

TERCERA PARTE

Corporalidad, sexualidad y reproducción

El cuerpo, entendido en su sentido más amplio, con sus disposiciones habituales, sus posturas y gestos, su volumen, forma, tono y tensión, sus reacciones espontáneas, o la indumentaria con la que se inviste, es el primer plano de la interacción social, un mensaje mudo que fatalmente se antepone a cualquier otro, un portador de sentido que mediatiza determinaciones más amplias y diferidas.

Margulis y Urresti

INTRODUCCIÓN

Las temáticas del cuerpo, la sexualidad y la reproducción están signadas, más que otras, sin duda, por la fuerza de los estereotipos y de las normas que subtienden o rigen las relaciones de género en este dominio de la realidad. Las categorías de lo masculino y lo femenino en estos ámbitos están sometidas a la “valencia diferencial de los sexos”¹ que orienta los imaginarios y representaciones sociales, las prácticas y los ritos, y las formas de inteligibilidad del mundo social (Héritier 1996). Sabemos también que esta oposición binaria entre lo femenino y lo masculino se expresa en otra oposición que la cruza: la oposición entre naturaleza y cultura. Las mujeres, por su función en la reproducción biológica de la especie, fueron relegadas al ámbito de la naturaleza mientras los hombres lo fueron al ámbito de la cultura y de lo social. Aunque estas oposiciones naturaleza/cultura, femenino/masculino han sido objeto de numerosas críticas², constituyen un punto de partida útil para entender las asociaciones simbólicas de las categorías “hombre” y “mujer” como resultado de las ideologías culturales y no de unas supuestas características inherentes o fisiológicas.

1. Para Héritier, la valencia diferencial de los sexos es una “relación conceptual orientada, si no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino, traducible en términos de peso, temporalidad y valor” (*op. cit.*: 23).

2. Algunas de las críticas a estos modelos de dualismo simétrico plantean que éstos dan por supuesta una unidad cultural que no está justificada y excluyen la posibilidad de que otros grupos sociales perciban y experimenten las cosas de manera distinta. Otra dificultad procede del sesgo etnocéntrico de las categorías analíticas empleadas, ya que “naturaleza” y “cultura” no son categorías desprovistas de valores y por tanto debemos aceptar que otras sociedades no vislumbren estas categorías como distintas y contrarias a como sucede en la cultura occidental; tampoco puede darse por sentado que estos términos traduzcan adecuadamente las categorías imperantes en otras culturas. Por último se señala que, aunque en la mayoría de los casos las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas en términos de conjuntos de oposiciones binarias, metafóricamente asociadas, en otros los sexos aparecen como gradaciones en una escala (Ortner y Whitehead 1991, citado en Viveros 2000).

La sexuación de los cuerpos ha tenido mucha dificultad para independizarse de su referente biológico. Durante largos años, la aparente evidencia de que “el cuerpo” y “el sexo” se situaban del lado de lo biológico y lo natural generó dos actitudes: la primera, que condujo a limitar los “asuntos” del cuerpo al sexo femenino (puesto que el cuerpo era el de la mujer, el sexo también); la segunda, la que llevó a los investigadores en ciencias sociales a desinteresarse de las prácticas corporales y sexuales, dejándoselas a los estudiosos de las ciencias naturales (biólogos o médicos). La medicina ha dejado en estas dos actitudes una fuerte impronta, la que desde finales del siglo XIX atribuía a las mujeres un estatus natural, el de un cuerpo dominado por sus pulsiones. Médicos y filósofos contribuyeron en gran medida a establecer una definición de la “naturaleza femenina” que respondía a las expectativas de gran parte del cuerpo social.

Según el historiador Thomas Laqueur (1994), los cuerpos femeninos y masculinos eran descritos hasta finales del siglo XVIII como fundamentalmente similares. Se consideraba que las mujeres tenían los órganos genitales idénticos a los de los varones, excepto que éstos eran externos y aquéllos internos. A partir de este modelo de sexo único, el cuerpo femenino era comprendido no como el de un sexo diferente sino como una versión disminuida del cuerpo masculino. Sólo desde finales del siglo XVIII, el discurso biomédico empezó a conceptualizar el cuerpo femenino como alteridad, los anatomistas se concentraron en las diferencias corporales entre los sexos y la sexuación se extendió de los órganos de reproducción a todas las partes imaginables del cuerpo. Es importante considerar que el tema de la diferencia sexual se volvió dominante cuando el pensamiento político forjaba el ideal de la igualdad. En suma, si entre iguales algunos, como las mujeres, eran menos iguales, era porque la “naturaleza” había marcado la diferencia. Y sabemos que la naturaleza era percibida como una esencia inmutable.

El discurso sobre el fundamento “natural” de la diferencia sexual permaneció casi invariable hasta la primera mitad del siglo XX. El feminismo se opuso desde fechas muy tempranas a la afirmación de que la biología era un destino, y el argumento de Simone de Beauvoir

(1949) de que la mujer no nace sino que se hace orientó la mayor parte de trabajos que desde distintas disciplinas de las ciencias sociales buscaron analizar los contextos sociales y culturales en que se construía la desigualdad entre los sexos. Esto significó dejar relativamente de lado la reflexión sobre los temas que tenían resonancias de naturaleza, biología o cuerpo. A lo largo de los años sesenta y setenta, se insistió mucho en contradecir las teorías que insinuaban que las desigualdades sociales entre los hombres y las mujeres se fundamentaban en las diferencias biológicas entre los sexos. Poco después, la distinción introducida entre sexo y género acentuó la separación entre un campo interesado en el sexo biológico, caracterizado en términos anatómicos, hormonales o cromosómicos, y otro campo asociado al estudio de las características construidas socialmente y atribuidas a hombres y mujeres, como las características psicológicas y comportamentales, los roles sociales, los tipos de empleo, etc. Esta división implicó una asignación del estudio del sexo al área de las ciencias biomédicas y una definición del estudio del género como un área exclusivamente de las ciencias sociales (Mol 1988). La introducción de la distinción entre sexo y género no cuestionó la noción esencialista del cuerpo natural ni el determinismo biológico y técnico del discurso médico y se aceptó que el sexo y el cuerpo eran realidades biológicas que no necesitaban mayores explicaciones. En consecuencia, el concepto de cuerpo sexuado se mantuvo, hasta comienzos de los ochenta, en su lugar de fundamento ahistórico y no problemático sobre el cual se construía posteriormente el género.

Antropólogos(as) e historiadores(as) aportaron elementos importantes para el cuestionamiento de la idea de un cuerpo natural, concentrando su interés en las formas en que las experiencias corporales son modeladas por la cultura y el período histórico. Sin embargo, dejaron incólume la aparente evidencia ahistórica de los hechos biológicos y de una realidad fisiológica universal hasta que algunas biólogas e historiadoras de las ciencias feministas (v. gr. Evelyn Fox Keller) plantearon que los hechos anatómicos, endocrinológicos e inmunológicos no tenían ninguna evidencia, pues el cuerpo es siempre un cuerpo significado: nuestras percepciones e interpretaciones

del cuerpo son traducidas por el lenguaje y en nuestra sociedad las ciencias biomédicas funcionan como una fuente importante de este lenguaje. Desde este punto de vista, los científicos, más que descubrir la realidad, la construyen activamente, y las ciencias biomédicas, como técnicas discursivas, construyen, reconstruyen y reflejan nuestra comprensión del género y del cuerpo.

Por otra parte, es pertinente señalar que la diferencia entre los sexos es el modelo primario y fundante de todos los sistemas de oposición binaria y de dominación dualista, como pueden ser las ideologías racistas. La propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social acerca el racismo al sexismo. Como el sexismo, el racismo acude a la naturaleza con el fin de justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. Como el sexismo, el racismo asocia estrechamente la realidad “corporal” y la realidad social, y ancla su significado en el cuerpo, lugar privilegiado de inscripción de la simbólica y la socialidad de las culturas (Kilani 2000). Como el sexismo, el racismo es una representación efectiva en la acción social, política y cultural. Como las mujeres, los *otros* parecen tener una naturaleza específica y son reificados como raza o etnia (Rivera, 2000). En la base del racismo y del sexismo se encuentran las mismas estructuras de pensamiento y de discurso. Etienne Balibar ha sido uno de los autores que ha señalado con más agudeza las coincidencias entre la comunidad racista y la comunidad sexista. Este autor subraya la forma en que las categorías del imaginario racista están sobredeterminadas sexualmente y “hasta qué punto la construcción de las diferencias raciales se edifica sobre la base de universales antropológicos que son metaforizaciones de la diferencia sexual” (1989: 42). Las mujeres y los *otros* no son casi nunca individualizados sino, por el contrario, percibidos como parte de una entidad colectiva (el sexo, la raza, el grupo étnico) que sería la única que tendría existencia real (Taguieff 1990). “El individuo singular —*esta* mujer, *este* inmigrante—, cuando se presenta, no es otra cosa que la encarnación de la esencia del grupo del cual hace parte” (Rivera 2000: 215).

La teoría de género permite analizar “cómo la diferencia racial se construye a través del género, cómo el racismo divide la identidad y

experiencia de género y como el género y la raza configuran la clase” (Moore 1991). Muestra que no es posible entender ni la clase ni la raza ni la desigualdad social sin considerar constantemente el género, ni viceversa³. Que, en la sociedad de clases, las diferencias de sexo y las diferencias de raza, construidas ideológicamente como “hechos” biológicos significativos, son utilizadas para naturalizar y reproducir las desigualdades de clase (Stolcke, 1992). Es necesario considerar que esta naturalización de las desigualdades sociales es un procedimiento ideológico utilizado cada vez más en el mundo contemporáneo, en un intento fallido de superar las contradicciones inherentes a la teoría democrática liberal que preconiza la igualdad de oportunidades pero sostiene en la práctica criterios no universales de inclusión social.

Aproximarse teóricamente al cuerpo es en buena medida intentar dar cuenta de él como territorio privilegiado de signos y símbolos, medidas, evaluaciones y disciplinamientos, pero también de gestos, posturas, temores y placeres. Es también considerar que el cuerpo es una realidad que problematiza y define contextualmente oposiciones binarias como naturaleza y cultura, subjetividad y objetividad, espacio individual y social, masculinidad y feminidad, entre otras. El cuerpo es una de esas nociones que por su carácter polisémico y complejo resultan irreductibles a la presentación parcial que de él pueden hacer los distintos discursos, ya sean biomédicos, culturales psicológicos o sociales.

¿De qué cuerpo hablamos cuando lo calificamos de cuerpo sexuado, “generizado”, “racializado”? Esta pregunta, novedosa en el contexto de las reflexiones teóricas sobre el cuerpo, no tiene, por supuesto, una respuesta unívoca. Mientras las ciencias sociales tienden a olvidar que el yo es un cuerpo, que el cuerpo es, en primer lugar, *mi* cuerpo, el que sufre y desea, las aproximaciones psicológicas no siempre tienen en cuenta que ese cuerpo es socialmente construido y significado, ni

3. Esta interdependencia del género, la clase y la raza no significa que no se puedan estudiar de manera autónoma los mecanismos de construcción y reificación de cada uno de los tres.

que las relaciones e instituciones sociales producen determinadas experiencias corporales.

Las ideas presentadas en esta tercera parte están atravesadas en mayor o menor medida por estos debates. Tienen tres dimensiones en común: la primera, la necesidad de hacer visible la construcción social de los sexos o la “raza” y de las categorías de lo masculino y lo femenino (nosotros y “los otros”); la segunda, el cuestionamiento de estas oposiciones binarias como algo inmutable; la tercera, el lugar asignado a la palabra de los varones en la construcción de ciertas experiencias ancladas en el cuerpo, del significado que se les atribuye y de sus relaciones con las instituciones sociales que buscan regular estas experiencias. En el sexto capítulo, “Imaginario y estereotipos racistas en las identidades masculinas: algunas reflexiones con hombres quibdoseños”, se exploran y analizan las reacciones de algunos hombres y mujeres negros frente a lugares comunes del imaginario existente en Colombia sobre las competencias corporales y la superioridad viril de los varones negros. El séptimo capítulo, “El gobierno corporal y las decisiones reproductivas: a propósito de la esterilización masculina”, presenta distintas dimensiones del gobierno del cuerpo de las poblaciones y los individuos presentes en la esterilización masculina, entendida como un procedimiento de control poblacional realizado en el cuerpo masculino. Igualmente, analiza esta opción anticonceptiva como una decisión que se construye y cobra significado en un contexto familiar, social y cultural determinado.

Capítulo VI

IMAGINARIOS Y ESTEREOTIPOS RACISTAS
EN LAS IDENTIDADES MASCULINAS:
ALGUNAS REFLEXIONES CON¹ HOMBRES QUIBDOSEÑOS²

*Nadie recomendaría a un negro la edificación
de un palacio, la defensa de un reo, la dirección
de una controversia teológica o el gobierno de un país.*

Alejo Carpentier

Detrás de las palabras y las imágenes se oculta siempre un conjunto de ideas o creencias que traducen e interpretan nuestra relación con nosotros mismos y con los demás. El sentido común, siempre presente en nuestras interacciones sociales, descansa en gran parte sobre los prejuicios y los estereotipos. Los estereotipos son las ideas que nos hacemos de alguien o de alguna cosa, las imágenes que surgen automáticamente cuando evaluamos una persona, un grupo o un acontecimiento. No son adquiridos por la experiencia, sino transmitidos y recibidos a través de la comunicación de masas o del medio social y cultural en el cual se desenvuelven las personas (Sumpff et Hugues 1973, Kilani 2000). En ese sentido, los estereotipos se asimilan a lo banal, a lo ya visto y juzgado. Lo propio de ellos es la simplificación de la realidad, a partir de las escogencias de un número reducido de

1. El sentido de escribir este “con” responde al deseo de manifestar una postura metodológica: no se trata de reflexionar sobre los varones quibdoseños y los estereotipos presentes en sus identidades masculinas desde un lugar de supuesta neutralidad intelectual sino de construir una reflexión en interacción con ellos, asumiendo mi implicación en las situaciones exploradas y analizadas.

2. Una versión preliminar de este capítulo fue presentada como ponencia en el marco de la VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado (“Desde la marginalidad a la construcción de la nación. 150 años de abolición de la esclavización en Colombia”), realizada en Bogotá el 28, 29 y 30 de noviembre de 2001, e incluye argumentos desarrollados en Viveros 2000.

elementos específicos que se exageran, del ocultamiento consciente o de los simples olvidos. Los estereotipos son también una generalización, la tendencia a definir un grupo a partir de unos pocos rasgos y a designar todas las unidades que lo componen por estos elementos en el estilo: “Cuando se ha visto a alguno se los ha visto a todos” (Amossy 1991).

En el caso de los estereotipos y prejuicios raciales sobre las poblaciones negras³, su existencia es larga no sólo en el continente americano sino también en el continente europeo. Como lo plantean Pinzón

3. Como se planteó en el tercer capítulo, las denominaciones “negro” o “afrocolombiano” han sido objeto de intensos debates, no sólo en el ámbito académico sino también en el político. Para los militantes de Cimarrón, una de las principales asociaciones políticas negras, por ejemplo, el término negro debería ser abolido del vocabulario, pues sería una categoría creada para legitimar la esclavización y la dominación social. Sólo se admite su uso como adjetivo para calificar y no su utilización como sustantivo. Por el contrario, se estimula el uso del término afrocolombiano como sustantivo para definir un nuevo actor social, del cual se subraya la especificidad cultural (“afro”) y la integración política (“colombiano”). Para un mayor desarrollo sobre el tema, ver Cunin 2002. A mi modo de ver, no se puede ignorar que en un mundo donde lo negro no está validado, ni cultural ni socialmente, es igualmente estratégico y político asumir el término negro(a) como un elemento de resistencia cotidiana. Revalorizar lo negro quiere decir asumir como positivo lo que fue objeto de discriminación y subevaluación. La autodenominación puede producir un sentido de identidad asumido positivamente y se trata entonces de una forma válida de subvertir el sistema de clasificación dominante (ver Curiel, 1999 y Lavou Zoungbo 2001, entre otros[as]). En este texto utilicé el término negro como adjetivo y no como sustantivo, considerando que lo “negro” no existe en sí mismo, como una sustancia, sino como una cualidad relacional. Por otra parte, cuando hago referencia a lo negro o lo blanco como colectivos, utilizo las mayúsculas, y cuando deseo subrayar la distancia frente a este calificativo, las comillas. Aunque asumir esta utilización del término “negro” es ya hacer una interpretación de él, me parece pertinente señalar que desde el punto de vista de la investigación lo fundamental no es tomar una decisión en relación con estas denominaciones, sino analizar las connotaciones, positivas o negativas, del término “negro”.

y Garay (1997), cuando los esclavos africanos llegaron a estas tierras americanas, ya contaban con una ubicación en el imaginario colonial regional. Este imaginario había sido alimentado inicialmente por las representaciones producidas en Europa, aun antes de la conquista española, a raíz de los viajes de comercio y conquista emprendidos hacia el África, y se hizo más complejo por la experiencia de la esclavización en América. La imaginación colonial relaciona la sexualidad desviada con la diferencia racial y cultural y con las tierras lejanas, así que los colonizados —y/o esclavizados— se representan como excesivamente libidinosos y sexualmente incontrolables (Brancato 2000). Los poderes sexuales que les fueron atribuidos a los varones negros fueron percibidos por el Estado colonial como una fuerza amenazante para la pureza racial y para la institución familiar⁴ y actuaron como elementos catalizadores del dualismo cuerpo-espíritu, propio de esta tradición (Borja 1992). La sexualidad es, de este modo, un medio para mantener o anular la diferencia racial.

Por otra parte, el simbolismo cristiano también contribuyó a asociar lo negro con el mal y lo blanco con el bien (Bastide 1970) y en la iconografía católica el diablo era representado con piel negra mientras los santos, las vírgenes y los ángeles eran representados con piel blanca. Finalmente, frases utilizadas en el lenguaje cotidiano son reveladoras de los prejuicios y estereotipos desfavorables existentes en el país sobre la gente negra: “trabajar como un negro” significa, por ejemplo, estar trabajando en exceso (como un esclavo) y haría referencia no a la capacidad de trabajo de la persona que utiliza la expresión sino fundamentalmente a la asunción de una carga de trabajo que se considera excesiva para su estatus socio-racial. Igualmente, cualquier desviación en relación con las normas sociales, estéticas o morales, o

4. Desde el inicio de la colonización, algunos varones negros buscaron sacar partido de las leyes de los blancos llevando a cabo uniones —legítimas o no— con las mujeres indias que eran libres, e idénticas conductas adoptaron las esclavas al utilizar el erotismo en sus relaciones con los españoles como vector de ascenso social para sí y su prole en una sociedad extremadamente jerarquizada (Bernand y Gruzinski 1988, Bastide 1970).

cualquier comportamiento erróneo, acompañadas de un “negro tenía que ser”, implica convertir la equivocación o el comportamiento desviado de la norma social o cultural en una característica esencial de la gente negra.

Numerosos autores han mostrado cómo las formas de nombrar la dominación sexual y la dominación racial se superponen de diversas maneras. Por ejemplo, la historiadora Eleni Varikas (1990) señala que, desde la Revolución Francesa, la designación de la opresión femenina pasa por la metáfora de la esclavización, ya que la invisibilidad del carácter social de la exclusión de las mujeres hace que se tenga que recurrir —para nombrarlas— a otras categorías de excluidos(as) más visibles y universalmente reconocidas como tales. Por otra parte, a los grupos dominados sexualmente (como las mujeres o los homosexuales) o racialmente (los no-blancos) se los identifica con la naturaleza y no con la cultura y se les atribuye la misma ambivalencia: o son pasivos y dependientes como niños, y se los describe como carentes (de iniciativa, de capacidad intelectual, de voluntad), o son excesivos (en emotividad, irracionalidad, sexualidad). Estas relaciones existen tanto a nivel de sentido común como en el plano de los expertos. Las mujeres y lo femenino representan la raza inferior entre los sexos, y los no-Blancos representan la especie femenina entre las especies humanas. En este sentido, tanto lo negro como lo femenino desafían el entendimiento racional y significan una falta (Brancato 2000). Por otra parte, así como la feminidad puede ser definida a partir de estereotipos opuestos como el de la virgen y el de la prostituta, el de la madre y el de la bruja, de la misma forma se le pueden atribuir al “otro”, étnico-racialmente, características femeninas que vayan en una u otra dirección. De esta manera, el varón negro puede representarse como un buen salvaje, manso y afable, porque no representa una amenaza para la masculinidad occidental hegemónica (poderosa, autoritaria, llena de iniciativa) o, en cambio, como brutal y desenfrenado sexualmente, en oposición al hombre blanco, descrito esta vez como un caballero civilizado y protector.

Si bien se ha hablado mucho de la fascinación blanca por el erotismo y la sensualidad de las mujeres negras, pocas veces se han exami-

nado los imaginarios y estereotipos sobre los varones negros como seres dionisiacos, es decir, interesados fundamentalmente en el goce de los sentidos a través del consumo de alcohol, el baile y el placer sexual. Al respecto, es interesante analizar las respuestas de los propios varones frente a este imaginario: ¿lo asumen como algo negativo o, por el contrario, lo transforman en un valor positivo? En este caso, ¿cómo puede interpretarse la transformación de un elemento “negativo” de la identidad negra en un valor positivo?, ¿como una forma de resistencia, a través de la afirmación de la diferencia?, ¿como una reelaboración de concepciones racistas?, ¿como una forma de complicidad con el modelo hegemónico de la masculinidad? Para responder a estas preguntas utilizaré información proveniente de dos fuentes. En primer lugar, de los resultados de una investigación⁵ sobre las identidades masculinas de los varones de sectores medios de Quibdó, la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos más pobres del país, habitado por una población mayoritariamente negra. En segundo lugar, del análisis de entrevistas grupales⁶ realizadas en Bogotá con varones y mujeres chocoanos (en forma separada)⁷ cuyas edades fluctúan entre los 20 y los 30 años para los varones, y 18 y 26 años para las mujeres, y que están estudiando o han realizado estudios superiores. Mi interés en incluir esta última información es entender la relación entre varones negros y nonegros, no sólo en un contexto social y cultural como el de Quibdó, cuyas historia e identi-

5. Me refiero al proyecto de Investigación “Biografías y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios de Armenia y Quibdó” (Viveros, Cañón, Pineda y Gómez, 1996).

6. Agradezco la participación en la recolección y transcripción de la información proveniente de las entrevistas grupales a William Cañón, Fredy Gómez y Marcela Rodríguez.

7. Como se ha explicado a lo largo del libro, considero de gran pertinencia teórica y metodológica para el análisis de las identidades masculinas la inclusión de información proveniente de las mujeres, como un contrapunto a los relatos masculinos y como una manera de hacer explícita su participación en la construcción de dichas identidades.

dad han estado marcadas por la presencia de la población negra, sino también en una ciudad como Bogotá, en la que, como dice Claudia Mosquera (1998) recogiendo una frase corriente del bogotano medio, “antes no se veían negros” y en la cual la cotidianidad de los(as) jóvenes quibdoseños(as) se encuentra atravesada por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construyen y reconstruyen sus identidades.

A continuación se presentan algunas reflexiones en torno a este imaginario construido sobre los varones negros, teniendo en cuenta que la atracción de la sociedad blanca por algunas características del mundo negro y la respuesta de éste frente a ella se da en un contexto de dominación-resistencia. Es decir, considerando el lugar preeminente de la sociedad blanca desde los puntos de vista económico y político y la utilización de la música y el baile por parte de la gente negra como formas culturales de resistencia contra la dominación blanca (Wade 1997, Mosquera y Provansal 2000).

1. *Estereotipos sexuales e identidad racial*

1.1. *“El sabor se lleva en la sangre”*

Los entrevistados, hombres y mujeres, evocan la propensión, la necesidad, el estilo y el talento para el baile como un atributo que les es propio, pues lo llevan en la sangre, y como una característica diferencial de su existencia⁸. En relación con la fuerza e importancia de esta imagen, es importante tener en cuenta el papel que juega el aspecto físico y corporal en la construcción del discurso sobre la raza y la

8. Es interesante anotar que en las entrevistas la palabra misma de algunos para referirse a sus destrezas en el baile es “danzante”, se acompaña de movimientos de las manos y de gestos faciales, de movimientos de los brazos y de la cintura, se entrecorta con risas. Este uso permanente de gestos y movimientos, esta manera de reír al unísono los unifica como grupo, les brinda la oportunidad de poner en escena este substrato no verbal como una forma privilegiada de afirmación identitaria (cf. Losonczy 1997).

ideología del racismo. Parecería que no existiera la posibilidad de escapar a esta esencialización de la identidad racial y a esta “naturalización” de la diferencia. Sin embargo, como lo sugiere Wade (1998), esta *performance* de la que se habla es socialmente construida y no genéticamente producida.

En muchos de los entrevistados se puede entrever satisfacción frente a unos rasgos físicos y a unas aptitudes que parecen conferirles una cierta superioridad y ser atributos compensatorios de su imagen en el contexto nacional, en el cual ser negro equivale a ser discriminado. “¿A usted no le gusta que la halaguen?, ¿no le gusta sentirse halagada?” me preguntaron, sorprendidos por mi inquietud —como mujer negra e intelectual— en relación con su interpretación de esta imagen. “Es algo genético, está en la sangre, así somos”. “Lo que pasa es que los Negros tenemos sabor”, dicen, definiéndose a sí mismos como el grupo que está en lo alto de la escala en cuanto a sus capacidades y potencialidades corporales. Así lo expresa uno de ellos al describir las habilidades de los chocoanos para el baile como algo natural o que se desarrolla en un ambiente que le asigna un lugar privilegiado a la danza: “Uno solamente baila porque es un sabor que uno lleva en la sangre. Desde pequeños nacemos en una tierra de diferentes folclores y eso nos esfuerza mucho a aprender a bailar, a mover el cuerpo. Desde niños ya sabemos mover cintura. [...] uno en su tierra ve el baile como una recreación, como algo espontáneo, algo que se llama sabor, este tipo tiene sabor, y eso es a lo que todos nos gusta, no es una profesión”.

Al respecto, vale la pena tener en cuenta una constatación que hace la antropóloga Anne-Marie Losonczy (1997), en relación con los descendientes de africanos que habitan ciertas zonas rurales y suburbanas de la América continental hispanófona y de una parte del Caribe. Esta autora plantea que estos grupos se diferencian de los Mestizos, Indios y Blancos que los rodean por sus actitudes corporales y una gestualidad que ellos mismos reconocen como su más potente marcador de identidad diferencial. En ese sentido, el lenguaje corporal, gestual y rítmico aparece como uno de los pilares más sólidos de diferenciación y de autoidentificación de la gente negra frente a la

América de los indígenas, de los mestizos y de los blancos, y como el sustrato más resistente de la memoria colectiva implícita afroamericana. Diversos autores (Bastide 1970, Losonczy 1997, Wade 1997, entre otros) afirman que, históricamente, la música, el baile y la celebración de tipo religioso han sido focos culturales importantes para los negros. En Colombia, la música y el baile han sido dos núcleos constitutivos de la identidad negra y dos elementos a partir de los cuales la gente negra ha sido percibida y evaluada por las personas del interior, mestizas o blanco-mestizas. Si bien la música negra ha sido incorporada al repertorio musical de la sociedad colombiana, y en este sentido es reconocida como una contribución de la gente negra a la identidad e historia nacionales, y resulta particularmente atractiva por encarnar cierto impulso dionisiaco (Wade 1997), esto no significa que la relación que mantiene la sociedad colombiana blanca o blanco-mestiza con lo negro esté desprovista de ambivalencia. Por una parte, el mundo de lo negro es considerado primitivo, subdesarrollado e incluso inferior moralmente; pero, por la otra, es percibido como poderoso y superior en el ámbito del baile, la música y las artes amatorias. Sin embargo, esta superioridad se refiere a un campo que ha sido subvalorado en distintas perspectivas: moral, porque el cuerpo y lo carnal han sido considerados los territorios del pecado; material, puesto que estas habilidades no necesariamente generan riqueza económica y simbólica, porque en la escala de valores dominantes las formas culturales negras no hacen parte de la idea misma de cultura, tal como ha sido desarrollada por la sociedad colombiana.

Una de las posibilidades que se utilizan corrientemente en relación con este imaginario es la de convertirlo en un atributo positivo (cf. Agier 1992), invirtiendo los papeles de dominación. De esta manera, las habilidades para el baile y la música se transforman en las características joviales de la raza y en una fuente de superioridad en relación con el manejo del cuerpo. Este recurso, empleado por otros grupos dominados a través de la historia, como, por ejemplo, los movimientos feministas europeos del siglo XIX al utilizar el término *paria* (Varikas 1990), es lo que llama Agier la utilización de “las homologías formales de inversión y de sobrenaturalización de la identidad”.

“Las tendencias dionisiacas, hasta ahora opuestas al progreso y al trabajo, son entonces transformadas en una competencia festiva de la raza, creadora de cultura y de diversiones mercantilizables” (Agiar *op. cit.*: 61). Este procedimiento, que permite constituir un sentido positivo para la identidad colectiva, es el que realizan nuestros entrevistados cuando convierten el término *niche* —que es un término peyorativo utilizado por los Blancos para referirse a los Negros— en un signo de unión, complicidad y solidaridad de los Negros entre sí. Lo mismo sucede cuando retoman el término *raza* para hacer el elogio de las cualidades físicas, mentales y artísticas de la gente negra. Incluso la eventual asociación de lo negro con lo primitivo es convertida en expresión de la cercanía a la “naturaleza”, con toda la fuerza evocadora que puede tener esta imagen.

Cuando los entrevistados idealizan la forma de vida de sus abuelos, que vivían sanos y felices en una naturaleza paradisíaca, dando prueba de sus capacidades sexuales y genitoras al convivir con varias mujeres y engendrar un gran número de hijos, incluso en edades tardías, están retomando, en parte, una visión romántica de la naturaleza y las ideas ampliamente extendidas del “buen salvaje”. Al respecto uno de ellos afirma: “Anteriormente, por lo menos en el Chocó, como que los hombres eran más ardientes. En el campo los hombres tenían tres o cuatro mujeres y a todas las satisfacían y con todas tenían hijos [...] Yo tengo un abuelo que tiene 96 años y la última hija, yo no sé si sea de él, tiene 15 años, y él está bien parado y nietos somos como ochenta”. Los entrevistados hablan con nostalgia de un pasado rural en el que los varones negros hacían gala de todo su ardor “natural” y consumían alimentos naturales⁹ (desprovistos de elementos químicos) que mantenían su potencia física y sexual, superior a la de los blancos: “Anteriormente en el campo, los viejos allá, su comida toda

9. A muchos de los alimentos propios del Chocó, como el chontaduro y el borojó, se les atribuyen virtudes afrodisíacas. Lo que no sabemos es si esta creencia proviene de la constatación del comportamiento polígamo de los varones o si, por el contrario, la potencia sexual es percibida como el resultado de las propiedades de estos alimentos.

era natural, si querían tomate eso decían: Andá, cojéme el tomate de allá de la sotea,¹⁰ como decimos allá en el Chocó, ahora todo lo que son los cultivos empiezan a utilizar plaguicidas y eso son químicos y eso va a afectar de una u otra forma alguna célula de la parte viril. Yo creo que eso [la capacidad viril] se ha ido perdiendo poco a poco... pero llegó la viagra... (*risas*) y en eso ha influido mucho la alimentación”.

Pero esta idealización no sólo opera en relación con lo natural sino también con un modelo de masculinidad que valora el número de compañeras sexuales y de hijos como prueba de virilidad. Virginia Gutiérrez de Pineda, en su trabajo clásico sobre *Familia y cultura en Colombia*, ya había planteado que “el macho auténtico de esta subcultura (la del complejo cultural negroide o del litoral fluvio-minero) es aquel que da muestras de virilidad procreando una descendencia ilimitada rica en varones, que multipliquen su sangre y su apellido y se conviertan en prueba viviente de su capacidad genitora” (1994: 301). También es pertinente señalar, como lo hace la ensayista bell hooks¹¹ (1992), que la representación de la masculinidad negra que emerge en muchos textos teóricos sobre los afroamericanos presenta a los varones negros como fracasados y atormentados por su incapacidad de cumplir con el ideal patriarcal de la masculinidad y como maniáticos del sexo, ineptos para realizar el destino masculino falocéntrico. En el caso que nos ocupa, la glorificación de la virilidad y la capacidad genitora de los varones negros expresa una asimilación pasiva de estas representaciones limitadas de la masculinidad negra, que perpetúa estereotipos y versiones unidimensionales de la misma.

Algunos de los jóvenes quibdoseños no explican esta supuesta superioridad de los varones negros como un atributo natural sino como un producto de la cultura, esencializada, que transmite una relación

10. “Las *soteas* son cultivos especiales que se realizan en canoas elevadas del piso, en las cuales se siembran plantas alimenticias como la cebolla, el cilantro, el tomate, etc.” (Montes 1999: 169).

11. La ensayista norteamericana bell hooks reivindica escribir su nombre con minúsculas.

distinta con el cuerpo y la sexualidad, pero también unos códigos amorosos y sexuales específicos: “En nuestra cultura no es como acá [en Bogotá]. A uno allá [en Quibdó] una niña le gusta y uno se lo dice. No es como acá que para hablarle a una muchacha tiene que ser por parte de un amigo que se la presente porque si no la conoce es imposible hablarle. En cambio, uno allá ve una muchacha por primera vez y si a uno le gusta se lo dice. Uno le propone y ella dispone... y listo”. “Allá una diversión o estar con alguna muchacha es normal y uno busca la forma de hacerla sentir lo más bueno que se pueda. Allá, como el clima, así vive la gente: caliente, alborotada. Uno allá vive muy alborotado y se habla de mucha arrechera¹² [...] y en eso influye mucho la forma de vestir. Tú sabes que todo entra por los ojos, por la vista y las mujeres de allá andan en falditas, en shortcitos, en teteras, todo eso influye. Aquí en Bogotá toca andar bien abrigado, por el clima. Aquí con todo abrigado, la vista no se recrea y no le manda nada al cerebro, no manda la información necesaria” (*risas*). En ese mismo sentido otro de ellos explica: “Uno desde que nace, desde niño ya lleva un conocimiento hacia una mujer. No es como aquí que los niños tienen un conocimiento más lejano y vienen a conocer la mujer después de los doce años o más. En cambio, allá uno desde niño, desde los diez años, tiene curiosidad por tocar a una niña, por tocar a una mujer ” (*risas*).

1.2. “*Los del interior le dan la fama a uno*”

Sin embargo, no todos los varones quibdoseños afirman con tanto entusiasmo esta superioridad, ni desean enfatizar en sus diferencias con los otros colombianos. Por eso, algunos insisten en señalar que estos supuestos poderes sexuales y sensuales son más una atribución que les han hecho sus compañeros de estudio que un punto de vista propio. Así lo manifiestan al ser interrogados sobre su conocimiento

12. En el diccionario de María Moliner se define “arrecho” como un término popular en algunos sitios y usado en botánica, que significa rígido y erguido, garboso. Por extensión, “arrechera” se utiliza para designar la excitación sexual.

del estereotipo de los varones negros como diestros bailarines y amantes poderosos —y es importante recordar que los entrevistados son estudiantes de origen chocoano que viven en Bogotá desde hace por lo menos un año y han migrado hacia la capital buscando mejores oportunidades educativas y laborales: “Esa opinión la conocí desde que llegué aquí a Bogotá, me la hicieron conocer los compañeros, porque ellos dicen: Ese moreno es una fiera para todo. Para uno allá eso es algo sencillo y normal, en cambio para ustedes acá es algo que es fuera de límite”. Otros plantean con lucidez: “No es que nos demos el prestigio nosotros, sino es que ellos nos dan el interés también. O sea, otros hombres, los muchachos de la Universidad. Ellos dicen que el negro es tal cosa. No es que uno se sienta aprestigiado [*sic*] sino es que ellos, los del interior, le dan la fama a uno. A veces exageran la fama que le dan a uno, ellos son los que le dan el prestigio a uno, y el desprestigio también” [*muchas risas*].

Por otra parte, como lo señalan ellos, son conscientes de la ambivalencia de esta imagen, que representa, por una parte, un reconocimiento de sus destrezas y habilidades para el baile y la música pero, por la otra, una manera de inferiorizarlos: “Uno se encuentra con los blancos y le dicen: Ustedes lo que saben es bailar, y cuando te dicen así, lo toman como un desprestigio. Pero cuando te dicen: Ustedes bailan muy bien, ahí lo toma uno como un halago. Ellos lo desprestigian a uno y también le dan halago, las dos cosas”. Como lo sugiere el comentario anterior, muchas veces ésta es una manera de mantenerlos a distancia, asignándoles el lugar de lo exótico y excitante. Algunos de ellos preferirían lograr la aceptación de sus pares sin que se subrayaran sus diferencias y entrar en un proceso de movilidad social ascendente por medio de la preparación académica. Por esta razón se refieren a este estereotipo como un obstáculo que les impide ser valorados en otros ámbitos: “Ellos saben que uno tiene muchas capacidades intelectuales, demasiadas, y muchas veces no le ven por ese lado sino por el lado del baile y del sexo y no tratan de ver lo que realmente lleva uno por dentro, o lo que uno es como persona. Cuando lo quieren desprestigiar le dicen eso a uno y, es más, le dan lengua, no de frente sino por detrás, cosas que no son así. A mí me gustaría mucho

que la gente prestara más atención a las capacidades intelectuales que tenemos nosotros”.

1.3. *“Si tú no estudias no llegas a ser alguien”*

Entre las jóvenes generaciones de los sectores medios de Quibdó, más familiarizadas con los discursos igualitaristas entre los sexos y más implicadas en una trayectoria ideológica de modernización y progreso, empiezan a perder legitimidad algunos de estos valores y a cobrar importancia los que los conducen a la obtención de otras metas sociales (Viveros 1998). Así lo expresa uno de los jóvenes entrevistados: “La parte sexual no creo que le dé prestigio a una persona porque yo creo que la persona se da su prestigio y se hace respetar es por su personalidad y por su capacidad intelectual. En la vida eso [de la sexualidad y el baile] no es tan positivo. En la parte de la recreación, en el folclor eso puede ser bueno, pero en la parte de formación, que necesito formarme como un buen ciudadano, buscar un buen estatus, mirándolo desde ese punto de vista, el sexo no da prestigio para nada, porque no deja de ser simple folclor. [...] uno tiene que prepararse intelectualmente para conseguir buen estatus y buen prestigio”.

Es necesario precisar que esta reflexión hace referencia a un contexto muy concreto: una región aislada, que ocupa una posición inferior dentro de las jerarquías del desarrollo, en donde la pobreza limita buena parte de los anhelos y restringe críticamente las posibilidades de las personas y en donde la oportunidad de un trabajo para los Negros como profesionales es un hecho relativamente reciente. Por eso, muchos de ellos buscan capacitarse¹³ con la esperanza de romper el aislamiento, vencer la pobreza y obtener el reconocimiento social (Viveros 1998): “La cuestión es la siguiente: para uno llegar a ser visto de otra manera hay que demostrar que uno tiene capacidades, que

13. A pesar de que las tasas de asistencia escolar del Chocó son más bajas que las nacionales, la educación es altamente apreciada y se ha convertido en la vía principal de ascenso y movilidad social de esta población. Como dato curioso se puede señalar que, en los setenta, el Chocó surtía de maestros al resto del país.

uno es capaz, toca prepararse. Por eso estamos aquí en Bogotá. Para prepararnos y ser mañana personas de las que digan: allá va fulano que es contador o abogado. En Quibdó si tú no estudias no llegas a ser alguien”. Para estos jóvenes negros, el acceso a la educación superior representa la oportunidad de perder su vulnerabilidad social y “llegar a ser alguien”; significa la posibilidad de ser percibidos como personas singularizadas por atributos que les otorgan poder y privilegios en el trato cotidiano y en la consideración de los demás.

Por esta razón, para algunos de ellos la supuesta superioridad en el ámbito de la danza no aporta suficientes ventajas materiales ni modifica su posición dentro de las jerarquías socio-raciales colombianas: “Respecto de si la habilidad en el baile le hace subir el estatus a uno pues yo creo que no. Tú solamente eres reconocido en la rumba cada vez que bailas bien. Pero para subir de estatus le toca a uno ganárselo, estudiar duro y tratar de salir adelante. En el Chocó el folclor no es rentable. Hay muchos bailarines que compiten en el ámbito nacional y siempre ganan en mucho eventos, pero no pasa de ser simple folclor. Allá todo se toma como folclor y no existe en el Chocó un bailarín profesional, o sea, que viva de eso por bien que le vaya. No lo he visto, eso no es rentable”. Sólo la educación ofrece una mínima posibilidad de progreso intelectual y material y constituye uno de los pocos canales existentes en el Chocó para la movilidad social.

2. Competencias sexuales y orden socio-racial

*Quien fuera negro, quien tuviese de negro,
era, para ella, sinónimo de sirviente,
estibador, cochero o músico ambulante.*

Alejo Carpentier

En muchas ocasiones se ha hablado de que la sexualidad, por pertenecer al ámbito “privado” de las personas, es un tema del que no es fácil hablar. Sin embargo, esta generalización no es válida en nuestro caso. Lo que hemos constatado en nuestro trabajo de campo en Quibdó y

en Bogotá con personas originarias del Chocó es que no existe mayor dificultad con ellas para abordar el tema en forma directa y espontánea. El único tema de conversación en torno al sexo que suscitó resistencias fuertes entre los varones fue el de la homosexualidad masculina, pues para muchos de ellos ésta resulta incomprensible ya que el varón negro es percibido como “naturalmente” viril y necesariamente heterosexual.

Roger Bastide, en su libro *Le prochain et le lointain*, escrito en 1958, se refiere en un capítulo subtulado en forma sugerente (“Vénus noires et Apollons noirs”) a la dimensión sexual del prejuicio racial. Si Bastide (1970) encontró en sus múltiples encuestas en el Brasil y en Francia que cada vez que planteaba la pregunta “raza”, se le respondía “sexo”, mi investigación sobre sexualidad masculina en Quibdó me condujo a recorrer el camino inverso. Una vez apagué la grabadora y dejamos de hablar de la sensualidad y la sexualidad de los Negros, surgió con gran fuerza el tema del racismo, lo cual no hace sino confirmar la fuerte presencia del discurso sexual en el discurso racial. La sensación que tuve durante estas conversaciones es que se estaba evocando un sujeto demasiado doloroso para hacerlo con serenidad¹⁴. Los comentarios fueron, en todos los casos, enfáticos y polarizados. Mientras algunos afirmaron haber sido objeto de discriminación en distintos espacios, otros optaron por responder que eso era un asunto del pasado y que por lo tanto no se debía seguir insistiendo en ese tema. Algunos intentaron mostrar que reconocían la existencia del fenómeno, pero que éste no sólo no los afectaba sino que incluso podían estar por encima de él: “Cuando uno llega a Bogotá se da cuenta que lo miran raro y ahí comienza el trabajo de uno. A mí me decían que los negros se tenían que sentar en la parte de atrás y por eso yo siempre me siento en la parte delantera del bus”.

Otros buscaron minimizar la existencia del racismo señalando que las actitudes discriminatorias eran comunes a todas las socieda-

14. La investigación de Claudia Mosquera (1998) reporta que, contrariamente a lo que muchos piensan, hablar de fenómenos como el racismo entre los implicados no es un ejercicio fácil.

des, incluidas aquellas que han sido objeto de discriminación: “Pero si existe discriminación en todas las sociedades, hasta entre los mismos Negros. Yo salía con una chica negra de Buenaventura y me dijo que su mamá no me quería porque era chocono. Y ambos teníamos el mismo color”. Este comentario es bastante interesante porque hace alusión a uno de los criterios de estratificación social utilizados por la misma población negra para clasificarse internamente: el nivel de integración a los modelos de desarrollo. Mientras Buenaventura, un puerto sobre el Pacífico con un alto porcentaje de población negra, se asocia en el imaginario de los colombianos a la pujanza económica del departamento del Valle del Cauca y se percibe como uno de los puertos más importantes y de mayor movimiento comercial de esta nueva área económica, centrada sobre el Pacífico, el Chocó sigue siendo percibido como un departamento aislado, pobre y subdesarrollado. Finalmente, uno de los participantes más activos en la entrevista grupal recogió el sentimiento de varios de ellos, expresando el deseo de integración al medio social circundante sin tener que ser identificado a partir de su color y asumiendo una postura crítica en relación con las medidas legislativas que se tomaron a partir del reconocimiento de los negros como un grupo étnico: “Yo no estoy de acuerdo con la Ley 70 de las negritudes¹⁵. ¿Por que habrían de asignarle a alguien una tierra por ser negro, viviendo acá [en Bogotá]? Lo que nosotros queremos es tener los mismos derechos que tienen todos los

15. La Ley 70 del 27 de agosto de 1993, o ley de las negritudes, reconoce a las comunidades negras como un grupo étnico y les concede derechos de tenencia de tierra, fundamentalmente a las poblaciones rurales de la Costa Pacífica; igualmente contiene artículos diseñados para mejorar la educación, el adiestramiento, el acceso al crédito y las condiciones materiales de las comunidades negras a nivel nacional; se busca que la educación sea un reflejo de su especificidad cultural y se establece la participación de representantes negros en distintas instancias administrativas del Estado a las que les conciernen la aplicación de la ley y la elección de representantes, específicos para las comunidades negras, al Congreso.

demás colombianos. No queremos ser reconocidos como negros sino como colombianos”¹⁶.

El deseo manifestado por este entrevistado trae a colación un debate inconcluso en relación con las tensiones —entre el universalismo y el particularismo— presentes en la afirmación de cualquier identidad. Ser colombiano implica igualdad de oportunidades, independientemente de la identidad étnico-racial, mientras que ser reconocido como negro implica diferenciación. Por otra parte, la pertinencia de la territorialidad como criterio de identidad étnica es uno de los aspectos más polémicos de esta ley, en distintas perspectivas¹⁷, ya que asocia la identificación de las “comunidades negras con la pertenencia a las regiones rurales del Pacífico” y vuelve muy inciertas las bases sobre las cuales la población negra urbana podría construir un discurso identitario.

Poniendo en relación las interpretaciones de los entrevistados sobre el estereotipo construido acerca de sus talentos sensuales y sexuales y sus comentarios sobre el racismo, podemos encontrar elementos comunes unos y otros. Ambos están directamente vinculados con su forma de ubicarse en el orden racial, entendido como “una estructura de modelos raciales y como las elecciones hechas por los individuos acerca de las identidades raciales y étnicas” (Wade 1997: 56). Las interpretaciones que tienden a aceptar elementos del contenido del estereotipo y lo asocian con una “diferencia” de los Negros, pero transfor-

16. Para un debate más en profundidad sobre el tema, en particular sobre las relaciones entre el racismo y el nacionalismo, consultar el texto *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988).

17. Michel Agier y Odile Hoffman señalan que una parte importante de la población negra de Colombia, entre tres y seis veces más numerosa que la de las regiones rurales del Pacífico, no está cubierta por el aspecto territorial de la ley llamada de negritudes. “En protestant contre cette exclusion, les responsables noirs des villes et des régions hautes mettent en évidence les détours et les artifices de tout discours identitaire” (Agier et Hoffmann 1999: 22). Por otra parte, se cuestiona la forma mecánica en que fue aplicado el modelo de identidad indígena para pensar la identidad étnica negra.

mada en una fuente de superioridad, se orientarían a expresar cierto nivel de resistencia frente a la cultura dominante y a la exclusión de la cual han sido objeto. Las que relativizan la importancia del estereotipo, ya sea porque no quieren subrayar ninguna diferencia o porque consideran que estas competencias no les reportan ningún dividendo social, podrían estar encaminadas, por una parte, hacia la asunción de las normas y valores establecidos por las élites dominantes, pero, por la otra, hacia la resistencia frente a la imposición externa de cualquier singularidad étnico-racial.

Las primeras, al retomar ciertos valores atribuidos a los Negros a través de procedimientos que buscan transformar en superioridad la diferencia, están convirtiéndolos “en fuente de dignidad del grupo, condición previa para la constitución de toda identidad colectiva” (Eleni Varikas, 1990: 43). Sin embargo, el alcance de esta afirmación identitaria es limitado, ya que estas operaciones de inversión no hacen sino reelaborar el contenido de una identidad cuyas fronteras han sido delimitadas por el sistema de dominación racial. La invención de una imagen para sí, difícilmente puede construirse en el molde de unas relaciones raciales predefinidas (Agier, *op. cit.*). Algunos de los riesgos de plantear una afirmación identitaria de esta naturaleza son, por una parte, la absolutización de la diferencia racial, es decir, la esencialización de lo negro como una categoría natural y, por otra, su marginación en un espacio social separado. Es importante mantener también una postura crítica sobre el papel que ha desempeñado la cultura occidental (y no solamente ella) en la construcción esencialista de la categoría “negro” (Segato 1992) y disponer de un recurso ideológico distinto a la afirmación de una superioridad física para obtener un reconocimiento social como colectividad.

Las segundas, las que circunscriben la importancia de estas habilidades al ámbito de la fiesta y la diversión y enfatizan que el único medio para obtener el reconocimiento social es la capacitación intelectual, expresarían el anhelo implícito o explícito de algunas personas negras de asimilarse al medio circundante, despojándose de todos los elementos de su identidad que puedan ser asociados a lo atrasado y lo primitivo, para así eludir la discriminación de que han sido

objeto. En la práctica, esto significaría adoptar una identidad negra vergonzante¹⁸ y buscar una integración y una asimilación cultural y/o racial —a través del mestizaje— como estrategia de ascenso social. Es importante señalar al respecto que, en el contexto colombiano, en el cual el racismo adopta una forma de integración y dominación y no de exclusión y segregación, el ideal de blanqueamiento oculta una integración racial sesgada, marcada por un racismo que presupone una concepción evolucionista que culmina en una humanidad mejorada por la desaparición progresiva de las características “negras”.

Las que manifiestan un deseo de construir una identidad negra por fuera de las imágenes construidas por los grupos sociales dominantes expresan el anhelo de pasar de una forma de identidad de resistencia a una identidad de proyecto, según los términos de Manuel Castells (1997). Según este autor, la primera es una identidad generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen espacios de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes a los que proponen las instituciones dominantes. La segunda, la identidad de proyecto, es aquella en la cual los actores sociales, dado un material cultural establecido del cual disponen, buscan construir una identidad nueva que redefine su posición en la sociedad y transforme de esta manera toda la estructura social.

3. Estereotipos sexuales y relaciones de género

3.1. “Ellas esperan mucho de uno”

Los varones entrevistados se afirman superiores a los varones blancos como amantes y dicen que las mujeres, blancas o negras, prefieren el amor de los hombres negros. Dicen que las mujeres del “interior” se vuelven locas por ellos y los buscan aunque tengan maridos: “Ellas

18. Este deseo de indiferenciación puede estar encubriendo la idea de eliminar los rasgos distintivos de una raza que ha sido considerada intrínsecamente inferior, para adoptar las características de una raza percibida como superior.

[las mujeres del interior] esperan mucho de uno... cuando ellas están con uno, van con uno... ellas ya van sometidas a lo que van a buscar, a lo que van a esperar. Por eso uno trata de darles lo más que uno pueda y tal vez eso sea cierto, de que uno les da mucho". "Uno aquí en el interior ha tenido relaciones con rolas¹⁹, con mujeres blancas y se han sentido bien, me han dicho que... [expresa satisfacción con una mueca] y quieren repetir la acción...". "Conozco muchos amigos y más o menos el 97% de los quibdoseños que como yo son ardientes, hay otros que no lo son, casi siempre que están con una niña, blanca o negra, demuestran sus habilidades. Uno es muy inquieto, yo soy muy inquieto haciendo el amor".

A partir de observaciones hechas en distintos lugares de diversión a los que asisten los jóvenes chocoanos, se puede afirmar que sus formas de bailar siguen unas reglas de juego que expresan el dominio masculino sobre la mujer y el tipo de relación que desean establecer con ella. Cuando a un hombre le gusta una mujer, busca un contacto corporal inmediato con ella a través del baile y utiliza sus habilidades en él para la conquista sexual: "En las universidades, un viernes, las rolas o las muchachas están pendientes de nosotros [los Negros] de que vamos allá [a discoteca] por la fama que nos dan de bailarines. Respecto a la conquista, el baile es un factor muy importante. Hablo por experiencia: aquí en la universidad uno se va a rumbear los fines de semana y a las compañeras les gusta es que uno las toque, las palpe y por el swing y el movimiento que uno tiene en la cintura. Es un factor importante".

Los avances eróticos se manifiestan por unos contactos físicos cada vez más próximos, que van desde el acercamiento en el baile hasta el acto sexual propiamente dicho, sin tener que acudir a la mediación del lenguaje para expresar este progreso. La secuencia de esta aproximación física es descrita de la siguiente manera por uno de nuestros entrevistados: "Usted sabe que hay mujeres que si ven bailar a un hombre que lo hace bien, que baila bonito, algunas mujeres quieren bailar con él y ahí está la caída, usted le calienta el oído [...] A algunas

19. Apelativo para denominar a las mujeres originarias de Bogotá.

mujeres les gusta hacer este movimiento y —depende de como tú te muevas— se va penetrando hacia ella y ella se hace una idea más o menos de qué puede ser más adelante”.

La voluntad de “poseer”²⁰ a una mujer no es entonces sólo la manifestación de una atracción sexual sino también el deseo de expresar su superioridad sobre otros hombres no negros, seduciendo a “sus” mujeres, y sobre ellas, máxime cuando, por razones raciales o de clase social, son mujeres “prohibidas”. Como lo dice uno de los entrevistados justificando por qué los hombres se jactan entre ellos de sus conquistas amorosas: “De pronto la niña es la picadita²¹, del barrio y no ha querido acostarse con nadie y llega uno y lo logra... Pues toca contar”.

Para muchos, el proceso de movilidad social ascendente pasa por distintas estrategias individuales que incluyen las relaciones erótico-afectivas e incluso las alianzas matrimoniales con cónyuges que aporten una situación superior, ya sea financiera o de prestigio, por tener, por ejemplo, una coloración de piel más clara. Uno de los entrevistados expresó de manera abierta: “Soy una persona que aspira a demasiado, más allá de lo evidente. Aquí en Bogotá uno vive experimentando con muchos tipos de mujeres de acá de Bogotá. Pero hay algo que me llama mucho la atención es que uno es de bajos recursos y muchas veces está agobiado, sin ver qué hacer y sin dinero, uno trata de buscar acá en Bogotá a la mujer que tenga dinero, que tenga buena posición y empezar desde allí a escalar... y algunos consiguen su objetivo y chao pescao (*risas*). Más que todo piensa uno en la familia”. Aunque en este comentario nunca se habla del color de la piel, la referencia a las mujeres “de acá de Bogotá” lleva implícita la alusión a su color “blanco”.

Es importante recordar que las alianzas matrimoniales han sido, desde el período colonial, un asunto de crucial importancia en la lu-

20. El uso del término “poseer” en este contexto sexual es bien revelador de las relaciones de poder que atraviesan el ejercicio de la sexualidad masculina.

21 En el lenguaje coloquial una persona “picada” es alguien pretencioso, muy convencido de su importancia.

cha de los grupos negros por su supervivencia y emancipación (Bernand y Gruzinski 1988). Por esta razón, no es sorprendente que este entrevistado, consciente del partido que puede sacar de una unión con una mujer bogotana, intente entablar una relación con ella. Esta declaración suscitó en los otros entrevistados una fuerte reacción, pues consideraban que el único móvil para unirse con alguien era la posibilidad de ser felices y no la situación económica o el estatus del cónyuge. Esta reacción puede relacionarse con la generalización, en el mundo moderno, del ideal del amor como principal justificación para entablar una relación conyugal y de su evaluación en función de su contribución a la felicidad individual (Prost 1990, Giddens 1997). Uno de ellos intervino de la siguiente manera: “Yo no comparto la opinión de Javier... uno puede andar con muchas viejas que son profesionales, que trabajan bien, pero si uno va a buscar la vieja porque tiene dinero, uno no se va a sentir bien, entonces ¿qué hace uno ahí? Uno debe buscar la parte de la felicidad en sí. Yo creo que en el amor no debe haber interés sino simplemente amor”. Sin embargo, aunque idealmente la conquista amorosa se realiza con base en las cualidades personales de los miembros de la pareja, los hombres y las mujeres entrevistados reconocieron que el estatus económico y social son cruciales en el juego de la seducción. Una de las participantes lo expresó de la siguiente manera: “Uno se guía mucho por las cosas materiales. Si el muchacho tiene algo, pues ya a uno le gusta; si el muchacho tiene moto, así sea feo, o si estudia en un buen colegio o ya va a la universidad, entonces ya también a uno le gusta”.

3.2. *“El que más haga el amor es el más bravo”*

Nuestro trabajo en Quibdó muestra cuán entrelazadas están la identidad masculina y la identidad racial y cómo en la vida cotidiana la experiencia de ser varones y de ser negros es simultánea y no secuencial (Viveros y Cañón 1997, Viveros 1998). Teniendo en cuenta que la identidad es una elaboración relacional —y que cada persona está dotada de una serie de identidades que puede activar sucesiva o simultáneamente, según los contextos (Gruzinski 1999)— podemos entender

que la identidad de los varones chocoanos se refiera implícita o explícitamente a la identidad masculina de los varones colombianos no-negros. Y en esta comparación, el lugar asignado a la corporalidad ha sido uno de los elementos que se ha utilizado por los unos y los otros para diferenciarse. El cuerpo y sus destrezas para el baile y la música, pero también para el desempeño sexual, son percibidos por ellos mismos y por los demás como una ventaja comparativa de los varones negros. Por esta razón, pocos renuncian o se distancian de los valores que se asocian con ser “quebradores”, ya que a través de éstos restablecen el equilibrio de su posición subjetiva frente a los varones de otras regiones. En Quibdó llaman quebrador al hombre que tiene el poder de conquistar a varias mujeres, al que se mueve entre una mujer y otra y cambia continuamente de compañeras. Desde muy temprana edad, los jóvenes aprenden que el más hombre es el que puede jactarse y demostrar ante su grupo de pares su poder de conquista y el que está siempre listo para participar en fiestas, tomando, bailando y demostrando sus habilidades físicas, principalmente (Viveros 1998).

Por lo general, las relaciones entre los varones adultos, exceptuando las que se dan dentro de las redes masculinas que se tejen en torno a la familia y a ciertas afinidades personales, se caracterizan por ser potencialmente conflictivas y competitivas (Viveros 1998). Algunas ilustraciones de este tipo de relaciones son las siguientes: “En Quibdó la competencia es el pan de cada día. El que más haga el amor es el más bravo, el capo de tutti capi, al que buscan y el que manda la parada, y a donde llegue es sacando pecho. Dice: Ésa es mía, y a la niña que está con él la respetan”; “Entre nosotros los Negros nos gusta mucho la competencia, nos gusta tirarnos entre nosotros. Cuando hay mucha competencia entre nosotros y alguien tiene una novia y le gusta pero el otro la hace sentir mejor, se la quita y le cuenta y se burla de él. Hay mucha competencia y ninguno quiere quedarse atrás por eso”. A mi modo de ver, este comentario tiene que ver más con las exigencias de probar la masculinidad que con alguna característica particular de la identidad masculina negra. Esta necesidad de afirmar constantemente la virilidad tiene que ver con el hecho de que la identidad masculina ha sido históricamente definida por oposición a la femenina, es ad-

quirida y no adscrita, y está siempre sometida a prueba ante la sociedad.

3.3. “En nuestra tierra influye mucho la mujer”

Si bien las estrategias de prestigio masculino se construyen entre varones, las relaciones de los hombres con las mujeres también intervienen en la negociación de su identidad masculina. Los varones chocoanos coinciden en expresar que las mujeres chocoanas, a diferencia de las de otras regiones del país, tienen una actitud más desenvuelta frente al sexo, participan activamente en el juego de la seducción y no tienen reparo en mostrarse interesadas por un hombre que consideran atractivo o en manifestar su insatisfacción frente a su desempeño sexual (Viveros y Cañón, *op. cit.*). Esto no quiere decir que las relaciones de poder entre hombres y mujeres no existan en este contexto social sino que sus manifestaciones son distintas a las de otras sociedades, dando lugar, por ejemplo, a la transformación de la sexualidad en un ámbito de resistencia para las mujeres, que es reconocido como tal por los varones: “En nuestra tierra influye mucho la mujer. Hay mujeres que a uno le exigen. Uno está con una mujer en la noche y uno está bien y al otro día viene la misma mujer y le cuenta a la vecina o a la amiga que este hombre no me funcionó y que apenas me echó dos... (*risas*) y eso influye mucho y eso hace que uno sea más bravo para el sexo, un tigre. Eso influye mucho, eso se ha visto”.

El hombre chocoano sabe que debe cumplir ciertas obligaciones con su mujer principal²², entre ellas las sexuales, si desea continuar manteniendo relaciones con otras mujeres. Es decir que la condición para su éxito con otras mujeres está parcialmente relacionada con su capacidad de satisfacer sexualmente a su mujer principal: “Uno está con la esposa o con una mujer y si hay un momento de disgusto, sale la otra con el chiste de que Vos no servís pa’ nada, no eres un hombre en la cama y que tal...; eso hace que uno sea un tigre y tenga que de-

22. La mujer principal designa generalmente la mujer con la que se tiene un vínculo legal o con la que se convive en permanencia.

mostrarlo, porque ellas le exigen a uno. Además, como a uno de negro no le gusta estar con una sola mujer sino con varias debe tener en cuenta que entre amigas se hablan de si uno es buen catre o no y se preguntan: ¿Funcionó o no funcionó? Sí, sí funcionó, y si no pues ahí lo descartan a uno. Eso influye mucho”.

3.4. “*El amante ideal es blanco y es negro*”

Las mujeres chocoanas que entrevistamos no desmienten las opiniones sobre los supuestos poderes sexuales de los varones negros, pero aportan otros matices en sus declaraciones. Es importante subrayar que las mujeres entrevistadas dicen haber tenido experiencias erótico-afectivas con hombres de otras regiones, que les permiten comparar los códigos amorosos que manejan los unos y los otros. Ellas dicen, por ejemplo, que “los varones negros no son detallistas, no les dicen cosas bonitas antes del sexo, no manifiestan interés por ellas”. Tanto los hombres como las mujeres que participaron en las entrevistas grupales coinciden en afirmar que los varones negros no acompañan de palabras los gestos durante el acto amoroso. Uno de ellos dice: “El hombre del interior es más elegante en su conquista que el chocoano, es más detallista, echa más piropos. Nosotros somos más directos y menos atentos al detalle, aunque somos cariñosos también [...] Pero en el sentido de enamorar ellos son más detallistas”. Este reconocimiento de parte de los entrevistados encubre parcialmente una naturalización de una superioridad de raza (y de clase) de parte de los blancos que serían, por definición, elegantes y atentos al detalle²³.

Es interesante anotar que las mujeres entrevistadas no protestan contra la imagen prevaleciente de que las mujeres negras son “calientes”, aunque introducen una diferenciación importante entre ser ca-

23. Lavou Zoungbo (2001) señala que, en el imaginario occidental, el Negro no tendría ninguna noción de los códigos culturales, que se piensan universales, de galantería, fundados prioritariamente sobre el deseo diferido y no inmediato. Lavou recuerda la interpretación de Edouard Glissant sobre este tipo de vivencia de la sexualidad,

lientes, es decir, ardientes sexualmente y ser mujeres fáciles, manifestando, sin embargo, que permanentemente se confunden las dos cosas²⁴. La necesidad que experimentan las mujeres de introducir esta distinción muestra que las mujeres están menos autorizadas socialmente que los hombres para afirmar esos supuestos poderes sexuales. En el caso de ellas, estas imágenes pueden dar lugar fácilmente a una percepción ambigua sobre su comportamiento moral. Por otra parte, vale la pena preguntarse hasta qué punto la aceptación implícita de su caracterización como mujeres “calientes” tiene que ver con la interiorización de una imagen suya, como mujeres complacientes, representación que lleva la impronta de su estatus como negras esclava o libertas concubinas en la sociedad colonial.

Desde otro punto de vista podemos pensar que estas mujeres jóvenes, más expuestas a los discursos modernos sobre la sexualidad femenina, aspiren a vivir unas relaciones amorosas más placenteras, menos orientadas por las pautas del comportamiento masculino y más acordes con las normas del galanteo urbano. Por eso cuando hablan del amante ideal elaboran una imagen a partir de las cualidades de los varones blancos para el galanteo y la potencia sexual del varón negro: “Un novio blanco es como más tierno, da piquitos, consiente más... es más afectuoso. En cambio, los Negros son más reservados y

asociada a la sexualidad degradada que la larga experiencia de la esclavitud generó e inscribió durablemente en la memoria de los Negros en las Antillas. Toda forma de sexualidad “normal” era proscrita en los esclavos, a quienes no les quedaban sino los placeres hurtados a la vigilancia y el control del sistema esclavista (*les dérobés de jouissance*). A pesar de su aparente simplicidad determinista, esta lectura es por lo menos sugestiva y ameritaría ser profundizada. En todo caso, la trata de esclavos dejó una huella en los imaginarios de las sociedades occidentales sobre la sexualidad de los varones negros.

24. El imaginario sobre las mujeres negras como fáciles está muy arraigado en las mentalidades y en las prácticas, como lo ilustra el hecho, reportado en un artículo publicado en 1992, en la revista *Semana*, de que las mujeres negras jóvenes que trabajan como empleadas domésticas sigan siendo en muchas ocasiones las iniciadoras sexuales de los hijos adolescentes de las familias empleadoras.

les da como pena expresar, pero en la relación sexual me parece que los Negros son como más calientes”.

Por último, vale la pena señalar que las mujeres chocoanas entrevistadas en Bogotá son bastante críticas de los privilegios, en el ámbito conyugal, de los varones quibdoseños que aunque “trabajan, no son dedicados a sus hogares”. Una de las entrevistadas jóvenes comenta con irritación: “Como tienen varios [hogares] eso se presta para que ellos no cumplan la función de cabeza de familia. Hay hombres que, aunque tiene dos o tres hogares, no se sienten obligados y entonces, quiera uno o no quiera, tiene que llevar la responsabilidad, quiera o no quiera le toca a uno trabajar”. Para algunas de ellas, la posibilidad de entablar relaciones amorosas con un hombre “del centro del país” (se refieren implícitamente a varones blanco-mestizos) representa la oportunidad de escapar a esa “suerte”: “Yo me ponía a pensar que era mejor conseguirse un novio del centro del país, porque acá no es normal que el esposo ande con otra por ahí, como allá [en Quibdó]. Aquí saben que si hacen eso se pueden divorciar”.

4. Los varones afrocolombianos y el modelo patriarcal de masculinidad

A los varones afrodescendientes que viven en Colombia se les impusieron las nociones de masculinidad de los conquistadores y colonizadores españoles. Los valores que España portaba contribuyeron a la importación de “un régimen patriarcal que favorecía sus derechos individuales, respaldado por la Iglesia, la ley y el proceso histórico que dentro de ese ambiente se vivió a sus instancias” (Gutiérrez de Pineda, 1994: 300). Si bien no todos los varones negros debieron responder pasivamente a esta imposición, existen pocos trabajos, según nuestro conocimiento, que documenten su resistencia frente a las normas de masculinidad establecidas por la cultura blanca española en Colombia. Sin embargo, estudios como los de Guido Barona (1990), Berta Perea (1990) y Romero (1991) muestran cómo en las cuadrillas de esclavos se constituyeron sistemas de parentesco en fuerte oposición a la moral cristiana aportada por los colonizadores.

Vale la pena detenerse en algunos estudios consagrados a la organización familiar en las comunidades “negras” de las Américas, que permiten explorar algunas hipótesis sobre el comportamiento sexual de los varones afrocolombianos en relación con la situación de esclavización y colonización. Muchos de los trabajos realizados sobre estos temas coinciden en que la gran inestabilidad de las relaciones sexuales que caracterizaría a estas comunidades sería una lejana consecuencia de la prohibición o el desaliento del matrimonio entre esclavos, por parte de la mayoría de los dueños de esclavos cuyo consentimiento era requerido para toda unión entre ellos. Esta actitud de los dueños respecto al matrimonio entre esclavos habría constituido, según un sociólogo jamaicano, una “incitación directa a la promiscuidad que bastó para establecer un modelo cultural existente todavía en el presente” (Henriques 1953: 27). Por otra parte, según otros estudios, la voluntad de oponerse a la ley de los amos habría sido propicia a la “posesión” física de las mujeres de éstos por la fuerza y al desarrollo de una sexualidad masculina en las Antillas caracterizada por la agresividad (cf. Glissant 1981, citado en Giraud 1999). Este significado y este valor de oposición al poder del amo serían los que estarían transmitiendo, hasta el día de hoy, tanto las actitudes como los comportamientos de los hombres de las sociedades caribeñas postesclavistas. El “machismo”, configuración bajo la cual se reúnen estas actitudes y comportamientos, sería, según las palabras de Murray citado en Giraud (1999:50), “un símbolo central del combate contra el imaginario colonial y racista del hombre colonizado débil e impotente”. El problema de estos estudios, cuyo objetivo puede haber sido devolver a los hombres colonizados y esclavizados la iniciativa de su propia historia, es que terminan, paradójicamente, por confirmar las representaciones construidas sobre estos varones. Las construcciones de este tipo de razonamientos se hacen con las mismas categorías del sistema dominante de representaciones contra el cual se rebelan. Por esta misma razón, estos razonamientos no dan cuenta de las resistencias que las mujeres de estas sociedades opusieron a la dominación masculina tanto de los hombres blancos como de los hombres negros (cf. Arlette Gautier 1981, entre otros).

El antropólogo Peter Wilson muestra con gran agudeza, a partir de su estudio *Crab Antics*, realizado hace más de treinta años en la isla de Providencia, en Colombia, el principio fundamental del sistema de valores que da forma a los comportamientos sexuales en las sociedades caribeñas y probablemente en otras sociedades con una fuerte impronta colonial. El autor reconstituye este principio regulador de las conductas masculinas, que él llama de *reputación*, en oposición a otro principio que sería la contraparte femenina del primero, el de *respetabilidad*. La reputación incluiría el manejo y el dominio de la palabra, la jactancia, los cumplidos a las mujeres, la elegancia, el sexo, la procreación, el combate, el alcohol, el juego, el canto, la música y el baile, habilidades que sólo se adquieren con la experiencia y que se desarrollan en compañía y bajo la mirada de los pares. La competencia entre pares por la “amistad” viril, no exenta de rivalidades, sería el mecanismo de regulación de este principio de reputación.

La oposición y la complementariedad de estos dos principios considerados remiten a la ambivalencia de las relaciones que unen entre sí los dos polos de la relación colonial: resistencia contracolonial o mimetismo colonial. Porque si el principio de respetabilidad tiene su fundamento en el poder externo de la sociedad colonizadora, el principio de reputación es autóctono, nace de la colonia misma. Este último es a la vez un principio estructural y un contraprinipio (Wilson, *op. cit.*) surgido de la imposibilidad, para los hombres de estas sociedades, de encontrar un sentido personal y colectivo en el éxito económico y político propuesto por el modelo colonial. Este sentido tampoco se podía encontrar en el ámbito privado de sus familias, espacio reservado de las mujeres, que atentaba contra los valores de la virilidad y en el cual predominaba el principio de respetabilidad. Sólo en el grupo de pares, en el espacio de la calle que escapaba al dominio de las normas exógenas, podía constituirse un sistema de valores y prescripciones independiente de la moral colonial que pudiera dar satisfacción a esta búsqueda de sentido personal y colectivo.

El principio de respetabilidad empieza a intervenir con fuerza en la regulación de las costumbres del conjunto de las sociedades antillanas a partir de la abolición de la esclavitud, y en una relación dialéc-

tica con el principio de reputación. El ascenso social en este nuevo contexto implica, para los hombres, una constante negociación entre estos dos principios: subir en la jerarquía “machista” de la reputación podía ser riesgoso para la conservación del rango social alcanzado, al exponer al varón a un juicio basado en el principio de respetabilidad que condenaba los comportamientos licenciosos, y aún más su ostentación. Pero ser demasiado respetable también podía ser equivalente a feminizarse. Por otra parte, el varón debía tener en cuenta que su reputación masculina dependía no sólo de la aprobación de su grupo de pares sino también de su capacidad de controlar la respetabilidad de las mujeres de su parentela. Así que un varón que deseara beneficiarse de los réditos sociales de la respetabilidad debía moderar su gusto por los comportamientos licenciosos, sin renunciar a su gusto por una libertad que no desea ver refrenada por la moral de los Blancos colonizadores.

A partir de los relatos de los esclavos negros en Norteamérica, bell hooks (*op. cit.*) señala que los hombres que lucharon por la elevación del estatus racial de los varones negros, en la mayoría de los casos, aceptaron los valores asociados a la masculinidad blanca y buscaron asumirse como hombres trabajadores que deseaban hacerse cargo de sus responsabilidades en la familia y en la comunidad. “Dada esta aspiración y dado el trabajo físico brutal de los Negros en que estaba fundada la esclavitud, resultan realmente sorprendentes los estereotipos de los Negros como vagos y perezosos que se hicieron muy comunes en el imaginario público” (Brancato 2000: 111). Igualmente, como lo he mostrado a lo largo de este capítulo, llama la atención la permanencia de los imaginarios sobre el vigor y las proezas sexuales de los varones negros. Para hooks, la pretensión de estos estereotipos, muy eficaces para sustentar los discursos racistas, era ocultar el significado del trabajo de los Negros de la conciencia pública y proveer un argumento para negar a los Negros el derecho a trabajar. Es importante tener en cuenta, además, que en las condiciones de esclavización era muy difícil para los varones negros actuar como hombres dentro de los parámetros establecidos por la cultura colonizadora. Incluso, la emancipación de la esclavitud no sólo no les brin-

dó la oportunidad de asumir su papel de patriarcas responsables y protectores de sus familias sino que mantuvo distante, por la permanencia de la supremacía blanca, su acceso a este ideal de masculinidad.

El imaginario sobre las personas negras como particularmente sexuales puede ser analizado también como una de las huellas de la esclavitud que permanece presente en los imaginarios sociales. Lavou-Zoungbo (2001) plantea en un artículo reciente que el mito del vigor y las proezas sexuales del varón negro es el corolario del mito de su vigor y fuerza físicos y constituye un metarrelato, en el sentido de que es una narración con una función legitimante. En efecto, estos imaginarios cumplían y siguen cumpliendo el objetivo de legitimar los hechos mismos de la colonización y la esclavización, y su espíritu “civilizador”. ¿Cuál es la razón para que ciertas visiones del Otro, en este caso del varón negro como un ser dionisiaco (cf. Viveros 2000) y vigoroso, permanezcan y se reproduzcan? Según este autor, una de las razones que explican la persistencia de este metarrelato en la memoria colectiva occidental-americana es su difusión y renovación constante en distintos escenarios: el festivo, como, por ejemplo, el de los carnavales brasileros; el deportivo, a través de la reactivación en los imaginarios occidentales del mito del semental negro, encarnado en los atletas negros o incluso en el ámbito de los discursos de salud pública, en el que se asocia constantemente la epidemia del sida con el continente africano (Dozon 2001). Igual cosa sucede en la literatura, en los mensajes que se difunden a través de las redes de internet o en el discurso publicitario, que asignan un lugar privilegiado a los temas eróticos “negros”. Hay que tener en cuenta además que este metarrelato es compartido por Negros y no-Negros, aunque bien evidentemente desde distintas posiciones de enunciación.

Es importante señalar que este metarrelato de la proeza-virilidad no está exento de consecuencias (Lavou-Zoungbo, *op. cit.*). En primer lugar, se constituye en frontera, en umbral (anatómico, biológico, ontológico o imaginario) a partir del cual se construye y se justifica la exclusiva humanidad occidental-europeo-“blanca”. En segundo lugar, fija el negro a su sexo (y de manera más general, a lo físico). Para el imaginario occidental, el sexo se ha convertido en uno de los rasgos

pertinentes para la definición del *ser* negro. En tercer lugar, hace que toda forma de sexualidad que implique a un hombre o a una mujer negros se torne sospechosa de lascivia y sensualidad excesivas. En cuarto lugar, vuelve a las poblaciones negras particularmente vulnerables a las enfermedades transmisibles sexualmente (Dos Anjos 2001). El metarrelato de la proeza-vigor sexual condena y descalifica al Negro más de lo que aparentemente lo exalta. Y, a diferencia de otros metarrelatos, la primera víctima de éste es su protagonista

Aunque la imagen del varón negro en torno a sus proezas sexuales represente desde cierto punto de vista una transgresión al modelo ideal de la masculinidad tradicional y patriarcal, en el fondo no es sino la reafirmación del modelo hegemónico de la masculinidad. En el caso de los varones quibdoseños, podemos señalar que, si bien algunos de ellos han tomado distancia de este estereotipo, pocos han hecho alguna reflexión sobre sus implicaciones sexistas, imperceptibles para la gran mayoría.

A partir de conversaciones sostenidas con varones quibdoseños que tienen cierta posición de liderazgo político, se puede señalar que muchos de ellos han subordinado el interés por la equidad de género a las luchas por la igualdad racial. Aunque algunos defienden, por lo menos a nivel discursivo, la igualdad de derechos para las mujeres y la presencia implícita de las mujeres en todas sus preocupaciones sociales, pocos están dispuestos a compartir con ellas su autoridad y protagonismo en el campo intelectual o político. Casi todos los hombres que se autoproclaman progresistas expresan formalmente su consideración y aprecio por las mujeres. Incluso, uno de ellos se preguntó retóricamente durante una entrevista: “¿Dónde estarían los hombres quibdoseños si no fuera por el amor y la dedicación de sus mujeres que los cuidan en los buenos y en los malos momentos, si no fuera por su devoción en la crianza de sus hijos?”. Otros consideran que las mujeres negras deben someterse a las normas de género tradicionales en la sociedad colombiana (blanco-mestiza). Algunos de ellos perciben la implicación de las mujeres negras en movimientos sociales cercanos al feminismo como una amenaza para la estabilidad del hogar y la felicidad conyugal y familiar. Algunos líderes con cierto prestigio

social han utilizado, como muchos otros, independientemente de su pertenencia étnico-racial, esa posición de preeminencia para acceder a privilegios como varones, sin ningún cuestionamiento de las normas sexistas dominantes. Así lo ilustra la siguiente frase, pronunciada con ironía y sarcasmo: “Algunas posiciones me han permitido tener acceso a mujeres aquí y allá, y mientras eso dure, hay que disfrutar el éxito que tengo con ellas. Uno sabe que si tiene poder, de cualquier tipo, eso significa poder de conquistar”.

El malestar que me produjo este último comentario me hizo recordar la pertinente conclusión del ensayo citado de hooks, en el cual la autora invita a los hombres negros a adoptar un análisis feminista que se preocupe por la cuestión de cómo construir una masculinidad negra creativa que no esté basada en el falocentrismo patriarcal. Dialogar con varones y mujeres chocoanos en torno a las supuestas tendencias dionisiacas de los varones negros constituyó una oportunidad de explorar —con ellos y ellas— los criterios en torno a los cuales se puede construir un sentimiento positivo de “identidad negra”, sin tener que acudir a los mecanismos de inversión de los papeles de dominación, sin tener que ser cómplices de un modelo de masculinidad fundado en la subordinación de las mujeres y en los valores de la virilidad, y sin tener que someterse a las tentativas de una definición unidimensional de la identidad negra. En esta perspectiva, permitió revelar la ambigüedad implícita en la atribución de los aspectos dionisiacos de la vida a los varones negros y en su construcción como facetas incompatibles y excluyentes de lo apolíneo. Hizo posible analizar los alcances y límites de los espacios acordados a las personas negras en el interior del orden socio-racial colombiano. Hizo evidente la necesidad de adoptar, a la hora de abordar temas relacionados con las identidades de género, una perspectiva que tenga en cuenta la situación específica de cada población y los imaginarios que se construyen en torno a ella. Por último, muestra la persistencia de estos estereotipos racistas a pesar de los espacios simbólicos que ha abierto el “multiculturalismo” manifiesto de la nueva Constitución y de las búsquedas de la población afrocolombiana por afirmarse como sujeto de su propia historia y como agente activo de la vida política y cultural oficial de su país.

Capítulo VII

EL GOBIERNO CORPORAL Y LAS DECISIONES REPRODUCTIVAS:
A PROPÓSITO DE LA ESTERILIZACIÓN MASCULINA¹*1. El gobierno de los cuerpos y la esterilización masculina*

En la medida en que se ha empezado a pensar que la naturaleza no es una entidad fija sino que está sujeta a los cambios históricos y culturales, el cuerpo, como parte de la naturaleza, ha sido concebido como una noción moldeada por las prácticas culturales, históricas y sociales. Para el individuo y el grupo, el cuerpo es simultáneamente un entorno natural y una expresión del yo (parte de la cultura): la subjetividad de la experiencia corporal y la objetividad del cuerpo institucionalizado. Es una realidad que da cuenta de la articulación entre el orden natural del mundo y su ordenamiento social y cultural, y una vivencia personal mediada en gran parte por el lenguaje, el entrenamiento y el contexto social (Turner 1989). En las sociedades modernas, el cuerpo constituye un objeto del saber y del poder, en particular de los saberes biomédicos que intentan regularlo y administrarlo en aras del orden social. Para Michel Foucault (1991), el poder sobre la materialidad del cuerpo puede dividirse en dos cuestiones separadas y, no obstante, relacionadas: la regulación de las poblaciones (el cuerpo de la colectividad, la especie) y las disciplinas del cuerpo (de los individuos). El poder sobre el cuerpo-especie, o biopolítica, se ejerce a través de dispositivos que regulan su natalidad, fecundidad, morbilidad e incluso su muerte y mortalidad, ya sea en términos de conocimiento, gracias a la demografía o la epidemiología, o en términos de acción, como en la planificación familiar y la salud pública. El poder sobre el cuerpo individual, la anatomopolítica, representa el control del cuerpo, como máquina, por tecnologías que, como la escuela, la cárcel y la medicina, intervienen sobre sus actitudes y las disciplinan.

1. Este capítulo es una versión ampliada y corregida, construida a partir de varios artículos publicados (Viveros y Gómez 1998, y Viveros 1999, 1999a y 2001).

Además de considerar la diferencia entre la multiplicidad de cuerpos (el cuerpo de “la población”) y la cuestión del cuerpo singular (el cuerpo de los individuos), es igualmente importante llevar a cabo una distinción entre la interioridad del cuerpo y la exterioridad del mismo, entre las restricciones del cuerpo interior a través de numerosas regulaciones y disciplinas y la representación del yo corporal en el espacio público (Featherstone 1982). Estas cuatro dimensiones del cuerpo —la reproducción de las poblaciones a través del tiempo, la regulación de los cuerpos individuales en el espacio social, la restricción del deseo y la representación externa del cuerpo— que no pueden distinguirse claramente a nivel empírico pero sí diferenciarse para fines analíticos, constituyen cuatro subproblemas que toda sociedad enfrenta al abordar el problema general del gobierno y del orden del cuerpo.

Con base en la combinación de estas cuatro distinciones, Bryan Turner construye un modelo que sirve como base y pretexto para una reflexión sobre la esterilización masculina, como un modo de control poblacional, como una forma de regulación de la fertilidad operada por el saber biomédico, como una manera de relacionarse con la sexualidad y el deseo, pero también como una forma de expresar un modelo de masculinidad en el espacio social.

Figura 1

	(Foucault) Poblaciones	(Featherstone) Cuerpos	
TIEMPO	Reproducción	Restricción	INTERNO
ESPACIO	Regulación	Representación	EXTERNO

Turner, Bryan: *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, FCE, México, 1989, p. 124.

1.1. La esterilización masculina y la reproducción poblacional

Según Michel Foucault, una de las formas en las cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida desde mediados del siglo xviii fue la que se centró sobre el cuerpo de la especie, soporte de procesos biológicos como los nacimientos y las muertes, ejerciendo una biopolítica de las poblaciones a través de una serie de intervenciones y controles reguladores. La “población” surgió como el objetivo de las ciencias del cuerpo y en asociación con nuevas disciplinas, regulaciones y prácticas coercitivas. De esta manera, el cuerpo empezó a ser normado y organizado en función de la población, la sexualidad de los individuos se transformó en un nuevo centro de las relaciones de poder, la reproducción dejó de ser un asunto privado y los Estados se convirtieron en administradores del potencial reproductivo de la población.

Al comenzar el siglo xx, los problemas demográficos fundamentales que enfrenta Colombia son el aumento de la población, la disminución de la mortalidad y la prolongación de la esperanza de vida. Cincuenta años más tarde, la mayor inquietud es el acelerado crecimiento poblacional, puesto en relación con el desarrollo económico (Pedraza 1999). Numerosas organizaciones internacionales (como por ejemplo el Club de Roma, la Cepal y la OEA) muestran interés por la discusión y la búsqueda de soluciones a dicho problema y la demografía se erige como una de las disciplinas científicas con mayor injerencia en el terreno político, afectando el curso y la orientación del desarrollo a partir del diagnóstico demográfico. La problemática poblacional empieza a circunscribirse gradualmente: de ser un tema relacionado con el conjunto de metas y estrategias del desarrollo se convierte gradualmente en una serie de acciones de planificación familiar (Miró 1971). Es en este contexto que surgen en toda América Latina, más o menos a mediados de la década de los sesenta, entidades privadas de planificación familiar con el objetivo de poner a disposición del mayor número de personas, en especial las de recursos más bajos, métodos anticonceptivos, fundamentalmente femeni-

nos². El énfasis de los programas de planificación familiar en el uso de métodos anticonceptivos como eje de las acciones dirigidas a regular el crecimiento demográfico empezó a mostrar serias limitaciones tanto en el campo de la intervención como en el campo explicativo de la reproducción. En el campo de la intervención, después del éxito inicial, medido en número de usuarias de anticonceptivos, aparecieron problemas de usuarias insatisfechas y pérdida de prestigio de los servicios de planificación familiar, que exageraban las ventajas y subestimaban las desventajas de la anticoncepción (Hardy 1997). En el campo explicativo, la mayoría de los programas de planificación familiar brindó información impregnada de fuertes sesgos ideológicos y normativos (arquetipos de la familia conyugal, asignación exclusiva de las funciones reproductivas a las mujeres, atribución de las malas condiciones socioeconómicas de la población únicamente al crecimiento de la población, etc.).

Como lo señala Juan Guillermo Figueroa (1995), las interpretaciones demográficas reflejan un proceso de construcción social y de responsabilidades reproductivas diferenciadas por sexo: en ellas la mujer sigue siendo el centro del análisis alrededor de la reproducción. Esto se expresa en el tipo de indicadores utilizados para interpretar el comportamiento reproductivo de la población y en el tipo de políticas definidas para tales propósitos. Por ejemplo, la fecundidad, a diferencia de la mortalidad y la migración, es el único factor demográfico cuyos indicadores son mayoritariamente calculados en función de las mujeres. En efecto, la tasa global, la tasa general y las específicas de la fecundidad, el promedio de hijos nacidos vivos, tienen como referente a la población femenina. La participación del varón en el proceso reproductivo aparece diluida y se incluye como otra más de las variables socioculturales que influyen en la fecundidad de la mujer (como apoyo de sus parejas).

2. Este objetivo se explica por dos razones: el acceso de las mujeres de sectores medios y altos a una tecnología anticonceptiva a través de las consultas privadas y la falta de disponibilidad de métodos anticonceptivos masculinos.

La reproducción humana es un ámbito en el que se manifiestan en forma importante las desigualdades de género. Para las mujeres, esto se traduce en impedimentos para tomar decisiones en materia de sexualidad y reproducción, en la presión para cumplir con las expectativas sociales frente a la maternidad, y se sustenta en la orientación casi exclusiva de los programas de planificación familiar hacia ellas. Para los hombres, se traduce en una escasa participación en las prácticas anticonceptivas y en el menor desarrollo de la tecnología anticonceptiva dirigida hacia ellos, entre otros efectos.

En Colombia, la práctica de la esterilización masculina empezó a realizarse en Profamilia³ desde 1971. Mientras que el primer programa de esterilización quirúrgica tuvo inicialmente poca aceptación entre la población masculina, el de ligadura de trompas, por el contrario, fue exitoso desde el principio (Ordóñez y Ojeda 1994). Con la apertura de las Clínicas para el Hombre en 1985 en Bogotá, Medellín y Cali, aumentó considerablemente el número de esterilizaciones masculinas realizadas. Así, de 10.312 esterilizaciones masculinas realizadas entre 1970 y 1984 se pasó a 44.618 en 1993, de las cuales el 40% se realiza en Bogotá. Llama la atención, sin embargo, la baja proporción de esterilizaciones masculinas (5%), en relación con el total de esterilizaciones de ambos sexos realizadas por Profamilia desde el inicio de su programa (Ordóñez y Ojeda, *op. cit.*), sobre todo si se tiene en cuenta que la esterilización masculina es un método anticonceptivo tan eficaz como la esterilización femenina, pero técnicamente más simple de efectuar, sin necesidad de anestesia general y sin riesgos biológicos reconocidos (*Population Reports* 1984). Por otra parte, según la Encuesta de Demografía y Salud (Profamilia 1995), la esterilización femenina es el método más utilizado por el conjunto de la

3. Profamilia, Asociación Probienestar de la Familia, es una entidad privada, fundada en 1965, cuyo objetivo actual es brindar servicios en el área de salud sexual y reproductiva a las mujeres de clase media y baja, a lo largo de todo el territorio nacional. Para esto proporciona más del 65% de todos los métodos anticonceptivos en el país, de manera directa o indirecta (Plata 1996, citada en González 1998).

población, mientras los menos utilizados son los implantes hormonales y la esterilización masculina. Las reticencias de los varones y de los proveedores de servicios de planificación frente a la utilización de métodos anticonceptivos masculinos pueden ser explicadas como efecto de la asignación diferencial de responsabilidades a mujeres y varones en distintos ámbitos de la vida cotidiana y particularmente en la reproducción. Igualmente, para entender el bajo porcentaje de la esterilización masculina —pese a ser presentada como una opción anticonceptiva sencilla, eficaz y económica— en relación con la altísima proporción de mujeres que acude a la esterilización como método anticonceptivo, desde un enfoque más integral del análisis de la reproducción, es necesario indagar sobre las interacciones y las relaciones de poder entre hombres y mujeres en la sociedad colombiana, sobre la reproducción de roles y expectativas definidas socialmente para unos y otras, y sobre las estructuras y redes de relaciones sociales en las cuales están inmersas la sexualidad y la reproducción humanas. Esta perspectiva permitiría cuestionar los valores que hombres y mujeres asignan a los eventos reproductivos y reconstruir el proceso histórico que ha llevado a una distribución desigual de derechos y responsabilidades (Figueroa 1996).

Aunque se han desarrollado estrategias para involucrar al varón en la esfera de la reproducción, éstas parecen haber estado más orientadas a buscar resultados —el incremento en la utilización de métodos anticonceptivos como el condón o la vasectomía— que a indagar sobre las causas de las reticencias masculinas al uso de estos métodos. La pretensión de los programas de planificación familiar de asegurar el derecho de toda persona a decidir libre, responsable e informadamente sobre el número y el espaciamiento de los hijos no ha podido convertirse en realidad, debido a que la definición de los programas no ha incorporado la idea de que la anticoncepción conlleva a menudo un proceso de interacción y negociación entre varones y mujeres. Esta consideración implica por supuesto una crítica de las relaciones varón-mujer y un replanteamiento de los pilares sobre los cuales se construye la identidad masculina y se fundamenta la exclusión de los varones de los procesos reproductivos.

1.2. La esterilización masculina y la regulación de los cuerpos

*En efecto, nada es más material, más físico,
más corporal que el ejercicio del poder.*

Michel Foucault

Con el proceso de industrialización y urbanización, la presión de la acumulación de los cuerpos en el espacio urbano exigió un orden institucional de prisiones, asilos, fábricas, escuelas y hospitales, una densa red de regulaciones para convertirlos en cuerpos útiles y seguros, saludables y dóciles, aptos para que el capital y el ensanchamiento de los mercados pudieran sacar provecho de ellos (Foucault 1987, Turner 1989). El recurso a la moralidad y el despliegue de la Iglesia fueron insuficientes para controlar el deseo individual y se hizo necesario desarrollar nuevas instituciones disciplinarias para controlar las poblaciones urbanas. A partir de finales del siglo XVIII, la ciencia médica tendió el puente, desde el campo del saber, entre la disciplina de los cuerpos individuales, efectuada por los distintos grupos profesionales, y el control de las poblaciones. La presión poblacional demandó una nueva economía social y condujo a la medicalización de la sociedad por medio de la familia, que se transformó en el lugar de la racionalización y el ascetismo personal.

En el campo de la reproducción de la población, por ejemplo, ese control sobre los cuerpos ha sido desarrollado por los profesionales de la salud, a través de la institucionalización de las prácticas de regulación de la fecundidad y la creación de la pareja “malthusiana”⁴, según la expresión de Puleo (1994). Al respecto cabe preguntarse por las razones por las que se les asignó tal responsabilidad a estos profesionales. Figueroa (1996) sugiere que una de las motivaciones subyacentes para encargarles, en las sociedades contemporáneas, el control demográfico de la población a los médicos fue la búsqueda de la acep-

4. Es decir, la pareja que controla su potencial reproductivo.

tación de los métodos anticonceptivos con base en el prestigio y la autoridad científica y moral de la que gozan estos profesionales.

Parece pertinente interrogarse también sobre los efectos que ha podido tener su injerencia en este campo. En un artículo bastante reciente, Figueroa (1997), refiriéndose al caso mexicano, considera que la medicalización⁵ de la regulación de la fecundidad, al ignorar las relaciones de poder presentes entre varones y mujeres, termina por validar las “especializaciones” y exclusiones basadas en la pertenencia de género. Por ejemplo, los esquemas implícitos de interpretación de la fecundidad ubican a los varones como agentes que obstaculizan o facilitan la regulación de la fecundidad, pero no como seres que pueden regularla. De la misma manera, en la normatividad y práctica institucional se pueden observar elementos sexistas que se expresan en el estímulo a la presencia femenina en los programas anticonceptivos y en la sobreprotección de los varones. Ejemplo de ello es considerar que la vasectomía sólo puede ser practicada en sujetos maduros biológica y psicológicamente, seguros de una decisión tomada con base en una información correcta y suficiente, sin temores en relación con los posibles efectos de la operación sobre su salud, mientras que la oclusión tubaria bilateral representa una oferta sin mayores contraindicaciones para la población femenina (Figueroa 1997)⁶.

El quehacer de los programas de vasectomía ha estado claramente enmarcado en una concepción medicalizada de la reproducción: por una parte, los orientadores han dirigido su labor a brindar información técnica sobre los posibles riesgos, ventajas y desventajas de los distintos métodos anticonceptivos; por otra parte, se ha acudido

5. Entendemos por medicalización, en primer lugar, el proceso por el cual la sociedad asigna a los médicos la competencia profesional y la legitimidad social y cultural sobre ciertos aspectos de la vida como la reproducción, el control de la fecundidad, la crianza y educación de los niños, la higiene, etc.; en segundo lugar, la institucionalización de estas dimensiones, es decir, el proceso por el cual se definen y toman forma en la sociedad, como objetos de la profesión y de las instituciones médicas.

6. Desde hace muy poco tiempo estas contraindicaciones para la vasectomía fueron prácticamente anuladas en Profamilia.

a médicos especializados en urología⁷ para efectuar las intervenciones quirúrgicas. Este énfasis institucional en la utilización de médicos en este servicio, por su competencia profesional y por la imagen de autoridad y moralidad que se tiene de estos profesionales, ha sido una forma de contrarrestar, en el contexto colombiano, la incidencia de la Iglesia católica en la opinión pública frente a la planificación familiar.

La medicalización de la reproducción ha significado varias cosas. En primer lugar, la transformación de una vivencia que durante largo tiempo perteneció al ámbito privado de las parejas en objeto de la medicina institucionalizada. La “expropiación” de los comportamientos reproductivos por parte de los programas de planificación familiar se ha traducido en la incorporación de un orden normativo en relación con dichos comportamientos. La sociedad, al autorizar, a través de una de sus instituciones, a un grupo de personas especializadas a utilizar sus conocimientos y habilidades para afectar su nivel de fecundidad, les ha conferido el poder de convertir en normas los juicios asociados a su quehacer profesional: “... a través de lo que dicen (o no dicen) comunican la visión ‘legítima’ de las formas aceptables de conducir una vida sexual y procreativa” (Tuirán 1988). De esta manera, desde la institución médica se está modelando el comportamiento reproductivo de las poblaciones, se está percibiendo a la población como potencial usuaria de los servicios de planificación familiar y se está determinando el tamaño ideal de la familia y el momento en que

7. Al respecto, es interesante recordar que la vasectomía es presentada por la OMS como un método anticonceptivo que tiene la ventaja de disminuir el costo de los servicios al poder emplear personal paramédico en la práctica de la intervención, liberando a los médicos para la prestación de otros servicios, recomendación que se dirige especialmente a los países en desarrollo. Sin embargo, en el caso colombiano esto no ha sucedido nunca. El médico es el supervisor y responsable técnico de la intervención quirúrgica y uno de los principales atractivos del programa. En efecto, una de las estrategias empleadas por la entidad para aumentar la aceptabilidad del programa de vasectomía ha sido emplear personal médico altamente calificado para la realización de esta intervención quirúrgica (Viveros, Gómez y Otero 1998).

se *deben* tener los hijos (ni muy temprano ni muy tarde, en función de normas biomédicas). Si hoy se considera que un número de hijos superior a dos excede el nivel “ideal” de fecundidad de la población y que una madre de quince años hace parte de la categoría “problemática” de madres adolescentes, hace sólo cuarenta años una mujer colombiana podía iniciar su vida reproductiva antes de los dieciocho años y tener por lo menos seis hijos⁸ sin generar mayor preocupación.

En segundo lugar, la sumisión a los criterios de las instituciones médicas (edad del solicitante, número y edad de los hijos, edades de la compañera, estabilidad conyugal, etc.) para determinar si el potencial usuario es idóneo o no para utilizar este método. Aunque es comprensible que la vasectomía, por su carácter irreversible, suponga un proceso particular de elección, los criterios definidos por las instituciones para la selección de los pacientes responden más a una lógica defensiva, que pretende disminuir el número de usuarios insatisfechos con su decisión⁹, que a una búsqueda de decisiones libres y responsables por parte de éstos. Por otra parte, se está ignorando que las motivaciones que llevan a un varón o a una pareja a acudir a la esterilización masculina pueden responder a una racionalidad que no siempre está en concordancia con los supuestos institucionales en torno al usuario “ideal” de este método¹⁰.

En tercer lugar, la pérdida de un cierto grado de autonomía al delegar en un “experto” su capacidad de decidir qué es lo mejor para sí. “La relación entre el usuario y el profesional de la planificación familiar oculta una relación de poder en la cual los juicios y el cono-

8. La tasa total de fecundidad bajó de 7,04 en 1960-1964 a 4,6 en 1972-1973, a 3,6 en 1980 y a 2,9 en 1985 (Ordóñez 1985).

9. En efecto, los criterios institucionales para la selección de los pacientes intentan evitar que éstos lamenten, en un futuro, la decisión. El asesoramiento individual del paciente ofrece a los orientadores la posibilidad de sopesar estas situaciones, detectando a los pacientes considerados de alto riesgo por razones médicas o psicológicas.

10. Es el caso de parejas o de varones que, aunque no tienen restricciones económicas ni limitaciones para cuidar a los hijos, no desean tenerlos por opciones de realización personal.

cimiento inherente a la práctica profesional se convierten en reglas establecidas que otorgan autoridad absoluta a los portadores del saber” (Tuirán, citado por Figueroa 1996: 297).

Esto implica, para el usuario, ser remitido al lugar del que no tiene criterios suficientes para tomar la decisión anticonceptiva más adecuada para sí (inmaduro) y del que no sabe (ignorante). La organización de la prestación de servicios de planificación familiar no está diseñada para estimular una toma de decisiones autónomas en la población usuaria sino para orientarla hacia una elección, cumpliendo de esta manera con las metas de cobertura buscadas por las instituciones.

En cuarto lugar, un reduccionismo en el acercamiento a la reproducción. En efecto, en la institución médica la reproducción es concebida exclusivamente en relación con el nivel de la fecundidad y, por consiguiente, privilegia la anticoncepción, ignorando las dimensiones psicológicas, sociales y culturales presentes en el comportamiento sexual y reproductivo de las poblaciones. En consecuencia, el alcance de sus actividades se reduce a posibilitar la reproducción en condiciones saludables sin llegar a incidir en los factores socioeconómicos y culturales que determinan en buena medida el nivel de salud de la población y su comportamiento reproductivo (Figueroa 1994).

Esta intromisión del poder médico en el escenario privado de la reproducción no significa que el usuario de los servicios de planificación familiar sea un actor totalmente pasivo y no haga uso de sus recursos personales para resistir a los efectos de este poder sobre su cuerpo. Los reclamos contra la restricción de las opciones anticonceptivas e incluso la inconstante e incorrecta utilización de los métodos anticonceptivos pueden ser interpretados como formas de resistencia contra esta voluntad reguladora de la reproducción. Estos comportamientos, que pueden ser considerados como conductas de “riesgo”¹¹ están basados en elecciones que responden no a una racional-

11. La definición epidemiológica de “comportamientos de riesgo” ha sido bastante criticada por las ciencias sociales, que señalan sus limitaciones al desconocer los contextos sociales y culturales en los cuales se inscriben dichas actuaciones.

dad utilitaria sino a una lógica en la que se entrecruzan elementos culturales, sociales y subjetivos (Douglas 1986, Kendall 1993 y Pravaz 1995, citados en González 1998). Igualmente, cada vez se han hecho más evidentes los límites del conocimiento y de las prácticas de los médicos para resolver los problemas reproductivos de las poblaciones. En este contexto surge la necesidad de considerar los vínculos existentes entre la reproducción, la sexualidad y la salud de los individuos y la influencia del entorno institucional, político y cultural en las prácticas sexuales y reproductivas (Viveros y Gómez 1998).

1.3. *La esterilización masculina y la restricción del deseo*

*Si los humanos necesitan un régimen
que tenga en cuenta, con tanta minucia,
todos los elementos de su fisiología,
la razón es que tienden sin cesar a apartarse de ella
por el efecto de sus imaginaciones,
de sus pasiones y de sus amores”.*

Michel Foucault

La estabilidad de las relaciones sociales ha sido buscada a través de la disciplina, la restricción del deseo de los cuerpos y la regulación de las pasiones. “Tanto para Weber como para Foucault, los modelos religiosos de pensamiento y práctica proporcionan un sitio histórico para el desarrollo y la difusión de la vigilancia racional de las poblaciones” (Turner 1989: 202). En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber señala que la disciplina impuesta por la religión fue transferida al hogar y a la fábrica, que la vida cotidiana fue convertida en objeto de constante escrutinio, y que el individuo, liberado de la autoridad religiosa, llegó a someterse aún más a puntillosas regulaciones de su comportamiento. Según Weber, el protestantismo destruyó cualquier posibilidad de dependencia de medios mágicos o rituales de salvación y obligó a los individuos a orientarse cada vez más hacia fines racionales conformes a una vocación secular, de acuerdo

con normas de comportamiento claramente pautadas y a regímenes de control ejercidos incluso sobre sus espacios más íntimos. En el lenguaje moderno, “el libre juego del deseo es sublimado en las rutinas de trabajo” (Turner 1989: 203) y en los cuerpos disciplinados. Ya no se trata de la renuncia al cuerpo, como en el monasterio, sino de la intensificación de las aptitudes y capacidades corporales al servicio de la organización fabril y de la acumulación de capital.

Por su parte, Michel Foucault, en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, se refiere al régimen de poder-saber-placer y a la puesta en discurso de la sexualidad en las sociedades modernas. Para Foucault, el aumento constante y la mayor valoración del discurso sobre el sexo tienen múltiples efectos de desplazamiento, intensificación, reorientación y modificación del deseo mismo. La novedad en el discurso sobre el sexo que se desarrolla a partir del siglo XVIII consiste en que éste se convierte no sólo en algo que se juzga sino también en algo que se administra, que debe ser objeto de procedimientos de gestión y de reglamentaciones mediante discursos útiles y públicos. Igualmente, en que el dispositivo de sexualidad, que se había desarrollado en los márgenes de las instituciones familiares vuelve a centrarse en la familia. Foucault hace referencia también a un segundo momento en el cual ese dispositivo no requiere “la elisión del sexo o su limitación al solo papel reproductor [sino] su canalización múltiple en los circuitos controlados de la economía” (1991: 139). En esa canalización desempeña un papel importante la socialización de las conductas procreadoras, en las cuales el sexo queda atrapado entre “una ley de realidad” (la necesidad económica de regular el crecimiento de las poblaciones) y una economía del placer.

En una perspectiva de la regulación del deseo, la vasectomía puede ser entendida como un método que, al igual que los otros métodos anticonceptivos, pero en mayor grado, por su carácter irreversible, permite que el sexo se admita como una necesidad y una fuente de placeres, pero al tiempo como una pulsión que debe ser controlada y orientada hacia fines de bienestar familiar y social por medio de la moderación reproductiva. Desde los años sesenta en Colombia se multiplicaron los intentos por reducir el crecimiento demográfico —so-

bre todo, de las prolíficas clases pobres y de las regiones más alejadas del modelo de cultura occidental¹²—, percibido como una amenaza para el bienestar físico y social de la población colombiana. Sandra Pedraza señala, basándose en las informaciones difundidas a través de la revista semanal *Cromos*, que, tras las campañas de los años sesenta a favor de los anticonceptivos femeninos, se inició la difusión de la vasectomía. “De la intervención quirúrgica se resaltaba que no alteraba el apetito ni la actividad sexual y que, muy al contrario, permitía compartir plenamente, tornaba ‘más sabrosas las cosas de la vida’ y mejoraba la calidad de la vida matrimonial” (1999: 349). Estas frases, que recogen el sentimiento generalizado de la época respecto a la anticoncepción y la sexualidad, ilustran muy bien los planteamientos de Foucault, subrayando la aceptación del placer y la reconciliación de la sexualidad en la vida de las parejas pero, al mismo tiempo, el intento de circunscribirla al ámbito conyugal y su transformación en imperativo para una vida sana, feliz y equilibrada.

La vasectomía, como decisión anticonceptiva masculina, puede ser considerada también una expresión del ejercicio de la racionalidad moderna y de una “verdadera” masculinidad. La dicotomía tajante entre “naturaleza” y “cultura” es uno de los rasgos definitorios de la modernidad occidental, con base en la cual se concibe la sexualidad como una “necesidad irresistible”, expresión de la “naturaleza animal” de los humanos. Al mismo tiempo, la modernidad proclama el dualismo cartesiano entre alma y cuerpo e identifica la masculinidad con la racionalidad (Seidler 2000). A partir de esta concepción, el cuerpo es definido como una entidad separada que necesita ser controlada por la mente, entrenada y disciplinada, de los varones. La utili-

12. “En medio de la opulencia de algunos privilegiados, se han venido presentando lo que los sociólogos denominan ‘subculturas’, es decir, remedos de sociedades que no tienen que ver con el esquema de cultura de tipo occidental y sí, por desgracia, se parecen a las tribus del África (véanse los casos de Chambacú y los tugurios de Cali y Bogotá), y en donde no hay ninguna posibilidad de limitar la familia por ignorancia, machismo o desesperación” (revista *Cromos*, N° 2.575: 3, 1967, citada en Pedraza 1999: 158).

zación de un método anticonceptivo por parte de ellos ejercitaría el autocontrol de los deseos sexuales y los impulsos genésicos que aparece como necesario para alcanzar la autonomía e independencia que requiere su ser masculino.

1.4. *La esterilización masculina y la representación en el espacio social*

*... si bien el rostro social puede ser lo que de más personal
posea cualquiera y el centro de su seguridad y placer,
sólo lo recibe en préstamo de la sociedad; le será retirado a menos que se
conduzca de manera que se lo merezca.
Los atributos que le han merecido aprobación
y su relación con el rostro de cada quien
hacen de todo ser humano su propio carcelero; se trata de un constreñi-
miento social básico, aun cuando a cada quien le pueda gustar su celda.*

Goffman

La cuarta dimensión por analizar es la de la representación del cuerpo exterior y se inspira en la propuesta de Goffman (1959) de utilizar el modelo dramático como instrumento analítico para examinar la interacción social. Desde este modelo, la vida social se piensa como una representación de actores en el escenario, en el cual es posible distinguir entre la región frontal (el escenario mismo) y los espacios posteriores (entre bastidores). La primera remite a las situaciones o los encuentros sociales en los que los individuos juegan papeles formales o instituidos, y los segundos se refieren a los momentos y circunstancias en los cuales los actores dan rienda suelta a sus emociones y se preparan para la representación.

Para mostrar la utilidad de la metáfora dramática en el análisis de la representación del cuerpo masculino —en el contexto de la decisión de la vasectomía como método anticonceptivo— acudiré a dos ejemplos. El primero, la descripción de la interacción entre el médico y el paciente en el momento de la esterilización quirúrgica, mostrando las distintas escenas de la trama y la variación de los pape-

les de los actores involucrados en dichas escenas¹³. El segundo, el contraste entre los temores frente a la vasectomía expresados por los varones (a los orientadores de un programa de planificación familiar y a sus cónyuges) y la presentación de sí que exige el modelo hegemónico de la masculinidad.

*1.4.1. El procedimiento quirúrgico
o la conversión de un varón en paciente*

i) El prólogo es la entrada del varón a la sala de espera, en donde en compañía de otros varones se distiende hablando de fútbol o de generalidades políticas, temas que confirman su pertenencia al género masculino y permiten ocultar sus temores y ansiedades frente al papel de “paciente” que pronto tendrá que asumir, con limitados elementos de información previos sobre el procedimiento quirúrgico. Durante el prólogo, este varón, a pesar de su aparente tranquilidad, desarrolla una intensa actividad imaginaria y emocional, pero no se permite expresar sentimientos asociados a la pasividad como la inseguridad, las aprensiones, dudas y contradicciones.

ii) El primer acto se inicia una vez que el varón entra al área de cirugía y adopta el papel de paciente. El enfermero o enfermera desempeñan un rol muy importante en esta escena. En primer lugar, intenta calmar, en función de su género, cualquier preocupación de su paciente. El enfermero acude a la complicidad de los apuntes humorísticos; la enfermera actúa como posible y maternal confidente. En segundo lugar, supervisan que el paciente se desvista (en este caso particular, que se quite los pantalones¹⁴, prenda de vestir asociada a

13. Esta descripción se inspira en la interpretación de las interacciones entre las mujeres y el médico durante el examen ginecológico, realizada por Henslin y Briggs (1971), citada por Salles y Tuirán (1995: 41-42).

14. “Ponerse los pantalones” significa, según el diccionario de María Moliner, “hacer alguien afirmación de su autoridad en un sitio; particularmente, el marido en la casa”. Por extensión, “quitarse los pantalones” podría entenderse como perder esa autoridad.

la masculinidad) y le suministran la ropa adecuada para su nuevo rol de paciente y una manilla de identificación del procedimiento y de él mismo. En tercer lugar, el paciente vuelve y sale a la recepción, acompañado por el enfermero para el procedimiento de rasuración. En cuarto lugar, el enfermero lo guía hasta la camilla, le rasura el área de los genitales (gesto que resulta embarazoso en un contexto cultural en el cual los hombres —como las mujeres— han aprendido que los genitales son la parte más privada de su cuerpo y que su manipulación está asociada a los contactos sexuales) y lo cubre con una sábana, preparándolo para el siguiente acto: la vasectomía propiamente dicha. En este proceso, el varón no sólo pierde temporalmente su identidad social al transformarse en paciente, y pasa de ser humano completo a convertirse en un cuerpo identificado con una bata y una manilla, sino que extravía su identidad de género al adoptar un rol absolutamente pasivo. Al respecto, es importante considerar que la pasividad siempre ha estado asociada a la feminidad y que el cuerpo masculino se define como tal en tanto cuerpo activo que debe exponerse a riesgos¹⁵, ser resistente y buscar respeto a través de la violencia y el enfrentamiento a los otros (Fagundes, 1995).

iii) El acto central da comienzo en el momento en que el médico urólogo, con la indumentaria propia del cirujano y con los modales fríos y corteses que caracterizan su quehacer profesional, entra al escenario. El (la) enfermero(a) desempeña el papel de tramoyista¹⁶ en esta escena. Su presencia se justifica para asistir al médico en lo que sea necesario y asegurar que el paciente le colabore, al reducir sus movimientos, permitiéndole realizar con precisión y celeridad la operación. El médico pregunta a sus pacientes a qué vienen. El sentido de esa pregunta, que parece fuera de lugar en una sala de cirugía, tiene por objetivo confirmar a través de la respuesta del paciente el carác-

15. Estos riesgos no incluyen, por supuesto, la posibilidad de perder la potencia sexual.

16. Tramoyistas son los empleados de teatro que manejan las máquinas con que se realizan en el escenario los cambios de decoración y los efectos prodigiosos.

ter unívoco e incuestionable de esta intervención. El intercambio de palabras, si lo hay, discurre de manera desigual y se circunscribe a la averiguación de los antecedentes médicos y quirúrgicos del paciente. El tiempo de las dudas y temores ha debido quedar atrás. No es el momento para realizar el ejercicio pregunta-respuesta ni para discutir la naturaleza y los efectos del procedimiento. El paciente en busca de información ha desaparecido al igual que el interlocutor-informante. Son otros los personajes que se disponen a actuar, con reglas de juego y comportamiento apropiadas para un evento que se materializará en tan sólo diez minutos (Viveros, Gómez y Otero 1998).

iv) En el intervalo entre esta escena y la siguiente, el (la) enfermero(a) vuelve a desempeñar el papel de tramoyista, ayudando al paciente a recobrar su identidad de “varón”. Con su actitud profesional, enfatiza el hecho de que el momento del contacto íntimo con el cuerpo del paciente ha concluido. En este proceso, el paciente se recupera en la sala destinada a tal efecto, solo o con otros vasectomizados; el (la) enfermero(a) lo levanta de la camilla y lo invita a sentarse; poco tiempo después el paciente se viste, recobra su indumentaria varonil y el control de la situación, experimentando alivio de que la operación haya concluido, y se prepara para enfrentarse al mundo exterior.

v) El epílogo de la trama se representa cuando el paciente abandona la institución y vuelve a desempeñar su rol en el escenario habitual, tanto público como privado. En este último escenario se desarrollan distintos actos que podrían dar lugar a descripciones como la que aquí hemos realizado. Sin embargo, para continuar en la misma línea de argumentación, deseo hacer referencia a una escena de gran resonancia emocional para el varón vasectomizado, en la cual participan únicamente él y su cónyuge. Esta escena, el primer acto sexual después de la intervención quirúrgica, es la oportunidad esperada para comprobar la veracidad de la información recibida, es decir, si la eyaculación y la erección se producen normalmente, si su deseo sexual ha sufrido o no alteraciones y si conserva todas sus características sexuales sin ninguna disminución.

1.4.2. *Los temores masculinos frente a la vasectomía*

*Ser valiente, es decir loco,
era la forma suprema de la hombría,
y ser cobarde, la más abyecta y vil.*

Mario Vargas Llosa

Los temores de los hombres que escogen la vasectomía como método anticonceptivo pueden ser clasificados según el ámbito en el cual se expresen. Un grupo importante de aprensiones está relacionado con los pocos conocimientos que poseen los usuarios de los servicios de planificación familiar en relación con la anticoncepción y la vasectomía propiamente dicha¹⁷ y tiene que ver con la carencia de una cultura anticonceptiva en su sentido más amplio. Ésta se refiere a una tradición y a una producción de significados —en la cual intervienen numerosos actores sociales, como los medios de comunicación, el sistema educativo y los agentes de salud— que se transmite de una generación a otra, legitimando las decisiones sobre reproducción como opciones aceptables socialmente (Balán y Ramos 1989).

Otro grupo de temores que influyen en la aceptación o rechazo de la vasectomía es el de que ésta afecte negativamente su masculinidad, su potencia sexual o ambas cosas. Esta inquietud se expresa en la confusión corriente entre castración y vasectomía. La fuerza de esta asociación no puede explicarse por fuera de la consideración de que la vasectomía, en tanto método definitivo, afecta radicalmente la vida del individuo, pudiendo llegar incluso a modificar su identidad (incluyendo la ineludible pregunta sobre la identidad de género). A pe-

17. Esta situación ha sido reforzada por las políticas de planificación familiar que, en consonancia con los valores sociales imperantes, privilegiaron durante largo tiempo a las mujeres como usuarias principales de estos servicios. Es decir, las instituciones prestatarias tuvieron una tradición educativa volcada fundamentalmente hacia ellas, propiciando una cultura anticonceptiva femenina que excluyó a los varones de las decisiones reproductivas.

sar de que los usuarios potenciales son previamente informados por los orientadores de los servicios sobre la diferencia entre cada uno de estos procedimientos, la asociación entre vasectomía y castración persiste obstinadamente, incluso en el momento de la operación. Así lo comenta un orientador haciendo referencia a un paciente que conjura con humor sus propios temores y los de sus pares:

“Sale [el vasectomizado] de la operación, pero hay tres o cuatro señores más ahí en cirugía, y sale a comentar: Tranquilos, muchachos, que eso es lo más fácil. Eso le sacan a uno un testículo y lo castran rapidísimo. Entonces les toca a los enfermeros decirle: Perdón, señor, esos comentarios no se hacen, porque realmente eso no fue lo que le hicieron a usted”.

Algunas inquietudes se refieren a los efectos que puede tener la vasectomía sobre el cuerpo. Constantemente efectúan la ecuación vasectomía = castración = aumento de peso, en la cual el término intermedio —castración— se oculta detrás de la alusión al aumento de peso. Es probable que para el usuario sea difícil hacer explícito su temor a la castración y que sea menos costoso emocionalmente hablar de la apariencia física que de los posibles efectos de la “castración” sobre su identidad. Este temor, que se alimenta no sólo de su subjetividad sino también de las experiencias de “otros”, manifiesta también su preocupación por la visibilidad social del procedimiento. Siguiendo con las inquietudes relacionadas con los cambios corporales, los oferentes comentan que otra de las preguntas comunes de los usuarios se refiere a los efectos de la operación sobre el tamaño del pene. Teniendo en cuenta que el tamaño del pene se asocia a la potencia sexual, cualquier efecto sobre éste, en particular su reducción, se percibe como altamente riesgoso para el usuario. Igualmente, manifiesta preocupación por la huella de la operación, la cicatriz, que, ubicada en los genitales masculinos, adquiere un fuerte valor simbólico.

Finalmente, se teme perder la posibilidad de la erección y no volver a eyacular. Ver modificada la apariencia de la eyaculación —entendida como la marca visible del orgasmo masculino— puede significar, para el usuario, cuestionar su *performance* y potencia sexuales, uno de los ejes alrededor de los cuales construye su identidad mascu-

lina. Para los varones, el desempeño sexual es una prueba de su virilidad y por lo tanto cualquier alteración de él representa el riesgo de ser descalificados como varones.

En síntesis, los temores masculinos frente a la vasectomía se refieren constantemente, y no por azar, a la pérdida de, a la disminución de, y a la alteración de, la apariencia (en forma negativa). Esto puede asociarse al hecho de que la masculinidad ha sido construida socialmente en torno a significantes de poder, razón por la cual no puede ser representada como una reducción y un empobrecimiento, sino como una ganancia y un incremento. Por otra parte, la masculinidad no es vívida como una identidad “natural” y por lo tanto obvia, sino, por el contrario, como una identidad precaria que debe ser constantemente probada (Badinter 1992, Gilmore 1994). No basta ser un varón, es necesario parecerlo y demostrarlo públicamente en cada terreno y en cada momento. De esta manera, la vasectomía, equiparada con la castración o la impotencia, resulta ser un elemento amenazante y cuestionador de una identidad masculina centrada en la capacidad para engendrar hijos.

2. Del gobierno de los cuerpos a la toma de la decisión

El cuerpo, en la tradición cultural occidental ha sido percibido como fuente de desorden e irracionalidad y por lo tanto ha hecho necesario su control en los niveles individual y colectivo y en las cuatro dimensiones —reproducción, regulación, restricción y representación— del orden que, según Turner (1989), es universal a las formaciones sociales. La reproducción poblacional exige una regulación de los cuerpos en el espacio y la imposición de un régimen del deseo con sus tensiones constantes entre ascetismo y hedonismo, en función de las metas buscadas. Por otra parte, el orden social, las jerarquías que lo atraviesan y los valores que lo sustentan se representan en el espacio exterior y se traducen en las formas, usos y códigos que adoptan los cuerpos en la interacción social cotidiana.

El orden corporal presente en la esterilización masculina permite entenderla como una práctica que involucra el cuerpo masculino pero

no se reduce a su contenido biológico. En este sentido, esta decisión reproductiva se construye en conexión con un orden social y cultural de género que permite poner en evidencia la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que se dan a los cuerpos masculinos y femeninos (Lamas 1994). La esterilización masculina es una decisión que se toma en un contexto social que define y limita las opciones anticonceptivas de varones y mujeres, los modelos de masculinidad y feminidad, el significado de la paternidad y la maternidad y las relaciones con la sexualidad y el deseo. Esta decisión es entendida, además, no como un resultado sino como un proceso interactivo: de esta manera se quiere subrayar el carácter dinámico de esta decisión que se construye en el tiempo, en la interacción con los *otros significativos* (la compañera, el grupo de pares, los prestadores de servicios de salud) y en los distintos ámbitos en los cuales se desarrolla la vida del sujeto y de la pareja. Por otra parte, se considera que ésta es una decisión negociada dentro del ámbito conyugal, espacio de interferencias constantes que contribuyen a moldear de manera singular las trayectorias individuales de los cónyuges y la trayectoria colectiva de la pareja, y en la cual intervienen factores internos y externos a ella.

Los objetivos de este apartado¹⁸ son, en primer lugar, plantear unas breves reflexiones sobre la participación de los varones en la anticoncepción. En segundo lugar, determinar la participación de los diferentes actores sociales (los hombres vasectomizados y sus compañeras, y los prestadores de los servicios de salud reproductiva, fundamentalmente) en el proceso de la toma de decisión. En tercer lugar, identificar las motivaciones que conducen a un varón y a una pareja a escoger la vasectomía como método anticonceptivo, teniendo en

18. El material sobre el cual se elabora esta reflexión proviene de las diez entrevistas realizadas a varones esterilizados y a sus cónyuges en el marco de la investigación titulada "Las representaciones y prácticas sociales de la esterilización masculina. Un estudio de caso en Bogotá", dirigida por Mara Viveros y realizada en colaboración con Fredy Gómez y Eduardo Otero. Retoma información proveniente del artículo "La elección de la esterilización masculina. Alianzas, arbitrajes y desencuentros conyugales" (Viveros y Gómez, 1998). Incluye además argumentos desarrollados en Viveros (2001).

cuenta que es una opción anticonceptiva a la que acuden los hombres en función de criterios legales particulares tales como la edad (tener por lo menos treinta años), el número de hijos (superior a tres), e estado de salud de la mujer (una maternidad desaconsejada por motivos médicos), etc. En cuarto lugar, analizar la dinámica conyugal (las alianzas, los arbitrajes y los desencuentros) en la cual se inscribe el proceso de esta decisión reproductiva.

2.1. *La presencia masculina en las decisiones anticonceptivas*

En un trabajo reciente, Figueroa (1996) retoma la definición que aprueba la III Conferencia de Población de El Cairo (1994) sobre salud sexual y reproductiva para analizar el papel que desempeñan los varones, por ausencia o presencia, en las decisiones reproductivas y anticonceptivas, así como en la generación de procesos de salud y enfermedad relacionados con estas determinaciones.

De esta definición vale la pena destacar, en particular, el primer y el cuarto elemento, a saber: “que los individuos tengan la capacidad de reproducirse, así como de regular la fecundidad” y “que las parejas puedan tener relaciones libres del miedo a embarazos no deseados o enfermedades”. Estos dos puntos son especialmente relevantes, por cuanto ellos son los que evidencian y comprometen más claramente los aspectos subjetivos de quienes participan en las experiencias que se dan alrededor de los eventos reproductivos.

A partir de una lectura crítica de los indicadores y diagnósticos de la medicina y la demografía, Figueroa subraya la importancia de abordar dichos procesos con un enfoque relacional de la sexualidad y la reproducción y propone utilizar una perspectiva de género que permita cuestionar, en sentido positivo, “los valores culturales que los hombres y las mujeres les asignan a los eventos reproductivos, a la vez que reconstruir el proceso histórico que ha llevado a la asignación diferencial de derechos y responsabilidades” (Figueroa 1996: 6).

La complejidad que implica un análisis relacional de la reproducción se ve reforzada por los criterios de interpretación que desde la epistemología asimilan lo femenino con la naturaleza, la subjetividad,

el ámbito privado, el sentimiento y la reproducción, mientras que lo masculino se refiere a la cultura, la objetividad, la mente, lo público y la producción, entre otros. Igualmente, es importante tener en cuenta que las prácticas y concepciones institucionales que quizá se deriven de las interpretaciones anteriores, pueden estimular la presencia de mujeres en los programas de salud sexual y reproductiva y sobreproteger de manera “expulsiva” a los varones. Figueroa considera que la medicalización de la regulación de la fecundidad y los conceptos sexistas que la apoyan desalientan la presencia de varones en las decisiones reproductivas. El autor sugiere también que las relaciones de pareja y las que se construyen entre los oferentes de servicios y los usuarios son determinantes del tipo de decisiones reproductivas que se toman.

El estudio de la reproducción y la anticoncepción ha sido desexualizado, ignorando que, en una perspectiva de salud reproductiva, ésta debe asociarse al placer sexual y a la equidad. Esto implica incorporar a los estudios el análisis de las diferencias en la vivencia e interpretación de la sexualidad masculina y femenina, y entender que la asignación diferencial de derechos y responsabilidades a mujeres y varones en el ámbito reproductivo y anticonceptivo hace necesario incluir el tema del poder. La incorporación de la dimensión sexual en los análisis de la reproducción y la anticoncepción requiere revisar las interpretaciones que se han hecho respecto de la sexualidad y la salud de los varones. Entre éstas se destacan las siguientes:

Para autores como Víctor Seidler (2000) y Michael Kimmel (1992) existen algunas características comunes en lo que podría denominarse masculinidad dominante, es decir, la masculinidad de los hombres blancos, heterosexuales y de clase media de las sociedades occidentales modernas. Estos rasgos comunes serían el ejercicio del poder, la adopción de conductas percibidas como no femeninas, el control y distanciamiento de las emociones y la demostración pública y constante de su hombría, dentro de la cual juega un papel muy importante el desempeño sexual. Horowitz y Kaufman (1989) expresan que la sexualidad masculina está atravesada por conflictos relacionados con el temor a la homosexualidad y por tensiones entre sus deseos sexuales y los imperativos de dominación, que engendran comportamien-

tos sexuales agresivos y opresivos para las mujeres. Destacan también la presencia de una doble moral sexual que propicia la actividad sexual, su expresión pública y la diversidad de parejas y experiencias sexuales en los hombres, mientras censura estos mismos comportamientos en las mujeres. Al referirse a la sexualidad erótica masculina en la sociedad patriarcal, Lagarde (1992) atribuye a los varones un comportamiento sexual activo y un supuesto dominio definido por la exclusividad y la multiplicidad de relaciones heterosexuales, una visión desintegrada del cuerpo femenino, la restricción de la satisfacción de las relaciones sexoeróticas a la genitalidad y al coito, la homofobia y el rechazo a la feminización de su conducta. Kimmel (1992) sugiere que el temor que los hombres tienen unos de otros en el proceso de construcción de su identidad de género, en su permanente búsqueda de “no ser homosexuales”, limitaría el desarrollo de personalidades solidarias. Seidler (2000) se refiere a la construcción occidental de la masculinidad, expresada en una sexualidad que se vive en términos de conquista y rendimiento, como una prueba de virilidad y no en función de los deseos y sentimientos. Este tipo de sexualidad suscitaría, en los hombres, temor a la implicación emocional y a la intimidad y una separación entre los deseos sexuales y los afectos. Respecto a la salud de los varones, Fagundes (1995) y Gastaldo (1995) conciben la concepción y construcción del cuerpo masculino en tanto cuerpo activo que debe exponerse a riesgos, es resistente y busca respeto a través de la violencia y el enfrentamiento a los otros. De Keijzer (1995) percibe la forma agresiva en que los varones aprenden a interactuar con las mujeres y los niños, con otros varones y consigo mismos como un factor de riesgo para su salud, la salud de las mujeres, la de otros hombres y la de sus hijos. Tener en cuenta estas características es muy importante para el análisis de la presencia masculina en las decisiones reproductivas y anticonceptivas.

2.2. Las dinámicas conyugales y la decisión de la vasectomía

La dinámica de una pareja es el resultado de las interacciones entre sus miembros a lo largo de la vida conyugal. En esa dinámica se inscri-

ben los intercambios de varones y mujeres en relación con el uso de métodos anticonceptivos, se generan y se resuelven los conflictos a propósito de la toma de decisiones reproductivas. Si bien estas decisiones se realizan en el marco de las relaciones de poder en la pareja, es importante subrayar el carácter relacional del poder. En este sentido, como lo plantea Foucault (1980, 1991), el poder no es una característica constitutiva de una institución o persona sino una situación que implica resistencias, acomodados y compensaciones. Esta concepción del poder es fundamental para entender las negociaciones y los desacuerdos que se producen en el interior de una pareja frente a una decisión anticonceptiva.

Del análisis de las respuestas de las parejas entrevistadas podemos inferir la existencia de dos grandes momentos en la decisión de la vasectomía: el de la iniciativa y el de la adopción del método propiamente dicho. En la toma de la iniciativa, las mujeres juegan un papel de gran importancia, si se quiere estratégico. Generalmente son ellas quienes obtienen la primera información sobre la multiplicidad de métodos ofrecidos en el mercado y un panorama bastante completo sobre las implicaciones de la adopción de uno u otro método, temporal o definitivo. Esta situación se presenta, en primer lugar, por la delegación social en la mujer de las responsabilidades asociadas con la salud de los miembros de la familia y, en particular, con los asuntos reproductivos.

Pocos fueron los casos en los que la iniciativa surgió del varón. Este hecho se registra en aquellas parejas donde el nivel de información previo sobre los métodos anticonceptivos por parte del esposo es muy alto, generalmente en razón de un ejercicio profesional que le da acceso a los conocimientos médicos. En definitiva, se confirma que las iniciativas en el ámbito reproductivo hacen parte de las preocupaciones femeninas y que sólo a través de los distintos espacios y momentos de la convivencia conyugal empiezan a concernir también a los hombres.

La decisión de la vasectomía propiamente dicha es presentada por la mayoría de los varones entrevistados (ocho sobre diez) como una determinación estrictamente individual. Parece lógico que así

sea, ya que es en los cuerpos masculinos donde se efectúa la intervención. Sin embargo, al relacionar esta información con las razones aducidas por los varones y mujeres para tomar esta decisión, se observa que, en la mayor parte de los casos analizados, el estado de salud de la compañera y el número de hijos no les permitía escoger otra alternativa anticonceptiva. En este sentido, su determinación no es tan libre e individual como ellos buscan presentarla.

En cuanto a la ejecución de la decisión, vale anotar que a ella se llega con niveles variables de confianza y certeza. Los varones acuden a la cita quirúrgica con la decisión tomada, pero ello no obsta para que los interrogantes sobre los efectos de esta intervención permanezcan. En esta etapa, la pareja puede convertirse en una compañía tranquilizadora y en fuente de seguridad para el usuario. Aunque el varón no siempre acude a la operación acompañado por su pareja, cuando esto sucede su presencia es descrita por los orientadores del servicio como un aspecto positivo.

El tiempo que transcurre entre el momento en que surge el método como una opción anticonceptiva deseable y el de su ejecución es muy variable, en función de las consideraciones que hayan motivado a las parejas a pensar en un método definitivo, de la familiaridad con las reflexiones y decisiones reproductivas y del nivel y calidad de la comunicación adentro de la pareja. Para algunas, el lapso es muy corto. Mientras que, para otras, el proceso ha tardado tres o cuatro años. Se constata que la cercanía de los cónyuges actúa como un factor determinante para la adopción de la esterilización y para la rapidez de su elección. La posibilidad de una comunicación fluida de las inquietudes, así como la importancia que puede llegar a tener la aprobación de la compañera de esta elección, son elementos esenciales de la decisión. Su actitud frente a este método anticonceptivo se convierte en un factor legitimador y activador del proceso.

De forma similar, el discurso y las informaciones ofrecidas desde las entidades prestadoras de tales servicios inciden en la decisión de los varones. En efecto, la relación usuario-institución hace parte del debate emocional y afectivo que acompaña la elección y las entidades prestatarias de salud reproductiva contribuyen a configurar un mo-

delo varonil y de desempeño masculino en el interior de la pareja, la familia y la sociedad. La orientación y el contenido de la oferta institucional obran simultáneamente como catalizadores de los procesos individuales y como recursos cognitivos y apoyos emocionales para la toma de las decisiones.

A continuación presentaré dos de las cinco historias de parejas que escogieron la esterilización masculina como método anticonceptivo. Las cinco parejas entrevistadas viven juntas desde hace catorce años, en promedio; los hombres son todos mayores de 40 años y la edad de las mujeres varía entre 33 y 41 años. El número de hijos varía entre uno y cuatro, y la mayoría de las parejas tiene tres. Los niveles de escolaridad varían de 5 a 18 años de escolaridad, para un promedio de 13 años de estudio. En cuanto al nivel social, dos de las cinco parejas hacen parte de lo que se llama en Colombia “sectores populares”, ninguna vive en situación de extrema pobreza, y todas son propietarias de su lugar de habitación. Las tres parejas restantes pertenecen a los sectores medios y han realizado estudios universitarios (en tres de estas parejas uno de los cónyuges ejerce una profesión en el área de la salud). Las dos parejas escogidas para ilustrar mi análisis son diferentes por su condición socioeconómica, su nivel de escolaridad y su estilo de vida: estos dos casos muestran la diversidad de las situaciones vividas por las parejas que escogen este método anticonceptivo y permiten matizar el estereotipo según el cual la vasectomía es un método utilizado fundamentalmente por hombres con ciertas características (pertenencia a los sectores medios o altos, un buen nivel de escolaridad y juventud) y constituye una opción progresista en sí misma. Estas historias están reconstruidas a partir de entrevistas cuyo objetivo era identificar los nexos que se pueden establecer entre la toma de la decisión, las experiencias vividas por los miembros de la pareja en distintos dominios (profesional, relacional, conyugal, etc.) y los valores a los cuales se refiere esta elección anticonceptiva). También se buscó conocer el proceso de la decisión, los acuerdos y desacuerdos de la pareja en relación con esta elección, etc. Las entrevistas fueron realizadas a cada uno de los miembros de la pareja por separado, lo cual permitió recoger las coincidencias, divergencias y contradiccio-

nes entre las respuestas aportadas por cada uno de ellos. Se escogió efectuar una aproximación biográfica a este proceso, considerando que este enfoque permitía ubicar la decisión de la esterilización masculina dentro de un proyecto de vida, relacionarla con los distintos eventos que puntúan las trayectorias sociales de una pareja y mostrar la complejidad que caracteriza los intercambios entre los cónyuges y los demás actores sociales eventualmente presentes en esta determinación.

2.2.1. Dora y Víctor: ¿cristalizar un proyecto de ascenso social, asumir en propiedad la condición “masculina”?

La primera pareja está conformada por Dora y Víctor, de 36 y 49 años de edad, respectivamente. La unión matrimonial de esta pareja fue realizada cuando Dora era aún muy joven y en los 16 años de matrimonio transcurridos han tenido tres hijos: una hija de 14 años, otra de 5 y un varón de 14 meses. Rosa reporta, además, la existencia de cuatro hijas de Víctor, de una unión conyugal anterior, dato que no fue mencionado por el esposo durante la entrevista.

Los dos tienen origen campesino; ella es nacida en el departamento del Tolima y él en Cundinamarca, y ninguno realizó estudios secundarios. En la actualidad Dora se dedica exclusivamente al trabajo doméstico en su hogar, después de haber efectuado durante diez años labores como vendedora de distintos productos comerciales. Por su parte, Víctor se desempeña como supervisor de personal vigilante de una entidad pública en Bogotá. El contacto con la vida urbana y los habitantes de la ciudad y el acceso que han logrado obtener a distintos tipos de información son elementos importantes para ellos al evaluar su desarrollo personal y su relación conyugal. Dora afirma, por ejemplo, que ella ha cambiado porque “aunque a nosotros nos criaron en el campo, pues ahí, con la gente de la ciudad uno se va preparando”.

Como en otras parejas, la relación matrimonial y familiar ha sido el eje en torno al cual se han ordenado sus proyectos de vida: mientras que Dora accedió al estatus de mujer adulta, Víctor se convirtió

en jefe de hogar y en hombre responsable. Al respecto, Víctor manifiesta que “uno al formar un hogar y tener una pareja, cambia la vida, ya tiene uno que trabajar, tiene que hacerse responsable”. Al referirse a su relación de pareja, Dora la describe como un espacio en el cual su esposo ha podido transformar actitudes y comportamientos “machistas” y adquirir autonomía en su manejo de la vida cotidiana. Por otra parte, Dora destaca que el “respeto” ha sido uno de los factores más importantes para la perdurabilidad de su matrimonio. Respeto entendido por ella como “la responsabilidad con el hogar y con los hijos”. A este elemento le sigue otro, no menos importante, según ella, y es el ejercicio placentero de la sexualidad dentro de la pareja: “Yo me pongo a pensar que después del respeto sigue el sexo. Por ejemplo, yo me siento joven y si no hay nada [relaciones sexuales] pues toca rebuscar por otro lado, porque si no le funciona... pero desde que esté completo, no hay de qué quejarse. El sexo es muy importante dentro del hogar”. La apreciable diferencia de edad entre los cónyuges puede explicar en parte el desenfado y la forma directa con los que Dora plantea sus exigencias sexuales en la pareja, actitud poco frecuente entre las mujeres de este sector social¹⁹.

Otro aspecto relevante en esta relación de pareja es la importancia que cada uno de ellos atribuye a la paternidad. Dora describe a Víctor como un “padre responsable, aunque no exprese sentimientos cariñosos hacia los hijos”. Lo recuerda como un hombre que participó mucho en las actividades de crianza y cuidado de sus dos primeras hijas y, en menor proporción, del tercer hijo, ya que en ese momento ella dejó de trabajar fuera del hogar y desde entonces se dedica exclusivamente a las labores domésticas. Víctor, por su parte, hace pocas

19. Numerosos estudios sobre las familias y las mujeres de los sectores populares (Gutiérrez de Pineda 1994, Wartenberg y Zamudio 1991) plantean que, en las situaciones de pobreza y precariedad, el control social y sexual de las mujeres adquiere una importancia particular; si bien se admite, y se teme, que las mujeres experimenten deseos sexuales, no se les permite expresarlos libremente. Sin embargo, algunos estudios (Arango 1992, Viveros 1992) muestran que las prácticas y las concepciones relativas a la sexualidad se han modificado en los sectores populares urbanos.

alusiones a su papel como padre y los escasos comentarios que hace al respecto están constantemente referidos a su papel como principal proveedor económico de la familia. Es en esta perspectiva que parece asumir su paternidad.

Las decisiones en relación con el tamaño de la familia y el espaciamiento de los hijos responden fundamentalmente a consideraciones de tipo económico y a las posibilidades de brindar educación a los hijos, objetivo principal del proyecto familiar. Su propia falta de educación y las repercusiones que esta carencia ha tenido en su trayectoria laboral y económica han determinado los significados y valores atribuidos al hecho de alcanzar un determinado nivel de instrucción. De tal forma que uno de los objetivos que ha orientado constantemente su proyecto familiar ha sido brindar a sus tres hijos las mayores oportunidades posibles de estudio. Víctor afirma: “El pensamiento nuestro ha sido que los hijos no queden como nosotros, con sólo quinto de primaria, o si no, no se pueden desempeñar en ninguna función, ni progresar”. La educación de los hijos es un aspecto al que permanentemente aluden los dos entrevistados, como elemento fundamental en las decisiones en relación con el trabajo, los roles que cada uno desempeña y el tamaño de la familia.

Esta pareja empleó el dispositivo intrauterino como método anticonceptivo durante aproximadamente diez años. En este lapso Dora reporta haber sufrido innumerables hemorragias y dolores físicos, malestares atribuidos por ambos cónyuges a la utilización del dispositivo. Dora comenta: “Yo planificaba con el dispositivo, pero sentía mucho dolor, cada nada se me encarnaba y entonces no podíamos tener relaciones y que no sé qué...”. Víctor coincide con Dora al manifestar que “esa vaina, la T, se le encarnaba, tenía hemorragias, le venían cólicos”. Luego del nacimiento de su segunda hija, casi diez años después de la primera, decidieron recurrir a la aplicación de inyecciones anticonceptivas, las cuales, según ella, fallaron, ocasionando un tercer embarazo, experiencia que fue vivida de manera traumática y culpabilizadora y generó innumerables problemas en la relación de pareja. “Imagínese —dice Dora—, quedé embarazada y me tocó ir donde el psicólogo, pues la situación económica estaba tremenda y

entonces él [su esposo] se puso de mal genio, que cómo así que más hijos y ya con dos meses de embarazo... y yo como no estoy de acuerdo con el aborto, pues qué podíamos hacer. Me tocó meterme a tratamiento en el psicólogo hasta los cinco meses, pues yo rechazaba el bebé y de pronto se podía venir... Tuve el parto a los ocho meses, pero por la tensión arterial, tal vez por los nervios que mantenía por el rechazo del principio". Víctor afirma que el espaciamiento de los hijos lo tenían planeado "con cierta edad, para poderles dar el bachillerato [...], sin acose en la vida. [...] Cuando ya nos sentimos solos, quisimos la niña [su segunda hija], pero ahí dijimos, no más, sea niño o niña, no más". Pero, contrariamente a lo relatado por su mujer, plantea que "este tercer embarazo no fue fruto de una falla del método sino que ella quedó embarazada porque se mandó quitar esa cosa, fue por un descuido, y ya".

A partir de la vivencia de esta difícil situación, ambos coincidieron en considerar seriamente la decisión de no tener más hijos. Fue así como durante el tercer embarazo, a los seis meses de gestación aproximadamente, acuerdan obtener información profesional e indagan en Profamilia sobre los métodos de esterilización. Cuenta el entrevistado que "cuando el niño [el último hijo], no queríamos tenerlo, pero lo aceptamos, aunque ella no quisiera, tengámoslo, entonces ahí se tomó la decisión definitiva de que ella se mandaba operar o yo me mandaba hacer la vasectomía, porque en el hogar de nosotros ya no pueden existir más hijos". La ligadura de trompas fue descartada, en razón de las complicaciones que, según ellos, podía acarrear esta intervención y del mal estado de salud de la mujer. Víctor relata que los métodos temporales empleados anteriormente "le molestaban mucho" [a su esposa] y que, por esta situación, la imposibilidad física y la negativa de la esposa a mandarse operar, "decide" hacerlo él.

Fue Dora quien se enteró en primer lugar de la existencia de este método anticonceptivo, por su regular asistencia a las citas ginecológicas de control, cada seis u ocho meses. También fue ella quien planteó en la pareja esta posibilidad anticonceptiva, tres o cuatro años antes de tomar la decisión, según el tiempo reportado por Víctor. Juntos asisten a dos sesiones de orientación en la entidad mencionada

y después de haber “aclarado dudas” sobre el método deciden que él se mandaría intervenir durante la “dieta de la mujer”. Dora comenta: “Todo lo que escuché me impactó y, sobre todo, eso de la confianza que una tiene al tener las relaciones [sexuales], porque imagínese, una de mujer tiene muchos problemas con las pastillas, con el dispositivo, entonces este método es muy bueno”.

En la narración hecha por Víctor sobre su conocimiento previo sobre el método llama la atención la imprecisión y confusión de los datos a los que hace referencia: “Sabía que se trataba de planificación y escuchaba comentarios de que consistía en un método que se aplicaba en un brazo con inyecciones [...]. Había oído que la vasectomía es mala, que de pronto viene el problema del cáncer de próstata y que uno no vuelve a hacer el amor o que la intensidad no es igual. Esos comentarios lo intimidan a uno. Qué tal que uno no vuelva a servir para esas cosas, y pensé que yo nunca me llegaría a hacer esa operación.” Uno de sus principales temores era el posible impacto negativo de la vasectomía sobre su funcionamiento sexual y las consecuencias que este hecho podría tener en su relación conyugal. Afirma haber pensado en otro momento que la intervención consistía en que “le rajaban a uno el pene, y entonces pensaba yo, por qué me voy a hacer eso... Incluso llegué a pensar en eso [la castración], exactamente en eso, y que entonces ya no volvería a funcionar” [sexualmente]. Sin embargo, fueron sus conversaciones e indagaciones con distintos amigos las que poco a poco fueron despejando sus dudas y perfilando la decisión: “Hablé con unos amigos que se habían hecho la vasectomía y me dijeron que estaban normales, que estaban bien [...]. Esas charlas [con los amigos] me llevaron a asegurarme y a saber que eso [la vasectomía] no es como le comentan a uno”.

Según Víctor, si bien su mujer le ayudó a tomar la decisión, fueron sus amigos y los orientadores del servicio los que hicieron inclinar la balanza. En su opinión, su esposa aportó sobre todo información. Por el contrario, Dora afirma no sólo haberle informado, sino, además, haberlo tranquilizado aclarándole las dudas que siempre lo acompañaron: “Él decía que no, qué tal que después no funcione, y yo le decía que tranquilo, allá explican”. Mientras que Dora recuerda

haber acompañado a su esposo el día de la cirugía, Víctor declara haber ido solo a la intervención. Esta diferencia de los relatos parece bastante significativa y puede ilustrar el hecho de que, según numerosas investigaciones sobre las identidades masculinas (Gutmann 1993, Fuller 1997, Valdés y Olavarría 1998, Marqués, 1997), para muchos varones tradicionales, sus únicos interlocutores válidos son sus congéneres, y por lo tanto temen reconocer públicamente el ascendiente que ejercen sus mujeres sobre ellos, considerando que puede ser interpretado como un signo de debilidad y poner en cuestión su virilidad.

En cuanto a las motivaciones que Víctor subraya para tomar esta decisión, sobresalen las que se refieren a las condiciones económicas que les imposibilitaban mantener más hijos. Afirma que la decisión fue tomada “con base en la situación económica. Nos tocaba trabajar a ambos para poder subsistir. Nuestra idea era progresar y poder sostener un hijo... Y si uno no tiene un sistema económico para darles estudio, no es nadie prácticamente”. En un segundo término de prioridades coloca las consideraciones hechas en torno a la salud de su esposa. Para Dora, por el contrario, las razones para tomar esta decisión fueron, en primer lugar, la experiencia vivida durante el embarazo de su tercer hijo y su mal estado de salud y, en segundo lugar, las dificultades económicas. Es importante considerar que, durante el proceso de reflexión y decisión, existieron momentos compartidos y tiempos en los que la búsqueda de información y apoyo se emprendió de manera individual. Los recuerdos que cada uno tiene del proceso y la importancia que cada uno de ellos atribuye a los distintos eventos y personas son, por tanto, diferentes. Es así como uno y otra aportan datos distintos sobre las personas consultadas, el número de orientaciones recibidas en la entidad, el itinerario seguido en ella e incluso las razones por las cuales optaron por este método de planificación.

En relación con el impacto de la elección de este método en su relación conyugal, para ambos esta decisión ha resultado ser positiva: les ha otorgado la posibilidad de establecer relaciones sexuales más tranquilas y con un mayor nivel de disfrute. Dora afirma que después de la vasectomía los hombres “quedan muy bien, demasiado bien y quedan pidiendo demasiado cacao [...]”. Desde los cuatro o

cinco días [después de la operación] tuvimos relaciones [sexuales] y antes se volvió más tremendo, como un chino de veinte años”. Destaca también que este método permite que el hombre se involucre más en las decisiones reproductivas: “Este método es muy bueno, porque ellos también tienen derecho a planificar, eso es lo bueno de la vasectomía”.

Plantea que dieciséis años atrás su esposo no se habría mandado intervenir y reconoce en él y en su relación de pareja un cambio importante que el recurso a la vasectomía le permite comprobar: “Hace dieciséis años él no estaría preparado, pero ya con el tiempo, con los años, hay mucha confianza entre marido y mujer; él sabe que tiene que planificar con eso, porque ella [yo] está [estoy] sufriendo mucho y entonces pues él se preocupa y sabe que también tiene que colaborar”. Igualmente comenta que después de la vasectomía se siente más segura en sus relaciones sexuales, ya que el temor al embarazo ha desaparecido. En resumen, Dora evalúa muy positivamente la vasectomía porque “mejora” el rendimiento sexual de los varones y proporciona a las mujeres un mayor nivel de seguridad que las dispone favorablemente hacia las relaciones sexuales.

Víctor añade, desde su condición genérica, otras consideraciones: “Después de la vasectomía me siento más tranquilo, porque en caso de que en el trabajo yo salga con una mujer, ella no queda embarazada y como yo no soy muy amante del condón, pues...”. Esta aseveración es otra manera de afirmar su superioridad como varón, haciendo de la vasectomía un instrumento al servicio de su “virilidad”, que la deja ejercer su sexualidad sin limitaciones de ninguna índole y sin consecuencias, es decir, soslayando las eventuales responsabilidades que esta libertad podría acarrearle, si se excluyen los riesgos de contraer una enfermedad sexualmente transmisible. En síntesis, para Víctor la vasectomía es un método que le posibilita asumir en propiedad su condición masculina: en primer lugar, porque le permite controlar el número de hijos que es capaz de alimentar y educar convenientemente; en segundo lugar, porque le permite conservar sus privilegios de varón frente al ejercicio de la sexualidad y escapar a las limitaciones que imponen las responsabilidades familiares. Como

fantasía o como realidad, la vasectomía resulta ser un procedimiento que faculta ejercer las relaciones de poder sobre las mujeres con despreocupación. Se puede entender entonces el porqué de la afirmación de Víctor cuando dice con satisfacción que “la vasectomía es un bien en la vida de uno”. Dora parece participar de esta forma de pensar al manifestar que la vasectomía “es muy buena, porque no hay riesgos de que ellos, como a veces son mujeriegos, dejen a las muchachas embarazadas, aunque éste no es mi caso”. Es decir, ella acepta sin cuestionamiento ese orden social que autoriza la infidelidad masculina, aunque se ilusiona con el hecho de ser una excepción a esta norma.

2.2.2. Alejandra y Gerardo: una opción liberadora

La decisión de Alejandra y Gerardo es la de una pareja que considera que la riqueza de haber adoptado la vasectomía estriba no sólo en la posibilidad que les brindó de tener el número de hijos deseado sino también en que representó una oportunidad para hacer realidad sus concepciones, poco convencionales, de familia y pareja. Alejandra tiene 40 años, es psicóloga y ejerce su profesión como terapeuta clínica. Su compañero, de la misma edad, es actor y trabaja actualmente en este campo. Conviven desde hace 14 años y tienen dos hijos: un varón de 10 años y una niña de 6 años de edad.

Gerardo realizó interesantes reflexiones sobre su experiencia como padre. Nos comentó, por ejemplo, que vivió de manera muy distinta el cuidado y la crianza de cada uno de sus dos hijos: “La relación con mi primer hijo fue mucho más profunda que con mi hija, tal vez por la novedad del primero [...] en ese afán de uno de cuestionar los roles tradicionales que siempre ha vivido el hombre frente a la familia y porque tenía, además, un poco más de tiempo para él. Asumí con más intensidad mi primer hijo, casi le robé el protagonismo a Alejandra. En el segundo se invirtieron las cosas, porque ella no quería dejarse robar el protagonismo y yo ya había como calmado la fiebre, aunque siempre he sido intenso. Con mi hijo hubo más entrega”. Para Gerardo, los hijos han constituido una fuente permanente de aprendizaje y cuestionamiento de los conceptos y significados que tradicio-

nalmente les han sido atribuidos a los niños. En razón de su trabajo, Gerardo ha construido una particular relación afectiva con ellos. Sin embargo, el nacimiento de su primer hijo lo confrontó profundamente, al transformar su relación ideal con los niños en una relación real: “Un hijo ya sobre la tierra como que lo aterriza a uno, hay muchas desidealizaciones frente al hijo... casi todas las relaciones que yo tengo con niños son ideales, ellos son para mí un interlocutor lúdico, con los cuales tengo un intercambio real... Pero ya el bebé [su hijo], como que lo obstruye a uno, son seres tan biológicos, tan esclavizantes en cierta medida, porque hay una dependencia total... entonces esos dos primeros años no se viven como un paraíso, sino que también existió un infierno, en el sentido de que rompen la cotidianidad de una manera profunda, por más amor que uno les tenga. El lenguaje, por ejemplo, es un drama... digamos a las tres de la mañana, uno con un sueño ni el verraco y después de que ha tratado de suplirle todas las necesidades al niño y sigue llorando,... no poder adivinar qué es lo que le pasa, hace que lleguen momentos de tensión y de mucha angustia también a la pareja”. Cierta dramatismo presente en su narración deja traslucir la densidad emocional que rodeó esta primera experiencia de paternidad, no sólo modificando sus percepciones y conceptos sobre los niños, sino también alterando la dinámica de su relación de pareja. Como el entrevistado mismo lo reporta, sólo la experiencia aporta las herramientas y recursos necesarios para desarrollar con éxito y satisfacción las tareas de la paternidad. Concluye afirmando: “Es que nadie lo preparó a uno”.

Con respecto al embarazo, Gerardo comenta que, pese a su deseo de involucrarse más en él, el hecho de que el proceso de gestación se realizara dentro del cuerpo de la madre le impidió sentir ese proceso como suyo y, de cierta manera, se mantuvo por fuera de él. Así describe esta experiencia: “Con el primer hijo, uno siente que el proceso de embarazo es de la mujer y uno lo vive de una manera un poco abstracta. Finalmente, para uno un hijo es una idea muy vaga. Uno siente que para la mujer es mucho más concreto, por esa relación orgánica, uno se vuelve el eco de una sensación, pero compartirla es difícil... Hay una relación muy profunda de la madre con él. Uno quisiera

participar mucho más, pero por esa dependencia biológica de la madre con el hijo, por esa relación orgánica, uno la siente completamente descartada”. Por esta razón, una vez el hijo dejó de ser una idea abstracta para convertirse en una realidad tangible, buscó tener un acceso directo a su cuerpo, cambiándole pañales, dándole tetero, etc., es decir, disputándole el protagonismo físico a su madre.

Para el entrevistado, la paternidad ha representado un ámbito estimulante para su propio desarrollo y ha sido un espacio generador de realizaciones y satisfacciones personales. Adicionalmente, según lo expresa, le ha permitido diferenciar el amor del sexo. Mientras el sexo se asimila a lo pasajero, el amor se asocia a lo trascendente, siendo los hijos quienes confieren al amor una característica de trascendencia que no posee el sexo: “Para mí la paternidad ha sido positiva, yo me he entregado mucho, nunca la he vivido como una carga mortificante, como algo que haya obstruido mis posibilidades de realización, más bien me ha ampliado el universo, me ha hecho amar más la vida y he sentido las diferencias entre sexo y amor. Incluso a pesar de que uno quiera romper ciertos estereotipos, siente uno que la naturaleza misma se impone”.

La opinión de Alejandra en relación con el aporte que la paternidad ha traído a la vida de Gerardo y de la pareja es bastante ilustrativa. “Para él —nos dice—, la vida realmente ahora sí tiene sentido. Él ya no se está preguntando si la vida es buena o mala, o si el mundo es bueno o malo, sino que el mundo existe, ese interrogante se le solucionó con los hijos, es un fortalecimiento para uno muy rico”. Es claro que la parentalidad ha representado para ellos una de las experiencias más significativas en su historia de pareja, aportándoles nuevos y enriquecedores elementos de análisis y comprensión de la realidad y permitiéndoles poner en práctica sus concepciones en torno al cuidado y la educación de los hijos.

Frente al tema de la sexualidad, encontramos ciertos paralelismos en sus respuestas. Así, por ejemplo, Gerardo nos comenta que para él la sexualidad es algo “muy importante en lo afectivo. A veces siento que el cuerpo es como una metáfora, como que la relación corporal traduce lo que uno está sintiendo por dentro, y en ese sentido

pienso que no se puede divorciar el cuerpo del espíritu, porque pienso que finalmente el alma es el cuerpo... Esa necesidad del cuerpo es una necesidad afectiva muy grande”. A su vez, la esposa nos comenta que la sexualidad es un aspecto que en su relación de pareja ha “disfrutado mucho”, porque a ella las relaciones sexuales le “gustan mucho” y piensa que son “muy ricas porque no existe esa presión de la eyaculación, nos damos el tiempo... hemos disfrutado mucho la parte sexual y para mí es muy importante estar tranquila”. Para uno y otra, el placer y el disfrute personal y de la pareja son elementos importantes de la relación sexual. Llamam la atención los términos con los cuales cada uno se refiere a la sexualidad, pues en cierto sentido “invierten” la forma en que convencionalmente hombres y mujeres se ubican frente a ella. Mientras que Gerardo alude a la sexualidad haciendo énfasis en su carácter relacional y en el papel que ocupa en la comunicación de la pareja e incluso se refiere a las íntimas conexiones que existen entre el alma y el cuerpo, Alejandra habla, en primera persona, del deseo, el placer y el disfrute. Sus opiniones subvierten el modelo tradicional de sexualidad, centrado en la genitalidad, en la pasividad femenina y en el carácter más sexuado del varón.

En relación con su historia reproductiva, Alejandra comenta haber utilizado de manera sistemática y desde muy joven métodos anticonceptivos temporales, a pesar de haber experimentado cierto tipo de malestares físicos. A los 19 años comenzó a emplear el dispositivo intrauterino y se lo retiró diez años después, por el deseo de tener un hijo.

Efectivamente, queda en embarazo y luego del nacimiento del hijo se realiza los exámenes necesarios para volver a colocárselo. Sin embargo, por recomendación médica, acude a otro tipo de método anticonceptivo. La pareja emplea por un tiempo el diafragma y el condón. Dos años después, planean tener su segundo hijo. Una vez ocasionado el embarazo, ocurre un aborto espontáneo a las nueve semanas. Con el deseo de tener un segundo hijo, deciden esperar aproximadamente seis meses, al cabo de los cuales Alejandra queda de nuevo embarazada. A los cuatro meses de gestación, sufre su segunda pérdida consecutiva. Estos hechos sucesivos generaron momentos

difíciles en la relación de pareja y estados de depresión en la entrevista. Se ocasionaron inquietudes frente a la posibilidad de un nuevo embarazo y, en consecuencia, frente a los proyectos individuales y de pareja. Aun así, la idea de un segundo hijo permanece con fuerza y meses después Alejandra queda embarazada por cuarta vez: “Logro mantenerlo hasta el final”. Y finalmente nace su hija menor. Alejandra añade: “Luego de la segunda hija, yo no me sentía capaz, ni económica, ni moral, ni psicológicamente, de tener otro hijo. Desde ningún punto de vista podría tener otro hijo”. Paralelamente, su compañero, si bien coincide en reportar un acuerdo de tener sólo dos hijos, manifiesta que su deseo inicial era tener tres hijos, pero que luego de una serie de consideraciones individuales y de pareja adhirió a dicha decisión.

El permanente control médico al que debía someterse Alejandra y el claro deseo de no tener más hijos hicieron surgir en ella la idea de un método anticonceptivo definitivo. Las consideraciones alrededor de los probables efectos negativos de la ligadura de trompas sobre su propio cuerpo y estado de salud eliminaron este procedimiento como posibilidad. Alejandra argumenta: “Toda la vida tienen que hacerme controles, incluso me hicieron una cirugía el año pasado, no es nada grave, pero sí es una cosa por la que le toca a una estar en el médico y creo que fue por eso que se decidió que fuera Gerardo el que se mandara a hacer la vasectomía”. Como segunda razón, Alejandra plantea: “También, yo sabía que desde el punto de vista médico era mucho más fácil la vasectomía que laligatura...”. Finalmente añade un tercer argumento en relación con la experiencia que tuvo con una amiga que se mandó practicar dicha intervención: “Una cosa que me hizo tomar la decisión de no hacerme la ligadura fue que una señora que trabajaba conmigo era muy fuerte, mayor que yo, de esas mujeres trabajadoras que se levantan a las cinco de la mañana, que crían los hijos solas, trabajan todo el día, hacen de todo y nunca les duele nada... y ella se hizo la ligadura de trompa y estuvo tan mal y con tanto dolor, caída físicamente del dolor como quince días... y yo le cogí miedo a esa cirugía... yo decía que eso tiene que ser muy tenaz”. Estos tres motivos la llevaron a una evaluación negativa de la ligadura de

trompas y explican que la vasectomía surgiera como la opción más deseable para ellos.

La entrevistada relata que, durante el tiempo que duró la reflexión en torno a la decisión, siempre mantuvo la expectativa de que su compañero le dijera: “¿Eso sí será bueno?, será que me pasa algo?, pero yo no recuerdo haberle escuchado nunca algún tipo de dudas sobre la operación”. Agrega que se imaginaba que su esposo se estaba “preguntando por lo de la erección o si eyaculaba o no eyaculaba después de la operación”. Incluso, luego de la intervención se preguntaba cuál iba a ser su reacción: “Cuando se operó, estaba segura que él se iba a enfermar, se iba a deprimir, no se le va a parar, algo así, mejor dicho, algo le va a pasar a este tipo”. Albergó esta inquietud durante algún tiempo más y finalmente la resolvió en la experiencia misma con su compañero. Según Alejandra, luego del procedimiento quirúrgico, su esposo manifestó, por el contrario, que se “sentía muy bien” y que “quería tener relaciones sexuales”. Alejandra comprobó, al cabo de los primeros encuentros sexuales con su compañero, que no tenían dificultad alguna. Añade que sintió “curiosidad con el semen” y tuvo la impresión de que su apariencia era diferente, “estaba como colado”, es decir, “menos espeso”. Percepción que, sin embargo, no incidió de ninguna manera en sus relaciones sexuales.

Gerardo reporta que no se realizó el espermograma. Ambos le asignaron a la intervención quirúrgica un grado tal de eficacia, que la importancia de realizar esta prueba espermática pasó a un segundo plano. Los argumentos médicos lograron tener un efecto tranquilizador que se prolongó más allá del evento mismo de la intervención quirúrgica. Alejandra afirma: “Yo me imagino que si cortan esos canales, pues... qué puede pasar... si esa vaina está sellada”. Resulta interesante constatar, sin embargo, que la entrevistada alcanzó a abrigar dudas sobre la efectividad de la operación en razón de algunos retrasos que tuvo en su ciclo menstrual.

La entrevistada plantea que la decisión de optar por la esterilización fue asumida por Gerardo con una gran seguridad, entre otras razones por las explicaciones que ella misma le brindó durante las conversaciones sostenidas previamente a la intervención. Explicacio-

nes que provienen, en buena medida, de los conocimientos que ella ha logrado acumular por su desempeño profesional. En cuanto a las circunstancias emocionales que rodearon el proceso de toma de la decisión, la entrevistada define aquel período como “muy tranquilo, era un tiempo en el que la relación estaba muy rica, de una gran amistad y complicidad entre nosotros”. Su compañero describe ese momento como “muy estable, con una relación muy estable... económicamente también, todo transcurría normalmente”. El conjunto de elementos expuestos permite concluir que esta decisión fue tomada con serenidad, en un momento de estabilidad afectiva de la pareja. Con el paso del tiempo ha cobrado un significado liberador al hacer real su propuesta de construir un nuevo tipo de familia y posibilitarles un encuentro sexual cuyo objetivo sería el disfrute erótico y el encuentro con el otro.

2.3. Alianzas, arbitrajes y desacuerdos conyugales

Los dos casos analizados muestran que la elección de la esterilización masculina no es un proceso individual. En él participan otros actores sociales: en primer lugar, la compañera, pero también los prestadores del servicio y el grupo de pares, en el interior del cual figuran con mucha frecuencia otros varones que han vivido la experiencia de la vasectomía. Esta determinación, por sus características, es única e irrepetible y se construye en un contexto conyugal y social particular. La dinámica de la relación de pareja, los presupuestos sobre los cuales se funda y los valores y expectativas alrededor de los cuales se cohesionan son elementos importantes para entender las alianzas y los desencuentros que se producen entre los dos cónyuges (Fernández 1993).

Para Gerardo, Alejandra constituye su mejor aliada en la toma de la decisión. Es quien aporta la primera información sobre el método, quien despeja sus primeras dudas e inquietudes y quien, en última instancia, reafirma y legitima la decisión. Víctor no percibe a Dora como una verdadera interlocutora y en consecuencia tiende a ignorar o a subestimar su participación en la decisión. Los pactos de pareja varían y pueden ir desde unas alianzas construidas sobre bases demo-

cráticas y orientadas por un criterio de equidad, como en el caso de Alejandra y Gerardo, hasta acuerdos como los de Víctor y Dora, en los que las jerarquías de género se mantienen, refuerzan y reproducen.

Es importante subrayar que la decisión de la vasectomía no es una determinación aislada sino, por el contrario, una opción que se construye y se significa dentro del proyecto de vida de una pareja. En ese sentido se relaciona con otras decisiones en distintos ámbitos, familiares, profesionales, interpersonales, etc. Para algunos, la vasectomía introduce en la vida individual y en las dinámicas de pareja una temporalidad que posibilita planear la vida, construir proyectos y dejarles menos espacio al azar y la incertidumbre. Es el caso de Víctor y Dora, en el cual la cristalización de un ascenso social depende del cálculo riguroso de la relación entre los recursos disponibles y el número de hijos.

Pero la esterilización masculina puede representar también la posibilidad de modelar actitudes y comportamientos coherentes con una evolución contemporánea en algunos varones que desean implicarse más en las decisiones reproductivas y en la crianza y educación de los hijos. Es el caso de Alejandra y Gerardo, para quienes la vasectomía se convierte en la expresión de una concepción de vida construida sobre bases más equitativas y liberadoras. Desde otra perspectiva, su caso es bastante ilustrativo de los nuevos discursos sobre la felicidad conyugal que se generalizan en Colombia a partir de los años setentas (cf. Pedraza 1999) y de un régimen del deseo que invita al disfrute del placer sexual siempre y cuando sea dentro de los límites del ámbito conyugal. Si bien hay aceptación del placer sexual, su regulación conyugal impide su desbordamiento en búsquedas eróticas y placeres desmedidos que no tengan como finalidad el mejoramiento de la calidad de la vida matrimonial. Por otra parte, es importante subrayar que la autorización del disfrute sexual trae como consecuencia la transformación de la sexualidad en materia educativa y terapéutica, dos de las características del proceso de construcción del dispositivo de la sexualidad vigente actualmente. Como lo señala Michel Foucault (1991), esta sumisión al poder que sostiene el dispo-

sitivo de la sexualidad es muy paradójica pues hace creer que en este dispositivo reside la “liberación”.

Para Víctor, la idea de la vasectomía suscita temores en relación con los efectos que puede tener la intervención sobre su desempeño sexual posterior. Su aprensión está relacionada con sus pocos conocimientos en relación con la anticoncepción y la vasectomía propiamente dicha, y con la asociación que hace entre castración y vasectomía. Es importante señalar que esta asociación no es hecha solamente por hombres que, como Víctor, tienen una determinada edad y no disponen de muchos recursos cognitivos (Viveros y Gómez 1998). La insistente presencia de esta asociación puede explicarse, como se señaló anteriormente, por el carácter definitivo de este método anticonceptivo, que afecta en consecuencia, de manera radical, la vida del varón. Gerardo, probablemente, comparte algunos de los temores de Víctor pero nunca expresó estas inquietudes durante el proceso de la toma de la decisión, lo cual muestra que a pesar del predominio del modelo de masculinidad sexista en la sociedad colombiana, algunos varones empiezan a tener comportamientos por fuera de estos referentes.

Llama la atención la evaluación positiva que ambas parejas hacen de la vasectomía a partir del impacto sobre sus relaciones sexuales. En ambos casos, la vasectomía es evaluada por mujeres y varones como un método liberador, en tanto elimina el riesgo de los embarazos no deseados, permitiendo que la vida sexual resulte más placentera. Sin embargo, mientras que para Gerardo la vasectomía encarna la posibilidad de desarrollar satisfactoriamente la vida sexual de pareja sin el temor a un embarazo no deseado, para Víctor la esterilización es un método que le permite vivir su sexualidad en forma ilimitada, dentro y fuera del hogar, descargándolo de cualquier responsabilidad. Es decir que para Víctor la vasectomía deja de ser amenazante cuando puede ser transformada ilusoriamente en una aliada de su virilidad, por dentro y por fuera de su pareja. Si bien la elección de la vasectomía no tiene un significado único —éste se construye individualmente, dentro de la pareja y del contexto social y cultural en el que se inscribe esta decisión—, sí constituye una determinación que remueve las representaciones de varones y mujeres en torno a la iden-

tividad masculina y replantea en la práctica los criterios que organizan la institución conyugal.

En este apartado se ha presentado la esterilización masculina como un método anticonceptivo cuya elección genera una dinámica, en el ámbito conyugal, que pone de presente las relaciones de poder que lo atraviesan y las alianzas, los arbitrajes y los desencuentros a los que da lugar (Viveros y Gómez 1998). Escoger un método anticoncepcional masculino es una opción poco frecuente en el contexto colombiano, en el cual las decisiones reproductivas han sido durante largo tiempo un asunto femenino. Las políticas de planificación familiar, en consonancia con los valores sociales imperantes, privilegiaron durante largo tiempo a las mujeres como usuarias principales de estos servicios. Es decir: las instituciones prestatarias tuvieron una tradición educativa volcada fundamentalmente hacia ellas, propiciando una cultura anticonceptiva femenina que excluyó a los varones de las decisiones reproductivas. Además, en la normatividad y la práctica institucionales se pueden observar elementos sexistas que se expresan en el estímulo a la presencia femenina en los programas anticonceptivos y en el distanciamiento de los varones (Figuroa 1997 y 1998). Sin embargo, las situaciones de salud de muchas mujeres, las limitadas condiciones económicas de muchos hogares, la existencia de la oferta de la vasectomía y las transformaciones de las prácticas y los valores relacionados con los roles de género han determinado que esta situación se haya ido modificando y que, hoy, distintos tipos de parejas como los que hemos descrito hayan recurrido a este procedimiento para controlar de manera definitiva su fecundidad.

Pese a que, después de realizada la vasectomía, poco se hable de la decisión, las motivaciones o sus efectos, en las dos parejas analizadas se observan en mayor o menor medida redefiniciones de género que pueden haber antecedido, acompañado o sido suscitadas por esta determinación: hombres que reivindican una paternidad cercana, mujeres para las cuales la maternidad ha dejado de ser el eje central o único de sus proyectos de vida; hombres que entienden su decisión de esterilizarse como un acto de altruismo y buscan presentarse como *héroes modernos*, responsables y respetables; mujeres que toman con-

ciencia de los posibles efectos secundarios de los métodos anticonceptivos sobre su salud; varones que están dispuestos a asumir más compromisos en el hogar y empiezan a participar más activamente en las decisiones reproductivas; mujeres que reclaman equidad en las relaciones de pareja y no aceptan como *natural* su lugar de únicas responsables de las decisiones reproductivas. Paralelamente, el contexto social también se ha modificado. Han surgido modelos y discursos igualitaristas que despiertan cuestionamientos en las mujeres y generan incomodidad, culpabilidad o resistencia en los varones (Kaufmann 1992).

En la elección de la esterilización masculina, los prestadores de los servicios de salud reproductiva y el grupo de pares del varón, en particular los amigos, efectúan una labor de arbitraje. Por una parte, sirven de mediadores en esta determinación, proporcionando recursos cognitivos y emocionales útiles para ella; por otra parte, introducen lógicas y criterios de valoración distintos a los que rigen las relaciones entre los cónyuges. Las instituciones médicas y los prestadores de servicios no sólo aportan los saberes racionales sobre el procedimiento, sino también los criterios normativos para evaluar sus comportamientos y decisiones reproductivas. Los amigos, en particular quienes han tenido esta experiencia, actúan como *alter ego* y son quienes en definitiva lo tranquilizan. Ellos, como varones, son quienes pueden certificar que este procedimiento no va a poner en riesgo su virilidad ni su identidad ni va a afectar su desempeño sexual. Es importante recordar que, para muchos varones, el grupo de pares constituye un agente socializador y constructor de su identidad de género muy importante (Marqués 1997) y que su credibilidad en relación con este procedimiento es mayor que la de la esposa y las instituciones de salud.

La elección de la esterilización masculina implica, para el varón, un doble movimiento: por una parte, presupone algún grado de transformación subjetiva que le posibilita la elección y la realización de este procedimiento; por otra parte, modifica su ubicación en el escenario conyugal. Al efectuarse la vasectomía, los varones asumen una decisión en un ámbito del cual habían estado tradicionalmente excluidos, experimentan los temores que pueden vivir las mujeres en

relación con los efectos de los métodos anticonceptivos en sus cuerpos, aún más si son definitivos, y abandonan las certezas y las seguridades que les confiere su papel en el ámbito público, para incursionar en un mundo permeado por los sentimientos y las emociones, así se oculten detrás de un discurso racional que puede ser expuesto en el ámbito público.

BIBLIOGRAFÍA

Agier, M. (1992). "Ethnopolitique: racisme, status et mouvement noir à Bahia", en *Cahiers d'Études africaines*, n° 125, xxxii, pp. 53-81.

Agier, M. Hoffmann O. (1999). "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs, en *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, nouvelle série, pp. 17-43.

Amossy, R. (1991). *Les idées reçues*, Nathan, Paris.

Arango, L. G. (1992). "Estatus adolescente y valores asociados con la maternidad y la sexualidad en sectores populares urbanos de Bogotá", en A. C Defosse, D. Fassin y M. Viveros (eds.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA/Universidad Externado de Colombia, Bogotá, pp. 263-289.

Badinter, E. (1992). *xv de la identidad masculina*, Editorial Norma, Bogotá.

Balán, J. y Ramos, S. (1989). "La medicalización del comportamiento reproductivo: un estudio explorativo sobre la demanda de anticonceptivos en los sectores populares", en *Documentos Cedes*, n° 29, Buenos Aires.

Balibar, E. (1989). "Le racisme: encore un universalisme", *Mots: les langages du politique*, n° 18, pp. 7-20.

Balibar, E. y Wallerstein, I. (1988). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Editions La Découverte, Paris.

Barona, G. (1990). *Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana*, Universidad del Cauca, Popayán.

Bastide, R. (1970). *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris.

Bernand, C. y Gruzinski, S. (1988). "Los hijos del apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes", en Burguière et al. (eds.), *Historia de la familia*, Alianza Editorial, tomo II, Madrid, pp. 163-217.

Borja, J. (1992). "Barbarización y redes de endoctrinamiento en los negros. Cosmovisiones en Cartagena, siglos XVII y XVIII", en A. Ulloa (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Proyecto BioPacífico/ICAN, Bogotá, pp. 241-254.

Brancato C. (2000). "Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro", en M. Segarra y À. Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades*, Icaria editorial, Barcelona, pp. 103-121.

Carpentier A. (1962). *El siglo de las luces*, Shapire Editor, Buenos Aires (epígrafe).

Castells, M. (1997). *Le pouvoir de l'identité*. Fayard Editions, Paris.

Cunin, E. (2002). "Regards de l'Autre sur l'Autre: La race entre être et paraître", Documento interno presentado al seminario Grappa, Paris.

Curiel, O. (1999). "Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité: interview avec Ochy Curiel, en *Nouvelles questions féministes*, vol. 20, n° 3, pp. 39-63.

De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris.

De Keijzer, B. (1995). "La masculinidad como factor de riesgo", Communication présentée au Séminaire *Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline*, International Union for the Scientific Study of Population, Zacatecas.

Dos Anjos, J. C. (2001). "Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista", Ponencia presentada en el Seminario Raça/Etnicidades na América Latina: Questões sobre Saúde e Direitos Reprodutivos, Rio de Janeiro.

Dozon, J. P. (2001). "Le sida et l'Afrique ou la causalité culturelle en question", en J. P. Dozon y D. Fassin (dirs.), *Une critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, Balland, Paris, pp. 209-230.

Fagundes, D. (1995). "Performances, reprodução e produção dos corpos masculinos", en O. F. Leal (org.), *Corpo e significado*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 193-205.

Featherstone, M. (1982). "The Body in Consumer Culture", en *Theory, Culture and Society*, 1, pp. 18-33.

Fernández A. M. (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Paidós, Buenos Aires.

Figuroa, J. G. (1994). "Derechos reproductivos y el espacio de la salud", en *Demos. Carta demográfica sobre México*, México, pp. 41-42.

———. (1995). "Algunas reflexiones sobre la interpretación social de la participación masculina en los procesos de la salud reproductiva", Ponencia presentada al seminario Fertility and the male Life Cycle in the Era of Fertility Decline, Zacatecas, México.

———. (1996). "Comportamientos reproductivos y salud: reflexiones a partir de la prestación de servicios", en G. Careaga Pérez, J. G. Figuroa y M. C. Mejía (comps.), *Ética y salud reproductiva*, PUEG, PUIS, Porrúa, México, pp. 289-312.

———. (1997). "El papel de los varones en la reproducción dentro de las políticas de población de México", Ponencia presentada en el xx Congreso de LASA, Guadalajara.

———. (1998). "Algunos elementos para interpretar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva", en *Cadernos em Saúde Pública*, v. 14, Suplemento 1, Río de Janeiro, pp. 87-96.

Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Buenos Aires.

———. (1987). *Historia de la sexualidad: la inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, México (epígrafe).

———. (1991). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, 18ª edición, Bogotá.

Fuller, N. (1997). *Identidades masculinas, varones de clase media en el Perú*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Gastaldo, E. L. (1995). "A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate", en O. F. Leal (org.), *Corpo e significado*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pp. 207-225.

Gautier, A. (1981). *Les soeurs de solitude. Histoire des femmes esclaves aux Antilles Françaises, 1635-1848*, Thèse, Ehess, Paris.

Giddens, A. (1997). *Las transformaciones de la intimidad*, Alianza editores, Madrid.

Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós, Barcelona.

Giraud, M. (1999). "Une construction coloniale de la sexualité. A propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 128, pp. 46-55.

Glissant, É. (1981). *Le discours antillais*, Du Seuil, Paris.

Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Every Day Life*, Doubleday, Anchor Books, Garden City, Nueva York.

Gonzalez, A. C. (1998). "Una conexión entre sexualidad y reproducción: el caso de la doble protección. Aportes para la sexualidad femenina", Primer informe de avance, Bogotá.

Gruzinski, S. (1999). *La pensée métisse*, Fayard, Paris.

Gutiérrez de Pineda, V. (1994). *Familia y cultura en Colombia*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.

Gutmann, M. (1993). "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México de los noventa", *Revista de Estudios Sociológicos*, vol. XI, n° 33, pp. 725-740.

Hardy, H. (1997). "Salud reproductiva y planificación familiar o salud reproductiva vs. Planificación familiar", Ponencia presentada en el IV Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina, Cocoyoc, Morelos.

Henriques, F. (1953). *Family and colour in Jamaica*, Eyre and Spottiswood, Londres.

Heritier, F. (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.

Hooks, B. (1992). *Black Looks: Race and Representation*, Routledge, Nueva York.

Horowitz, G. y Kaufman, M. (1989). "Sexualidad masculina: hacia una teoría de liberación", en M. Kaufman (ed.), *Hombres: placer, poder y cambio*, Centro de Investigaciones para la Acción Femenina, República Dominicana, pp. 65-99.

Kaufmann, J. C. (1992). *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Editions Nathan, Paris.

Keller E. F. (2000). "Histoire d'une trajectoire de recherche. De la problématique *genre et sciences* au thème *langage et science*", en D. Gardey et I. Löwy (dir.), *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

Kilani, M. (2000). "Stereotype (culturel, racial, sexiste)", en R. Gallissot, M. Kilani y A. Rivera, *L'imbroglie ethnique. En quatorze mots clés*, Éditions Payot Lausanne, pp. 227-248.

Kimmel, M. (1992). "La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes", en Isis Internacional, *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*, Ediciones de las Mujeres, Santiago de Chile, pp. 129-138.

Lagarde, M. (1992). "Identidad de géneros", en *Serie Cuadernos de trabajo (s/n)*, Cenzontle, Managua.

Lamas, M. (1994). "Cuerpo: diferencia social y género", en *Debate feminista*, año 5, vol. 10, pp. 3-32.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpos y género desde los griegos hasta Freud*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer, Madrid.

Lavou Zoungbo, V. (2001). "Du nègre comme un hercule doublé d'un Saint-Phallus: une humanité différée", en V. Lavou (ed.) *Las casas face à l'esclavage des Noirs: vision critique du Onzième Remède (1516)*, *Marges 21*, CRILAUP, Presses Université de Perpignan, pp 59-95.

Ley 70 del 27 de Agosto de 1993, Colombia.

Losonczy A. M. (1997). "Du corps-diaspora au corps-nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne", *Cahiers d'Études Africaines*, n° 148, xxxvii, pp. 891-906.

Margulis, M. y Urresti, M. (1998). "La construcción social de la condición de juventud", en H. Cubides, M. C. Laverde y C. E. Valde-rama, *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Fundación Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, Bogotá (epígrafe).

Marqués, J. V. (1997). "Varón y patriarcado", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.) *Masculinidad/es. Poder y Crisis*, Isis Internacional, Flacso, Santiago de Chile, pp. 17-31.

Miró, C. (1971). *Política de población: ¿Qué? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Cómo?*, Centro Latinoamericano de Demografía, CELADE, Serie A, N° 110, Santiago de Chile.

Mol, A. (1988). "Baarmoeders, pigment en pyramiden", *Tijdschrift voor vrouwenstudies*, 9 (3), pp. 276-290.

Montes, P. (1999). "Asentamientos del pueblo negro y sus grandes retos", en P. Vargas Sarmiento (coord.), *Construcción territorial en el Chocó*, vol. 1, Programa de historia local y regional, ICAN, PNR, Arfo, Bogotá, pp. 165-174.

Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.

Mosquera C. (1998). "Acá antes no se veían negros", *Cuadernos de Investigación. Estudios Monográficos*, Observatorio de Cultura urbana, Bogotá.

Mosquera C. y Provansal, M. (2000). "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", en *Aguaita. Revista del observatorio del Caribe Colombiano*, n° 3, pp. 98-114.

Organización Mundial de la Salud (1988). *Pautas técnicas y de gestión para servicios de vasectomía*, Ginebra.

Ordóñez, M. (1985). *La fecundidad en Colombia. Niveles, diferenciales y determinantes*, DANE, Bogotá.

Ordóñez, M. y Ojeda, G. (1994). *La esterilización femenina en Colombia*. Datos de Encuestas Nacionales y de Profamilia, Bogotá.

Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Uniandes, Bogotá.

Perea, B. I. (1990). "Estructura familiar afrocolombiana", en *Cuaderno de trabajo de Hegoa*, Centro de documentación e investigaciones sobre países en desarrollo, n° 5.

Pinzón, C. y Garay G. (1997). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Equipo de Cultura y Salud, Ecsa, Bogotá.

Population Reports (1984). "Esterilización masculina", Serie D, Número 4, Population Information Program, The John Hopkins University, Hampton House, Baltimore.

Profamilia. (1995). Colombia. Encuesta Nacional de Demografía y Salud.

Prost, A. (1990). "Fronteras y espacios de lo privado", en Ph. Ariés y G. Duby, (dirs.), *Historia de la vida privada en el siglo XX*, tomo IX, Taurus, Madrid, pp. 13-155

Puleo, A. (1994). "Algunas reflexiones en torno al concepto de sexualidad", en *Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina*, Voces de mujeres en la comunidad autónoma de Madrid, Madrid.

Rivera, A. (2000) . "Culture", en R. Gallissot, M. Kilani y A. Rivera, *L'imbroglie ethnique. En quatorze mots clés*, Anthropologie, Editions Payot Lausanne, France, pp. 63-83.

Romero, M. D. (1991). "Sociedades negras: esclavos y libres en la Costa Pacífica de Colombia", en *Revista América Negra*, Pontificia Universidad Javeriana, n° 2, Bogotá.

Salles, V. y Tuiran, R. (1995). "Dentro del laberinto. Primeros pasos en la elaboración de una propuesta teórico-analítica para el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad del Colegio de México", *Reflexiones*, año 1, n° 6, México.

Segato, R. L. (1992). "Ciudadanía: ¿por qué no?. Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño", en A. Ulloa (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, Proyecto BioPacífico/ICAN, Bogotá, pp. 147-162.

Seidler, V. J. (2000) *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*, Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG, Paidós, México.

Stolcke, V. (1992). "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", en *Cuadernos inacabados*, n° 8, Madrid, pp. 87-111.

Sumpf, J. y Hugues, M. (1973). *Dictionnaire de Sociologie*, Librairie, Larousse, Paris.

Taguieff, P. A. (1990). *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, Paris.

Tuirán, R. (1988). "Sociedad disciplinaria, resistencia y anticoncepción", en *Memorias de la reunión sobre avances y perspectivas de la investigación social en planificación familiar en México*, Secretaría de Salud, México.

Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*, FCE, México.

Valdés, T. y Olavarría, J. (1998). "Ser hombre en Santiago de Chile; A pesar de todo, un mismo modelo", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Flacso, FNUAP, Santiago de Chile, pp. 12-36.

Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*, Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona (epígrafe).

Varikas, E. (1990). "Paria. Une métaphore de l'exclusion des femmes", en *Sources. Travaux historiques*, n° 12, pp. 37-44.

Viveros, M. (1992). "Las organizaciones populares femeninas y la salud de las mujeres: autoexplotación o promoción", en A. C. Defossez, D. Fassin y M. Viveros (eds.) *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, pp. 289-321.

———. (1998). "Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad en Colombia", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Flacso, Santiago de Chile, pp. 36-56.

———. (1999) "Orden corporal y esterilización masculina", en M. Viveros y G. Garay (eds.) *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, CES, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, Bogotá, pp. 164-185.

———. (1999^a). "Esterilización masculina, dinámicas conyugales y ámbitos de poder: Un estudio de caso colombiano", en L. Scavone (comp.) *Género y salud reproductiva en América latina*, LUR, Cartago, Costa Rica, pp. 154-177.

———. (2000). "Paternidades y masculinidades en el contexto colombiano contemporáneo. Perspectivas teóricas y analíticas", en N. Fuller (comp.), *Paternidades en América Latina*, Flacso, Santiago de Chile, pp. 91-128.

———. (2001). "Stérilisation masculine et rapports de genre. Une étude de cas en Colombie", en P. Aïach, D. Cèbe, G. Cresson y C. Philippe, *Femmes et hommes dans le champ de la santé*, Éditions de l'École Nationale de la Santé Publique, Rennes, pp. 231-255.

Viveros, M. Cañón, W. (1997). "Pa'bravo yo... soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Isis Internacional, Flacso, Santiago de Chile, pp. 125-139.

Viveros, M. y Gómez, F. (1998). "La elección de la esterilización masculina. Alianzas, arbitrajes y desencuentros conyugales, en L. G. Arango et al. *Mujeres, hombres y cambio social*, CES, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, Bogotá, pp. 85-133.

Viveros, M., Gómez, F. y Otero, E. (1997). "Representaciones y prácticas sociales de la esterilización masculina. Un estudio de caso en Bogotá", Primer, segundo y tercer informe de avance, PMGD, CES, Universidad Nacional, Bogotá.

———. (1998). "Las representaciones sociales sobre la esterilización masculina. El punto de vista de los oferentes del servicio de vasectomía en la Clínica del Hombre en Bogotá, *Cadernos en Saúde Pública*, v. 14, suplemento 1, Río de Janeiro, pp. 97-103.

Viveros, M., Cañón, W., Pineda, N. y Gómez, F. (1996). "Biografías y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios de Armenia y Quibdó", Proyecto de investigación, Universidad Externado de Colombia, CES, Universidad Nacional de Colombia.

Wade, P. (1997). *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Editorial Universidad de Antioquia, ICANH, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, Medellín.

———. (1998). *Racialised identities, essences and bodies: an anthropological approach to race*, Proyecto de Investigación.

Wartenberg, L. y Zamudio, L. (1991). "La mujer separada de sectores bajos: historia conyugal y redes de apoyo", Informe de Investigación, Universidad Externado de Colombia, Fundación Ford, Bogotá.

Weber, M. (1964). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México.

Wilson, P. (1973). *Crab Antics. The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*, Yale University Press.

