

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

## ***Paternidad y diferencia cultural: reflexiones histórico-antropológicas para el debate***

## ***Paternity and Cultural Difference: Historical-Anthropological Reflections for Discussion***

## ***Paternité et différence culturelle: Réflexions historique-anthropologiques pour le débat***

### **Alexánder Hincapié García**

Psicólogo

Magíster en Psicología

Candidato a Doctor en Educación

Becario de Colciencias

Miembro del Grupo de Investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica - FORMAPH

[alexdehg@yahoo.es](mailto:alexdehg@yahoo.es)

### **Juan David Piñeres Sus**

Psicólogo

Magíster en Psicología

Candidato a Doctor en Educación

Becario de Colciencias

Miembro del Grupo de Investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica - FORMAPH

[juandps@gmail.com](mailto:juandps@gmail.com)

### **Mauricio Bedoya Hernández**

Psicólogo

Magíster en Psicología

Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales

Docente Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia

Docente Maestría en Educación y Desarrollo Humano Cinde -Universidad de Manizales

[mauro\\_bedo@yahoo.es](mailto:mauro_bedo@yahoo.es)

**Tipo de artículo:** Reflexión

**Recibido:** 08-mayo-2012

**Revisado:** 01-octubre-2012

**Aprobado:** 8-octubre-2012

---

## Contenido

1. Incursión histórico-antropológica al problema de la *paternidad*
2. Versiones no-occidentales de la *paternidad*
3. Versiones tempranas de la *paternidad* y el matrimonio en Occidente
4. Breve apunte sobre *nuevas* sensibilidades: la infancia y el matrimonio
5. Problematización
6. Consideraciones finales
7. Lista de referencias

### Resumen

Este trabajo aborda la pregunta por la *paternidad* desde una aproximación histórico-antropológica y, a partir del concepto de diferencia cultural, la plantea como un una construcción social que puede ser reelaborada para efectos de otros modos de familiaridad no contemplados. Así, debe aclararse que dichos modos no son señalados en este trabajo porque, si así fuera, se estarían prescribiendo formas específicas de experiencia familiar. Lejos de prescribirla, el presente trabajo postula la necesidad de mantener abierta la paternidad a distintas formas posibles de articulación social.

### Palabras clave

Diferencia cultural, Familia, Paternidad.

### Abstract

This paper asks for paternity, from a historical-anthropologic approach based on the concept of cultural diversity, proposing it like a social construction that can be re-elaborated for other familiarity modes not considered. Thus, it must be clear that those modes are not included in this work, because doing that will imply the prescription of specific types of family experiences. Avoiding prescriptions, this work present the need of keeping paternity open for different possible ways of social articulation.

### Keywords

Cultural difference, Family, Paternity.

### Résumé

Cet article aborde la question au sujet de la paternité d'après une approche historique anthropologique et, à partir du concept de différence culturelle, posé comme une construction sociale que peut être réélaborée afin des autres façons de familiarité no contemplés. De cette manière, on doit éclaircir que tels façons ne se signalent pas dans cet article parce que, si fait de cette manière, on serait

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

en prescrivant des manières spécifiques d'expérience familiale. Loin de les prescrire, cet article postule la nécessité de maintenir ouverte la paternité aux différentes manières possibles d'articulation sociale.

### **Mots-clés**

Différence culturel, famille, paternité.

## **1. Incursión histórico-antropológica al problema de la paternidad**

La *paternidad*, a primera vista, suele presentarse como un asunto de cierta obviedad. Nada en esa mecánica reproductiva en la que se perpetúa la especie parece dar lugar a dudas en torno a cuál es la función y el lugar que las figuras parentales deben ocupar. Se supone, para cierta tranquilidad, que hombre y mujer se *reúnen* y, sin más, satisfacen el requisito de aumentar los datos estadísticos de la especie. Sin embargo, Aristóteles (2005), para citar tan sólo un ejemplo, albergaba sus dudas y sostenía que el hombre y la mujer estaban unidos como especie aunque no, necesariamente, como individuos. Si de momento la *reunión* entre el hombre y la mujer se revela como la forma más eficiente de perpetuar la especie, otra cosa muy diferente supone reflexionar el acto generativo y su *producto* dentro de la economía familiar y social de una cultura.

La antropología, si bien en un principio fue una disciplina al servicio de intereses imperiales (Castro-Gómez, 1999), y frente a la interpelación de los *estudios culturales*, ha problematizado distintos panoramas de la diferencia cultural apuntando, no pocas veces, diferencias que se resisten a la traducción y frente a la cual Occidente tendría pocos recursos para establecer qué es lo que caracteriza dichas diferencias y qué es lo que puede postularse como universal y necesario. Nos separamos, pues, siguiendo a Bhabha (2002) de conceptos como 'diversidad cultural' o 'multiculturalismo', puesto que estos conceptos son invocados dentro de lógicas neocoloniales de tipo tardo-capitalistas. Se trata, dentro de estas lógicas, de apropiarse de la diferencia en un afán 'cosificante' que pretende traducirlas y totalizarlas en una identidad que se le asigna, sin más, a determinados sujetos y grupos sociales. La diferencia cultural, por su parte, la entendemos no como la estrategia con la cual el Estado moderno produce, gestiona y administra diferencias con propósitos, no pocas veces, ligados al consumo y el intercambio de mercancías culturales, sino como el espacio de los debates y los enfrentamientos postcoloniales y contemporáneos donde los valores vigentes, las prescripciones

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

normativas y la autoridad cultural es interrogada por sus fines, límites y posibilidades (Bhabha, 2002).

Contrario a la pretensión de conceptos como 'diversidad cultural' o 'multiculturalismo', la diferencia cultural no procede adicionando más conocimiento sobre la diferencia, sino que señala los bordes, las fisuras y el desencanto que se produce con la instauración de la idea de cultura, pues ésta actúa como un dispositivo que tiene por tarea proporcionar taxonomías acerca de los hombres y los pueblos. Desde los albores mismos de la modernidad, y hasta la actualidad, este dispositivo ha sido profusamente normativo por cuanto sus taxonomías han servido al propósito de explicar las diferencias entre los hombres y los pueblos como desigualdades constitutivas, situando a Europa y, en general, a Occidente como el espacio cultural soberano (Castro-Gómez, 1999)<sup>1</sup>.

Con respecto al problema que nos convoca en este trabajo: la *paternidad*, podríamos retomar las ideas de Rubin (1975) quien señaló que para los antropólogos el parentesco para nada se resuelve con un detallado informe sobre los parientes biológicos. El parentesco, según sus palabras, entrelaza complejas categorías y posiciones que la antropología no puede reducir a relaciones genéticas o biológicas simplemente. Narotzky (1997) ha dicho que en la medida en que aumentan los informes etnográficos, también se aumenta y se problematiza la pregunta sobre qué es lo que conforma el ámbito de la *paternidad*. Occidente ha naturalizado la relación entre sexualidad, procreación, familia y representación sociocultural. Frecuentemente el parentesco se ha hecho depender de una suerte de *narrativa* que lo establece como un proceso evolutivo y circular, sin discontinuidad y ruptura histórica, que va desde la salida del grupo familiar, por parte del hombre y la mujer, la conformación de la pareja, la llegada de los hijos y su crecimiento hasta que éstos vuelven y relanzan el proceso. De hecho, Hegel (2004) supuso tres esferas de la *eticidad*: la familia, la sociedad civil y el Estado. Entendía la *eticidad* como la autoconciencia de la idea de la libertad que ha venido a ser efectiva en el mundo. Pero precisamente, para ser efectiva o sustancial (y no meramente formal), la *eticidad* demandaba que la familia fuera una unidad fundamentada en el amor, esfera de la reciprocidad y de la autoconciencia de sí mismo en el otro. El fin de la familia, al decir de Hegel (2004), es la

---

<sup>1</sup> Lo que, incluso, ha devenido en distintos modos de racismos, probablemente *sin razas*, pero sostenidos por la idea de cultura. Racismos culturales, si se quiere, a los que curiosamente no se les podría señalar, en específico, que establecen rechazos antropológicos ligados a la apariencia o al fenotipo. Para una ampliación de este problema se sugieren los trabajos de Balibar y Wallerstein (1988) y Piñeres Sus (2012).

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

educación de los hijos y su propia disolución en el momento en que los hijos recomienzan el proceso a través del matrimonio.

Como se desprende de lo anterior, la familia y el parentesco, tal cual los ha entendido Occidente, dependen de la institucionalización de la heterosexualidad como norma (Butler, 2007)<sup>2</sup>. Sin embargo, esa institucionalización no ha sido la respuesta a las dudas de Aristóteles sino la interpretación de un orden que se produce en la interpretación misma y que supone que sin heterosexualidad no puede haber pareja, familia, parentesco y cultura. El matrimonio heterosexual figuraría como la unidad inalienable reconocida por la sociedad como la unidad sin la cual (o difícilmente) puede existir formas de familiaridad aceptables. Podemos decir con Nehamas (2005) que lo que se considera cierto en determinados períodos históricos y límites culturales, sin más se supone cierto en todo momento y en cualquier contexto. Ligado a lo anterior se puede observar otra consecuencia: postular los hechos históricos como verdades de la naturaleza y del espíritu. Se piensa "(...) *que nuestra práctica actual manifiesta la esencia inmutable de la naturaleza*" (Nehamas, 2005 p. 12). Todo esto entra en directa relación con la *paternidad* y el ser padre, es decir, tiene relación directa con lo que el Occidente moderno ha postulado como inalterable o que no se *debería* alterar.

## 2. Versiones no-occidentales de la *paternidad*

La diferencia cultural interpone otros registros que enseñan la temporalidad histórica y la localización espacial de los postulados occidentales que sostienen las versiones de lo realmente concebible. Llamas (1998) sostendrá que la Iglesia, la medicina, el derecho, la escuela y la familia se constituyen, para Occidente, en las instancias de ordenamiento de la realidad. Es decir, instancias donde se decide qué es lo real y cuáles son sus límites. No obstante, la observación histórico-antropológica debe proceder a través de un método comparativo que, en su mismo ejercicio, interpele las versiones normativas de lo real. Sobre la *paternidad*, por ejemplo, podemos recurrir a Narotzky (1997) quien analizó tres ejemplos etnográficos: los *bemba* (Zimbabue), los *lovedu* (Provincia de Limpopo en Sudáfrica) y los *nayar* (India). Ejemplos que, de

---

<sup>2</sup> El niño, como lugar erotizado por la cultura, lo podemos entender en función de todos los discursos que lo hacen el objeto de su defensa, pero que, principalmente, lo usan de manera instrumental. Así, no es que el niño requiera ser educado por una pareja heterosexual, por ejemplo. Más bien, la heterosexualidad reclama al niño como suyo (como lo que sólo la heterosexualidad puede formar), postulándose a sí misma como una institución sin la cual no hay posibilidades para la cultura.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

plano, refutan la estabilidad natural que Occidente ha pretendido para la situación histórica y cultural de sus productos sociales.

Según Narotzky (1997), los *bemba*, situados en Rodesia, en la actualidad Zimbabue, son un grupo agricultor que dispone de pocos recursos materiales. Por lo mismo, habría pocas riquezas y bienes para ser heredados. No obstante, se organizan alrededor de una dinastía que gobierna y ocupa las distinciones del poder. Esas distinciones (o cargos) se realizan por vía matrilineal. Los *bemba* consideran que el papel del semen en el acto fecundante consiste en activar el feto que ya estaría en el vientre de la madre. Acorde con esto, también se piensa que los antepasados de la madre entran en su vientre y se encargan de cuidar al niño que habrá de nacer. Curiosamente, se sostiene que si el feto no pertenece a los altos rangos del grupo (es decir, en el caso de los *plebeyos*), tanto los antepasados maternos o paternos pueden ser los guardianes. De cierta manera, el padre posee alguna importancia en tanto pertenezca al clan gobernante. En este caso los hijos resaltarán su parentesco con ese hombre y, si es el caso, pondrán por delante la relevancia del clan matrilineal de su padre (buscando ser asimilados). La autoridad con respecto a los niños se comparte entre el marido y el hermano de la madre. Este último es el líder del clan (que, como se ha dicho, hunde sus lazos por vía matrilineal). Antiguamente dicho hermano por vía materna tenía derecho de vida y muerte sobre los hijos de su hermana. También podía, por ejemplo, separar a un marido de la hija de su hermana para casarla con otro hombre (con quien se tuvieran deudas).

Para Narotzky (1997) en el parentesco clásico de tipo matrilineal las reglas de unión emocional y social no dependen, exclusivamente, de un acto generativo o biológico; tampoco son definitivas, por lo tanto tendrían que pensarse en función de la temporalidad y de las circunstancias. Estas reglas están construidas a través de complejas relaciones que implican tanto a los predecesores como a los antecesores (recuérdese el papel que cumplen los espíritus de los antepasados). Finalmente, la protección, los saberes, los recursos materiales y el estatus social ligan, poderosamente, los lazos *familiares* que habrán de ser relevantes.

Por otro lado, los *lovedu*, como otras sociedades africanas, cuentan en su organización social con el matrimonio entre mujeres. Los *lovedu* se organizan mediante grupos de tipo patrilineal. Lo cual quiere decir que el derecho de pertenencia a un grupo se da por la vía paterna. Sin embargo, el matrimonio entre mujeres tiene características de importancia política. Por ejemplo, se acostumbra entregarle hijas a la reina del clan. Hijas que la reina podrá

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

después dar en matrimonio para pagar deudas o para casar a sus parientes. Las mujeres en la sociedad *lovedu* tienen mucha relevancia, su autonomía es bastante amplia e incluso conservan derechos de propiedad sobre bienes materiales. Si bien el hijo mayor de la casa más importante del clan será el sucesor del padre como cabeza de familia, la hermana primogénita de la misma casa se convertirá en la cabeza ritual y simbólica que a la muerte del padre repartirá sus pertenencias (Narotzsky, 1997).

El matrimonio entre mujeres puede darse por múltiples razones, entre ellas, el derecho de una mujer a reclamar una hija o una esposa de la casa de su hermano formada con los bienes (ganado), al parecer, pertenecientes a la casa de su padre. Se trata de tener el control de los bienes disponibles y de los intercambios posibles dentro del parentesco. También, como dirá Narotzsky (1997, p. 199), por la necesidad de ampliar el grupo de la casa principal o para participar de "(...) la herencia por parte de una hija de una esposa de su padre" o, tal vez, para "(...) la asimilación de una segunda mujer en la <<casa>> de una esposa estéril". De lo anterior se pueden derivar varios asuntos: la sociedad *Lovedu* es poligámica en tanto el padre puede tener varios matrimonios, que en el caso de ser el padre de la casa principal, solo el hijo y la hija mayor de su primer y más importante matrimonio tendrán el derecho a ser sus sucesores como cabeza de familia. Igualmente, una mujer puede reclamar a otra mujer como esposa para fortalecer la casa principal a través del sistema de las herencias o mediante determinados enlaces matrimoniales. En el caso de una mujer estéril, se supone que ésta podrá participar de un enlace con otra mujer con la que se garantice la descendencia. Los hijos producto de esos matrimonios serán asimilados a la familia o grupo que aportó los bienes económicos de la novia: "Una misma mujer puede tener hijos/as en tanto esposa e hijos en cuanto esposo" (Narotzsky, 1997, p. 200). Particularmente, el aporte seminal carece de importancia porque por encima de la biología se impone la construcción simbólica del parentesco y las restricciones materiales que, si no determinan, sí condicionan las relaciones familiares y sociales.

Surge la pregunta por ¿quién hace el aporte de semen en esos enlaces matrimoniales entre mujeres? No hay un patrón exclusivo para que dicho aporte se realice. Por ejemplo, el esposo/mujer podrá decidir quién habrá de servir de inseminador. También, se acostumbra mucho más que la esposa/mujer sea frecuentada, discretamente, por distintos amantes para, de cierto modo, garantizar la no afiliación de los hijos con un amante en particular. A esos amantes/inseminadores no se les exige nada, no se les cuestiona por su responsabilidad y, mucho menos, se les nombraría como

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

padres carentes, ausentes, abandonados o desnaturalizados. Al contrario, a dichos amantes, algunas veces, se les podrá recompensar con bienes materiales (ganado) por el aporte que están haciendo a una casa o linaje de importancia. Sin embargo, como señalará Narotzky, en el contexto postcolonial, cada vez se hace más frecuente la participación del inseminador en la educación de los niños producto de los intercambios. Se espera, de manera creciente, que los hombres inseminadores participen de alguna manera y con ciertos detalles aportando a la casa de la mujer de la que se es amante.

En síntesis, un hombre que ha aportado el semen para los hijos de un matrimonio entre mujeres, puede ser ignorado como padre, reconocido parcialmente o, dependiendo de las circunstancias, reconocido abiertamente. En la mayoría de los casos, no se reemplaza al padre que es el esposo/mujer de la madre. Como consecuencias de todo lo anterior se podría postular que hay una diferencia entre aportar esperma y ser *un* padre, *un* sexo no es necesariamente lo que determina quién ha de ser padre y quién ha de ser madre. De otro lado, la *paternidad* no sería un hecho automático, sino la construcción de un lugar mediante un proceso y, algo probablemente radical, los hijos tendrían una función activa en la elaboración de ese lugar que se llega a reconocer como padre. Es de anotar que la evangelización cristiana ha puesto de sí todo lo necesario por borrar esa diferencia cultural con respecto al Occidente cristiano.

Al lado de los *bemba* y los *lovedu*, como ya se ha dicho, Narotzky (1997) situó para su análisis a los *nayar*. Éstos están ubicados geográficamente en la costa Malabar (India). Forman una casta de gobernantes y militares organizados bajo un sistema matrilineal, en sí no son una sociedad sino una casta. Los *nayar* de linaje habrían de buscar emparentar con una casta superior que sería la casta Brahmán (de afiliación patrilineal). Es decir, se busca que sus mujeres alcancen a casarse con hombres de la casta inmediatamente superior. Sin embargo, los vasallos, los *nayar* sin linaje, serían, en general, participes de matrimonios rituales colectivos.

La situación es la siguiente: cada cierto tiempo se realiza una ceremonia en la que los ancianos les adjudican un novio ritual a cada una de las niñas prepúberes. Los novios y novias, durante la ceremonia, pasarán tres jornadas juntos. Luego, el novio podrá marcharse y ello no comporta ningún tipo de deshonra o mal proceder. Posterior a este hecho, la niña/mujer queda libre para tener relaciones sexuales con diferentes hombres de su misma casta o de una casta superior. Los hijos de esos encuentros sexuales, básicamente,

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

llamarán padre al esposo ritual de la madre, nunca al hombre que aportó el semen. Los hombres *nayar* cubren necesidades, primordialmente, militares y, en esa función, las mujeres son fundamentales y dan la estabilidad social e ideológica de su sistema. Se ha planteado que si los esposos (hombre y mujer) convivieran juntos, aumentando la solidaridad entre hombre y mujer como matrimonio, pondrían en condición inestable la posibilidad de que los varones de la casta, efectivamente, pudieran dedicarse a las actividades militares y de gobierno, entre otras cosas, porque, al romperse las reglas de las castas, los hombres *nayar* no podrían eludir las responsabilidades agrícolas que demandarían su subsistencia<sup>3</sup>.

Por otro lado, si se trata de la *paternidad*, entendiendo por ello la función del cuidado, la alimentación, el castigo, la defensa, el cumplimiento de las reglas y la transmisión de saber, los *nayar* cuentan con la figura del Karavan. Éste es un varón familiar de la madre, puede ser un tío, un hermano, el hijo mayor de una hermana o, incluso, el hijo primogénito de la madre. Si es condición necesaria identificar quién es el que ejerce las funciones de la *paternidad* en la casta de los *nayar*, esas funciones las cumple el Karavan. El padre ritual (o simbólico), por su parte, tiene una función fundamental así su participación no fuera la de donar el semen. El padre ritual significa la "(...) *la legitimación social de los hijos*" (Narotzsky, 1997 p. 206). Será frecuente que los hijos no lo conozcan y que nunca hubiesen estado en contacto con él y, sin embargo, será la figura sin la cual todo el sistema social que conocen no existiría.

### 3. Versiones tempranas de la *paternidad* y el matrimonio en Occidente

En el imperio romano ser un hijo y tener un padre no era, simplemente, un hecho biológico. Veyne (1990) sostiene que decir que los romanos tenían hijos carece de sentido. Probablemente lo más preciso sería decir que los romanos acogían o tomaban lo que habrían de nombrar como hijos. Las escenas son múltiples, pero algunas de las más representativas al respecto derivan de lo que a continuación se expone.

La madre se debatía entre la vida y la muerte mientras la asistían en el parto. Entre tanto, el padre esperaba (o no) el desenlace de la actividad. Una vez se ha asistido a la madre y una vez la criatura abandonaba el vientre materno, el recién nacido era puesto en el suelo y, si así lo deseaba, el padre lo levantaba y con ello mostraba a todos que había nacido *su* hijo y que así lo reconocía

---

<sup>3</sup> Los *nayar* tienen por obligación entregar a los varones (excepto los hijos primogénitos y los más pequeños), después de cierta edad para ser entrenados en las artes militares.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

(Veyne, 1990). Si el padre no deseaba a la criatura se le exponía en la puerta de la vivienda para que fuera recogida por alguien que deseara darle la oportunidad de la vida o, sencillamente, la criatura terminaba en un basurero. En el control de la natalidad los romanos fueron poco naturalistas, a diferencia de los egipcios, los germanos y, obviamente, los judíos que se decidían por conservar a todos los hijos (Veyne, 1990), la exposición de los niños a la intemperie, más allá de las valoraciones que podrían calificar dicho acto como perverso, pecaminoso, inmoral o deshumanizante, se debía a razones complejas, no del todo traducibles a las versiones de mundo dominantes en la actualidad para Occidente<sup>4</sup>.

Un hombre podía rechazar un recién nacido por la sospecha de que esa criatura no fuera el fruto de su simiente. También cuando determinados acuerdos patrimoniales pudieran ser alterados con la presencia de un nuevo hijo. Por otro lado, los pobres podían decidir exponer a sus hijos cuando se avizoraba que no alcanzarían a propiciarles una educación adecuada acorde a la escala del imperio. A su vez, los hijos de las esclavas serían considerados como propiedad del amo: si el derecho de la esclava sobre sus hijos era nulo o escaso (las decisiones importantes quedaban a cargo del amo), mucho menos a alguien se le habría ocurrido suponer que los hijos de la esclavitud tuvieran un padre<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Brevemente podríamos mencionar que la exposición de los niños en el imperio romano, durante la *edad media* e, incluso, durante la modernidad, implica que lo humano no se desprende de un hecho biológico. Al contrario, se desprende del sostén cultural que mediante el reconocimiento humaniza. Se llega a ser humano por una inscripción cultural que, en todo caso, está sometida a unos límites variables y complejos que separan lo humano de lo no-humano, no por la biología sino por los términos a través de los cuales una vida puede ser reconocida como humanamente viable. Estamos diciendo que lo humano es producido incesantemente por lo humano. Tal cual se desprende de la 'máquina antropológica' occidental: lo humano tiene que ser formado. Para profundizar en este problema ver los trabajos de Honneth (1997, 2007, 2009a, 2009b, 2009c y 2010), Butler (2006a, 2006b, 2009, 2010 y 2011) y Agamben (2006 y 2010). En el medio antioqueño pueden revisarse los trabajos de Piñeres Sus (2010, 2011 y 2012), Builes, Bedoya & Lenis (2011) e Hincapié García (2012a y 2012b).

<sup>5</sup> Este mismo parecer, de manera incluso más radicalizada, está inscrito en el proyecto colonial de la modernidad temprana. Los largos siglos de esclavitud de los africanos, por ejemplo, sometidos a la (im)posibilidad casi generalizada de tener un padre, produjo modos singulares de familiaridad que todavía, en el presente, pueden advertirse en algunas comunidades afrodescendientes del Pacífico y del Caribe colombiano. Uno de esos modos observados, entre otros, señala el lugar ambiguo que el varón negro puede tener dentro de la familia. No pocas veces, éste aparece asimilado como una especie de hijo mayor de la mujer o como el *hombre* de la madre (Cogollo, Flórez y Nãñez, 2004), y por lo tanto no se espera de él el cumplimiento de las funciones paternas que habitualmente se le exige a los padres. Avanzando un poco más, no sólo la relación padre e hijo queda referida a otros términos no contemplados por Occidente,

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

Otra escena deriva de la adopción: el yerno perdió a su padre, lo que le permitió tomar posesión de una herencia. Este yerno ha sido un buen hombre, caballero y valiente que siempre ha respetado a su suegro. El suegro, por su parte, podría adoptarlo haciéndose cargo de la herencia. En contraprestación, el suegro haría lo que estuviese a su alcance para que su *nuevo* hijo lograra una carrera política promisorio (Veyne, 1990). De este modo, la paternidad entraba en la economía política de los ascensos en la Roma imperial.

Las escenas de niños felizmente tomados por su padre, expuestos a la misericordia ajena o de adultos adoptados con fines económicos y políticos, podrían llevar a la pregunta, hartamente reclamada contemporáneamente, que interpela por el amor entre padres e hijos, máxime cuando de ese amor se espera las condiciones fundamentales de la formación humana. Sin embargo, probablemente no sea posible radicalizar las interpretaciones y sostener que Roma no *conoció* el amor entre padres e hijos, sin embargo, habría que poder sostener la hipótesis de que en cuanto al amor, como cualquiera de las condiciones que *naturalmente* se nombran como humanas, éste está modulado por la historia e informado culturalmente (Elías, 1998). Por ende, está sometido a las contingencias materiales, al régimen azaroso del cambio y a la dislocación permanente de los valores.

El amor, dirá Veyne (1990), es un asunto doméstico que se entendía mejor como aquello que las amas de crianza, a través de la lengua, transmitían como cultura (Veyne, 1990, p. 31) o lo que, probablemente, también podía transmitirse del pedagogo hacia su alumno por medio de la enseñanza de las letras y la lectura. Desde que nacían los niños estaban en manos de una nodriza. Un poco más adelante entraría en la vida del niño el pedagogo. Así, las relaciones familiares del niño romano eran muy amplias, podían incluir además de la nodriza y el pedagogo las familias de éstos. "*La distancia entre padres e hijos era enorme*" (Veyne, 1990, p. 30), el *instinto* materno o paterno no parecía funcionar de modo diferente a una situación en la cual, eventualmente, dos personas quedan unidas por condiciones que no pueden explicar o controlar. Es decir, el *instinto* materno o paterno tenía tantas probabilidades de darse como, eventualmente, alguien puede quedar ligado a otra persona sin mucha justificación (como ocurre, por ejemplo, en el caso del enamoramiento). Si se entiende este *instinto* como un *instinto de amor* no se puede decir que éste fuera una condición inédita, pero nadie sería censurado

---

sino que la misma conformación de la pareja heterosexual responde a supuestos que desafían, si se quiere, la eticidad hegeliana soporte de la idea de la libertad.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

porque no lo experimentara con respecto a sus hijos. El fin de la familia no era el amor, lo que no quiere decir que si el amor no era un fin entonces no existiese.

Sin embargo, una nueva moral, paulatinamente, iría imponiéndose y no precisamente se trataba de la moral cristiana. La mujer comienza a ser pensada de otra manera, ya su lugar en el matrimonio no era meramente el lugar de un objeto más integrado al resto del decorado doméstico, sino que se la pensaba en términos de amistad. La amistad que tan grata fue para los romanos pasaba a ser un descriptor de la mujer en el hogar. Veyne (1990) sostiene que no necesariamente eso implicaba muchos cambios en la práctica, pero sí era una manera diferente de nombrársele frente a los amigos y socialmente. Es importante señalar que el matrimonio entonces, siendo un deber cívico y siendo una situación más en la que cobraba sentido la esposa, los hijos, los esclavos, el patrimonio, el linaje y la herencia, también debió suscitar preguntas. Entre esas preguntas, sería clave aquella que interrogaba por: ¿Qué es lo que justifica que un hombre comparta su vida con una mujer además del deber cívico? Si los esposos se querían y vivían en placida proximidad amorosa, esto se contaba por muy buena suerte, pero en ningún caso el amor entre los esposos era una obligación o un deber. Como el Occidente de hoy la entiende, la pareja no había irrumpido todavía y la ternura para los esposos, como informa Veyne (1990), se limitaba al cumplimiento de las obligaciones maritales. Las *malas* relaciones eran (son) muy extendidas. Como respetar y tratar bien a la esposa no era una exigencia cívica, quien lo hacía era tomado por virtuoso. Por otro lado, las esposas podían divorciarse de sus esposos marchándose con su dote sin dar explicaciones y sin que eso implicara contrariedad ética.

Ahora bien, si el cambio en las prácticas puede ser más lento no quiere ello decir que no se efectúe. Para algunos moralistas, el matrimonio se tornó como el lugar de encuentro para una cálida amistad de apoyo y compañía. Habían voces que decían que el lugar de la esposa estaba donde estuviese el esposo, así eso tuviera por significado seguirlo "(...) cuando parte para el gobierno de una provincia, aunque se trate del desempeño de un puesto militar" (Veyne, 1990, p. 54). La amistad entonces parece ser lo que realmente unía a un hombre con una mujer en el matrimonio: una amistad que estaba lejos, por principio, de ser una amistad de igual a igual. No obstante, existían cambios ya bastante acusados en la moral pagana que revelaban transformaciones socioculturales. El estoicismo, asociado al ámbito de las personas cultas y ricas, quedó singularmente modificado: "(...) los deberes del hombre para consigo mismo y sus semejantes" (Veyne, 1990, p. 56), algo que había sido

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

parte de una ética estoica para darse forma a sí mismo, se convirtió en un elemento que las instituciones, de manera paulatina, fueron postulando ya no como una ética individual sino como una ética social. De ahí, el matrimonio como institución reformulado en términos de amistad, en un clima de creciente austeridad moral y de predicado dominio de sí mismo, pasó a ser un ideal que, por ejemplo, superaba el *amor griego* por los muchachos. Amor que había sido entendido en el pasado reciente como un amor moralmente superior.

El fin del matrimonio se vinculaba a la procreación: "Como el matrimonio es una amistad, los esposos no deben hacer el amor más que para tener hijos, ni acariciarse demasiado. No se puede tratar a la esposa como a una amante, asegura Séneca, a quien citará y aprobará san Jerónimo" (Veyne, 1990, p. 57). La fidelidad entre los esposos, dirá Foucault (2003), no era un imperativo o una obligación, pero sí era una solicitud que no cesaría de hacerse oír y que el estoicismo tardío haría suya como una virtud. El hombre que cultivaba la virtud como un modo de vida sería aquel capaz de dominarse a sí mismo y de no ceder ante los placeres efímeros. No se hablaba mucho, al parecer, de los niños y los hijos, pero se estaba ya a las puertas de otros acontecimientos que harían aparecer a la infancia, como una etapa diferenciada, en los próximos siglos.

#### **4. Breve apunte sobre *nuevas sensibilidades: la infancia y el matrimonio***

Todavía en el siglo X y XI, siglos absolutamente cristianos, la iconografía no recogerá imágenes de niños: ¿para qué hacerlo, habrían pensado, si ser un niño es algo transitorio que se supera rápidamente? En este sentido, el único niño que valía la pena reconocer, conservar y preservar en el tiempo sería el niño Jesús. Ariès (1987) sostiene que el sentimiento de familia producido entre los siglos XVI y XVII, cada vez más, será un sentimiento inseparable de la infancia y, asimismo, inédito: ese sentimiento de familia no tendrá correspondencias claras con otros momentos históricos. De alguna manera, la infancia pasa a ser el motivo de la familia, ella tendrá sentido alrededor de la figura del niño, de aquel que habría comenzado a ser diferenciado mediante la delimitación que nombra la infancia como un momento evolutivo importante en sí mismo. "El análisis iconográfico nos inclina a aceptar el hecho de que el sentimiento de la familia era desconocido en la Edad Media" (Ariès, 1987, p. 466). No obstante, ya para el siglo XVIII, y en pleno reordenamiento moderno del mundo social, las formas familiares fueron obligadas a pasar de la calle a

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

una intimidad que, en adelante, las confiscará inscribiendo en ellas múltiples patologías (Ariès, 1987 y Donzelot, 1990).

Desde finales del siglo XIX, esas patologías no cesarán de ser interpretadas y, con las interpretaciones, serán hundidas en el cuerpo social, por el psicoanálisis en tanto técnica disciplinaria indisociable de la modernidad (Foucault, 2002). Ariès (1987) indica que confiscar las formas familiares en la modalidad de la familia moderna proporciona el espacio para una intimidad que, retirado de otras interferencias, comienza a hacer aparecer sentimientos que antes no se experimentaban de manera tan intensa. En otras palabras, si la vida de la familia estaba en el espacio de la plaza de mercado, ahora empujada por reordenamientos sociales modernos a fundar un nuevo espacio: el hogar, la familia entonces comenzará a desarrollar una intimidad en la que la sensibilidad adquiere otros contenidos, lo que incluye las patologías modernas relacionadas con la vida familiar del sujeto.

A diferencia de Ariès, De Mause (1982) intentará mostrar una historia de la infancia, plagada de violaciones, incestos, abusos, golpizas y malos-tratos: un interminable rosario de penas, angustias y dolores. Lo propio de una conciencia social fracturada por una mezquindad de la que los adultos habrían sido víctimas pero que ahora reproducen en los niños. De Mause (1982) criticará radicalmente el trabajo de Ariès señalando casi como indolente el hecho de que éste suponga que, tal vez, el niño vivía en una *feliz* situación espacio-temporal y social en la que se fundía con los adultos: con ellos vivía y con ellos compartía asuntos adultos, pero no por fuera de la sociedad como si se estuviese en una especie de cuarentena. Situación que acontece, finalmente, cuando una *nueva* sensibilidad produce la infancia, arrancando al niño de la calle, de la plaza y de la familia, para retenerlo bajo las condiciones de observación de la escuela<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> De Mause (1982) opondrá a Ariès una cantidad indescifrable de asaltos sexuales (que él prefiere de tipo homosexual para que, aun en el presente, su denuncia pueda despertar las alarmas sociales), como la causa necesaria para hacer del niño el ser más infeliz, a lo largo de la historia. Los niños no pudieron haber sido felices porque, según él, vivían expuestos no sólo a continuos abusos sexuales, sino ante la injuriosa evidencia de hombres teniendo sexo con hombres frente a sus ojos. De una manera que haría suponer que, tanto en Grecia como en el imperio romano y la *edad media*, la actividad sexual se practicaba a la vista de todos y que el mundo antiguo no conoció ningún tipo de restricción moral y ética referida a los cuerpos y a los placeres. Sin embargo, Foucault afirma que: "(...) hubo pensadores, moralistas, filósofos, médicos que determinaban que lo que las leyes de la ciudad prescribían o prohibían, lo que la costumbre general toleraba o rechazaba no podía reglamentar suficientemente y como era debido a la conducta sexual de un hombre preocupado por sí mismo" (Foucault, 2003, p. 36). Es decir, pese a las dudas de De Mause (1982), tanto los griegos como los romanos conocieron las restricciones morales y éticas. Ahora bien, que las restricciones no fueran las mismas en la

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

Evidentemente, la modernidad reordenaba los lugares de sujeto y proporcionaba los nuevos referentes para la subjetividad. Donzelot (1990) ilustra que los valores burgueses y la filantropía trabajaron por encerrar a la familia en una intimidad, no pocas veces asfixiante, y pusieron en el centro de la vida en pareja la voluntad de tener y educar hijos. Eran las nuevas condiciones materiales, y con ellas la emergencia del capitalismo, las que reclamaban a la familia como la célula básica de la sociedad y las que reclamaban *nuevas* formas sensibles con respecto a los niños, porque en éstos recaía la esperanza de preservar las fuerzas productivas de las estructuras económicas. Ahora bien, preservar esas fuerzas requería moralizar al sujeto, inscribir en él las demandas de una sociedad con otros códigos de conducta que alteraban las relaciones entre hombres y mujeres, entre padres e hijos y entre los individuos de la sociedad. Si se quiere ser preciso, el matrimonio fue una de las apuestas más radicales que la pastoral filantrópica prescribía. Si en la relación hombre-mujer se ha querido ver la evidencia de una relación sin historia y sin modificaciones culturales, Donzelot (1990) mostrará que la pareja, a la que se le encarga la función de formar una familia, es un gesto reciente y que se incardina por la acción pastoral que la filantropía induce en el cuerpo social: moralizando las clases populares, la filantropía induciría en ellas la figura del matrimonio burgués como la figura verdadera para el hombre y la mujer (tanto por naturaleza como por evolución espiritual).

Igualmente, Elías (1998) señala que la conducta entre padres e hijos está condicionada socialmente por los referentes normativos que la cultura informa y, por lo tanto, no puede entenderse como lo que cada uno elabora de forma individual: la conducta está socialmente informada por las normas de grupo. Así, por ejemplo, la conducta sexual ha variado históricamente y lo que desde hace bastantes siglos, por pura norma social, se ha reservado para la oscuridad y el velo de lo que no debe ser visto ni dicho, paulatinamente, se fue convirtiendo en autocensura y dominio de sí (Elías, 1998). Desde antes del siglo XVIII los niños se concibieron como libres de la mancha de la carne y, sin embargo, los padres percibían que las expresiones afectivas de los niños tenían un marcado tono corporal que desafiaba las interpretaciones vigentes. El desafío, sin embargo, alcanzaba para cuestionar, en particular, al niño que se expresaba corporalmente solicitando y otorgando afecto, pero no alcanzaba para cuestionar la verosimilitud de las interpretaciones que, pudorosas, han querido librar a los niños de la experiencia corporal erógena.

---

actualidad no quiere decir que griegos y romanos no hubiesen elaborado estrictas normas para regir los cuerpos y los placeres.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

El terreno anteriormente descrito nos sirve como ejemplo en torno a las normas de conducción que actuaban (y actúan) en las relaciones entre padres e hijos, por efecto de unas formas de sensibilidad que prescriben los lugares de la familia. Este terreno, pues, situado dentro de los límites que la modernidad informa, nos es familiar en el tiempo y lo podemos citar como parte constitutiva de todas las *patologías* familiares y del parentesco que nos hemos empeñado en diagnosticar. Elías (1998) diría que esas *patologías* irrumpen como la disonancia entre las normas culturales, la (im)posibilidad de satisfacerlas y lo que sometido al proceso de la civilización se resiste a dejarse civilizar.

## 5. Problematización

El matrilineaje de los *bemba*, los matrimonios o enlaces entre mujeres de los *lovedu* o los matrimonios rituales de los *nayar*, lejos de ser productos antropológicos simples a la hora de traducirse o interpretarse, si se quiere, representan un desafío a la lógica del parentesco Occidental que se ha querido hacer pasar como la *lógica del parentesco*. La misma historia de Occidente presenta múltiples matices que difícilmente se dejan traducir en la misma *lógica* normativa con la que suele pensar tanto en la política contemporánea como en las ciencias sociales a la familia (y a los postulados de género y sexualidad que la sostienen).

Lévi-Straus (1986) sostuvo que sin intercambio de mujeres no existiría la cultura, puesto que de dicho intercambio depende que la ley exogámica se cumpla. Sin embargo, dicho intercambio se daría entre hombres. Lo que de alguna manera quiere decir que las mujeres sirven de pre-texto para que, finalmente, los hombres en una lógica homosocial puedan relacionarse, entrar en contacto y vincularse<sup>7</sup>. El mismo Lévi-Strauss reconoció que el matrimonio

---

<sup>7</sup> Homosocial resulta harto diferente a homosexual. De hecho, si se dice que el intercambio de mujeres une a grupos familiares distintos regentados por hombres y con ello se garantiza la exogamia (por oposición al incesto), también se está diciendo que las mujeres, dentro de la economía de ese intercambio, funcionan como el objeto y la condición para que los hombres ingresen al matrimonio y no accedan a las relaciones sexuales entre ellos mismos: el intercambio que los une es también el intercambio que los separa ineludiblemente (si se sigue los fines de la cultura). Para ir más lejos, si bien Lévi-Strauss, tanto como Freud, afirmó que el intercambio de mujeres en tanto sirve al tabú del incesto es la base de la cultura, lo que tal vez no dijo ni Lévi-Strauss, ni Freud, es que para la cultura (su aparición y preservación), además del tabú del incesto, se requiere instaurar la prohibición de la homosexualidad masculina. No lo dijeron, pero como consecuencia de sus estudios ahí estuvo, todo el tiempo, dicha prohibición. De hecho, Gallo (1999), en una posición freudiano/lacanian, más ortodoxa que la del mismo

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

no es un enlace que se da entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos regidos por hombres. De esta manera, la mujer sería el objeto vinculante de una transacción masculina. Se mantiene entonces el sistema de intercambio entre grupos no emparentados directamente para que dicha exogamia sirva de protección frente al tabú del incesto. Lo que quiere decir que la mujer que no se toma (no puede hacerse) se ofrece para que sea tomada por otros hombres. Si se sigue bien las consecuencias de ese intercambio, tráfico de mujeres para decirlo en términos de Rubin, se podría sostener que el intercambio/tráfico de mujeres es la condición garante de una cultura que se ha cifrado sobre el tabú del incesto.

Las mujeres son material de intercambio/trafico, objeto de conquista, botín de guerra y presas de sus cuerpos (la misma psiquiatría, con la imagen de la mujer histérica y la psiquiatrización de su cuerpo, ha dicho que el cuerpo de la mujer es su cárcel). A su vez los hombres, quienes tienen/deben ser conquistadores e ir a la guerra, se vincularán por el intercambio de mujeres y sólo serán reconocidos como hombres si hacen del cuerpo de las mujeres una cárcel para ellas y para ellos mismos. En este sentido, Occidente ha hecho del hombre y de la mujer dos *posiciones* sociales. Sería un despropósito sostener que hombre y mujer, simplemente, son dos datos biológicos nunca intervenidos y siempre dispuestos a desplegarse por fuera de la reiteración cultural que los fabrica. Como diría Rubin (1975), hombres y mujeres, como parte de la especie, no son lo opuesto lo uno de lo otro. Antes bien, hombres y mujeres son entre sí lo más cercano. Dicho de otra manera, si hombres y mujeres por biología no son iguales, no es la biología quien mejor podría ayudar a teorizar cómo se ha entendido social y culturalmente dicha diferencia

---

Freud (y tal vez que la del mismo Lacan), *usa y abusa* del psicoanálisis para sostener que ser un hombre homosexual, por principio, ya es renunciar a ser padre. Como consecuencia de su postura se podría derivar entonces que ser un hombre homosexual, probablemente, significa renunciar a ingresar en la cultura en tanto participar del intercambio de mujeres, condición que sostiene la heterosexualidad como institución, es lo que abre la puerta a la reproducción y es lo que se entiende como el origen y posibilidad de la cultura. Se dice que lo que se prohíbe es la sexualidad de los hombres con otros hombres, puesto que la 'sexualidad de las mujeres' con otras mujeres no cuenta como sexualidad, no interrumpe el parentesco ni lo modifica puesto que no supone una detención en el sistema de su intercambio. Nótese que las mujeres no son el sujeto del intercambio, por lo tanto no deciden si se quiere ser o no el objeto que va de un clan familiar a otro. Ahora bien, un hombre no puede decidir si quiere tomar o no a una mujer por esposa (tiene que hacerlo si quiere ingresar en la cultura). De esta manera se entiende por qué Rubin (1975) afirma que el feminismo tendría que abogar, más que por la igualdad entre hombres y mujeres, por la disolución del parentesco tal cual se postula normativamente, impidiendo que otras formas de familiaridad sean reconocidas y preservadas. Para una comprensión de la organización homosocial de las sociedades griegas, véase el trabajo de Halperin (1999).

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

y por qué deben ocupar *posiciones* radicalmente diferentes que, paradójicamente, los debe mantener unidos. No es la biología quien habría dicho, por obligación, que hombres y mujeres son opuestos. Más bien, habría que indagar bajo qué condiciones socioculturales e históricas los hombres y las mujeres se interpretan como dos *posiciones*, que *por el bien* de la sociedad, y sin lo cual no habría cultura, deben ser concebidas como opuestas.

Habitualmente se ha dicho que esa diferencia que se concibe desde los términos de una oposición fundamental es una diferencia que habría que defenderse en función de la *paternidad* y la *maternidad*. No obstante ya se ha mostrado, citando estudios antropológicos, etnográficos e históricos, que la *paternidad* y la *maternidad* son posiciones cambiantes, posiciones que no siempre demandan o reclaman las *aclaraciones* de la biología. Si se quiere mostrar datos etnográficos o antropológicos más radicales, probablemente por su cierta cercanía con los presupuestos occidentales sobre el parentesco y sobre las diferencias inconmensurables de los géneros, téngase en cuenta el caso de la organización social de los *sambia* (Herdt, 1992). Los *sambia* son un pueblo cercano a Papúa (Nueva Guinea) en el pacífico oriental. Es un grupo caracterizado por una gran polarización entre hombres y mujeres; para ellos, los hombres y las mujeres son lo opuesto. Ahora bien, las mujeres serían lo opuesto/inferior en casi todos los sentidos, excepto para la reproducción. Curiosamente, la inferioridad de las mujeres, para el varón, se acentúa mucho más cuando se trata de la esposa que de la madre o las hermanas. Los hombres son cazadores y se ocupan de la seguridad del grupo, desempeñando tareas militares. Las mujeres, por su parte, están al cuidado de los niños y de la casa. También desempeñan algunas actividades recolectoras y agrícolas. Mientras las mujeres, de alguna manera, se conciben como completas gracias a la producción de la sangre menstrual que las haría madurar *naturalmente*, a los varones se les percibe precarios en un comienzo. Por lo cual, no por el hecho de nacer los varones *naturalmente* llegan a ser hombres: los varones requieren ayuda para formarse. Sólo se llega a ser un hombre mediante un elaborado y complejo ritual de masculinización<sup>8</sup>. Si hasta ahora se presiente

---

<sup>8</sup> De alguna manera, en las sociedades occidentales los hombres llegan a serlo a través de intrincados procesos de socialización masculina. Es a partir de esos procesos que un hombre, finalmente, se convierte en hombre. La misma formulación del complejo de Edipo, y de todo el psicoanálisis, versa sobre la necesidad de arrancar al hijo de la madre. De tal suerte que sólo la intervención del padre (o su función), hará que el hijo sea atravesado por la ley e ingrese a la cultura. Rubin (1975) dirá que la niña es obligada a abandonar y a no desear a la madre ofreciéndosela como objeto de identificación. Por lo mismo, es obligada a desear al padre (como condición de su acceso a la cultura). El niño, por su parte, deberá abandonar a la madre, no desearla pero desear a una *como* ella. Del mismo modo, el amor del niño por el padre tendrá que conducirse de manera que sólo sea conservado en la identificación con éste; debe renunciar

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

cierta familiaridad con lo que Occidente ha definido como suyo: diferencias inconmensurables entre los géneros y complejos procesos de formación, básicamente de la masculinidad por implicar mayores riesgos, basta mencionar de qué manera los niños *sambia* llegan a ser hombres para romper el encanto de la familiaridad.

La masculinidad para los *sambia* es algo que, por obligación, está separado de la feminidad. Al punto que existirían espacios y funciones exclusivamente masculinas y femeninas (el hombre por ejemplo tiene una función pública y guerrera y la mujer una función privada y casera). Se ha dicho que se llega a ser mujer por unas condiciones naturales que se dan más fácilmente. Por el contrario, los varones sólo llegan a ser hombres a través de la ayuda de los hombres mayores. Excede los fines de este trabajo pormenorizar detalladamente cuáles son los múltiples pasos mediante los cuales los niños llegan a hacerse hombres, pero basta mencionar que las prácticas de felación y el consumo de semen son prácticas institucionales: todos los varones pasan por ellas en algún momento de sus vidas, ocupando una y otra posición (como receptores o como donantes), no sin una fuerte organización ritual que garantiza un estricto orden para la actividad que, con nuestras categorías, definiríamos como actividad sexual. Herdt (1992, p. 230) sugiere: "El culto secreto de los hombres está idealmente organizado como un sistema social jerárquico según un rango ritual".

A propósito del estudio de Herdt, Guasch (2000) muestra cómo para los *sambia* el niño varón (al estar expuesto a la prolongada estancia en el vientre materno, a la alimentación de la leche materna y a la permanente compañía de mujeres durante la niñez), requerirá otro nacimiento propiciado por parte de los hombres adultos del grupo. Si la leche materna ha sido, en su momento, un alimento necesario para sobrevivir y desarrollarse, el semen, por su parte, habrá de ser el alimento requerido para que los varones lleguen a ser hombres. De esta forma, lo que para Occidente sería un acto sexual perverso, para los *sambia* representa un acto alimenticio/generativo. De esta situación, Rubin (1975) va a decir que debido a las complejidades, no obvias, del parentesco, en determinadas sociedades donde se ha concebido a los hombres y a las mujeres como estrictamente opuestos, ha podido resultar una práctica

---

a desecharlo (si ha de ingresar al orden simbólico de la cultura). Para Freud y para el psicoanálisis, entonces, el deseo y la identidad nunca se podrán dirigir hacia el mismo objeto (Fuss, 2002 y Butler, 2007). Los niños no nacen como sujetos de una cultura sino que llegan a serlo conservando el amor por los padres del mismo sexo en la identificación y amando a los padres del sexo opuesto en objetos eróticos que los sustituyan.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

institucionalizada de la homosexualidad como un único recurso que permite a los hombres seguir siendo hombres.

La incursión histórico-antropológica que se ha realizado hasta este punto permite entonces, desde otros ámbitos, mostrar no sólo la complejidad del parentesco como diferencia cultural, sino también una visión crítica de la *paternidad* y del ser padre, si se pretende hacer derivar esas *posiciones* de una ontología ajena a la historia y a los límites de las culturas. No obstante, si se quiere ahondar en esa complejidad, la misma historia de Occidente puede ser útil para desautorizar la tiranía de aquellas perspectivas que intentan dictar carta de naturalidad y de universalidad sobre los hechos contingentes del presente. La *paternidad* y el ser padre no han sido, a lo largo de la historia de Occidente, lo que hoy, de manera falseada, se dice que siempre fueron.

## 6. Consideraciones finales

Roudinesco (2003) advirtió que la familia, una vez más, tenía que reinventarse. La psicoanalista francesa lo decía a propósito del desafío que supone para la sociedad las formas de familiaridad emergentes. Dichas formas (tal vez no *nuevas* en su conformación) en la actualidad hacen parte de una visibilidad que ha servido para llevar a debate qué es lo que se entiende por familia, a qué formas de familia se adhiere el derecho y el Estado y qué estrategias ponen en marcha para alcanzar otras formas de relaciones todos aquellos que quedan por fuera de lo que el derecho y el Estado nombra como familia.

Es decir, si desde una posición normativa se supone posible situar unos ideales regulativos que informan lo que es, lo que se debe y lo que es deseable, el ejercicio cotidiano (en el que los sujetos se reclaman unos a otros el reconocimiento recíproco para confirmar su estatuto antropológico), desborda cualquier previsión y postula la imposibilidad de representar de antemano cuáles serán las formas de familiaridad en las que los sujetos fungirán como participes. Por tanto, Butler (2004) sugerirá que más que reiterar en el matrimonio como institución básica e incluso abrirlo a las parejas del mismo sexo (cosa que, por derecho, tendría que garantizarse), se trataría de reconocer, ampliando el argumento hegeliano, que la base de todo Estado, necesariamente, son las distintas formas de cercanía, proximidad, agrupación y relación que los sujetos entablan y que, muchas veces, funcionan propiciando cuidado y protección, aunque no dependan de la institución matrimonial. Se trata, entonces, de relanzar permanentemente las posibilidades del reconocimiento, en la esfera pública, para todas aquellas

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

expresiones de la vida social que no están fundamentadas en el matrimonio y la familia conservadora. Básicamente porque el matrimonio y la familia, como los ha conocido el Occidente moderno, son formas contingentes que, invocadas como universales, se encarnizan violentamente contra las formas de vida que se establecen en las fronteras de lo que Occidente ha querido reconocer.

En este punto, e interesados por aquello que se ha dado en llamar la *paternidad*, preciso es preguntarnos ¿Qué es un padre? ¿Cómo es posible llegar a serlo? ¿Qué diferencias encara la *paternidad* cuando se la sitúa frente a cuestiones de raza, sexualidad y clase social? Preguntas que incardinan en las relaciones entre el poder y los discursos<sup>9</sup>. Se ha dicho, desde Foucault (1991, 1992, 2002 y 2007), que el poder es generativo (produce) y que toda práctica del poder requiere una producción de discursos que comporten efectos de verdad. Con ello por antecedente, se asume entonces que la *paternidad* y el ser padre no son condiciones que *naturalmente* se realizan y se repiten sin modificaciones como si una ontología irrecusable se desplegara independientemente del contexto sociohistórico que reclama dicha ontología. Antes bien, la *paternidad* y el ser padre (con cada una de las condiciones que se le adjudican a dicho lugar de sujeto), son productos históricos que por efectos del poder social y de los discursos han aparecido dentro de un campo del saber que los solicitaba como lo propio de un cuerpo social<sup>10</sup>. Probablemente, la urgencia que hoy nos mueve, es la de poder re-concebir la

---

<sup>9</sup> Con respecto a qué entendía por discurso, Foucault (1991) sostuvo que lo suyo no era el análisis de la lengua, las reglas de su construcción o sus variaciones, tampoco la suposición de discursos manipulados por un poder autónomo que simplemente impone. Al contrario, afirmó que los sujetos hacen parte de un campo discursivo y en él participan. No obstante, el discurso no es el lugar de emergencia en el que la subjetividad reinante se expresa y se dice a sí misma como un agente universal que todo lo ordena para que "las cosas" cobren sentido. Concretamente, el discurso, en términos de Foucault (1991 p. 55), será "(...) *un espacio de posiciones y funcionamientos diferenciados para los sujetos*". De este modo, si el discurso no determina al sujeto de tal suerte que éste no tendría opciones para resistirse, tampoco es el discurso aquella parcela "libre de conflicto" en la que el sujeto se hace y se dice como si él fuera el gobernante de las reglas que lo rigen y le permiten sus condiciones de posibilidad. Por lo tanto, el discurso siempre está ligado al campo específico en el que se despliega. Siguiendo a Foucault, Butler (2007) dirá que el discurso no se limita, meramente, a lo que se habla o se escribe, sino que, por el contrario, el discurso se definiría como una acción social que, en su ejercicio, puede ser una acción violenta.

<sup>10</sup> Foucault insistió bastante en que es necesario desembarazarse de una noción negativa del poder: el poder como represión. Contrario a una visión negativa del poder, Foucault sostiene que si el poder se caracterizara exclusivamente por decir no, nada garantizaría que se le obedeciera y que, tal vez, una suerte de revuelta lo depusiera y lo derrocará. Si el poder en las sociedades modernas resulta tan eficiente y efectivo, es porque el poder no solamente ejerce una fuerza, sino que genera cosas, induce placeres, genera saber, fabrica discursos y funciona, en términos generales, como una "*red productiva*" (Foucault, 1991, p. 182) que recorre todo el cuerpo social.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

*paternidad* ya no desde los gritos desencantados que señalan su insuficiencia o los que la señalan como la causa de todos los males sociales, sino desde el estudio histórico-antropológico que abre la oportunidad de responder, si se quiere, a la demanda de otros lugares de sujeto para la paternidad.

## 7. Lista de referencias

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2010). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Buenos Aires: Losada.
- Balibar, E & Wallerstein, I. (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- Bhaha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Builes Correa, M., Bedoya Hernández, M. & Lenis Castaño, J. (2011). El reconocimiento como hilo que teje eudaimonía (felicidad) y areté (virtud). *Revista virtual de la Universidad Católica del Norte*, (33), Recuperado el 8 de febrero de 2011, en <http://revistavirtual.ucn.edu.co/index.php/RevistaUCN/article/view/7>
- Butler, J. (2004). Reescenificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En BUTLER, J., Laclau, E & S. Žižek (Eds.): *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, pp. 17-48. Argentina: Fondo de Cultura Económica,
- Butler, J. (2006a). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Deshacer el género*. Buenos aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Buenos Aires: Katz.

Castro-Gómez, S. (1999). Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización. En F. Martín-Barbero & J. E. López de la Roche (Eds.). *Cultura y Globalización*, pp. 78-102. Bogotá: CES - Universidad Nacional de Colombia.

Cogollo, J., Flórez-Flórez, J. & Nández, A. (2004). El patriarca Imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña. En E. Restrepo & A. Rojas (Eds.): *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 195-208. Cali: Universidad del Cauca.

De Mause, L (1982). *Historia de la infancia*. Madrid: Alianza.

Donzelot, J. (1990). *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos.

Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.

Fuss, D. (2002). Las mujeres caídas de Freud: identificación, deseo y <<un caso de homosexualidad en una mujer>>. En R. Mérida (Ed.). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, pp. 81-110. Barcelona: Icària.

Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

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

Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2007). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza

Gallo, H. (1999). *Usos y abusos del maltrato. Una perspectiva psicoanalítica*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Guasch, O. (2000). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.

Halperin, D. (1999). *¿Por qué Diótima es una mujer? El erôs platónico y la representación de los sexos*. Tucumán: El Cuenco de la Plata.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Herdt, G. (1992). Transacciones de semen en la cultura sambia. En H. Herdt. (Ed.). *Homosexualidad ritual en Melanesia*, pp. 225-306. Madrid: Fundación Universidad-Empresa.

Hincapié García, A. (2012a). Prohibición y deseo. Reflexiones en torno a la imagen problemática de un hombre negro en una institución educativa de Medellín (Colombia). *Revista Perfiles Educativos*, 136, 162-183. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hincapié García, A. (2012). El sexo como verdad. Morfología corporal ambigua y expectativas culturales en torno al cuerpo. En A. Runge & B. Escobar (Eds.): *Educación, eugenesia y progreso: biopoder y gubernamentalidad en Colombia*, pp. 153-185. Medellín: Unaula.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2009a). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros.

Honneth, A. (2009b). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.

Honneth, A. (2009c). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.

Lévi-Strauss, C. (1986). *Las estructuras elementales del parentesco. Vol. I-II*. España: Planeta.

Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a <<la homosexualidad>>*. Madrid: Siglo XXI.

Narotzky, S. (1997). El marido, el hermano y la mujer de la madre: algunas figuras del padre. En S. Tubert (Ed.): *Figuras del padre*, pp. 189-216. Valencia: Cátedra.

"Revista Virtual Universidad Católica del Norte". No. 37, (septiembre-diciembre de 2012, Colombia), acceso: [<http://revistavirtual.ucn.edu.co/>], ISSN 0124-5821 - Indexada Publindex-Colciencias (B), Latindex, EBSCO Information Services, Redalyc, Dialnet, DOAJ, Actualidad Iberoamericana, Índice de Revistas de Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE) de la Universidad Autónoma de México. [Pp. 266-290]

Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.

Piñeres Sus, J. (2010). De la antropología a la política en el Leviatán de Hobbes. *Boletín de Antropología*, 24 (41), 338-352. Medellín: Universidad de Antioquia.

Piñeres Sus, J. (2011). Aproximaciones al primer debate sobre Bentham en Colombia: concepciones antropológicas, disputas educativas, aspiraciones nacionales. *Revista de estudios sociales*, 39, 11-23. Bogotá: Universidad de los Andes.

Piñeres Sus, J. (2012). *Lo humano como ideal regulativo. Imaginación antropológica: cultura, formación y antropología negativa*. Tesis Doctoral. Universidad de Antioquia, Colombia.

Roudinesco, E. (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rubin, G. 1975. The traffic in women: notes on the "political economy" of Sex". En R. Reiter (Ed.). *Toward an anthropology of women*, pp. 157-210. New York: Monthly Review Press.

Veyne, P. (1990). El imperio romano. En P. Ariès & G. Duby (Eds.): *Historia de la vida privada. Imperio romano y antigüedad tardía, tomo I*, pp. 13-227. Madrid: Taurus.