(3): 653-67, 1994.
- BORGES, J. L. [1932] Flaubert y su Destino Ejemplar. *En* Obras Completas

- 1923-1972. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- [1969] *Amorosa Anticipación*. En *Obras Completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- BORJA, J. H. *Sexualidad y Cultura Femenina en la Colonia*. En *Las Mujeres en la Historia de Colombia; Tomo III, Mujeres y Cultura*. M. Velásquez, Ed. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- BORZÓ, V. *La Escritura Femenina en Colombia en la Década de los 80*. En *La Novela Colombiana ante la Crítica 1975-1990*. Luz M. Giraldo, Coord. y Comp.. Cali : Editorial Facultad de Humanidades Universidad del Valle / Centro Editorial Javeriana, 1994.
- BOURDIEU, P. *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- Le Corp et le Sacré. Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 104:2, 1994.
- Les Règles de l'Art*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- La Dominación Masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- BOURDIEU, P., J. C. CHAMBORENDON, J. C. PASSERON.
- El Oficio del Sociólogo*. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- BREWER, S. *Exemplary Reasoning: Semantics, Pragmatics, and the Reasonal Force of Legal Argument by Analogy*. *Harvard Law Review* 109: 923-1028, 1995-1996.
- BRIGHT, S. *Some Like 'em Real: in Praise of the Genuine Female Endowment (Breasts)*, *ESQUIRE* 125:24.1995.
- BRUNER, J. *Acts of Meaning*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990.
- BRUSH, P. *Metaphors of Inscription: Discipline, Plasticity and the Rhetoric of Choice. (Analysis of Cosmetic Surgery of the Female Body)*. *Feminist Review* 58: 22-64, 1998.
- BUBER, M. *¿Qué es el Hombre?*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- CABALLERO CALDERON, E. *La Novia y la Prostituta*. En E. Caballero Calderón, *Habladorías y Pensadorías*. Bogotá: Prograff Impresores, 1979.
- CAICEDO, A. Y P. GARCÍA. *Mujeres Afronortecaucanas: Discriminación y Resistencia desde el Ambito de la Moral*. Trabajo de Grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 2001.
- CAICEDO, A. *Berenice*. En *Calicalabo*. Bogotá: Editorial Norma, 1997.
- [1973] *Que Viva la Música*. Santafé de Bogotá: Plaza y Janés, 1998.
- CALDWELL, J. C., P. CALDWELL Y P. QUIGGIN. *The Social Context of AIDS in Sub-Saharan Africa*. En *Sexual Networking in Sub-Saharan Africa: Behavioral Research and the Social Sciences*. I. O. Orubuloye, J. C. Caldwell, P. Caldwell y G. Santow, Eds. Camberra: Australian National University, Health Transition Series, No. 4. (Original en: *Population and Development Review* 15(2): 185-224, 1989), 1994.
- CAMPBELL, J. *The Love-Death*. En *Creative Mythology: The Masks of God*. London: Penguin Books. Canadian Medical Association, 1968.
- Who Wrote This Paper Anyway?* Editorial Commentary. *Journal* 2000:873, 875, 2000.

- CAPUTI, J. What Transgression Means. *Lesbian Review of Books* 3: 7, 1997.
- CARO BAROJA, P. Honour and Shame. *En Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany, Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- CARVAJAL, A. La Zona Negra de Cali. Trabajo de Grado, Programa de Sociología Pregrado, Universidad del Valle, Cali, 1988.
- COLERIDGE, S. T. *Biographia Literaria. En Selected Poetry and Prose of Coleridge*. Edited by D. A. Stauffer. New York: Random House, 1951.
- COLMENARES, G. Sociedad y Economía en el Valle del Cauca: Cali, Terratenientes, Mineros y Comerciantes. Bogotá: Banco Popular, Textos Universitarios, 1981.
- COOK, S., J. R. DALING, L. F. VOIGT; M. P. DEHART, K. E. MALONE, J. L. STANFORD; N. S. WEISS, L. A. BRINTON; M. D. GAMMON y D. BROGAN.
- Characteristics of Women With and Without Breast Augmentation. *The Journal of the American Medical Association* 277:1612-1618, 1997.
- CÓRDOBA, M. Rutas al Aborto: Aproximación Conceptual y Metodológica al Problema del Aborto Inducido a Partir de la Sociología. Trabajo de Grado, Programa de Sociología Pregrado, Universidad del Valle, Cali, 1996.
- CORTÁZAR, J. El Otro Cielo. *En J. Cortázar, Todos los Fuegos el Fuego*. Bogotá: Editorial Norma, 1966.
- DANTO, A. After the End of Art. *En Embodied Meanings: Critical Essays and Aesthetic Meditations*. New York: The Noonday Press / Farrar, Strauss and Giroux, 1996.
- DAVIDSON, J. O. Prostitution, Power and Freedom. Cambridge: Polity Press, 1998.
- DAVIS, K. From Objectified Body to Embodied Subject: A Biographical Approach to Cosmetic Surgery. *Comenius* 15: 290-303.
- DE ALBUQUERQUE, K., 1995.
- Sex, Beach Boys, and Female Tourists in the Caribbean. *Sexuality and Culture* 2:87-112, 1998.
- DE BIDEGAIN, A. M. Control Sexual y Catolicismo. *En Las Mujeres en la Historia de Colombia; Tomo II, Mujeres y Sociedad*. M. Velásquez, Ed. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1996.
- DE CERTEAUX, M. La Invención de lo Cotidiano: 1, Las Artes de Hacer. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 1996.
- DE ROUGEMONT, D. El Amor y Occidente. Barcelona: Editorial Kayros, 1993.
- DIAZ ROIG, M. El Romancero Viejo. México, D. F.: Rei / Letras Hispánicas, 1987.
- DOUGLAS, M. Purity and Danger: An Analysis of Conceptions of Pollution and Taboo, 1966.
- London: Routledge and Kegan Paul. How Institutions Think. Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press. 1987.
- Risk and Blame: Essays in Cultural Theory. London: Routledge, 1996.

- DOUGLAS, M. Y A. WILDAVSKY. Risk and culture. Berkeley: University of California Press, 1982.
- DUCOR, PH.
Coauthorship and coinventorship. *Science* 289(5481):873,875, 2000.
- DUMONT, L. Essais sur l'individualisme: Une Perspective Anthropologique sur L'ideologie Moderne. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- ECO, U. Los Límites de la Interpretación. Barcelona: Editorial Lumen, 1992.
Apocalípticos e Integrados. Barcelona: Editorial Lumen, 1993.
Tratado de Semiótica General. Barcelona: Editorial Lumen, 1995.
- ECO. U. Y TH. SHEBEOK, EDS. El Signo de los Tres: Dupin, Holmes, Peirce. Barcelona: Editorial Lumen, 1989.
- EICHINGER FERRO-LUZZI, G.
The Female Lingam. *Current Anthropology* 21(1): 45-68, 1980.
- ELIAS, N. La sociedad y los Individuos. Barcelona: Ediciones 62 s/a. 1990.
Introduction: Les Relations Entre Établies et Marginaux, Essai Théorique. *En Logiques de L'exclusion*. N. Elias y J. Scotson. Paris: Fayard, 1997a.
“¿L'espace privé”, ‘Privatraum’, o ‘Espacio Privado’?. *En La Civilización de los Padres y otros Ensayos*”. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1997b.
- ELIAS, N. Y J. L. SCOTSON. Logiques de l'Exclusion. N. Elias y J. Scotson. Paris: Fayard, 1997.
- ELSTER, J. Ulises y las Sirenas: Estudios sobre Racionalidad e Irracionalidad. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ELLMANN, R. Letter to Frank Budgen, 16, 1921. *Selected Letters of James Joyce*. London: Faber and Faber, 1975a.
- Letter to Harriet Shaw Weaver, 8, 1922. *Selected Letters of James Joyce*. London: Faber and Faber, 1975b.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press, 1937.
Nuer Religion. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- FLANDRIN, J.L. La Moral Sexual en Occidente: Evolución de las Actitudes y Comportamientos. Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1984.
- FOUCAULT, M. La Volonté de Savoir (Histoire de la Sexualité I). Paris: Gallimard, 1976.
L'usage des Plaisirs (Histoire de la Sexualité II). Paris: Gallimard, 1984.
Le Souci de soi (Histoire de la Sexualité III). Paris: Gallimard, 1984.
- FRASER, L. The Hard Body Shell (Cosmetic Surgery). *Mother Jones* 24(2): 31, 1999.
- FRASER, S. ‘Woman-Made Women’: Mobilisations of Nature in Feminist Accounts of Cosmetic Surgery. *Hecate* 27:115-133, 2001.
- FRYE, N. The Survival of Eros in Poetry. *En Romanticism and Contemporary Criticism*. M. Eaves and M. Fischer, Eds. Ithaca: Cornell University, Press, 1986.
- Words with Power: Being a Second Study of “The Bible and Literature”. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1990.

- FULLER, N. *Identidades Masculinas: Varones de Clase Media en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- GAFFNEY, J. y K. BEVERLEY, *Contextualizing the Construction and Social Organization of the Commercial Sex Industry in London at the Beginning of the Twenty-first Century*. *Feminist Review* 67:133-141, 2001.
- GAGNON, J. *The Implicit and Explicit use of Scripts in Sex Research*. *En The Annual Review of Sex Research*. J. Bancroft, C. Davis y D. Weinstein, Eds. Mt. Vernon, Iowa: Society for the Scientific Study of Sex, 1990.
- GARCÍA, C. *Cuántas Llaves*. Barcelona: Icaria Editorial, 1998.
- GARMENDIA, S. *Tan Desnuda como una Piedra*. *En Sobre la Tierra Calcinada y Otros Cuentos*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1991.
- GEERTZ, C. *Religion as a Cultural System*. *En Anthropological Approaches to the Study of Religion*. M. Banton, Ed. London: Tavistock, 1966.
- The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. 1983 *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1973.
- Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books. (Trad. castellana 1994) 1983.
- Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Cal.: Stanford University Press. (Edición Castellana, 1989), 1989.
- El Antropólogo como Autor*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Conocimiento Local: Ensayos sobre la Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000.
- GERGEN, K. y K. E. DAVIS. *The Social Construction of the Person*. New York: Springer-Verlag, 1985.
- GIDDENS, A. *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- Modernity and Self-identity*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1991.
- The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, Cal.: Stanford University Press. 1992.
- GILFOYLE, T. J. *Prostitutes in History: From Parables of Pornography to Metaphors of Modernity*. *American Historical Review* 104 117-119, 1999.
- GINER, S. *Intenciones Humanas, Estructuras Sociales: Para una Lógica Situacional*. En M. Cruz, Coord., *Acción humana*. Barcelona: Editorial Ariel, 1997.
- GINZBURG, C. *Indicios: Raíces de un Paradigma de Inferencias Indiciales*. *En Mitos, Emblemas, Indicios: Morfología e Historia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.
- GLORIA H. *Revolturas: Las 'Bombas' de Leche*. *El País (Cali)* 9 de Julio de 1999, 1999.
- GODDARD, V. *Honour and Shame: the Control of Women's Sexuality and Group Identity in Naples*. *En The Cultural Construction of Sexuality*. P. Caplan, Ed. London: Routledge, 1987.
- GODWIN, N., B. HOLLOWS y S. NYE, ED. *Assaults on Convention: Essays*

- on Lesbian Transgression. New York: Cassell, 1996.
- GOODMAN, N. Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols. New York: The Bobbs-Merill Co. 1968.
- Ways of Worldmaking. Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Co. 1978.
- GRAVES, R. Los Mitos Griegos. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- GREGOR, T. Anxious Pleasures: the Sexual Lives of an Amazonian People. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- GUILLÉN, N. Obra Poética, Tomos I y II. La Habana: Letras Cubanas, 1995.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. La Familia en Colombia: Trasfondo Histórico. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963.
- Honor, Familia y Sociedad en la Estructura Patriarcal: el Caso de Santander. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (en Colaboración con Patricia Vila), 1988.
- Ayer y Hoy de la Relación de los Géneros en el Patriarcalismo. Innovación y Ciencia 4(4): 64-71, 1995.
- Familia y Cultura en Colombia. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1996
- GUTIÉRREZ, V. y R. PINEDA. Miscegenación y Cultura en la Colombia Colonial 1750-1810. Santafé de Bogotá: U. de los Andes / Colciencias, 1999.
- HABERMAS, J. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.
- Travail et Interaction: Remarques sur la "Philosophie de L'esprit" de Hegel à Iéna. *En* La Technique et la Science Comme Idéologie. Paris: DeNoël, 1985.
- Teoría de la Acción Comunicativa, II. Madrid: Taurus, 1987.
- HAYEK, F. A. Kinds of Social Order in Society: Studies in Social Theory No. 5. Menlo Park, Cal.: Instituto for Human Studies, 1975.
- HAYMAN, D. The "Wake" in Transit. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1990.
- HENDERSON, A. R. Prostitution and the City. *Journal of Urban History* 23:231-239, 1997.
- HERNÁNDEZ, J. La Sociología en Cali. *En* La Sociología en Colombia: Estado Académico. Asociación Colombiana de Sociología, Ed. Santafé de Bogotá: ICFES, 1997.
- HOGGART, R. The Uses of Literacy: Changing Patterns in English Mass Culture. London: Penguin, 1965.
- HOYOS, J. F. El Placer de lo Ajeno: Una Mirada a la Prostitución Extranjera a Comienzos del Siglo XX. *En* Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- HUBBARD, P. Red-Light Districts and Toleration Zones: Geographies of Female Street Prostitution in England and Wales. *Area* 29(2): 129-140, 1997.
- HUIZINGA, J. The Autumn of the Middle Ages. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- ILYENKOV, E. The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital. Moscow: Progress Publishers, 1982.
- IMBASCIATI, J. Eros y Logos. Barcelona: Herder, 1981.

- JARAMILLO, P. Las “Arrepentidas”. *En* Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- JARAMILLO URIBE, J. Mestizaje y Diferenciación Social en el Nuevo Reino de Granada. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2(3):21-48, 1965.
- JAUSS, H. R. *Pequeña Apología de la Experiencia Estética*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- JOYCE, J. *Ulysses*. New York: Random House, Vintage, 1961.
- A Portrait of the Artist as a Young Man. *The Portable James Joyce*. London: Penguin, 1966.
- JULIANO, D. *Prostitutas: El Polo Estigmatizado del Modelo de Mujer*. Manuscrito (Centro de Documentación, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali), 2000.
- JUNG, C.G. y C. KERENYI. *Introduction a l’essence de la mythologie*. Paris: Payot, 1968.
- KARADY, V. *Bonnes à Tout Faire dans la Hongrie d’Ancien Régime*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 104: 3-17, 1994.
- KAUFMANN, J. C. *Corps de Femmes Regards D’hommes: Sociologie des Seins Nus*. Paris: Nathan, 1995.
- KELSEY, J. L., A. S. WHITTEMORE, A. S. EVANS, W. D. THOMPSON. *Methods in Observational Epidemiology*. New York: Oxford University Press, 1996.
- KEMPADOO, K. *Free-Lancers, Temporary Wives and Beach-Boys: Researching Sex-Work in the Caribbean*. *Feminist Review* 67:39-62, 2001.
- KENDALL, C. *The Construction of Risk in AIDS Control Programs: Theoretical Bases and Popular Response*. *En* *Conceiving Sexuality: Approaches to sex Research in a Postmodern world*. Richard G. Parker y John H. Gagnon, Eds. London: Routledge, 1995.
- KERMODE, F. *The Sense of an Endig*. New York, N. Y: Oxford University Press, 1967.
- KERÉNYI, C. *Le Jeune Fille Divine*. *En* C. G. Jung y C. Kerényi, *Introduction a L’essence de la Mythologie*. Paris: Payot, 1968.
- KIERKEGAARD, S. *Diario de un Seductor*. México, D. F.: Distribuciones Fontanamara, 1999.
- KILVINTON, J., S. DAY y H. WARD. *Prostitution Policy in Europe: A Time for Change?* *Feminist Review* 67:78-93, 2001.
- KOFES, S. *Experiencias Sociales, Interpretaciones Individuales: Posibilidades y Límites de las Historias de Vida en las Ciencias Sociales*. *En* *Los Usos de la Historia de Vida en las Ciencias Sociales I*. T. Lulle, P. Vargas y L. Zamudio, Eds. Barcelona: Anthropos Editorial / Universidad Externado de Colombia, 1998.
- KUNDERA, M. *Los Testamentos Traicionados*. Barcelona: Tusquets Editores, 1994.
- KURKE, L. *Inventing the ‘Hetaira’: Sex, Politics, and Discursive Conflicts in*

- Archaic Greece. *Classical Antiquity* 16: 106-149, 1997.
- LAQUEUR, T. *La Construcción del Sexo: Cuerpo y Género Desde los Griegos Hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.
- LARSEN, E. N. *Urban Politics and Prostitution Control: A Qualitative Analysis of a Controversial Urban Problem*. *Canadian Journal of Urban Research* 8: 28-46, 1999.
- LASCH, C. *The Culture of Narcissism: American Life in the Age of Diminishing Expectations*. New York: W. W. Norton Co., 1991.
- LATOUR, B. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987.
- La Esperanza de Pandora: Ensayos sobre la Realidad de los Estudios de la Ciencia. Barcelona: Editorial Gedisa, 2001.
- LAVRIN, A. COORD. *Sexualidad y Matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*. México, D. F.: Grijalbo, 1989.
- LE GOFF, J. Prefacio. *En El Pueblo por Escrito: Significados Culturales de "Lo Popular"*. Geneviève Bolème. México: Editorial Grijalbo, 1986.
- LEFEBVRE, H. *El Derecho a la Ciudad*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.
- LÉVINAS, E. *Autrement Qu'êre ou au Delá de L'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Entre Nous: on Thinking-of-the-Other (European Perspectives)*. New York: Columbia University Press, 1998.
- LIM, L. L. *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*. Geneva: International Labor Office, 1998.
- LIPOVESKY, G. *L'ère du Vide: Essais sur L'Individualisme Contemporain*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- LISPECTOR, C. <<http://www.conet.com.mx/macg/CASA/CASATXT1.htm>>, 2000.
- LOAIZA, L. A. *Memoria Técnica sobre Recursos Informáticos en Análisis Cualitativo de Sociología*. Trabajo de Grado en Sociología, Universidad del Valle, Cali, 2000.
- LONDOÑO, P. *El Ideal Femenino en el Siglo XIX en Colombia*. *En*, M. Velásquez, Ed., *Las Mujeres en la Historia de Colombia*, Tomo 3: *Mujeres y Cultura*. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- LOSONCZY, A. M. *Du Corps-Diaspora au Corps Nationalisé: Rituel et Gestuelle Dans la Corporeité Négro-Colombienne*. *Cahiers-d'Etudes-Africaines* 37 : 891-906, 1997.
- LUHMANN, N. *El Amor Como Pasión: la Codificación de la Intimidad*. Barcelona: Ediciones. Península, 1985.
- LOS MEDIOS GENERALIZADOS Y EL PROBLEMA DE LA CONTINGENCIA. *En* N. Luhmann, *Teoría de los Sistemas Sociales (Artículos)*. México: Universidad Iberoamericana, 1998a.
- Sistemas Sociales: Lineamientos Para una Teoría General*. Barcelona: Anthros, 1998b.
- Sistemas Sociales: Lineamientos Para una Teoría General*. Barcelona: Anthros, 1999.
- LUKACS, G. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*.

- Cambridge, Mass: The MIT Press,1971.
- LUPTON, D. Risk. London: Routledge,1999.
- LUPTON, D., ED. Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press,1999.
- LÜTZEN, K. *La Mise en Discours* and Silences in Research on the History of Sexuality. *En Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Post-modern World*. R. G. Parker y J. H. Gagnon, Eds. New York: Routledge,1995.
- MACHADO, A. y L. RODRÍQUEZ El Proyecto Nacional de Educación Sexual y los Adolescentes de la Ciudad de Cali. Trabajo de Grado, Programa de Sociología Pregrado, Universidad del Valle,1998.
- MAFFESOLI, M. L'Ombre de Dionisos: Contribution à une Sociologie de Orgie. Paris: Librairie des Meridiens,1982.
- La Prostitución como Forma de Socialidad. *Nueva Sociedad* 109: 106-115,1990. Elogio de la Razón Sensible: Una Visión Intuitiva del Mundo Contemporáneo. Barcelona: Paidós,1997.
- MANDOKI, K Prosaica: Introducción a la Estética de lo Cotidiano. México: Editorial Grijalbo,1994.
- MARCUSE, H. Eros y Civilización. Barcelona: Seix Barral,1969.
- MARTÍNEZ, A. y P. RODRÍQUEZ, EDS. Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- MARX, K. Manuscritos. Barcelona: Alianza Editorial,1993.
- MASTRETTA, A. El Silencio más Fino. *En A. Mastretta, Puerto Libre*. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana Editorial,1994.
- MATURANA, H. La Organización de lo Viviente: Una Teoría de la Organización de lo Vivo. *En La Realidad: ¿Objetiva o Construida?*, II. Barcelona: Anthropos,1996.
- MCCALLUM, C. Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu. *En Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. P. Harvey y P. Gow, (Eds.). London: Routledge,1994.
- MCKEGANAY, N. y M. BARNARD. Sex Work on the Streets: Prostitutes and Their Clients. Buckingham, England: Open U. Press,1996.
- MCKLINTOCK, C. C., D. BRANON, y S. MAYNARD-MOODY. Applying the Logic of Sample Survey to Quantitative Case Studies: The Case Cluster Method. *Administrative Science Quarterly* 24:612-629,1979.
- MCINTOSH, M. Feminist Debates on Prostitution. *En L. Adkins y V. Merchant, Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality*. New York: St. Martin's Press,1996.
- MEAD, G. H. Mind, Self and Society. Chicago: The University of Chicago Press,1962.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard,1976.
- MERTON, R. K. The Self-Fulfilling Prophecy. *En Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill: The Free Press,1957.
- MILES, M. R. The Virgin's One Bare Breast: Female Nudity and Religious

- Meaning in Tuscan early Renaissance Culture. *En The Female Body in Western Culture*. S. R. Suleiman, Ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- MILLONES, L. y M. PRATT. Amor Brujo: Imagen y Cultura del Amor en los Andes. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- MORENO, SANTIAGO y ALEXANDER SALAZAR. Homoerotismo Masculino en Parche Caleño ¿Degenere o Imágenes de Género?. (Ponencia en VIII Congreso de Antropología en Colombia). *En Estudios Sobre Significación y Comunicación en los Amores Caleños*. Documentos de Trabajo No. 37, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 1997.
- MORRISON, T. Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination." New York: Vintage Books, 1992.
- MOSQUERA, G. y J. APRILE Habitats y Sociedades del Pacífico, Vol. I; Bahía de Solano. Cali: Citse, Universidad del Valle. Municipio de Santiago de Cali, 2001.
- En busca de la Equidad. Informe de la Comisión Asesora de Política Social. Cap. 2: Referentes de la Política Social. (En CD-ROM, Cidse, U. del Valle, Cali), 2000.
- NADER, L. Anthropology: Distinguished Lecture, 2000. *American Anthropologist* 103: 609-620, 2001.
- NAVARRO, E. El espejo, 2000. <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber8/enavarro.htm>
- NEHAMAS, A. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- OKAMI, P. y L. PENDELTON. Theorizing Sexuality: Seeds of a Transdisciplinary Paradigm Shift. *Current Anthropology* 35:85-91, 1994.
- PALMA, M. La Mujer es Puro Cuento: Feminidad Aborigen y Mestiza. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991.
- PAOLI, A. <http://www.ucm.es/OTROS/especulo/cmgaite/apaoli2.htm>, 2000.
- PARKER, R. G. Sexuality, Culture and Power in HIV/AIDS Research. *Annual Review of Anthropology* 30:163-179, 2001.
- PARKER, R. G. y G. HERDT *Conceiving Sexuality: Approaches to sex Research in a Postmodern World*. Londres: Routledge, 1995.
- PARKER, R. G., G. HERDT y M. CARBALLO. Sexual Culture, HIV Transmission, and AIDS Research. *Journal of Sex Research* 28:77-98, 1991.
- PARSONS, T. y E. A. SHILS. *Towards a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.
- PATEMAN, C. *El Contrato Sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1995.
- PAZ, OCTAVIO. *La Llama Doble: Amor y Erotismo*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1993.
- PÉCAUT, D. ¿Es Posible aún una Interpretación Global de los Fenómenos Recientes de Violencia en Colombia? *Boletín Socioeconómico (Cidse, Universidad del Valle)* 27: 1-14, 1994.
- Guerra contra la Sociedad*. Santafé de Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2001.

- PERALTA, V. El Silencio de la Prostitución: Las Representaciones de la Atenas Suramericana en las Letras. *En Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia*. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- PERISTIANY, J. G. ED. Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- PETHERSON, G. The Category "Prostitute" in Scientific Inquiry. *The Journal of Sex Research* 27: 397-398, 1990.
- PITT-RIVERS, J. Honor and Social Status. *En Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany, Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- POLANYI, K. The Great Transformation. Boston: Beacon Press, 1957.
- POLKINHORNE, D. E. Narrative Knowing and Human Sciences. Albany, N. Y.: SUNY Press, 1988.
- POPPER, K. The Open Society and its Enemies. London: Routledge, 1969.
- PORTER, K. A. [1930] The Cracked Looking Glass. *En Collected Stories*. London: Jonathan Cape, 1960.
- PRASAD, M. The Morality of Market Exchange: Love, Money, and Contractual Justice. *Sociological Perspectives* 42(2): 181-3, 1999.
- QUINTÍN, P. y F. URREA. Ser Hombre Negro y Joven: Construcción de Identidad Masculina entre Sectores Populares Excluidos en Cali. *En Exclusión Social y Construcción de lo Público en Colombia*. Ed. Alberto Valencia. Santafé de Bogotá: Cidse / Cerec, 2001.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. Taboo. *En A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West, 1952.
- RAGO, M. Os Prazeres da Noite: Prostituição e Códigos da Sexualidade Feminina em São Paulo (1890-1930), 1991.
- RESTREPO, L. Dulce Compañía. Bogota: Editorial Norma, 1995. La Novia Oscura. Bogotá: Editorial Norma, 1999.
- RESTREPO, M. Cali Cívica: Heterogeneidad de una Imagen. Trabajo de Grado en Sociología, Universidad del Valle, Cali, 1997.
- RESTREPO, E. Afrogénesis y huellas de "africanía". *Boletín de Antropología* 28, 1997. Poblaciones Negras en Colombia (Compilación Bibliográfica). Documento de Trabajo Cidse 43, Universidad del Valle, Cali, 1999.
- REYES, C. La Condición Femenina y la Prostitución en Medellín durante la Primera Mitad del Siglo XX. *En Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia*. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- REYNOSO, C. Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- RICARD, W. 'Been There, Seen it, Done it, I've Got the T-shirt': British Sex Worker Reflects on Jobs, Hopes, the Future and Retirement. *Feminist Studies* 67: 111-132, 2001.
- RICOEUR, P. Ciencia e Ideología. Ideas y Valores 42-45, pp. 97-122, 1975. La Metáfora Viva. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1977.

- Soi-même Comme un Autre. Paris: Éditions du Seuil,1993.
- RIVAS, A. Fantasías del Cuerpo, Apetitos del Alma. *En* Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos. Tomo VI. Págs. 53-77. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica,1998.
- RIVAS, M. G. La Diversidad en la Norma: Algunas Diferencias en la Significación de la Sexualidad Femenina. *Estudios Demográficos y Urbanos* (El Colegio de México) 12(1,2): 129-154,1997.
- RODRÍGUEZ, P. El Mundo Colonial y las Mujeres. *En* Las Mujeres en la Historia de Colombia; Tomo III, Mujeres y Cultura. M. Velásquez, Ed. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma,1995.
- Servidumbre Sexual: La Prostitución en los Siglos XV-XVIII. *En* Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002a.
- Las Mancebías Españolas. *En* Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002b.
- ROMAN, J. Quel Regard sur le Populaire? *Esprit* 283 :145-161, 2002.
- ROMERO, M. D. Historia y Etnohistoria de las Comunidades Afrocolombianas del Río Naya. Cali: Premios Jorge Isaacs 1997, Colección de Autores Vallecaucanos,1997.
- RORTY, R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press,1989.
- ROSERO, K. y Z. SALDARRIAGA. Sexualidad y Maternidad en un Conjunto de Mujeres Jóvenes de Cali. Trabajo de Grado, Programa de Sociología Pregrado. Universidad del Valle, Cali,1999.
- SAHLINS, M. Stone age economics. New York: Aldine,1972.
- SALAZAR, A. Nictálopes al Encuentro de un Otro que es un Yo: Sociología de los Lugares para Hombres Gay en Cali. Trabajo de Grado, Pregrado en Sociología. Universidad del Valle, Cali,1995.
- El Deseo Homoerótico: Lenguaje Moral y Moral Fenomenológica. *En* Ensayos Etnográficos Sobre Amores en la Ciudad de Cali. Informe final del Proyecto "Razón y Sexualidad, Fase 2". E. Sevilla y Otros. Documento de Trabajo No. 47, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 2000.
- SARBIN, T. R., ED. Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct. New York: Praeger,1986.
- SARTORI, G. La Sociedad Multiétnica: Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros. Madrid: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2001.
- SARTRE, J. P. El Ser y la Nada: Ensayo de Ontología Fenomenológica. Madrid: Alianza Editorial,1989.
- Bosquejo de una Teoría de las Emociones. Madrid: Alianza Editorial,1987.
- SARWER, D., T. A. WADDEN, M. J. PERTSCHUK y L. A. WHITAKER. Psychology of Cosmetic Surgery: A Review and Reconceptualization. *Clinical Psychology Review* 18:1-22,1998.
- SCOTT, J. C. The Moral Economy of the Peasant. New York: Yale University Press,1976.

- SCHLIEBEN-LANGE, B. *Pragmática Lingüística*. Madrid: Gredos,1988.
- SCHOEPF, B. G. *International AIDS Research in Anthropology: Tkaing a Critical Perspective on the Crisis*. *Annual Review of Anthropology* 30:335-361, 2001.
- SEARLE, J. R. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press,1995.
- SEIDMAN, S. *Romantic Longings*. New York: Routledge,1991.
- SEIDEL, J., S. FRIESE, D. C. LEONARD. *The Ethnograph v4.0*. Amherst, MA: Qualis Research Associates,1966.
- SENNET, R. y M. FOUCAULT. *Sexualidad y Soledad*. *El Viejo Topo* 61:47-54,1981.
- SENNET, R. *El Declive del Hombre Público*. Barcelona: Ediciones Península,1978.
- SEVILLA, E. *Los Mutilados del Oprobio: Estudio sobre la Lepra en una Región Endémica de Colombia*. Bogotá: Colcultura / Tercer Mundo Editores,1994.
- Racionalidad Sanitaria en la Conducta Sexual: Tres Frentes de Exploración en la Ciudad de Cali: Proyecto de Investigación Presentado a Colciencias*. *En Prosa Antropológica sobre Sexualidad, Erotismo y Amor*. Cali: Universidad del Valle, Documentos de Trabajo CIDSE No. 23, Cidse, Universidad del Valle, Cali,1996.
- Replanteamientos Conceptuales*. *En Erotismo y Racionalidad en la Ciudad de Cali: Informe Científico del Proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1*. Documento de Trabajo Cidse 32, Universidad del Valle, Cali,1997.
- Notas Conceptuales sobre el Sentido Moral de los Amores, para los Estudios que se Adelantan en la Ciudad de Cali*. *En* E. Sevilla, Ed., *Cinco Estudios Antropológicos sobre el Mal de Amores en la Ciudad de Cali*. Documento de Trabajo No. 44, Cidse, Universidad del Valle, Cali,1998a.
- Mal de Amores y Salud Reproductiva*. *En* *Cinco Estudios Antropológicos sobre el Mal de Amores en la Ciudad de Cali*. E. Sevilla, Ed. Documento de Trabajo No. 44, Cidse, Universidad del Valle, pp. 57-77,1998b.
- Modelos Analíticos de las Ciencias Sociales para Prevención de Infección por VIH*. *En* *Cinco Estudios Antropológicos sobre el Mal de Amores en la Ciudad de Cali*. E. Sevilla, Ed. Documento de Trabajo No. 44, Cidse, Universidad del Valle, pp. 78-109,1998c.
- Mal de Amores a la Vuelta de Ocho Siglos*. *Revista Nómadas (Bogotá)* 11:186-198,1999a.
- Sociología de la Sexualidad, Variables de Encuesta y Perfiles Nacionales: A Propósito del Dimorfismo de Género en Colombia*. *Estudios Demográficos y Urbanos (El Colegio de México)* 12: 261-306,1999b.
- DE AMORES, POETAS Y COMUNICACIÓN**. *Ensayo Ganador del Premio de Comunicación Social "Jesús Martín Barbero", Premios Nacionales de Artes Universidad del Valle 1997*. Documentos de Trabajo No. 46, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 2000.
- Salsa, Rumba y Creaciones Culturales Negras en las Lógicas Sociales de Identidad, Exclusión de la Ciudad de Cali*. *En* *Exclusión Social y Construcción*

- de lo Público en Colombia. Ed. Alberto Valencia. Santafé de Bogotá: Cidse / Cerec, 2001.
- Metaphor, Interpenetration and Ethnography: A Review Essay with Reflections on Northop Frye Ideas. Documento de Trabajo Cidse 58, Universidad del Valle, Cali, 2002a.
- Las Verdades Etnográficas, Poéticas y en Prosa: El Caso de la Calle Mayor de San Pedro, Valle. Informe Final de Investigación del Proyecto “Las Verdades de San Pedro, Valle”, Cidse, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Junio de 2002, 2002b.
- Reseña de “Habitats y Sociedades del Pacífico, Vol. I. Bahía Solano” de G. Mosquera y J. Aprile. *Sociedad y Economía* 2:139-147, 2002c.
- SEVILLA, E., ED. Prosa Antropológica sobre Sexualidad, Erotismo y Amor. Cali: Universidad del Valle, Documentos de Trabajo CIDSE No. 23, 1996.
- SEVILLA, E. y M. CÓRDOBA. Erotismo Contingente Heterosexual y Amor Confluyente. *En Prosa Antropológica y Otros Estudios Previos sobre Sexualidad, Erotismo y Amor*. E. Sevilla, Ed. Documentos de Trabajo No. 23, Cidse, Universidad del Valle, Cali, pp. 53-65, 1996.
- SEVILLA, E., F. NAVARRO y A. MARTÍNEZ. Intento de Caracterización Sociológica de la Prostitución Femenina o Trabajo Sexual. *En Prosa Antropológica y Otros Estudios Previos sobre Sexualidad, Erotismo y Amor*. E. Sevilla, Ed. Documentos de Trabajo No. 23, Cidse, Universidad del Valle, Cali., 1996.
- SEVILLA, E. y A. MARTÍNEZ. Juegos Eróticos, Embarazos no Deseados y Decisiones Racionales en Parejas no conyugalizadas de la ciudad de Cali. *En Erotismo y Racionalidad en la Ciudad de Cali: Informe Científico del Proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1*. E. Sevilla y otros. Documentos de Trabajo No. 32, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 1997a.
- Observaciones desde Cali, Colombia, sobre Lógicas Prácticas de Barrera e Intimidad en el Uso del Condón en el Comercio Sexual Femenino. *En Erotismo y Racionalidad en la Ciudad de Cali: Informe Científico del Proyecto Razón y Sexualidad, Fase 1*. E. Sevilla y Otros. Documentos de Trabajo No. 32, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 1997b.
- SEVILLA, E. Y T. HURTADO. Presencia Afrocolombiana en el Erotismo Caleño ¿Utopía Mestizante of Sutil Metáfora Racista? *En Documento de Trabajo Cidse 37*, Universidad del Valle, Cali, 1997.
- SEVILLA, E. Y A. SALAZAR. Lógicas Prácticas en Encuentros Eróticos de Lugares Gay en la Ciudad de Cali. *En Prosa Antropológica y Otros Estudios Previos sobre Sexualidad, Erotismo y Amor*. E. Sevilla, Ed. Documentos de Trabajo No. 23, Cidse, Universidad del Valle, Cali, 1996.
- Racionalización Social y Democratización de las Relaciones íntimas: El Caso de la Ciudad de Cali. *Boletín Socioeconómico (Cali)* 30: 35-56, 1997.
- SHARON-ZISSER, S. Wanting Word of Woman, Subversive Speech of Simile: *Ecriture Feminine and the Erotics of Rhetoric*. *Intertexts* 3:33-57, 1999.
- SIMMEL, G. [1921] Eros, Platonic and modern. *En Georg Simmel on Individuality and Social forms*. Donald N. Levine, Ed. Chicago: The University

- of Chicago Press,1971a.
- How society is possible. *En* Georg Simmel on Individuality and Social forms. Donald N. Levine, Ed. Chicago: The University of Chicago Press,1971b.
- Sociability. *En* Georg Simmel on Individuality and Social forms. Donald N. Levine, Ed. Chicago: The University of Chicago Press,1971c.
- [1907] Prostitution. *En* Georg Simmel on Individuality and Social forms. Donald N. Levine, Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1971d.
- Exchange. *En* Georg Simmel on Individuality and Social forms. Donald N. Levine, Ed. Chicago: The University of Chicago Press,1971e.
- SPERBER, D. Retinking Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press,1975.
- SPITALETTA, R. Y M. ESCOBAR. Vida Puta, Puta Vida. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno, Editor,1996.
- STIENSTRA, D. Madonna/Whore/Pimp/Protector: International Law and Organization Related to Prostitution. *Studies in Political Economy* 51: 183-217,1996.
- STONE, L. The family, Sex and Marriage in England 1500-1800. London: Weidenfeld & Nicolson,1977.
- STRAYER, J. Trapped in the Mirror: Psychosocial Reflections on Mid-life and the Queen in Snow White. *Human Development* 39:155-173,1996.
- TAUSSIG, M. Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: Chicago University Press,1987.
- Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. London: Routledge,1993.
- TAYLOR, C. Sources of the Self: the Making of Modern Identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1989.
- The Ethics of Authenticity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1991.
- THOMAS, F. El Hilo de la Violencia: De Senos y Etica. *El Tiempo* (Santafé de Bogotá), Julio 4 de 1999.
- THOMAS, L. y E. WEBB. Writing from Experience: The Place of the Personal y French Feminist Writing. *Feminist Review* 61:27-48,1999.
- THOMPSON, E.P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present* 50:76-136,1971.
- TURNER, V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine de Gruyter,1995.
- ULLOA, A. La Salsa en Cali. Cali: Ediciones Universidad del Valle,1992.
- Globalización, Ciudad y Representaciones Sociales: El Caso de Cali. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2000.
- URREA, F. Relaciones Interraciales y Clases en Construcción de Ciudadanía: El Caso de Cali (Colombia). Ponencia Presentada en el Simposio "O desafío da Diferença: Articulando Gênero, Raça e Classe", Salvador, Bahía, Abril 9-12 de 2000.
- VALVERDE, U. Bomba Camará. Santafé de Bogotá: Arango Editores,1995a.
- Celia Cruz: Reina Rumba. Santa Fe de Bogotá: Arango Editores,1995b.

- Quítate de la Vía Perico. Santafé de Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2001.
- VAN PELT, T. Symptomatic Perfectionism: Ideal Ego and Ego Ideal in the 'Journals' of Sylvia Plath. *Literature and Psychology* 43:47-65,1997.
- VÁSQUEZ, E. Historia del Desarrollo Histórico y Urbano en Cali. *Boletín Socioeconómico del Cidse* 20: 1-28,1990.
 Los Caleños, por qué Somos Así. *Revista Caliartes* 1: 2-14,1994.
 Historia de Cali en el Siglo 20. Cali: Artes Gráficas del Valle,2001.
- VELÁSQUEZ, F. Exclusión Social y Política Urbana: A Propósito de Cali. *En Exclusión Social y Construcción de lo Público en Colombia*. Ed. Alberto Valencia. Santafé de Bogotá: Cidse / Cerec, 2001.
- VELÁSQUEZ, M., ED. Las Mujeres en la Historia de Colombia, Tomos 1, Mujeres, Historia y Política; Tomo 2, Mujeres y Sociedad; y Tomo 3, Mujeres y Cultura. Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma,1995.
- VILAR, E. El Varón Domado. México: Editorial Grijalbo,1971.
- VIVEROS, M. Dionisios Negros. Sexualidad, Corporalidad y Orden racial en Colombia. Manuscrito. Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia,1998.
 De Quebradores y Cumplidores. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Fundación Ford / Profamilia, 2002.
- VALENTE, F. Joyce's Dubliners as Epiphanies. <<http://joycean.com/essay/dubliners.shtml>>,2000.
- VANCE, C. S. Anthropology Discovers Sexuality: A Theoretical Comment. *Social Science and Medicine*33: 875-884,1991.
- VEYNE, P. Cómo se Escribe la Historia: Foucault Revoluciona la Historia. Madrid: Alianza Editorial,1984.
- VON WRIGHT, G. H. Deontic Logic. *Mind* 40: 29-41,1951.
- VOS, R. La Prostitución en Barranquilla. *En Placer, Dinero y Pecado: Historia de la Prostitución en Colombia*. A. Martínez y P. Rodríguez, Eds. y Comp. Santafé de Bogotá: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2002.
- WADE, P. Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press,1993.
 Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View form Latin America. *Ethnic and Racial Studies* 24:845-865, 2001.
- WEBER, M. Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica,1944.
 Teoría de los Estadios y Direcciones del Rechazo Religioso del Mundo. *En Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Pp. 437-466. Madrid: Taurus,1982.
- WEEKS, J. Sexualidad. México: Paidós Mexicana,1998.
- WEINBRAUB, L., A. DANTO y T. MCEVILLEY. Art on the Edge and Over: Searching for Art's Meaning in Contemporary Society 1970s-1990s. New York: Art Insights,1996.
- WELLEK, R. Historia de la Crítica Moderna (1750-1950). Tomo IV, La Segunda Mitad del Siglo XIX. Madrid: Editorial Gredos,1988.
- WERNER, O. Short Take 24: Do We Need Standars for Ethnography? CAM:

- The Cultural Methods Journal 10(1): 1-3,1998.
- WHIMSTER, S. Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault. *International Sociology* 10: 447-462,1995.
- WHITMAN, W. Once I passe'd Through a Populous City. *En* The new Pocket Anthology of American verse. New York: Washington Square Press,1955
- WIJSBEK, H. The Pursuit of Beauty: The Enforcement of Aesthetics or a Freely Adopted Lifestyle? *Journal of Medical Ethics* 26:454-460, 2000.
- WILLIAMS, R. Keywords. London: Fontana Press,1983.
- WIMSATT, W. K. [1954] The Structure of the Concrete Universal. *En* Contexts for Criticism. D. Keeseey, Ed. Toronto: Mayfield Publishing Company,1994
- ZELENY, J. La Estructura Lógica de "El Capital" de Marx. Barcelona: Ediciones Grijalbo S. A.,1974.
- ZELENY, M. Spontaneous Social Orders. *En* The Science and Praxis of Complexity: Contributios to the Symposium Held at Montpellier, France 9-11 May, 1984. S.Aida y Otros. Tokyo: The United Nations University,1985.
- ZOLBERG, V. Constructing a Sociology of the Arts. Cambridge: Cambridge University Press,1990.

Anexo No.1

CONSTRUCCIÓN DE UN “MAPA ERÓTICO DE CALI”

Luis Alfredo Louiza

GENERALIDADES SOBRE LA INFORMACIÓN GEOREFERENCIADA

Las tecnologías de la información han introducido desde los años ochenta cambios substanciales en la representación, análisis y gestión de la base espacial física (geográfica) de las actividades humanas. Han generado un cambio tan relevante en los medios para estructurar la información que han dado paso a una reestructuración del conocimiento, al inicio del trabajo científico con la sociedad informacional y la telépolis de que habla Castells (1989) y Echeverría (1994). Se puede hablar de un territorio digital que es la base para la construcción de *territorios virtuales*. Estos están apoyados en el uso de redes informáticas, del Internet y los Sistemas de Posicionamiento Global (GPS), el uso de la multimedia (avances en el audio y video local y a distancia), gestionados inteligentemente por el uso de sistemas expertos (bases de datos, software informático especializado).

El GIS (Geographic Information System) o SIG (Sistema de Información Geográfico) es uno de los desarrollos de esta nueva generación que tiene incidencia directa en la investigación social. Se puede definir como un sistema informático en donde se conjugan hardware, software, datos

geográficos espaciales, e información científica que interactúa con los recursos descriptivos gráficos, entre los que se destacan los tradicionales “mapas”, que ahora tienen toda la potencialidad procedente de la nueva tecnología. Al sociólogo se le abren entonces posibilidades grandes para hacer que sus datos y modelos estén “geográficamente referenciados” y puedan ser traducidos a presentaciones gráficas dinámicas, es decir que se modifican automáticamente cada vez que él mueve esos datos y modelos en sus cuadros y diseños numéricos y verbales.

Una vez montado un GIS o SIG, la importancia del mismo radica en las herramientas de análisis que proporciona. No se trata de dibujar simples mapas sino que se va mucho más allá pues se puede trabajar a partir de la interacción efectiva de las bases de datos cuantitativas y cualitativas que usualmente manipula el científico con su referencia específica a los planos geográficos (geo-referencialidad) en que se expresan sus hallazgos. A partir de la interacción de las dos bases de datos, numéricas-verbales y gráficas, es posible alimentar la indagación, la generación y la confrontación de hipótesis: la distribución espacial, la distribución de la información en las bases cualitativas y cuantitativas, y la modificación dinámica en las gráficas a partir de la manipulación de las bases de datos permiten abrir nuevas perspectivas, o someterlas a prueba y verificación.

Las funciones esenciales de un SIG se resumen en la integración y análisis de todo tipo de datos geo-referenciables y las funciones analíticas que permiten interpretar la base de datos y obtener una información sintética que da respuesta a preguntas geográficas propuestas por quien o quienes usan la herramienta SIG. El proceso analítico transforma los registros de la base de datos geográficos en información espacial útil para el usuario. La clave es, evidentemente, la capacidad del usuario para entender la naturaleza de la información, su capacidad para formular las preguntas de una manera que el sistema entienda y su dominio de las funciones del sistema.

En el caso de la sociología, un SIG está constituido por objetos de conocimiento que pueden ser representados geográfica o espacialmente, es decir, pueden ser situados en un plano. El plano puede ser un mapa tradicional, ahora dinamizado y potenciado, o un híbrido entre “mapa” y “gráfica” descriptiva o explicativa. La naturaleza de dichos objetos de conocimiento es diversa y suele estar asociada a una o más variables de la base de datos del sociólogo. En las gráficas se utiliza toda la gama de símbolos, tamaños, volúmenes, colores, y tipos de líneas para representar las diferentes características espaciales en un mapa bidimensional.

La información original del sociólogo no tiene por qué ser espacial, es decir tomada por mimesis de la realidad física; cualquier base de datos, sea cual fuere su tamaño y su tecnología es en principio apta para trabajar con el SIG. De hecho, el SIG no suele almacenar la información, sino que se “vincula” con máquinas de bases de datos externas, que pueden ser desde grandes servidores de datos (Informix, Oracle, DB2, SQL Server, etc.) hasta pequeños sistemas basados en Microsoft Access o simples ficheros almacenados en DBase o Excel. Esa vinculación permite que el sociólogo continúe trabajando sus datos en la forma usual, sólo que ahora puede hallar su expresión espacializada y gráfica, mediante los recursos del SIG.

Tradicionalmente, los usuarios finales de los GIS han sido los gestores de servicios públicos, los demógrafos, los geógrafos, planificadores de ciudades, entre otros. Sin embargo, ahora comienzan a ser empleados por sociólogos, antropólogos e historiadores en su trabajo de análisis sincrónico y diacrónico de la realidad social.

La realidad social es maravillosamente compleja, por la diversidad de sus partes constituyentes, la intrincada urdimbre de sus relaciones y la animada dinámica de sus cambios. Casi toda ella puede hallar expresión en el espacio, y por tanto ser trabajada mediante un SIG. No cabe asimilar “información geográfica” a la mera localización física de sucesos. La ubicación espacial física de fenómenos es frecuente en la indagación científica y en los modestos menesteres cotidianos; lo peculiar en aquélla es el cometido estructurante de la posición, eje articulador de todos los análisis e interpretaciones. En consecuencia, los datos sociales poseen una gran riqueza de contenido, y por lo mismo, han de ser manejados con métodos, tradicionales y modernos, parejos, al menos, en grado de complejidad. El mapa y el gráfico, ahora combinados entre sí, y vinculados dinámicamente a las bases originales del sociólogo, se convierten entonces en herramienta poderosa de descripción y análisis, que apenas comienza a ser utilizada en su enorme potencialidad.

Los sistemas de información geográfica, usualmente trabajan con modelos a escala, pero pueden liberarse de la fijación escalar y pasar a ser modelos más abstractos, hasta llegar a los modelos gráficamente representados por los ejercicios matemáticos, o por los ejercicios modelos teóricos que son tradicionales en la sociología. En este asunto de modelos y de su traducción a gráficas y mapas puede utilizarse la propuesta teórica de Max Black (1962) sobre modelos y metáforas al servicio de la ciencia.

APLICACIÓN AL CASO DEL “MAPA ERÓTICO” DE CALI

El Proyecto “Razón y Sexualidad” generó un SIG para la información “amorosa” susceptible de ser trabajada geo-referencialmente. La actividad amorosa es eminentemente privada, mejor aún, íntima y, por tanto, escapa por principio a la fijación en coordenadas espaciales por parte de los administradores públicos y de los investigadores (¡no así de sus practicantes!). Sin embargo hay información que es susceptible de ser trabajada geo-referencialmente para la investigación científica. En el Proyecto trabajamos así la correspondiente a los amores comerciales, ciertos sitios de concentración de rumba, o de circulación especializada (gays, travestis). La que más se presta a este ejercicio es, desde luego, la distribución espacial de los servicios comerciales amorosos, de los que se habla en los capítulos 6 y 7.

Pues bien, desde muy temprano en el Proyecto se decidió que quienes trabajaban la franja de amores comerciales recogieran datos de ubicación espacial de los puntos de “servicio” en su oferta, demanda y ejecución. Un estudiante de Trabajo de Grado, Ramiro Agudelo, asumió la paciente tarea de recolectar a lo largo de un año la información correspondiente a la distribución espacial que estuviera disponible en los medios usuales de orientación y búsqueda de que dispone un cliente de esos amores comerciales: seguimiento sistemático de los avisos de prensa (“especialistas”), verificación cuidadosa por teléfono, visitas de inspección, consultas con la Policía y Salud Pública y con la red de taxistas, e indagación con la técnica de “bola de nieve”. El trabajo de grado de Agudelo, que versa sobre la prostitución en la ciudad y su dinámica espacial, no se ha concluido. Es posible, sin embargo, hacer una presentación preliminar, a través de un SIG, de los datos recogidos, pues éstos fueron producidos dentro del plan de Proyecto “Razón y Sexualidad” y con recursos económicos y operativos del mismo. (El estudiante recibió una “beca” para producir estos datos, y un Trabajo de Grado demanda algo más que la presentación de datos).

Con esa base de datos geográficos, debidamente clasificados por tipos de servicio “erótico”, el Proyecto decidió acudir a la Oficina de Planeación Municipal de Cali para que facilitara al Cidse, en donde se radicaba el Proyecto, los fondos cartográficos digitales de la ciudad. Gentilmente fueron cedidos para uso estrictamente académico de investigación y de docencia.

Con estos elementos, la base de datos, y los fondos cartográficos digitales, se procedió al trabajo de construcción del mapa de “servicios eróticos” de la ciudad hacia el año 2000. Se contó para ello con un

software profesional de la Casa del SPSS denominado Mapinfo (1995), que compró el Cidse para uso institucional. Este trabajo hizo parte de un sub-proyecto sobre el uso de recursos informáticos para sociología que fue presentado como trabajo de grado (Loaiza 2000).

La tarea se realizó ubicando en los mapas de escala más detallada, a nivel de cuadra, la información pertinente a las diversas unidades censales de trabajo, organizadas por tipos de servicio. Los mapas resultantes fueron: amores comerciales femeninos en (1) bares-disco, (2) bares, (3) callejeros mezclados con homosexuales masculinos, (4) salas de masaje, (5) por catálogo, y (6) *free-lancer* callejeros; (7) amores comerciales heterosexuales mixtos, masculinos y femeninos en salas de masaje; (8) comerciales masculinos gay en salas de masajes; (9) comerciales masculinos gay callejeros; (10) zonas de “rumba caleña”; (11) sitios públicos y privados de diversión gay polimorfos; (12) sitios públicos y privados que ofrecen posibilidad de encuentros eróticos gay no comerciales; (13) “amoblados” al servicio de amores comerciales; (14) hoteles que prestan eventual servicio a amores comerciales; (15) moteles; (16) “residencias”; y (17) concentración de travestis, mixtos, comerciales y no comerciales.

Esta información se trabajó luego en dos capas (*layers*) adicionales de creciente inclusión, es decir de menor detalle pero mayor cobertura espacial, para contar con una base preliminar de trabajo que tiene tres capas por cada mapa: nivel de cuadra, nivel de sector de barrio, y nivel de comuna. La digitalización y el Mapinfo permite ampliar el número de capas, cuya escogencia depende de la naturaleza del estudio. Igualmente permite hacer combinaciones de tipologías, creado superposiciones de tipos para procesos analíticos, y vincular las manipulaciones en la base de datos original (que se hizo en Excel) a su presentación cartográfica. Como se ve, las posibilidades de un GIS como el creado son muchas dentro de un proceso de investigación.

La base de datos correspondiente, en sus dos componentes de (a) fondos digitales en diversas escalas y (b) datos sobre amores, año 2000, vinculados a los fondos, reposa en el Cidse de la Universidad del Valle. Allí también reposa el software de *Mapinfo* con que se “manipula” el SIG.

BIBLIOGRAFÍA

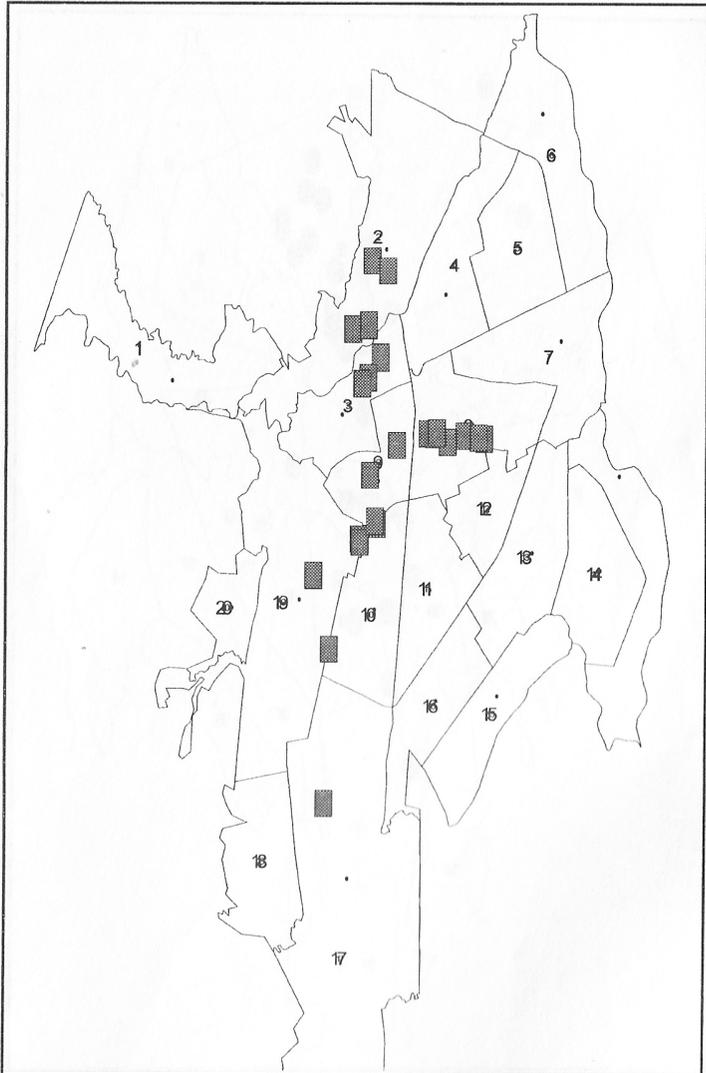
- BLACK, M. *Models and Metaphors*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1962.
- Mapinfo Corporation. *MapInfo Professional*. v. 4.01. New York, 1995.
- Alcaldía de Santiago de Cali. Departamento de Planeación Municipal- Cartografía. Santiago de Cali, 1999.
- COMAS VILA, DAVID. Las nuevas aplicaciones de los sistemas de información geográfica, http://www.ddgi.es/onta/Onta97/epon10.htm_, 1999.
- ARÉVALO, A. Presente y futuro de la información geográfica, *Catastro*, núm. 18, 1993.
- CASTELLS, M. *The informational city*, Oxford, Blackwell, 1989.
- COMAS, D., RUIZ, E. *Fundamentos de los Sistemas de Información Geográfica*, Ariel, Barcelona, 1993.
- DALE, P. Data for Land Administration: the foundations on which all infrastructure is built, *Proceedings Joint European Conference on GI*, IOS Press, 1997.
- ECHEVERRÍA, J. *Telópolis*, Destino, Barcelona, 1994.
- HUXHOLD, W.E. *An introduction to urban Geographic Information Systems*, Oxford University Press, 1991.
- _____. *An introduction to Urban Geographic Information System*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- MAS, S. SIGCA y su relación con los Sistemas de Información Geográfica en España y las grandes actuaciones cartográficas, *Catastro*, 1993.
- CEBRIÁN, J. A. Información geográfica y sistemas de información geográfica, (SIGs), *Serv. Public. Universidad de Cantabria*, Santander, 1992.
- GUTIÉRREZ, J. Y GOULD. M. *SIG: sistemas de información geográfica*, Síntesis, Madrid, 1994.
- ANTENUCCI, J.C., BROWN, K., CROSWELL, P.L., KEVANY, M.J. *Geographic Information Systems. A guide to the technology*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1991.
- Escolano Utrilla, Severino. Curso: «Sistemas de información geográfica». Dpto. de Geografía y O. del T. Universidad de Zaragoza. <http://fyl.unizar.es/Geo/SEVE/Docs/HomeSIG.html>, 1999.
- Label Map. Cantabria, España <http://www.tnet.es/labelmap/mipro2.htm>, 1999.

A continuación se presenta una muestra de 5 mapas de la serie disponible. Del último, que presenta los trayectos rutinarios de los travestis en la ciudad se presentan tres capas o *layers*.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

Mapa 1

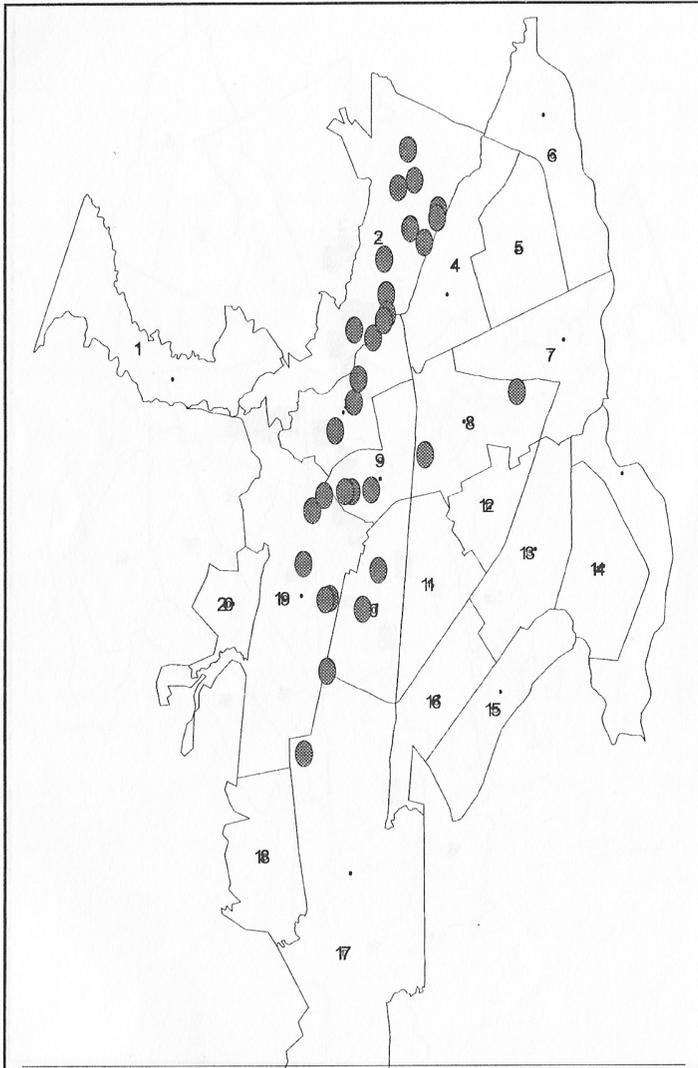
Amores comerciales femeninos en bares discoteca por comunas



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. New York 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

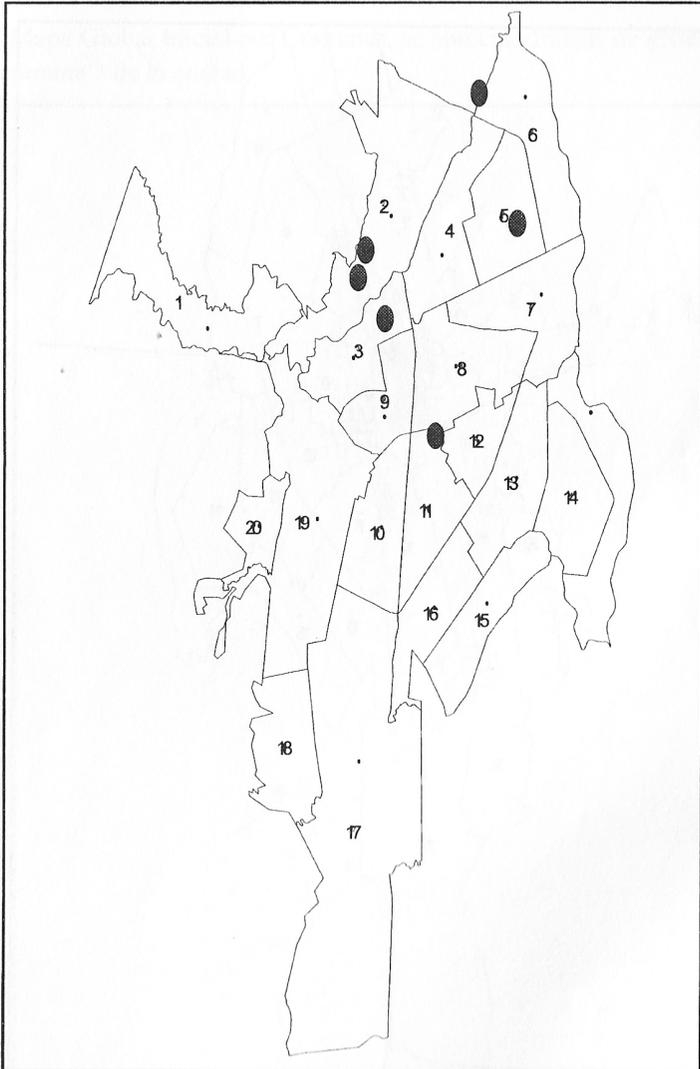
Mapa 4
Amores comerciales femeninos en salas de masaje por comunas



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. NewYork 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

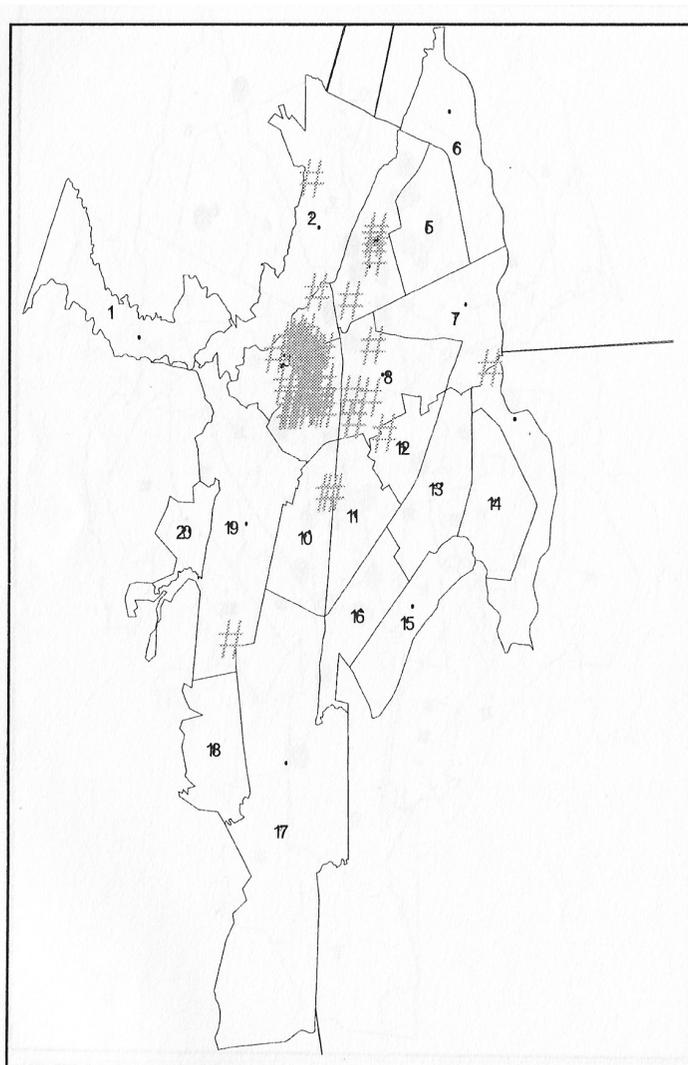
Mapa 8
Amores comerciales masculinos gay en salas de masaje
por comunas



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. New York 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

Mapa 13
Amoblados que prestan servicio a amores comerciales
por comunas



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. NewYork 1995

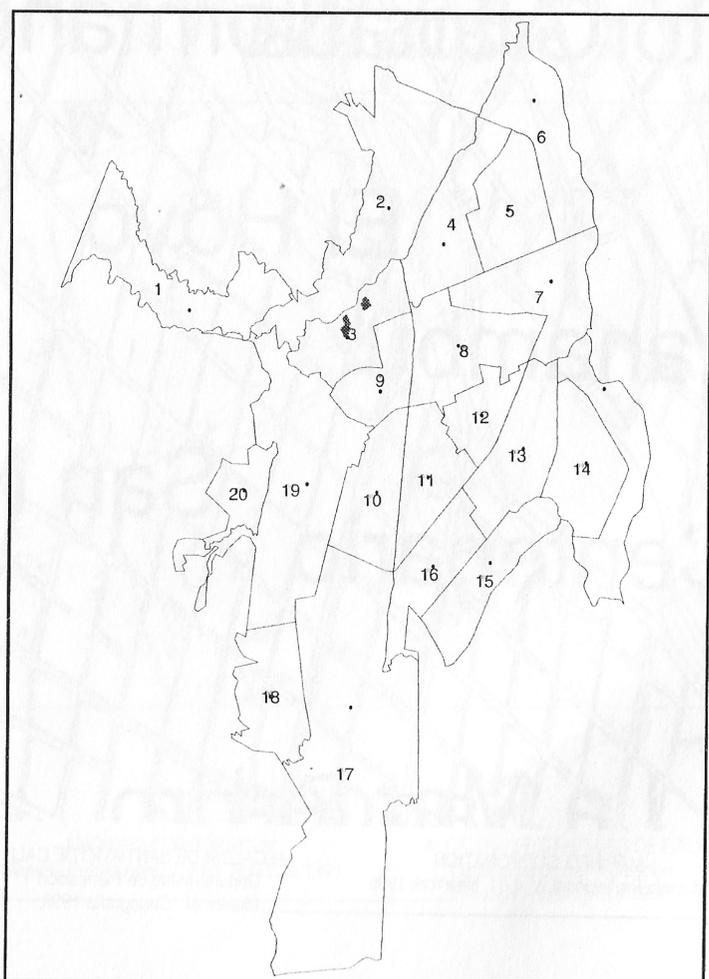
ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

Mapa 17

Ejemplo del manejo del software MapInfo tanto del acercamiento (zoom) y de los fondos digitales (capas o layers).

Detalle sobre el mapa de amores comerciales travesti callejero

Mapa Global Inicial por Comunas, se aprecian franjas de grises en la comuna 3 de la ciudad.



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. NewYork 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

Primer acercamiento (zoom):

Con fondos informativos del sector, pueden apreciarse; barrios, manzanas y nomenclatura con calles y carreras.

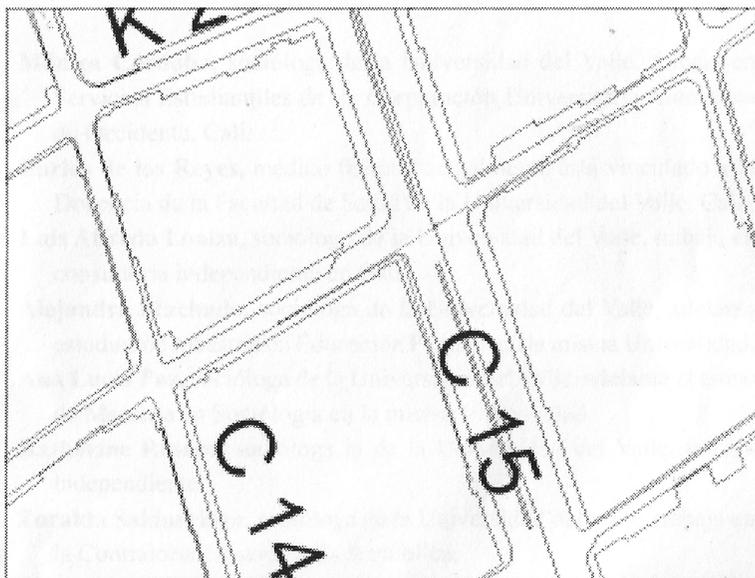


MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. NewYork 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

Segundo acercamiento:

Sobre uno de los sectores del mapa inicial se efectúa un “zoom” con la ayuda del programa MapInfo. Se han agregado las capas o *layer* de barrios, manzanas y nomenclatura de la ciudad hasta situar la ubicación precisa en el centro de Cali, carrera 3ª con calle 15.



MAPINFO CORPORATION
Mapinfo Profesional. V. 4.01. New York 1995

ALCALDÍA DE SANTIAGO DE CALI
Departamento de Planeación
Municipal - Cartografía 1999.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

Mónica Córdoba, socióloga de la Universidad del Valle, trabaja en Servicios Estudiantiles de la Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, Cali.

Carlos de los Reyes, médico fisiatra, actualmente está vinculado a la Docencia de la Facultad de Salud de la Universidad del Valle, Cali.

Luis Alfredo Loaiza, sociólogo de la Universidad del Valle, trabaja en consultoría independiente en Cali.

Alejandra Machado, socióloga de la Universidad del Valle, adelanta estudios de Maestría en Educación Popular en la misma Universidad.

Ana Lucía Paz, socióloga de la Universidad del Valle, adelanta el curso de Maestría en Sociología en la misma Universidad.

Katherine Rosero, socióloga de la Universidad del Valle, trabaja independiente.

Zoraida Saldarriaga, socióloga de la Universidad del Valle, trabaja en la Contraloría General de la República.

Elías Sevilla, antropólogo PhD de la Universidad Northwestern, Evanston, Illinois, EE. UU. Profesor Titular en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Cali.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co