

HORRORISMO Y BIOPOLÍTICA DE LA ABLACIÓN. RACIALIZACIONES DE LO INDIO EN EL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO

CAROLINA CASTAÑEDA V.¹

Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

acarolc@gmail.com

Recibido: 09 de Octubre de 2014

Aceptado: 11 de abril de 2015

Resumen:

El presente artículo explora las implicaciones biopolíticas de las intervenciones humanitarias de los organismos de Naciones Unidas sobre las mujeres indígenas «acusadas» de practicar la «ablación». Mediante el estudio de los documentos producidos por el Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas y, someramente, algunas producciones de los medios de comunicación se discute cómo la construcción de la vulnerabilidad de las niñas indígenas, la asignación de marcas de corporales y morales a las mujeres madres produce re-racializaciones. El trabajo concluye cómo las lecturas desde el horrorismo a ciertas prácticas adjudicadas a grupos determinados visibilizan el despliegue de dispositivos biopolíticos de selección de poblaciones en medio del conflicto armado.

Palabras clave: racialización, ablación, biopolítica, horrorismo.

Horrorism and the Biopolitics of Ablation. Racializations of the Indian in Colombian Armed Conflict

Abstract:

This paper examines some biopolitical implications of humanitarian interventions by UN organisms on indigenous women who are «charged» with practicing «ablation». By studying the documents produced by the United Nations Population Fund (UNFPA) and, briefly, several mass media productions, the discussion addresses how building vulnerability into indigenous girls, attributing body and moral marks to mothers results in re-racializations. This work finds that horrorism-focused readings on certain practices attributed to given groups make visible the display of biopolitical devices for population selection within armed conflict.

Keywords: racialization, ablation, biopolitics, horrorism.

¹ Doctora (c) en Antropología Social - Universidad Nacional de San Martín.



Detalle. Grafiti - 2004

Ferran Mendizàbal - <https://www.flickr.com/photos/ferranmendizabalvilarrubil/>

Horrorismo e biopolítica da ablação. Racializações do índio no conflito armado colombiano

Resumo:

O presente artigo explora as implicações biopolíticas das intervenções humanitárias dos organismos das Nações Unidas sobre as mulheres indígenas acusadas de praticar a ablação. Mediante uma pesquisa de documentos produzidos pelo Fundo de Populações das Nações Unidas e, em menor medida, algumas produções da mídia, discute-se como a construção da vulnerabilidade das meninas indígenas, a atribuição de marcas corporais e morais nas mulheres mães produz novas racializações. O trabalho conclui como as leituras do horrorismo sobre determinadas práticas atribuídas a determinados grupos visibilizam o desdobramento de dispositivos biopolíticos de seleção de populações no meio do conflito armado.

Palavras chave: racialização, ablação, biopolítica, horrorismo.

El influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad.

Foucault (2001)

Que las guerras desde el siglo XX hayan abandonado cada vez más el esquema de «guerra regular» y que cada vez más los civiles sean parte de ellas es un hecho del que no cabe duda. El caso del conflicto armado colombiano es apenas un ejemplo que para nada habla de excepcionalidad, pues si bien tiene fronteras específicas frente a otros conflictos, también se iguala a ellos en tanto que los lugares y los momentos del ataque no están localizados en los territorios y tiempos destinados a la contienda. Que los civiles sean parte del conflicto advierte, por demás, no solo que pronto se constituyen en víctimas, sino también que los soldados o guerreros no son ubicables en ejércitos homogéneos. La generalización del conflicto en Colombia lo hace aparecer como cotidiano, y entonces las escenas de terror y horror se tornan cotidianas y ya no aterrorizan ni horrorizan, sólo desagradan a los observadores lejanos de las grandes ciudades colombianas, se tornan *inmirables*. La llegada diaria a las grandes ciudades de personas que huyen de la guerra hace tiempos dejó de alertar a sus habitantes regulares sobre el ritmo del conflicto armado. Los *desplazados*, como se llama a las personas que llegan buscando un resguardo de la guerra, han pasado a ser un problema de las ciudades: no caben, sobran, las afean, no hay lugar para ellas. El desplazamiento y el conflicto armado son un problema de orden nacional, mientras los desplazados son un actor no deseado en la ciudad ni por los gobernantes ni por los residentes, están por todas partes recordando únicamente la situación de pobreza de la que las clases medias y bajas tratan de escapar. Mucho más lejos se quiere huir de los desplazados con rostros indígenas y negros que recuerdan que *ellos* aún moran entre *nosotros*.

El desplazamiento no es una alarma, pero los desplazados alarman. No alarman como víctimas de la guerra, sino como portadores de pobreza, de malas maneras, de vida campesina, de ancestralidad, de la racialidad latente en cuerpos negros o indios. Los desplazados en una ciudad como Bogotá no logran transmitir en los ciudadanos una idea de la guerra, sólo remiten a una idea de riesgo de vivir en el subdesarrollo. Así, lejos de despertar sentimientos de solidaridad o indignación ante las acciones que los han forzado a salir, despiertan rechazo. Si las escenas de horror y terror que han vivenciado los ahora desplazados y que narran los noticieros y diarios no transmiten o no generan sentimientos de rechazo o solidaridad, ¿dónde reside el horror?, ¿qué es lo horroroso? Por supuesto, las escenas de guerra en que son implicadas las personas las aterrorizan y horrorizan, pero no pasa lo mismo con los espectadores aparentemente lejanos que habitan las ciudades. Al parecer la moralidad máxima no se instala en el rechazo a la muerte, al terror o al horror, sino en el rechazo a la vulneración de los valores individuales neoliberales que acogen los colombianos. Son otras — no las de guerra— las escenas de horror que logran movilizar los sentimientos de los ciudadanos de las ciudades colombianas y mundiales.

Una de esas escenas de horror es la recién descubierta práctica indígena de la ablación. Noticias que se han generado desde 2007 en torno a las supuestas heridas infectadas y muertes de niñas indígenas menores de dos años. Considero que este tipo de escenas son susceptibles de leerse como horrorosas, mas pretendo mostrar que en esta percepción del horror de la ablación y en la emergencia del mismo como un problema por ser resuelto, reside una forma de horrorismo. No en el acto mismo de la intervención.

El horrorismo, como lo define Cavarero, tiene al menos dos condiciones que me parecen pertinentes para este análisis: la primera, cobran sentido en cuanto la víctima vulnerable se ha convertido en invulnerable; segundo, las víctimas soportan los horrores que se infligen en tanto sus cuerpos están vivos (Cavarero, 2009: 48). Horror y terror son analizados por la autora bajo las metáforas de los mitos griegos de Medea y Medusa. Ellas representan las formas de eliminación del *vulnus*. La eliminación se ejerce sobre inermes, o mejor, sobre la singularidad corpórea del inerte. Terrorismo y horrorismo son formas de deshumanización. La singularidad que se extrae del inerte es su humanidad. El horrorismo es una forma extrema que intenta una y otra vez deshacer la singularidad del que ya ha sido deshumanizado, de aquel a quien se ha despojado del *vulnus*, es decir, del sujeto que a fuerza de violencias ya ha perdido todo su sentido de vulnerabilidad. El invulnerable es a quien se intenta violentar aun a sabiendas de que ya ha entregado su humanidad. El cuerpo inerte mutilado o violentado se rechaza, porque ofende la «dignidad ontológica que la figura humana posee»; es, pues, inmirable (Cavarero, 2009: 25).

Además, el vulnerable debe ser artificialmente construido; no se es de suyo vulnerable, ya que el *vulnus* es solo potencialidad. No hay un estar totalmente desprovisto ni reside en la existencia misma de la vida la posibilidad de una herida. El *vulnus* es contingente. Habría que agregar que en el esquema básico del horror, el actor del horror es siempre un «extranjero». En el mito de Medea, de la madre que mata y desmiembra los cuerpos de sus parientes, se hace un extrañamiento ideológicamente construido (Cavarero, 2009: 53).

Los emberá chamí, grupo indígena cuestionado por la práctica de la ablación, residen en un territorio del que se pretende extraer oro y que ha sido escenario de varios enfrentamientos armados desde el año 2000, lo que ha provocado el desplazamiento frecuente y masivo de familias hacia las ciudades de Cali, Pereira y Bogotá.²

Me propongo, entonces, mostrar que el horrorismo de la guerra en Colombia,

² El territorio en cuestión está ubicado sobre Los Andes y adicionalmente da paso a las selvas del Chocó. Es una zona que tradicionalmente ha sido utilizada para el cultivo de café y en la actualidad está zonificada para ser concesionada para la explotación multinacional de oro.

más concretamente en los territorios emberá chamí de Risaralda y Valle, supone el ejercicio de generar escenas de horror actuadas por los «otros» y en el cuerpo de unos «otros» que los hacen ver como victimarios, porque ya de

suyo se les considera deshumanizados. Los emberá son indios, están marcados racialmente y esa marca funciona tanto para hacer de ellos una alteridad radical como para considerarlos con una humanidad suspendida. Cavarero, retomando las reflexiones de Agamben y las narraciones de Primo Levi, enfatiza que los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial [lager] produjeron la figura del *musulmán* en los cuerpos invulnerables de los judíos. Según Levi, los soldados alemanes llamaban musulmán a aquellos hombres que después de un tiempo de soportar las violencias sobre ellos, simplemente se resignaban a morir, dejaban de oponer cualquier tipo de resistencia. El musulmán había perdido su noción de humanidad, el campo había logrado extraer de él el *vulnus*. Siguiendo este esquema argumental, en el que procesos de largo o corto plazo extraen la posibilidad de ciertos cuerpos dejándoles invulnerables, se ha construido el concepto de alteridad radical. Queda entonces en suspenso una idea adicional; si el vulnerable es construido, los niños no son de por sí vulnerables. Traslapando el argumento de la alteridad radical, podemos decir que los procesos históricos que van desde la invasión europea de América hasta hoy han construido, reconstruido y sobreconstruido lo humano e inhumano de lo *indio*, a la par que han construido lo indio. Han hecho de lo indio un sujeto vulnerable y han actuado sobre cuerpos indios concretos hasta invulnerabilizarlos. Tenemos en las emberá a esa Medea extranjera que aparentemente ataca vulnerables. Y en las niñas emberá, a las vulnerables radicales.

El horrorismo, en este caso, consiste en hacer emerger un horror superior a los horrores ya cotidianos del conflicto armado. La condena de la ablación como práctica horrorosa es parte de una tecnología del horrorismo en una guerra concreta por la explotación minera en el territorio. La escena horrorosa de la ablación pretende resignar un cuerpo ya marcado como un otro racial, imprimiendo en los cuerpos femeninos una marca *invisible* e indeleble: la mutilación. Entonces es la condena a la ablación, antes que la ablación en sí misma la práctica de horrorismo. Los marca doblemente, como mutilados y como cuerpos otros, racialmente otros, étnicamente otros, moralmente otros. Cuerpos deshumanizados e inermes ante las escenas cotidianas de violencia física que los hacen desplazarse.

El caso

El cuadro de la ablación en Colombia puede sintetizarse así: las madres permiten que las parteras (ellas mismas, abuelas o vecinas) hagan el corte del clítoris a sus bebés recién nacidas o menores de tres años. Al parecer los hombres y mujeres sin hijas mujeres ignoran la práctica, pues es un secreto. Las niñas son entonces víctimas de sus madres y las mujeres mayores. Las niñas pueden morir de hemorragias e infecciones y se intuye que este corte ocasione otros problemas de salud sexual en la vida adulta, incluida la negación del placer durante el sexo (Proyecto Embera Wera, 2010). La niña es víctima, porque puede morir o porque puede enfermar o porque no gozará de placer sexual y adicionalmente no pudo expresar su consentimiento. La marca invisible que ha quedado del relato es doble: las madres son también niñas mutiladas y las madres son potenciales asesinas de sus hijas, son mutiladoras. Mutiladas mutiladoras. De otra parte, las parteras y mujeres mayores nombran la práctica como *la curación* (UNFPA, CRIR, ICBF y FODM, 2011). La primera noticia en los medios de comunicación circuló en 2007.³ En 2008, las Naciones Unidas estableció en el país a UNFPA, el Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas, cuyo único propósito fue atender este asunto en aras de alcanzar el objetivo del milenio concerniente a la salud sexual y reproductiva de las mujeres (aunque ya existía una oficina de UNIFEM en el país).

El cuadro del desplazamiento puede sintetizarse así: desde el año 2000 familias

³ De hecho hubo primero una circulación local del tema, luego en el nivel nacional y posteriormente Univisión pasaba notas al respecto. Igualmente se dedicaron programas televisivos en los que se aumentaban las dimensiones étnico-raciales del problema con adjetivos como práctica ancestral, tratos crueles, gentes exóticas, pobreza, ignorancia. Ver: Ablación genital indígena en Colombia, Juan Carlos Aguiar. Recuperado: 14 de noviembre de 2013 en: <http://youtu.be/LAOgFVxhbr0>.

emberá chamí han abandonado sus tierras en busca de otra vida en las ciudades. El ejército en persecución de guerrilleros, en diferentes ocasiones ha bombardeado la zona desde el aire, haciendo blanco en algunos emberás, y ellos han decidido huir. Una vez instalados en las ciudades, exhibiendo

sus pies descalzos y estirando la mano para pedir una moneda han dejado de inspirar compasión. Bogotá, a través de diferentes administraciones, ha hablado de esta situación como *un problema*, cuya solución es el «retorno» (ICBF: 2009).

Por supuesto, el caso, es solo una excusa para lograr plantear la pregunta que motiva este trabajo. Ya se ha escrito, si no suficiente, sí al menos enfáticamente sobre la vacuidad de condenar las prácticas de ablación desde el discurso liberal de los derechos humanos promovidos por grupos de feministas que hablan desde el feminismo blanco —siéndolo o no— o por «humanistas» neutrales ubicados en países centrales (Abu Lughod, 2002; Walley, 1997; Ahmadu, 2007; Londoño, 2010). Así que mi interés se ubica, más bien, en el porqué de la emergencia de esta situación anecdótica. ¿Qué hace posible que un país con una trayectoria antropológica de setenta años descubra recién ahora la estrambótica y horrorosa práctica de la ablación? Y, ¿qué hace posible que a pocos instantes de su difusión se instale una agencia de las Naciones Unidas con el único propósito de enfrentar el *problema*?

El tema aquí no son las Naciones Unidas como un agente supranacional del que emane un poder especial que colapsa el poder del estado; al contrario, considero que la instalación de UNFPA pone en el escenario global un tema más de la cotidianidad colombiana. Es decir, UNFPA no llega, Colombia sale por su puerta. Las prácticas emberás escapan a la soberanía del estado colombiano. Sale a un espacio en el que se le puede asignar un lugar: un país en guerra, habitado por gentes indígenas que confirman su lugar en el mundo (son el Tercer Mundo), el espacio donde las mujeres deben ser salvadas de sí mismas. El lugar donde las gentes deben ser vueltas a clasificar en poblaciones controlables. Colombia entra en el radio de acción del dispositivo que junta guerra, pobreza, recursos naturales; un dispositivo que tiene por función, entre otras, seleccionar gentes para racializar, desracializar y rerracializar.

El despliegue de la ablación como horror

El 28 de julio de 2014 en el diario *La Tarde* de circulación en Risaralda (uno de los departamentos en los que se han presentado y denunciado penalmente los casos) apareció la noticia de un nuevo «intento de ablación». La nota se ilustró con una fotografía de un par de cuchillas exhibidas sobre las palmas de unas manos. Una de las manos sostiene una hoja de máquina de afeitar y, la otra un pequeño cuchillo, una cuchilla con mago de madera. Aparte de las dos manos con los artefactos, la fotografía no muestra nada más; no se logra saber nada del cuerpo al que van unidas esas manos ni de su contexto. Este tipo de imágenes son similares a las que se pueden encontrar cuando se realiza una búsqueda del tema en Google y cuyo objetivo es evidenciar que en la práctica se emplean herramientas de suyo peligrosas que inevitablemente conducen a

problemas de salud e higiene. Y aunque no hay relación de continuidad entre la herramienta, la práctica y el dolor, el mensaje es mostrar que la práctica es cruel, que conlleva dolor y, claro, que no se hace con los cuidados de esterilización estandarizados por la medicina occidental. Las imágenes que se pueden obtener en internet en general hacen alusión a África y tienen como fondo espacios desérticos o pobres.

La intervención que UNFPA inició en Colombia en 2008 y se concentró en los municipios de Mistrató y Pueblo Rico sobre la población de los resguardos emberá chamí consistió en una campaña de educación en derechos a la salud sexual y reproductiva y en algunos acuerdos con los gobernantes indígenas. Justamente en uno de esos resguardos había fallecido una niña a causa de la ablación, y la personera del pueblo había denunciado judicialmente el caso. En los resguardos habitan también algunas familias emberá katío. En diciembre de 2011, la UNFPA en colaboración con diferentes entidades nacionales y multilaterales, así como con el Consejo Regional Indígena de Risaralda (gobierno del pueblo emberá chamí de los resguardos en cuestión) publicaron una cartilla informativa y un informe ejecutivo sobre el desarrollo del Proyecto Emberá Wera (wera significa mujer en lengua emberá).

La cartilla está dirigida a un público netamente internacional y su título describe el interés de la intervención en términos de cambio cultural: *Proyecto/Project embera-wera. Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina en Colombia, América Latina / An experience of cultural change to eradicate female genital mutilation in Colombia, Latin America*. Aunque la intervención, así como los recursos destinados a ella, se limitan a los resguardos indígenas de dos municipios colombianos, de uno de los dos departamentos más pequeños de Colombia, el título, ubica la acción en *Colombia, América Latina*. La cartilla explica sus propósitos diciendo: «La noticia en 2007, sobre la muerte de una niña recién nacida en Colombia, a causa de la ablación genital, conmoviendo al mundo, develó la existencia de esta práctica en América Latina» (UNFPA, 2011a:8)⁴. El énfasis en América Latina es crucial, pues anuncia que la ablación moralmente sancionada internacionalmente durante las dos últimas décadas no se presenta únicamente en África y Asia. Se extiende por todo el sur global incluyendo los países centrales a los que migran los africanos negros.

⁴ Igualmente se produjo un video reseñando los resultados, en el que es posible ver a una joven emberá liderando el cambio cultural hacia el buen trato a las mujeres y el abandono de la ablación. El video se esfuerza por hacer una dignificación de las mujeres emberá, mediante una estética-otra impecable, extremadamente adornada y brillante, con más colorido del habitual en cualquier resguardo emberá del país. (Véase UNFPA, 2010. Proyecto Embera Wera - derechos de las mujeres y ablación genital femenina. En: <http://youtu.be/FFK-fXHf08A>. Recuperado el 30 de noviembre de 2013).

⁵ Este acercamiento lo he realizado únicamente con materiales digitales y aún no he tenido contacto con ninguno de sus protagonistas en Colombia.

El informe ejecutivo es un documento que circula incompleto en la web.⁵ El informe es la sistematización de la intervención de UNFPA durante 2010 e inicia con una larga síntesis de los antecedentes de la ablación femenina referidos especialmente a diferentes regiones de África. Las principales iniciativas de eliminación de la ablación fueron promovidas por feministas africanas socializadas en espacios occidentalizados, que habían pasado por la experiencia y la recordaban como dramática, dañina y peligrosa. De tal suerte, todo el conocimiento que hasta 2007 se tenía sobre el tema se refería a los elementos comunes que encontraron en diferentes regiones de África, a pesar de que la práctica tiene allí particularidades muy concretas, según el grupo étnico que la practique (se diferencian en edad, motivo, tipo de corte, tipo de ritual, ejecutoras de la práctica y obligatoriedad). Uno de los resultados más relevantes de la cruzada mundial es la manera como la ONU nombra la práctica y el documento en mención la reproduce: mutilación genital femenina (MGF, por sus siglas en español y FGM, en inglés). Walley había señalado la forma inconveniente de usar este nombre desde 1997 y, a cambio, propuso operación genital femenina (FGO, en inglés), pues entre otras cosas no siempre el objetivo es mutilar de forma radical el clítoris, y adicionalmente evitaba el aspecto discriminador de la palabra mutilación (Walley, 1997). Por su parte, Londoño nombra la práctica como circuncisión femenina anotando que es el concepto usado y reivindicado por Fuambai Ahmadu, una antropóloga de Sierra Leona que siendo adulta aceptó voluntariamente que se le practicara la intervención, pues para ella ésta conlleva el mismo significado de la circuncisión que se practica a los hombres de diferentes pueblos, incluido el judío, y sobre la que no hay una sanción moral, ni política. Así pues, renombrar la práctica es un ejercicio de poder que pone o saca de la negociación la posibilidad de cifrar significados positivos o, al menos neutrales, a la práctica (Londoño, 2010).

El texto hace énfasis en el sentido de la protección de la vida y la salud de las mujeres que motiva a la ONU a promover la eliminación de la práctica, es decir, el problema se circunscribe como un asunto de salud de pública. Igualmente, hace hincapié en la vulneración de los derechos de los niños, quienes no están en capacidad de contradecir la voluntad de padres que pueden poner en riesgo su vida. En el texto es posible, sin embargo, notar al menos tres acentos que no están directamente relacionados con la protección de la vida. Uno, el carácter exótico y casi prehistórico de la práctica en regiones consideradas del tercer mundo y en sociedades consideradas no occidentales. Dos, el desconocimiento de técnicas científicas por parte de las ejecutoras de la ablación; en general, mujeres mayores que hacen las veces de parteras. Y tres, el carácter de víctimas sufrientes y vulnerables de mujeres y niñas indígenas.

Por momentos se enfatiza que la práctica es cultural, que la directriz es de tolerancia cero, así que se debe evitar toda forma de relativismo cultural, pero a la vez, posiblemente en sintonía con la Constitución Política Nacional, se dice que las intervenciones de UNFPA se hacen respetando la cultura (es decir, al

pueblo y su cultura) mediante enfoques «sensibles a la cultura» e «interculturales». También condena la práctica como violatoria de los derechos humanos universales de las mujeres y las niñas. No obstante señala las diferencias entre «Occidente» y «Oriente» y entre cultura y medicina:

En la historia humana, el clítoris ha sido víctima de agresiones como resultado de la visión de la sociedad frente a la sexualidad femenina. La clitoridectomía tiene una historia y unos antecedentes diferentes en Occidente que en Oriente. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en Inglaterra, Europa y en Estados Unidos, los cirujanos ginecológicos realizaban numerosas clitoridectomías por razones presuntamente médicas (UNFPA, 2010: 10).

Comentario aparte merecería el carácter casi animista que la frase anterior le concede al clítoris, elevado a la categoría de agente, y la vinculación directa entre el procedimiento y la sexualidad. De suerte que las prácticas que no se registran en la tradición de los países de Europa Occidental son inmediatamente direccionadas como orientales —o no occidentales—. Por supuesto, *Oriente* quiere decir muchas cosas, entre ellas pobreza, Tercer Mundo, atraso, debilidad política, debilidad cultural, vulnerabilidad, negros y, sobre todo, pensamiento no científico, entre otras. La ONU presenta a África como oriente toda vez que algunos grupos étnicos africanos afirmaron que la práctica estaba inscrita en el dogma islámico. Una vez que las feministas africanas anti-ablación demostraron que el Corán no ordena la ablación, para así desestimar la resistencia a la eliminación de la práctica, la ONU se ha empeñado en hallar el origen y el porqué. Por otra parte, la cita anterior nos indica que las veces que la clitoridectomía se realizó en Europa, fue por razones médicas y no mágicas. Así, la idea de lo oriental se vuelve más compleja en cuanto tiene poco que ver con el orientalismo y mucho que ver con el evolucionismo.

La base teórica del proyecto Embera Wera se sustenta, pues, en una amplia bibliografía sobre la ablación en África y a la vez se obsesiona ante la falta de una respuesta contundente del porqué. Las autoras constantemente se quejan de no obtener respuestas claras o unificadas; no entienden respuestas del tipo: «siempre lo hemos hecho». Ellas desean una causa concreta —en medio del imaginario de la ONU prevalece la idea de que es un rito de paso que se efectúa para controlar la sexualidad femenina—, por momentos me recuerdan el desespero de Malinowski ante la falta de una explicación satisfactoria respecto a las prácticas mágicas en las Islas Trobiand.

Cavarero, al analizar el horror mediante el mito de Medea, afirma:

Introducida en un imaginario misógino —muy evidente en el texto de Eurípides— la secuencia de los delitos también funciona obviamente como una acumulación del exceso que consigue enfatizar la crueldad de la infanticida. Ésta es, además, extranjera, salvaje bárbara: como si

el delito, por ser un crimen inusitado, se debiese necesariamente a una madre que viene de otro lugar, de las lejanas regiones del Cáucaso, de aquellas tierras más allá de la frontera de Grecia en las que se ve proyectada la infamia del asesinato. Como si «lo griego», de quien Eurípides es un seguidor representativo, aun a pesar de radicar el personaje de Medea en la «geografía de los orígenes», no soportase reconocerse en esto y debiese, por consiguiente, desplazarlo a un «espacio bárbarico y totalmente otro» (Cavarero, 2009: 53).

La falta de un porqué racional, de una razón, fija la idea de que la ablación es una práctica irracional. UNFPA presenta los resultados del Proyecto Embera Wera como satisfactorios, porque lograron instruir a un grupo de mujeres jóvenes para rechazar la práctica y comprometieron a las autoridades indígenas en la elaboración y firma de un documento escrito donde se prohíbe y sanciona la práctica. Las autoras-intervinientes se muestran especialmente satisfechas por haber hecho de dicha práctica un tema de debate público con las comunidades emberás, ya que antes era un secreto resguardado por las mujeres adultas. Según el informe, los emberá: «han entendido que [la ablación] causa enfermedad y muerte, y que no se trata de una costumbre ancestral; las mujeres se han organizado y ocupan lugares de poder en el escenario público, reclaman el respeto por sus derechos y todo el pueblo emberá se ha comprometido con la erradicación de la práctica de la ablación» (UNFPA, 2011a: 9). Es decir, el abandono de la práctica o al menos el extrañamiento emberá ante sus mismas prácticas significa una forma de «rehumanizarse» aunque el hecho de haber mostrado al mundo su práctica como horrorosa le había recondenado a habitar el lugar del «musulmán inmirable» del que nos habla Cavarero.

Pero para la ONU la práctica no es cultural. Desde el comienzo era indispensable que la práctica no fuera cultural, pues de serlo estaríamos en el terreno del relativismo cultural, ya no en un continente otro junto con África, sino en un país cuya constitución política lo declara pluriétnico y multicultural. Así que tendría que enfrentarse el problema de no relativizar la ablación como cultural a unas gentes que se considera *otras*, por su cultura. Este argumento es un arma de doble filo. Si la práctica tenía sustento en la Ley de Origen (figura política diseñada por el movimiento indígena para determinar la ancestralidad de los pueblos y desde donde decidió abordar la discusión) no era negociable su erradicación, porque pertenecía al fuero de la autonomía. En cambio, UNFPA entendió que si la práctica no era cultural se podía iniciar una fuerte campaña para la adopción del modelo individual de derechos humanos y de derechos de las mujeres. No obstante, es una intervención para el cambio cultural. Cuando los medios de comunicación anunciaron la muerte de una niña a causa de la ablación en 2007 simplemente estaban reportando la denuncia judicial que había iniciado la personera municipal de Pueblo Rico y según ella este no era el primer caso que

reportaba. Lo cierto es que un juez promiscuo (habilitado para adelantar todo tipo de procesos en el nivel local) tomó el caso y para intentar tipificarlo obtuvo diferentes testimonios, entre ellos el de la antropóloga del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, quien sostuvo que existían dos hipótesis sobre el origen de la práctica, aunque no referenció la fuente. Una de las hipótesis es que la ablación fue una estrategia para evitar que los españoles violaran a las niñas al momento de la conquista, pues al verlas así las hallarían feas. La otra es que es una práctica que aprendieron los emberá chamí de los «afrodescendientes» (Estarita, 2012: 54). Según Estarita, fue un médico quien dio la declaración sobre la «difusión» afrodescendiente de la ablación. En un artículo antropológico, publicado en una revista feminista brasilera, por una de las mujeres expertas que realizó la intervención entre los emberá chamí, dice:

Hay que tener en cuenta que para las comunidades es un tema guardado e íntimo, incluso en algunas ocasiones los médicos de los hospitales a los que llegaban las indígenas alcanzaron a pensar que era una malformación general de las mujeres indígenas, después descubrieron que no es una malformación sino que es hecho por ellas (Moncada, 2012: 69).

Medea y el horrorismo

Me he extendido en la descripción de los documentos que señalan el tema para Colombia, porque me permiten poner sobre la mesa varios elementos con los que pretendo construir el argumento del horror y del horrorismo. Cavarero propone diferenciar el terror del horror dentro de los análisis de la violencia contemporánea y más concretamente propone problematizar el concepto de terrorismo como una acción que se les pueda adjudicar únicamente a unos agentes de la violencia. Para hacerlo acude a las figuras de Medusa y Medea; la primera es portadora del terror y la segunda del horror. Medea ha matado a su familia, incluidos sus hijos y los ha desmembrado. Medea es una extranjera, una bárbara. Medea ha pasado un límite, ha violentado a seres aparentemente vulnerables. En discusión con Hobbes, Cavarero propone que en realidad ella no traspasó todos los límites. Ella amaba a sus hijos y antes del asesinato los había protegido y cuidado. Para Hobbes, el neonato es el ser más vulnerable en cuanto no puede defenderse ni expresar consentimiento. Es vulnerable porque la madre puede alzar su mano para herirlo. Para Cavarero, Hobbes ha olvidado un asunto central: el poder de la madre no consiste en que pueda levantar la mano para herir ni en que en la medida en que el neonato no puede defenderse, el trabajo de la madre es cuidar de él, alimentarle, posibilitarle la vida. Para Cavarero, la madre es como la bipolítica fountiana: puede hacer vivir y dejar morir. Así, dice ella, el neonato no es la figura perfecta del vulnerable. No olvidemos que al vulnerable hay que construirlo, no discursivamente, sino con prácticas físicas de horror concreto, centradas en cuerpos concretos. En este sentido uno podría preguntarse si las

madres mutiladas y mutiladoras que practican o permiten practicar la ablación sobre sus hijas pueden o no ser identificadas con Medea y el horror que instala. He evitado enfatizar hasta aquí que el nombre que las mujeres emberá le dan a la ablación es el de «curación» o «arreglo». O sea, al menos discursivamente, ellas entienden las intervenciones como «hacer vivir».

En este sentido, uno podría preguntarse si le cabe a la práctica las preguntas que con base en los derechos humanos le hace la ONU a la curación. Constantemente se argumenta que no se la puede equiparar con la circuncisión masculina, porque afectará la vida sexual futura. Que se les restringe a las mujeres la posibilidad de sentir placer. Pero sobre todo se enfatiza que la erradicación de la práctica es indispensable, porque los padres que someten a sus hijas a esta «tortura» o «crueldad» no les permiten a las niñas manifestarse en favor o en contra. Por supuesto, casi nunca un niño puede manifestarse respecto a las decisiones de vida que le imponen sus padres; justamente allí radica el poder de los derechos humanos para los niños. Sus padres deben tomar decisiones que no les afecten de manera negativa, menos aún que pongan en riesgo su vida. Y la ablación ha sido presentada como una práctica que pone en riesgo la vida; por tanto, los padres, en especial las madres emberá, parece que cumplen mal su papel. Como está puesta la partida, la ONU debe salvar a las niñas de sus propias madres. No obstante, las madres llaman a ese ejercicio violento «curación», es decir, al hacerlo están impartiendo cuidado, están atentas a atender la vulnerabilidad de sus hijas, no a abusar de ella.

Con cierta periodicidad aparecen desde 2007 noticias referentes a «un caso nuevo» en la zona de residencia de los emberá chamí y también reportes de negociaciones fallidas para que los emberá chamí desplazados en Bogotá retornen a sus territorios (cada año diferentes agencias estatales, los cuentan, los diagnostican). La explicación de los chamí casi siempre es la misma: el conflicto sigue en la zona y no hay garantías de vida en el retorno. La insistencia de la administración de la ciudad ha sido tan incisiva que los embera han tenido que hacer acciones colectivas manifestando que sin condiciones de seguridad garantizadas por el Estado no se irán. Así que no es difícil entender que el propósito no es el retorno; a Bogotá sólo le interesa expulsarlos. Una ONG de derechos humanos reportó que las familias emberá que habían sido obligadas a retornar en diciembre de 2013 estaban en difíciles condiciones alimenticias y que en menos de tres meses veinticinco niños habían muerto. Si la alerta es cierta, entonces tendrían sentido las palabras de una de las mujeres emberá que insistentemente le preguntaba a la abogada de UNFPA que por qué les interesaba la curación si había tantos niños desnutridos (Moncada, 2013). De hecho, con datos o sin ellos, el desplazamiento emberá chamí no cesa ni desaparece con el forzamiento a los retornos, pues las minas de oro siguen estando en su territorio y el Estado aún no decide a qué multinacional darlos en concesión.

Un debate pendiente

El ejercicio de racialización co-constitutivo en las sociedades de control consiste ante todo en modelar cuerpos y subjetividades. Para Deleuze (2006), el control se dejó de ejercer mediante la disciplina y ha empezado a tomar forma mediante modulaciones de las posiciones de sujeto. No obstante, no se moldea en el vacío; el moldeamiento de la racialización en la sociedad de control, por ejemplo, consiste en re-marcar los cuerpos, en igualarlos al hacerlos portar una marca para después nunca ignorar esa marcación, aunque la marca sea casi imperceptible. ¿Cómo percibir sensitivamente la marca de la mutilación femenina? Evidentemente no parece necesario verla, solo asociarla. O bien con las cuchillas de la fotografía o bien con la *cultura* de sus practicantes o bien con los cuerpos antiguamente marcados: indios-negros. Las marcaciones por moldeamiento hacen parte de un dispositivo experto en desaparecer las particularidades, en ignorar las especificidades de las personas, los colectivos y los lugares. Si en el momento del biopoder aprendimos a ver las evidentemente visibles marcas de lo racial y las naturalizamos al punto de no requerir prestar demasiada atención, o siquiera fijar la mirada, en la biopolítica la marca ya establecida no es suficiente; los cuerpos se deben remarcar o moldear para reacomodar las poblaciones.

Para Foucault, las razas y sobre todo el racismo son la posibilidad de que la tecnología de gobierno basada en hacer vivir —la biopolítica— pueda seguir atesorando también, al mismo tiempo, la posibilidad de dejar morir y de hacer morir (Foucault, 2001: 230). Pero además, el racismo en su forma de hacer morir, no mata en sí gentes: elimina peligros que atentan contra la posibilidad biológica de vida; por ejemplo, «erradicar la práctica de la ablación». De allí, dice Foucault, le viene su condición aparentemente positiva, porque es la muerte de la mala raza la que posibilita la vida de la especie que desea proteger. En este sentido, la eliminación, el hacer morir, ocurre particularmente entre iguales, entre ciudadanos, al menos en la biopolítica. La guerra es el escenario de eliminación de la raza que se ha vuelto extranjera y peligrosa. En términos biopolíticos el dispositivo que posibilita la censura a la ablación sitúa el hacer vivir en el dominio global: las Naciones Unidas salvan a los niños, a sus madres y la vida sexual y reproductiva de sus madres, mientras que reserva al soberano local la posibilidad del dejar morir y del hacer morir. Así, mientras UNFPA hace vivir, ACNUR —Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados— deja morir a los desplazados en el desplazamiento y en el retorno. Y el estado colombiano hace morir al hacer y al dejar hacer la guerra.

Entonces, de nuevo agregaría que la denuncia y la intervención sobre la horrorosa práctica de la ablación en un grupo indígena minoritario en Colombia, mientras participan de las contradicciones del conflicto armado en una zona de extracción minera es un acto de horrorismo sobre cuerpos inmirables racialmente. Entendemos entonces que este horrorismo es parte del dispositivo que posibilita la guerra y que impide su finalización.

Bibliografía

Abu-Lughod L. 2002. «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». [Versión electrónica] *American Anthropology* 104(3): 783-790.

Cavarero, A. 2009. *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona, Anthropos/UAM-I.

Deleuze, G. 2006. «Post-scriptum sobre las sociedades de control» [Versión electrónica] *Polis Revista de la Universidad Bolivariana de Chile* 5(13): 457-463. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30551320>

Estarita, Sergio. 2010. «Ablación en Colombia, ¿Derechos humanos o autodeterminación de los pueblos indígenas? Necesidad de una política pública y social de inclusión y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas». Tesis de maestría no publicada, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

González, Raquel. 2011. «La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí» [Versión electrónica] *Cadernos Pagu* (37): 163-183. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n37/a06n37.pdf>

Foucault, M. 2001. *Hay que defender la sociedad*. México, FCE.

ICBF-Vía Plural. 2010. «Informe comunidad emberá desplazada en Bogotá». [Versión electrónica PDF]. Recuperado de: <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Informe%20Final%20-%20Observatorio%20Embera%20-%20VP.pdf>

ICBF, UNFPA, Programa integral contra violencias de género MDG/F, OIM. 2010. «Encuentro internacional de salud intercultural». [PDF] Recuperado de: <http://unfpa.org.co/wp-content/uploads/2013/09/Memorias-encuentro-internacional-de-salud-intercultural-Colombia-2010-.pdf>

Londoño, C. 2010. «La circuncisión femenina, la antropología y el liberalismo» *Revista Colombiana de Antropología* 46(2): 531-545.

Moncada, María. 2013. «Incidencia del Fondo de Población de la ONU en la abolición de la ablación femenina en la comunidad emberá chamí de Risaralda 2007-2012: Una disyuntiva, derechos culturales versus derechos universales del hombre». Tesis de pregrado no publicada, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

UNFPA. 2010a. Proyecto/Project embera-wera. Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina en Colombia, América Latina. An experience of cultural change to eradicate female genital mutilation in Colombia, Latin America. [Versión electrónica PDF]. Recuperado de: <http://unfpa.org.co/wp-content/uploads/2013/09/proyectoembera.pdf>

UNFPA, ICBF y FODM 2010b. El proyecto embera wera: Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda. Sistematización. [Versión electrónica]

UNFPA, CRIR, ICBF y FODM, 2011. En la búsqueda del sentido: Reflexión de la comunidad emberá de Pueblo Rico y Mistrató en Risaralda. Informe final resumen ejecutivo. Bogotá, Legis [Versión electrónica] Informe no publicado.

Walley, C. 1997. "Searching for 'voices': feminism, anthropology, and the global debate over female genital operations". [Versión electrónica] *Cultural Anthropology* 12(3): 405-438.