Mercado lingüístico: es el que crea las condiciones de una rivalidad objetiva en la cual y por la cual la competencia legítima puede funcionar como capital lingüístico que produce, en cada intercambio social, un beneficio de distinción¹¹.

Bibliografía

- ALVARADO BORGÑO, MIGUEL, "El olvido de la epopeya y la apertura a la lírica: transformaciones del discurso antropológico contemporáneo", en *Atenea*, no. 484, Universidad de Concepción, Chile, 2001.
- BOURDIEU, PIERRE, *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal, 2001.
- REVISTA COLOMBIANA DE EDUCACIÓN, número especial "En memoria de Pierre Bourdieu", no. 42, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2002.
- SANABRIA, FABIÁN, "Campus del poder y márgenes de la libertad. Una aproximación al pensamiento sociopolítico de Pierre Bourdieu", en *Revista colombiana de sociología*, vol. VI, no. 2, 2001.
- SOKA, ALAN y BRICMONT, JEAN, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.
- ULLOA, ASTRID, *Los antropólogos, de observadores a observados*, Bogotá, Instituto Nacional de Antropología, Colcultura, 1993.

¹¹ *Ibid.*, p. 29.

La identidad

Dos no lugares de construcción y búsqueda

Por Andrés García Becerra*

«Todo relato es un relato de viaje,
una práctica del espacio»

MICHEL DE Certeau

Introducción

Una característica del trabajo antropológico es su frecuente referencia a la identidad. Los discursos etnológicos remiten a este concepto y en múltiples ocasiones él constituye el hilo narrativo y el punto central del análisis. Las metodologías y las teorías etnográficas pretenden abordarlo: es una búsqueda técnica y una constante pregunta teórica que nunca se resuelve completamente. Dentro de una disciplina la identidad aparece como un objeto central de trabajo que se aborda desde la academia, que se busca de manera constante (y quizá no se encuentra completamente), que se problematiza y que se pretende definir de algún modo. De esta forma, la disciplina representaría un no lugar, un espacio abierto de una ausencia ubicada afuera.

La identidad de los otros es una pregunta recurrente en el quehacer etnográfico y, en este sentido, el trabajo de campo despliega una serie de maniobras para encontrarla. El concepto académico pretende desplazarse,

*Antropólogo, Universidad de Antioquia.

con el investigador, hacia los sujetos de estudio y muchas veces la antropología ve en este movimiento una importante justificación, ética y científica, de su práctica.

Esta ponencia surge de un cuestionamiento que hace parte de mi monografía de grado acerca de los espacios y los cuerpos de la masculinidad en San Basilio de Palenque, en la que me interesé por las identidades relacionadas con el género.

En Medellín describía a San Basilio de Palenque, sus cuerpos, sus lugares... La distancia me permitía observarlo. Los recuerdos captados en las entrevistas transcritas, en las fotos reveladas, en un diario de campo desordenado (que se fragmenta y se vierte en una estructura narrativa) también me permitían observarlo. Se trataba, pues, de otro no lugar, hecho con las memorias de aquello que no está: el terreno de los etnógrafos, que siempre se convierte en recuerdo.

El concepto de no lugar que retomo en este caso proviene de la obra *La invención de lo cotidiano*, de Michel de Certeau, para quien el no lugar está compuesto de ausencias, de imágenes guardadas de aquello que no está. A partir de allí, planteo el ámbito antropológico y el trabajo de campo como no lugares: fragmentos de una realidad que no se encuentra allí y que deviene ficción. Los nombres propios que reciben los espacios de la ciudad crean un no lugar en los lugares, los transforma en pasos, afirma De Certeau¹. La memoria estaría constituida por no lugares, imágenes que surgen de los lugares, de los recorridos. En *La invención de lo cotidiano*, De Certeau escribe: "andar es no tener lugar. Se trata del proceso indefinido de estar ausente y en pos de algo propio"². La etnografía también está compuesta de trayectorias, y una condición del relato sería la ausencia: datos captados a través de una maquinaria diseñada para tal fin, fotografías con la huella de algún día, diarios de campo con notas de una cotidianidad pasada, mapas o bocetos de lugares cuyos usos no se dejan captar en los trazos de un lápiz, cintas de audio repletas de palabras, imágenes en video que muestran movimientos ya realizados. El no lugar queda fijado, impreso en diversas formas de registro, formando una mixtura a partir de la cual se confeccionará una narrativa etnográfica.

¹ Cfr. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1980, 2000, p. 116.

² *Ibid.*, p. 116.

Dos no lugares

A un lado las mujeres y al otro los hombres. Conjuntos diferenciados en cada cuerpo, en cada posición ocupada por ellos y en casi todos los espacios que habitan. El reconocimiento dentro del género inicia apenas nace la persona: se la identifica en lo masculino o en lo femenino y se pretende que él mismo o ella misma se identifique dentro de esta posibilidad dual y excluyente. Las identidades de género emergen de la diferencia, de la relación permanente con la alteridad. Acerca de este asunto, considero oportuno leer el siguiente fragmento de Michel de Certeau:

Las diferenciaciones resultan de un trabajo de la distinción a partir de encuentros. Así, en la noche de su limitación, los cuerpos sólo se distinguen allí donde los "toques" de su lucha amorosa o guerrera se inscriben sobre ellos. Paradoja de la frontera: creados por los contactos, los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son también puntos en común. La unión y la desunión son indisolubles. De los cuerpos en contacto, ¿cuál de ellos posee la frontera que los distingue? Ni uno ni otro. Es decir: ¿nadie?

De Certeau nos deja abierta esta pregunta.

En San Basilio de Palenque también se presenta esta construcción de identidad que emerge de la comparación y desemboca en la diferenciación de los hombres y las mujeres. Hablar de género es hablar de positivos y negativos, de cercanías y distancias materializadas en una cotidianidad que se desarrolla y organiza entre las diferencias sexuales, donde parte del orden se instituye en los cuerpos y se manifiesta en los espacios, configurando territorios de diferencias, límites ambiguos, fronteras difusas, recorridos que conectan lugares mientras se mantiene la división.

Pierre Bourdieu, en *La dominación masculina*, escribe lo siguiente refiriéndose a la distinción genérica:

Al carecer de otra existencia que la relacional, cada uno de los dos sexos es el producto del trabajo de construcción diacrítica, a un tiempo teórico y práctico, que es necesario para producirlo como cuerpo socialmente diferenciado del sexo opuesto (desde todos los puntos de vista culturalmente pertinentes), es decir, como hábito viril, por consiguiente no femenino, o femenino, por consiguiente no masculino³.

³ *Ibid.*, p. 139.

⁴ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 38.

Lo masculino se piensa desde una ruptura que acontece en la formación de los hombres. Muchos de los ritos de iniciación descritos por la antropología hacen referencia a esta separación que conduce a los niños desde el universo femenino hasta la posición masculina, reconocida por el grupo y por ellos mismos. Para lograr la eficacia, el rito debe ser muy fuerte y traumático, como el lazo que éste pretende romper: el lazo que une a los niños con sus madres, afirma Margaret Mead⁵. Así las cosas, el rito deberá ser violento, y el contacto con lo público también será violento. De repente somos expulsados de un cuerpo protector, de un útero que nos recubre, de una piel que nos da calor, de unos brazos que nos abrazan, de unos senos que nos alimentan. Las calles de tierra, los potreros, el sol, las casa de los demás y a veces el entorno parecen más hostiles.

Diversos testimonios de palenqueros, recolectados durante el trabajo de campo, hacen referencia a la indispensable ruptura que deben experimentar los hijos en la relación con sus madres, sobre todo si hablamos de niños que deben empezar a hacerse hombres, para lo cual requieren separarse de aquel cuerpo femenino que le proporcionaba todo lo que necesitaba:

Nacida de una mujer, acuñada en un vientre femenino, la criatura masculina está condenada a dedicar gran parte de su vida a diferenciarse, cosa que no sucede con la criatura femenina. Para existir necesita oponerse a sus madres, a su feminidad, a su condición de bebé pasivo⁶.

Los cuagros en San Basilio de Palenque son una instancia de relación con lo público. A través de ellos los más pequeños empiezan a recorrer y habitar espacios colectivos. Salen a las calles a jugar, las transitan en grupos, visitan las casas de sus compañeros de cuagro, niñas y niños, por separado, organizados genéricamente, en segmentos de edad y mediante relaciones de vecindad. El territorio y la edad se juntan para construir maneras de reunirse y de vivir en comunidad. Alguna vez conversaba con Basilia Pérez, una mujer palenquera, y me contó lo siguiente:

Aquí en Palenque los cuagros son unas asociaciones espontáneas. Nunca se dice "vamos a hacer un cuagro", sino que se van acomodando las cosas: hay cinco o seis niñas de la misma edad y empiezan a reunirse desde muy pequeñitas. Aquí es muy difícil que un hombre ande con sus hermanas.

Aquí los hombres andan con los hombres y las mujeres con las mujeres. Aquí la diferencia se ve desde que nacen, y los juegos son diferentes. Por ejemplo, las niñas juegan a las muñecas, a la casa, a la mamá; los niños juegan al fútbol y otros juegos, como a los caballos, al ganado. Incluso en un juego de niñas no se acepta que haya niños, y en un juego de niños no se acepta que haya niñas. A mí me pasa que mi última hija y mi hijo nunca se sientan a jugar, porque él no va a jugar con mujeres, y así lo hace.

Los niños deben empezar a realizar las labores de los hombres, se tienen que separar del seno protector y agradable de sus madres. Desde edades tempranas se relacionan con espacios y cuerpos masculinos, como afirma Ilania Salas:

Desde niños, porque, por ejemplo, aquí en mi casa los "peiaos" desde que ya tienen un año o dos años ya están buscando irse para el monte. ¿Por qué? Porque aquí ellos ven que los hermanitos mayores y el papá salen para el monte. Eso los entusiasma a ellos. Eso viene de generación en generación.

Sus juegos se desarrollan como una representación de las labores de sus padres, familiares y hermanos mayores. Por la vía lúdica se van apropiando de elementos culturales que otorgan una posición dentro de la comunidad. Estas actividades se observan en las calles y en las casas del pueblo, donde los más pequeños calcan los roles de los adultos.

La reinvencción constante de las identidades masculinas es una demanda social impuesta a los hombres desde niños. Un requerimiento de grupo es poner permanentemente en escena la condición masculina, definir las características de un hombre con respecto a su cuerpo, sus usos y sus prácticas. La simple anatomía no es garantía de posicionamiento genérico, por lo que se necesita de palabras, gestos, posturas, formas de andar y de sentir. Un extremo de esta reinvencción lo observamos en las corralejas, espacio festivo donde los hombres desafían la muerte que se encuentra en los cuernos de un toro. La arena amarilla poblada de cuerpos masculinos y sombras muy definidas por el sol, los palcos llenos de espectadores animados por la música de una banda, por la cerveza, por el ron. Sólo los varones pueden jugar con la muerte y un hombre vestido de mujer aparece en el escenario. Una blusa blanca con un dibujo de las facciones de Marilyn Monroe, falda corta azul, medias veladas que dejaban ver muchos vellos en las piernas. Una peluca deshilachada y un labial rojo salido del contorno de los labios. La

⁵ Cit. Margaret Mead, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, CASS, 1973.

⁶ Elisabeth Badinter, *X Y, la identidad masculina*, Bogotá, Norma, 1994, p. 62.

figura femenina sólo tiene cabida en la arena si se representa en el cuerpo de un hombre. De esta forma, el travestismo, más que alterar, refuerza el orden social de virilidad.

El grupo se encarga de organizar roles de género. Mediante la censura colectiva se instituyen formas de actuar, institucionalización que también opera en el interior de las familias, con regañíos o con discursos que buscan persuadir. Cuando los niños empiezan a andar solos, a salir por su cuenta, continúa su formación genérica en espacios cerrados y abiertos, entre la familia, el cuagro y el colegio. Una joven palenquera contaba lo siguiente:

Hay mamás que dicen: "tú no puedes jugar con esas muñecas, porque las que juegan con las muñecas son las mujeres, y tú te vuelves mariquita si juegas con las muñecas", y no los dejan jugar con las muñecas.

Los objetos empleados por los más pequeños son materiales de identidad, a través de los cuales reconocen un espacio social sexuado y se reconocen a sí mismos. La división genérica es un presupuesto y la concordancia de los sujetos con este esquema escindido jamás se cuestiona. En caso de trasgresión, aparece la censura pública, que la desaprueba enérgicamente con la intención de restablecer el orden violado en los cuerpos infractores. El siguiente testimonio de una mujer palenquera podría ilustrarnos lo anterior:

¿Qué pasa si se altera ese orden? Bueno, aquí en Palenque se critica mucho cuando un hombre empieza a hacer oficios de mujer. Por ejemplo, en mi caso, mis hijos mayores son hombres, pero se ven obligados a lavar platos, a barrer la casa, incluso a lavar su propia ropa, y los demás amiguitos los critican. Incluso las mismas mujeres critican eso. Aquí todo es muy dividido. El hombre debe ser, en el caso de Palenque, para el monte, y la mujer, para realizar las labores de la casa. Es mal visto si un hombre plancha, porque como que se va a volver "del otro equipo". ¿Tú cómo quieres que tu hijo sea eso? En un grupo de niños, algún niño jugando a las muñecas, eso no es permitido. Es más, los papás no dejan que sus hijos jueguen con las niñas, porque se pueden volver manicas. Todo es cuestión de división. Por la situación económica, las mujeres ya no comercializan cerca del pueblo, sino que tienen que irse para otros departamentos. Muchos hombres se ven obligados a hacer las labores de la casa, pero lo hacen casi a regañadientes. Los hijos míos aquí tienen que hacer esos oficios, y es "pela'io". Saben que tienen que hacerlo, porque yo no tengo

quién me ayude, y es "pela'io": "no, mami, eso no me toca a mí, ése es oficio de mujeres", "por aquí dicen que eso es oficio de mujeres". Ponte tú, ¿qué voy yo a decir que yo voy a hacer una hectárea de maíz? Eso es criticadísimo aquí: "ella es machorra", "eso le corresponde es al hombre". Desde los pequeñitos, desde los juguetes, desde la ropa, se nota esa diferenciación, porque los niños andan con niños, y las niñas, con niñas.

La formación del género en cada individuo se desarrolla con la participación de la colectividad. No es una labor exclusiva del núcleo familiar, sino que se lleva a cabo en diferentes espacios sociales. Los mensajes y las prácticas relacionadas con la construcción de lo masculino aparecen afuera y adentro y se manifiestan en diversos vínculos entablados por las personas: en el hogar, en las calles, en las fiestas, en el monte, en el arroyo, en los patios, con las palabras de las madres, de los padres, de los abuelos, de los amigos, con las canciones de vallenato y de champeta, que transmiten una ideología masculina reproducida en los cuerpos, en sus manifestaciones y en sus maneras de relacionarse. Las memorias de lo doméstico y de lo colectivo instauran órdenes corporales en los hombres, trazando rutas, formando ilusiones y posiciones.

Además de memorias colectivas (Benkos Bioho, quién fundó los Palenques después de fugarse de la esclavitud de Cartagena de Indias), aparecen memorias individuales, recreadas en las vidas de cada hombre palenquero e imaginadas en sus presentes. En el pasado de cada quien se encuentran ubicadas numerosas imágenes de la masculinidad que aparecen continuamente en la construcción personal y cotidiana del género. Los presentes masculinos se desarrollan en relación con los recuerdos de la infancia, con los vínculos que se tenían con los padres, con los abuelos, con los amigos, y que se mantienen en la edad adulta. Ser hombre es un asunto también del recuerdo.

Las memorias de cada quien se tornan geográficas y se ubican en los espacios del pueblo donde transcurre la vida, lugares que se recuerdan con el cuerpo propio, con otros cuerpos y con acontecimientos. El recuerdo transita por las casas del pueblo, por sus patios y calles, donde los niños empezaban a jugar juegos propios de los pequeños hombres, por el monte, donde se iniciaban en las labores masculinas, acompañados siempre de los demás, que señalan rutas y emiten mensajes en los que se prescriben y proscriben actitudes para los cuerpos de los hombres. Al indagar en las identidades masculinas se hace necesario fijarse en las memorias que sirven como base

para la construcción de los reconocimientos de género. Lugares, sucesos, tiempos, palabras, vínculos: la masculinidad proviene de múltiples espacios sociales que la configuran en la actualidad de las personas. En el libro de Michel de Certeau vemos cómo el uso de la memoria es una práctica que remite al uso de los espacios, pues a través de ella los sujetos se relacionan con los espacios que habitan, los modifican y sacan provecho de su contexto⁷. La memoria se construye a partir de los espacios de los otros a los que se tiene acceso. Los tiempos y los lugares vividos conforman los recuerdos, que, a fin de cuentas, quizá es lo único que nos pertenece. A través de aquellos recuerdos nos apropiamos de ideas y prácticas relacionadas con la masculinidad. Se trata de un recorrido existencial a través de espacios desbordados y miles de momentos condensados por la memoria en un presente que siempre surge de la relación con otros tiempos. De esta manera, las identidades masculinas encuentran una base importante dentro de aquel trabajo de memoria que desarrollan las personas.

La identidad se construye como concepto que se debe buscar, una pregunta abierta que en ocasiones se llena de datos, fragmentos de realidades fragmentadas mediante una metodología de trabajo. Generalmente, la identidad es un concepto ligado al movimiento, aspecto que lo remite a la historia, al pasado que la configura y al presente que la actualiza. Una identidad hecha de mitos, de epopeyas guerreras o viajeras, de orígenes y de finales, emerge de diversas instituciones, la crean los poderes y la recrean los pueblos de manera diversa. Un tiempo se rehace en muchos tiempos, que constituyen una demanda de significados. Las grandes fiestas nacionales, gremiales o locales, las celebraciones religiosas. Multitudes que en parte ratifican sus identidades perteneciendo a algún colectivo, reconociéndose en un grupo (que puede ser San Basilio de Palenque, Medellín, Mompo) o en alguna profesión contemporánea.

Por su amplitud difusa y diluida, entre otras cosas, la delimitación del concepto de identidad es problemática, pues nombra ese indeterminado camino que recorre el sujeto en su búsqueda de determinación, planteando una relación que lo hace mover entre lo individual y lo colectivo. Augé aborda la identidad unida a la alteridad, proponiendo una relación lógica que acompaña al acto del reconocimiento en la existencia comunitaria de las personas⁸. Si la identidad remite a aquellos significados y prácticas colectivas

⁷ Cfr. Michel de Certeau, *op. cit.*, pp. 87-99.

⁸ Cfr. Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, Gedisa, 2000.

dentro de las que se reconocen hombres y mujeres, entonces todos los órdenes sociales podrían hacer referencia a ella: familia, religión, actividades productivas, arreglos del cuerpo, nación, etnia, imaginarios de los grupos y de las personas, lugares ocupados en un territorio, en un tiempo y en una estructura de poder.

Las producciones culturales casi siempre hacen alusión a la identidad: trabajan por su construcción, por su recuperación, por hacerla visible. Muchos campos de producción cultural ven en la identidad una justificación y un motor de sus acciones: la academia, los medios de comunicación, las instancias administrativas, las artes y las empresas desarrollan un movimiento a través del concepto de la identidad, lo construyen y lo exploran, muchas veces lo explican, pero la ambigüedad continúa y la palabra se oye por todos lados. En general, la identidad podría hacer referencia a un significado abstracto, a una definición imprecisa por los tiempos, por los cuerpos y por los lugares que van más allá de los nombres. Más que definir la identidad masculina en Palenque, mi trabajo pretendió hacer referencia a las experiencias masculinas de la identidad en este pueblo. Ésta podría ser una relación semejante a la distinción planteada por Saussure entre lengua y habla, aspecto retomado por De Certeau, que se refiere a discurso y a acto del habla⁹. Los primeros conceptos de cada pareja (identidad masculina, lengua, discurso) hacen referencia a un sistema abstracto, un modelo imaginario, dentro de un contexto del que no se puede desprender. Los segundos conceptos (experiencias de identidad, habla, acto del habla) son los usos de las personas en ese marco de referencia. En este mismo sentido, Henri Lefebvre postula una diferenciación entre la identidad abstracta (formal) y la identidad concreta (real)¹⁰.

Ser hombre en Palenque implica la identificación del sujeto con ciertos lugares, actividades, sensibilidades y posiciones en el pueblo y la familia. Existen varios modelos de masculinidad encarnados en esos cuerpos que se encuentran insertos en una condición reproductiva. Tal condición estructura importantes aspectos de lo social, en un hecho biológico que se lee y se practica desde criterios culturales que instauran órdenes simbólicos alrededor de la procreación de individuos.

¿Qué es ser hombre? Interrogante complejo del que surgen otros cuestionamientos que hacen posible acercarse a esta pregunta, pero que nunca

⁹ Cfr. Michel de Certeau, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 173.

consiguen responderla plenamente. ¿Cómo se construye la masculinidad?, ¿cuáles son las actividades que desempeñan los hombres y cuáles los espacios que ellos habitan?, ¿qué lugares ocupa lo masculino en las relaciones de dominación y qué jerarquías emergen de eso masculino?, ¿cuáles son los sentimientos más comúnmente relacionados con los sujetos masculinos?, ¿cómo se configuran socialmente las imágenes de los cuerpos de los hombres? Abordando esta serie de cuestionamientos intenté acercarme a aquella pregunta por la masculinidad, confusa por la pluralidad de formas subjetivas de asumirla y de modelos sociales de lo que significa ser hombre, coexistencias presentes en un grupo social, que, lejos de ser algo homogéneo, es un conjunto formado por multiplicidades que hacen difícil su delimitación.

Si pretendemos hablar de los hombres, obviamente debemos hacer referencia a las mujeres. La construcción de los géneros sólo se hace posible en esa relación de contraste que ambos representan, como antes mencioné. El límite de uno es el otro. Los contenidos de cada cual son, también, distinciones respecto a su pareja, debido a la diferencia sexual de los organismos y a las distintas tareas que cada uno desempeña en su función procreativa. Un dato biológico se ubica en un importante lugar de la cultura. La reproducción de individuos instaura el grupo desde postulados que surgen de lo social, de lo simbólico, de la posibilidad comunicativa de los sujetos, de la necesidad de procurarse significados acerca de los cuerpos y de los espacios por donde discurren nuestras vidas. La mujer capaz de parir, el hombre que fertiliza, espacios fécondos que para serlo necesitan juntarse hasta traspasar la piel. La madre, por su relación cercana con el hijo, desempeña actividades amorosas: caricias, palabras, manutención total, vínculos de dependencia mutuos que conectan a los sujetos, a sus cuerpos, con el amor. Hombres y mujeres participan de esta relación, se construyen en ella de alguna manera. Es un amor madre-hijo, más que uno entre géneros, y los niños deben desprenderse de este vínculo sin romperlo completamente, sobre todo los hombres, que para hacerlo se deben alejar un poco.

La maternidad y la paternidad son elementos centrales en la construcción de la identidad de género de los y las palenqueras, que desde muy jóvenes tienen hijos y conforman familias. Actualmente, algunas mujeres utilizan pastillas anticonceptivas, pero es muy común la creencia de que ellas no pueden planificar antes de tener su primer hijo pues, si lo hacen, según ellas, pueden quedar estériles. De este modo, siempre empiezan a tomar estas pastillas tras tener bebés.

Los hombres del Palenque están más apartados de las expresiones amorosas. En la relación con sus hijos, los padres, a diferencia de las madres, manifiestan menos cariño: el vínculo es un poco más frío, pero jamás excluye el amor. Ellos deben abstenerse de las lágrimas, pues es reprochado que un hombre lllore en público. En ocasiones, la masculinidad demanda ocultar el dolor y otras sensibilidades en los cuerpos de los varones. Una vez, varios muchachos se encontraban debajo de un árbol de mango con una mula negra. Conversaban, se reían, bajaban mangos maduros. De repente, la mula pateó fuertemente a uno de ellos en el pecho. Todos rieron estrepitosamente, incluyendo el agredido, que entre las risas pretendía ahogar las lágrimas envueltas en esa cara de dolor. Hacia un esfuerzo muy grande por no llorar, y lo logró. El cuerpo, en ese momento, necesitaba del llanto, pero el grupo lo prohibía. Es raro ver en el pueblo a las parejas de enamorados y casados tomadas de las manos, abrazadas o dándose besos en público. Parece que las prácticas de afectuosidad conyugal no tienen lugar en los espacios colectivos del pueblo.

En la vida y en la muerte las lágrimas se intentan alejar de los hombres, pues durante las ceremonias fúnebres del pueblo son las mujeres quienes realizan los *lecos*¹¹. Ellas poseen un papel donde se hace explícita la melancolía que invade a quienes quedan vivos. Además de realizar los *lecos*, las mujeres son las encargadas de preparar la comida y el café que se ofrece a los asistentes en las ceremonias y de desarrollar los bailes de muerto: hacen círculos, cantan con tristeza, juntan sus cuerpos y los separan. A veces parecen agredirse entre ellas. Los pies femeninos dibujan líneas en el polvo del suelo y las borran mientras aparecen otras. Parecen dibujos de expresiones de dolor. El *lumba-lu*, o canto de muertos, es interpretado por voces de mujeres. Son como lamentos melódicos acompañados de un tambor tocado por algún hombre. Las palabras de las mujeres reciben a las personas en este mundo y esas mismas palabras se encargan de despedirlas. Aquí la vida parece un círculo que parte de y termina en lo femenino. La luz es tenue, un poco amarilla, como todas las noches del Palenque. La casa y la calle están repletas de gente. Es la última noche de algún difunto. A partir de hoy su espíritu, separado del cuerpo por la muerte hace nueve días, abandonará el pueblo. En la sala de la casa hay un paño de tela blanca que cuelga de la pa-

¹¹ Los *lecos* son las lamentaciones, los gritos y los llantos expresados en los entierros de los muertos y en la ceremonia de la novena noche después de inhumado el cadáver, celebración que hace parte de los funerales palenqueros y que posee una importancia semejante al entierro.

red, cubre una mesa y termina en el suelo. La tela está adornada con imágenes de santos, con flores de papeles de colores vivos y letras que recuerdan el nombre del difunto. Las mujeres pasan con bandejas llenas de café, de caldo, de arroz, de pescado, para los dolientes. *Lumba-lu* significa, en lengua ki-congo, melancolía colectiva. Las tristezas se juntan, precisamente para conjurar la tristeza de cada quien. Ellos y ellas se reúnen para despedirse del muerto y el espacio se torna lugar de la melancolía. Las mujeres son las encargadas oficiales de los lamentos, pero los hombres también lloran. De repente, los rostros masculinos se llenan de lágrimas imposibles de contener. Ellos se hacen conscientes de su fragilidad, de la pérdida, y el dolor escondido en las carnes viriles estalla en lágrimas saladas que atraviesan las mejillas y se destrozan en el polvo caliente del suelo cuando caen. "¡Qué solos estamos!", pensarán muchos, mientras que el desconsuelo busca en vano algo de consuelo, y no queda más que vivir el dolor, aquel dolor que surge cuando nos sentimos más incompletos que siempre por una partida sin retorno.

Las identidades necesitan relacionarse con lugares usados y pensados por las personas. No existe identidad sin lugar. Ellas cambian, presentan formas distintas, de la misma manera como se modifican los espacios donde se desarrollan los vínculos sociales:

La delimitación de un territorio propio se convierte en factor fundamental en la construcción de identidad y en la afirmación de un sentimiento de diferencia: los territorios de un grupo pueden estar claramente demarcados o moverse con los sujetos, pueden ser asignados o apropiados, pueden ser permanentes o temporales².

El espacio se hace identidad, se delimita de diferentes maneras y en sus fronteras se manifiesta dicha identidad, en los límites que posicionan al otro, que permiten mirarlo y mirarse. Una frontera de la antropología sería el trabajo de campo. Antropólogo y sujeto de estudio se encuentran, conviven, señalados cada uno por la diferencia. Una relación extraña de observador y observado, de preguntas y respuestas, de cercanías prácticas y distancias panorámicas. El espacio del otro se convierte, de alguna manera, en espacio propio. La identidad del antropólogo y la autoridad etnográfica provienen de esta toma de lugar singular, temporal y guardada en la memoria, que

² José Fernando Serrano, "Cuerpos contruados para el espectáculo: transformistas, strippers y drug queens", en Maza Viveros Vigoya y Gloria Garry Ariza (compiladoras), *El cuerpo, diferencia y desigualdades*, Bogotá, cts, Universidad Nacional, 1999, p. 187.

sería el trabajo de campo. Tras las visitas momentáneas viene el alejamiento, distancia que permite escribir acerca de algo (casi una relación inversa a la que mantiene la pintura con la realidad). Generalmente, un pintor no se aleja de lo que quiere pintar. Pero para los antropólogos es indispensable hacerlo. El recuerdo de una ida y una vuelta limitan la etnografía y marcan al etnógrafo. Es un recorrido de búsqueda: salir de la ciudad o viajar dentro de ella en busca de imágenes de personas. Descripciones confeccionadas en un espacio diferente, en un no lugar antropológico, diseñado con la perspectiva de la ausencia. Los reconocimientos propios de los antropólogos y las antropólogas estarían ubicados, en gran medida, en las ciudades, en los centros donde se encuentran instituciones académicas, en las universidades e institutos. Pero dicho reconocimiento también se encuentra afuera, en las sociedades que son sus objetos de estudio y que pueden estar asentadas en la misma ciudad, en poblados o en campos lejanos.

Si las identidades se delimitan en el reconocimiento que desarrollan las personas, dicha delimitación alude a los cuerpos, a los espacios, a los vínculos y a las memorias. Ser hombre en Palenque está determinado por lugares masculinos, entre los que se encuentran las zonas públicas del pueblo, como la plaza central (habitada por grupos masculinos que conversan bajo la sombra de los almendros), o las esquinas o calles donde juegan dominó, cartas y damas. También el monte, espacio rural del pueblo, es atribuido a los hombres, que se encargan de sembrar y cosechar maíz, plátano, yuca, ñame y arroz. El cuidado del ganado es tarea del hombre, los niños se encargan de ordeñar todas las mañanas y de separar a las vacas de sus crías en la tarde. La leche se extrae de los animales en las mañanas, cuando el sol no ha salido completamente, y se lleva al pueblo para venderla en alguno de los tres negocios donde se almacena la leche, que luego comercializan afuera, en una quesera de San Cayetano o en una pasteurizadora de Cartagena.

El arroyo también posee categorías genéricas de lugares. Se divide en zonas para los hombres o para las mujeres, segmentos contiguos, cada uno de ellos usado por alguno de los dos sexos, excluyendo al otro, pero en relación permanente. Los pasos rompen la barrera, pues el arroyo también es un lugar de tránsito para toda la gente de Palenque y una frontera que divide lo urbano de lo rural. Frontera usada por los palenqueros, no tanto para dividir, sino para habitar, para estar. En las zonas femeninas las mujeres lavan la ropa sobre tablas de madera, conversan, a veces pelean, y recogen agua para transportar a sus casas y suplir las necesidades domésticas. Todo el arroyo

es un lugar de cuerpos y palabras. Allí siempre se conversa, y los hombres y las mujeres, por separado, bañan sus cuerpos entre las voces que nunca dan espacio al silencio, narrando, escuchando relatos y refrescando sus pieles del calor. Los hombres hablan del campeonato profesional de fútbol y emotivamente se refieren a sus jugadores y equipos favoritos, como si los campos de fútbol que muestran en la televisión fuesen lugares masculinos.

Cierre

Como se ha afirmado en esta ponencia, la identidad es una pregunta que se hace a los otros. Rara vez representa un cuestionamiento propio. En general, el campo académico, y en particular el antropológico, plantea las identidades como interrogantes que se pretenden hallar en sus sujetos de estudio. En algunas ocasiones el concepto de etnia se convierte en identidad, aspecto que sorprende si dicha identidad se ubica en contextos urbanos. La confusión se puede observar en la intención de delimitar, más o menos claramente, una colectividad que entabla vínculos con otras colectividades diferenciadas. Conjunto étnico, modelo de pueblos que habitan las sabanas, selvas, montañas fuera de la ciudad y que se aplica automáticamente a las ciudades. Aparece una búsqueda urbana de etnias, colectividades contenidas y distinguibles en un espacio compartido, pero cargado de fronteras.

Cuando los antropólogos indagan la urdimbre citadina con el fin de encontrar conglomerados étnicos en medio del cemento y el asfalto, las identidades urbanas, en el lenguaje antropológico, muchas veces son sinónimo de las etnias que habitan las selvas más inhóspitas. Por cierto, muchas veces lo consiguen.

Cuando se habla de las identidades palenqueras, generalmente éstas se relacionan con la etnia afrocolombiana o con la raza negra. Este reconocimiento aparece en los informes realizados acerca de Palenque y, de vez en cuando, en el día a día de las personas del pueblo. Se postulan macroidentidades, como la costeña o la nacional, y se dejan de lado otras formas de reconocimiento desarrolladas en la cotidianidad, como pequeñas identidades que se diluyen con el pasar de los minutos calurosos del pueblo y que no se ven cuando el marco de observación son las grandes identidades políticas que se busca llenar de datos.

Ser afrocolombiano o negro. Venir del África: la memoria del origen. Ver ese África en la televisión o escucharla en un equipo de sonido: perma-

nente actualización de memorias. Si se define la identidad palenquera como una categoría política, simplemente como conglomerado administrable, estaríamos obviando toda esa sociedad que acontece cotidianamente en los cuerpos y los espacios de San Basilio de Palenque, y la compleja vida de una comunidad quedaría invisibilizada por un conjunto uniforme.

Bibliografía

- AUGÉ, MARC, *Los no lugares. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- BADINTER, ELISABETH, X Y, *la identidad masculina*, Bogotá, Norma, 1994.
- BOURDIEU, PIERRE, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- CERTEAU, MICHEL DE, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2000.
- LEFEBVRE, HENRI, *La presencia y la ausencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- MEAD, MARGARET, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, CAIA, 1973.
- SERRANO, JOSÉ FERNANDO, "Cuerpos contruidos para el espectáculo: transformistas, strippers y drag queens", en VIVEROS VIGOYA, MARA Y GARAY ARIZA, GLORIA (compiladoras), *El cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, CES, Universidad Nacional, 1999.