

# ACERCA DE LO *QUEER* EN RELATOS ERÓTICOS INDÍGENAS: MUJERES-SERPIENTE Y TRANSGRESIÓN A LA NORMA

Alberto E. F. CANSECO  
CONICET/  
MUSEO DE ANTROPOLOGÍA-  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA  
ARGENTINA

En primer lugar me gustaría decir cómo nace la idea de indagar en relatos indígenas a partir de una perspectiva *queer*. Trabajando en un grupo de estudio acerca de la propuesta de Donna Haraway, surgía una y otra vez, en la obra de esta autora, el uso de ciencia ficción feminista como un lugar posible para cuestionar la hegemonía de ciertos discursos biopolíticos y proponer desplazamientos posibles para pensarnos, para aprendernos, para producirnos, para relacionarlos en el marco de una ontología cyborg (HARAWAY, 1991; 1999).

La propuesta es provocadora, ciertamente productiva, pero por momentos se hacía demasiado ajena –la mayoría de los textos ficcionales que utiliza la autora no se encuentran traducidos al español y poco tienen que ver con culturas ancladas en la recuperación del pasado más que en la proyección a futuro. De este modo, pienso en lo interesante que sería visitar otros lugares textuales a partir de la maquinaria conceptual de Haraway y de la teoría *queer*, entendiendo además lo políticamente potente que era releer discursos subalternos que tenían que ver con nuestros modos propios de entendernos y relatarnos como habitantes del Sur del continente. Comprendo que este tipo de lectura tiene mucho que ver, en este sentido, con la tradición feminista, latinoamericana y poscolonial al mismo tiempo.

## 1. Relatos eróticos indígenas

Es así que me encuentro con el texto de Betty Mindlin que lleva como título *Relatos eróticos indígenas* (2005). Se trata de una antología de mitos indígenas grabados y transcritos por Mindlin en varios pueblos de Rondônia, Brasil. Los pueblos son Macurap, Tupqari, Ajuru, Jabuti, Arikapu y Aruá, seis pueblos que hablan lenguas distintas y poseen culturas diferenciadas. La autora los describe de la siguiente manera:

Estos pueblos viven en dos regiones indígenas protegidas, Rio Branco y Guaporé, esta última en la frontera con Bolivia, y suman aproximadamente setecientos cincuenta individuos. Hará cincuenta años que establecieron contacto por primera vez con la sociedad brasileña no indígena, han vivido la experiencia de la esclavitud en las plantaciones de caucho y han visto morir a gran parte de su población, diezmada por epidemias de sarampión y otras enfermedades. Hoy, con tierras demarcadas y legalmente protegidas, libres de invasores, estos pueblos empiezan a florecer de nuevo. La mayoría habla portugués bastante bien, pero los ancianos sólo se expresan con convicción en su propia lengua. Fueron precisamente los narradores de más edad, entre ellos muchas mujeres, los que me contaron más leyendas (MINDLIN et Al, 2005: 15).

Ahora bien, lo que yo pretendo presentar aquí es una lectura heterodoxa y *queer* de alguno de los relatos recolectados por la antropóloga sin olvidar que éste participa de una lógica de la que también espero poder dar cuenta. Al mismo tiempo quisiera dejar en claro dos lugares en donde no quiero caer en mi interpretación:

- 1) En primer lugar, intento alejarme de una interpretación que ponga de manifiesto, una vez más, el prejuicio etnocéntrico de destacar el sesgo patriarcal y heterosexista de los pueblos indígenas. En este tipo de prejuicio, bastante generalizado, se resalta un heterocentrismo exacerbado de los colectivos indios en oposición a una supuesta superación occidental post-feminismo y post-teoría *queer*. De no haber posibilidades de operar en los intersticios de cualquier cultura, siempre críticamente por supuesto, no valdría la pena siquiera el presente trabajo como propuesta.
- 2) En segundo lugar, no se trata tampoco de recuperar un lugar virginal y originario que, lejos de la influencia occidental, podría ofrecerse como un espacio posible al que volver. No creo en que sea posible hablar de un afuera incontaminado de heterosexismo, por eso la idea de operar en las fisuras de la norma y no por fuera de ella. Al mismo tiempo, cabe destacar que ninguna de las civilizaciones, ni la de los pueblos indígenas en cuestión, ni la civilización occidental, existen por sí mismas; ya se han encontrado, ya han compartido espacios, momentos, artefactos culturales, costumbres. Siguiendo con la metáfora de la virginidad, deberíamos hablar de la promiscuidad de las culturas, de su intercambio de fluidos “contaminando” todo: las identidades culturales, las formas de vida, las cosmovisiones. Y no sólo nos enfrentamos al hecho del contacto directo entre civilizaciones, sino también debemos tener en cuenta que la misma idea de transcripción en formato libro de los relatos indígenas y el ingreso al mercado editorial no es más que otro modo de traducción cultural (BUTLER et AL., 2011) de un lenguaje propio de las culturas indígenas –con su primacía del lenguaje oral- a un lenguaje occidental –con su primacía del lenguaje escrito.

## 2. Dinámica de repetición y variaciones

Habiendo dejado claro, entonces, los lugares adonde no quiero llegar con mi lectura, nos adentramos ahora sí a la recopilación de relatos de Mindlin. Cabe destacar, antes que nada, la dinámica que acompaña los relatos de repetición y variaciones. Las temáticas, las imágenes, los problemas se van repitiendo a lo largo de los relatos, de modo tal que las variaciones entre estos se hacen más que interesantes porque van mostrando matices diferentes entre unos y otros –de hecho, pretendo presentar al final del artículo el estudio de un relato en particular y las diferencias productivas con otro muy similar.

Es característico de los relatos, por ejemplo, el hecho de que los animales en ese tiempo primordial –es propio del género literario del mito este “antes del tiempo” – eran también personas. Las identidades no estaban tan claramente delimitadas y eso producía el riesgo permanente de confundir los animales con los espíritus, quienes también llevaban la apariencia de animales. Comienza a explicarse, como queda claro, la necesidad de empezar a delimitar las identidades. La asociación con los animales/con la monstruosidad, sin embargo, abre a lo largo de los relatos, nuevas posibilidades de agenciamiento, como ya se hará evidente en el relato estudiado posteriormente.

Otros relatos también repiten el deseo de que un animal se convierta en persona para poder estar con ella carnal y afectivamente. Son varios los personajes, tanto femeninos como masculinos, que terminan apasionándose por animales bellos y pidiendo a los dioses que les conceda transformarlos en personas. Existen, por otro lado, otros relatos, principalmente donde el animal es el tapir, en los que las mujeres ni siquiera desean que el tapir sea persona, sino que se enamoran y mantienen relaciones sexuales con él en su propia animalidad.

En todos los relatos, por otra parte, se destaca como personaje central el pinguelo. El pinguelo es el órgano sexual, el cual según el tamaño que posea puede leerse como el clítoris o el pene o incluso a veces puede verse pinguelos de madera u otros materiales que permiten hacer lecturas más cercanas al dildo de Beatriz Preciado (2002).

Resalta también una serie de relatos que deben explicar el nuevo comienzo del mundo debido a la ausencia de las mujeres. Su ausencia se debe a distintos motivos, según el mito: Puede ser porque las matan a todas, en venganza por el asesinato sistemático de los maridos bajo el influjo de la danza de una anciana. O porque se convierten todas en aves a partir de un deseo compartido de volar. O por la huida en masa de las mujeres debido al enojo colectivo por la muerte del tapir, amante de todas ellas. Incluso en otro de los relatos, ellas son asesinadas por el descubrimiento de este amante compartido y ellas logran resucitar conformando un pueblo sin hombres.

Otras repeticiones tienen que ver con la sanción de la práctica del incesto entre hermano y hermana, relatos que generalmente terminan con el nacimiento de la luna. El caso del relato que se analizará en la sección siguiente tiene rasgos de este tipo de mitos, pero se aleja considerablemente.

Una serie de relatos cuentan también la historia de la cabeza voladora de una mujer, la cual se desprende por las noches y vuelve en la madrugada. La suerte que corre la cabeza es bastante diferente según los relatos.

Por último, hay varios textos en los que se repite la negación de la mujer de mantener relaciones sexuales con su marido o con ningún hombre. De esta repetición, destaco entonces un relato en particular y su variación más cercana para hacer mi lectura queer, tal como vengo prometiendo desde el inicio del artículo. De eso trata el siguiente apartado.

### 3. “La gran serpiente, la boa constrictor, Awandá”

El mito que lleva por título “La gran serpiente, la boa constrictor, Awandá” (MINDLIN et Al., 2005: 56-60) es narrado por Überiká Sapé Macurap e Ixaúí Miton Pedro Mutum Macurap. Comienza con la historia de una muchacha que no se enamora de ningún hombre, que rechaza a todos los que la cortejan y que no permite siquiera que la acaricien. Si bien no dice nada de un posible lesbianismo, sí podemos leer en la actitud de la protagonista una resistencia más que evidente a la hetero-norma dominante. Tal es así que la madre de la protagonista le insiste para casarse acompañando su insistencia con el mandato: “una mujer no puede quedarse soltera” (MINDLIN et Al., 2005: 56).

La muchacha finalmente accede aunque persiste en su rechazo a mantener relaciones sexuales, esta vez con su marido. La primera noche, entonces, el marido se acerca a ella para abrazarla en su hamaca pero ella lo empuja al piso añadiendo: “¡Ya te he dicho que no me gustas! ¿Tanto te cuesta creerlo?” (MINDLIN et Al., 2005: 56).

Ante tal resistencia, el marido humillado amenaza con la venganza y se dirige a hablar con un compañero para pedir consejo. Él, entonces, lo ayuda a recoger savia de varios árboles para preparar su conjuro: “Cuando tu mujer te eche de la hamaca y te dé la espalda para ni siquiera tener que verte en el suelo, vierte este líquido en su espalda” (MINDLIN et Al., 2005:

57), le indica, de tal modo, el compañero. Y así lo hace. La transgresión a la norma merecía una sanción.

Sucede tal como había predicho el compañero. La muchacha recibe el líquido en su espalda y esto le provoca una escozor terrible que la tortura durante todo el día. Su madre, otra mujer –no una transgresora, pues es ella quien le insiste para que se case, pero sí alguien que sabe de las obligaciones de la norma– entonces, adivina lo sucedido e intenta mitigar su aflicción sin éxito. Durante la noche, la muchacha se queja sin cesar abatiendo a su madre quien sufre solidariamente con su hija. Finalmente se queda dormida y se despierta ansiosa al no escuchar los gemidos quejumbrosos de la muchacha. Para horror de la madre, ya no encuentra en la hamaca a su hija sino a una boa constrictor, avarandá en idioma nativo. Es interesante cómo el conjuro que funciona como sanción convierte a la muchacha en un animal de forma fálica descomunal, como un recuerdo corporal y exagerado de la ley que se ha quebrado. La muchacha ahora es un monstruo (HARAWAY, 1999), la han convertido en un monstruo, ininteligible, abyecta, ya no puede convivir con la comunidad, debe irse. Sin embargo, es esta misma monstruosidad la que le permitirá agenciarse de un modo diferente; la norma ya no la subyuga del mismo modo en que lo hacía y eso le abre posibilidades que no habían sido previstas por la ley que la sanciona, pero que, sin embargo, son inherentes a su funcionamiento (FOUCAULT, 1976; BUTLER, 1990; 1993).

Por su parte, el hermano de la muchacha también se indigna con la actitud del cuñado y le prepara a su hermana un lugar dentro de la choza donde pueda estar. Aún así, ella “decide” vivir en la laguna.

El relato aleja el foco de la historia de la muchacha para contarnos, entonces, la historia de la genipa, árbol característico de las selvas y de cuyo fruto se extrae la savia que sirve para pintar y adornar el cuerpo. Hasta entonces, nos dice el relato, los habitantes de la aldea se adornaban el cuerpo con carbón, el cual sale con el agua. El hermano de la muchacha encuentra la genipa en uno de sus paseos y se la lleva a la hermana para que ella lo pinte. Aquí el relato hace un giro interesante respecto a la relación que mantienen estos dos hermanos y que, podríamos decir, cambia a partir de la transformación de la muchacha en boa.

La muchacha le manda al joven que entre dentro de ella, de modo tal que ella pudiera pintarlo con el interior de su cuerpo, con sus dientes, con su lengua. Él penetra con su cuerpo entero este monstruo de forma fálica y recibe “caricias de jenipapo”. Para salir ella lo manda a que orine, pues es el único modo en que la boa puede expulsarlo. Transcribo un fragmento para que quede claro el tono erótico del relato en esta parte:

Él hizo todo lo que ella le fue diciendo. Iba aprovechando la pintura, estremeciéndose dentro de la serpiente, cuya lengua sutil soltaba caricias de *jenipapo*. En el auge de la felicidad, orinó y salió deslumbrante, listo para la *chichada*, la gran fiesta que se celebraba aquella noche (MINDLIN et AL., 2005: 58).

¿Es válido leer el orín del hermano como una eyaculación dentro de este cuerpo monstruoso, fálico, unido por el parentesco? El tono sexual en esta escena es, en este sentido, fuertemente cuestionador y transgresor respecto de la hetero-norma que legitima los cuerpos. La monstruosidad de la muchacha le abre una posibilidad al deseo que no podría ser legible. De hecho, es nuestra interpretación la que trae a colación la eyaculación, pues el texto habla de orín aunque nos indique claramente una situación orgásmica. Aún parece ilegible.

El relato continúa con la aparición del joven en la fiesta y el asombro y admiración que suscita su presencia en la misma. El descubrimiento de la genipa, además, permite al joven valerse de otros adornos como piel de jaguar y plumas de guacamayo, los cuales frecuentan el árbol, y, de ese modo, el muchacho se convierte en la envidia de sus congéneres, incluido su cuñado, autor del maleficio.

Es así como el cuñado pregunta al hermano de la muchacha acerca de su secreto, el cual éste mantiene bien guardado, provocando mayor envidia al cuñado. El relato nos cuenta, entonces, cómo el cuñado sigue al muchacho sin que lo vea y es testigo de la pintada de la boa. El cuñado no reconoce en la boa a la mujer, no la ve; él la convirtió en monstruo, pero no se ve en su obra; se le vuelve ininteligible su acto, y en él, también, la muchacha.

Ahora bien, una vez que se va el hermano, el cuñado intenta repetir el acto que acaba de ver y llama a la boa. La muchacha aparece tímidamente y permite que su antiguo esposo se introduzca en ella. El esposo, entonces, es pintado por la boa, pero no orina (eyacula) por lo que es tragado por la boa. El relato nos trae algunas hipótesis de por qué sucede esto:

No orinó para que la serpiente lo expulsara. O no tenía ganas o se había olvidado de hacerlo, o bien la lengua y los dientes de la serpiente *no despertaban en él ninguna sensación...* el caso es que la boa se lo tragó (MINDLIN et Al., 2005: 59; la cursiva es mía).

La monstruo utiliza su monstruosidad para realizar su venganza; es su monstruosidad, de hecho, lo que le permite tragar al antiguo marido. Lo interesante es pensar en cómo su venganza tiene que ver con no darle placer al marido; ella no deja de resistir en su convicción de entregarse al placer del esposo; ella se corre de ahí y provoca así la muerte de aquel que la hizo ininteligible. Él desea su monstruosidad, pero eso lo aniquila; no se trata del mismo ejercicio que el hermano realiza y la decisión de que así no lo sea parece estar en esta capacidad de despertar o negar sensaciones a los cuerpos de los amantes.

Si el mito quería enseñarnos que no era bueno negarse a mantener relaciones sexuales con el cónyuge, por el castigo que se nos podía infligir, la moraleja falla y la fisura abierta nos instruye más bien acerca de las posibilidades de venganza en nuestra convicción de dar placer a quien nos dé la gana; y que la monstruosidad no es el fin, sino la apertura a un potencial agenciamiento por fuera o por encima de la norma. Este afuera, constitutivo de la norma y que permite su operación, este lugar de producción de abyección se convierte, por tanto, en la instancia crítica de la norma, cuya potencialidad política es precisamente lo que Butler viene resaltando hace ya un tiempo.

La narración no termina allí. En la aldea continúa el relato, notan la ausencia del cuñado y el hermano desconfía de que éste hubiera ido a la laguna. La va a buscar, entonces, llamándola dulcemente, pero ella ya se había ido con el hombre todavía en su vientre. Los hombres la persiguen, pero ella huye. Pare una serpiente y luego vomita al hombre pintado de pies a cabeza de jenipapo. Los hombres la ven por última vez en las aguas del río Guaporé, la intentan alcanzar con sus flechas pero no lo logran. El relato termina: “Hoy aún vive allí, o en el río Amazonas, en ríos muy caudalosos” (MINDLIN et Al., 2005: 60). Es decir, la boa aún sigue viva, es una amenaza que permanece, dejándonos entrever a nosotros, que estamos obviamente del lado de la muchacha, la posibilidad de seguir resistiendo a la hetero-norma desde nuestra monstruosidad.

#### 4. Variaciones al relato

Es interesante, como ya habíamos adelantado en el segundo apartado, leer también las variaciones del relato en otros mitos. Otro de los cuentos, titulado “La sirena, serek-á” (MINDLIN et Al., 2005: 240-242), varía en la historia de la mujer/serpiente, pues esta vez la muchacha ya se encuentra casada; no se niega a enamorarse de ningún hombre, como nuestra heroína, sino que sólo a su marido. Éste, como en el relato de Awandá se venga a través del conjuro que convierte a la muchacha en una serpiente gigante. Aunque la historia del jenipapo es similar, no encontramos tanto tono erótico en el encuentro del hermano con la muchacha y el final es significativamente diverso. El marido, esta vez, la reconoce y se arrepiente de su crimen. La mujer/serpiente se apiada del marido, y decide perdonarlo. El modo en que lo perdona, sin embargo, no deja de ser inquietante. En vez de volver a la norma, abandonar su monstruosidad y convertirse en la mujer solícita a los pedidos del marido, la mujer/serpiente se lo come y lo vomita hecho una serpiente. Si él quiere estar con ella, él debe fugar de la norma tal como lo hizo ella. Las dos serpientes entonces huyen de la aldea, y aunque no pueden vivir en la comunidad, permanecen unidas por un lazo que no es el hetero-centrado; hay un alejamiento de la norma en la monstruosidad compartida. No hay venganza, pero tampoco se doblan las decisiones de las serpientes de vivir un deseo que implica una transgresión de la norma.

#### 5. Consideraciones finales

Por último, me gustaría destacar la importancia de tres operaciones que he intentado poner en funcionamiento en el presente artículo:

En primer lugar, resaltar la idea de seguir poniendo en marcha la maquinaria conceptual de la teoría queer en diversos lugares textuales. Se hace políticamente imprescindible continuar pensando en las fisuras de la hetero-norma, seguir explotándolas y persistir en la resistencia a construirnos a partir de identidades estables hetero-centradas u homo-normadas.

En segundo lugar, subrayar la potencialidad política de recuperar discursos subalternos, en coherencia con toda una tradición latinoamericana, poscolonial, feminista e indigenista principalmente. Su lectura produce un cuestionamiento al discurso único y trae a colación perspectivas olvidadas por una hermenéutica etnocéntrica, patriarcal y hetero-sexista.

En tercer y último lugar, insistir en la productividad que implica leer desde una perspectiva queer un discurso subalterno prácticamente inexplorado desde esta tradición teórica como es el relato indígena, intentando no caer ni en una crítica etnocéntrica ni en la búsqueda de un lugar primigenio, virgen de hetero-centrismo. Espero poder haber mostrado en este artículo la riqueza y necesidad de sostener este tipo de ejercicio teórico e instar a su continuación.

## Bibliografía

- BUTLER, Judith (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- (1993), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- (2006), *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2da. Ed., México DF, FCE.
- FOUCAULT, Michel (1976), *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1998.
- HARAWAY, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- (1999), “La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y Sociedad*, 30, Madrid (pp. 121-163).
- MINDLIN, Betty y narradores indígenas (2005), *Relatos eróticos indígenas*, Barcelona, El Aleph.
- PRECIADO, Beatriz (2002), *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Ópera prima.

Pour citer cet article: Canseco, Alberto (2013), “Acerca de lo *queer* en relatos eróticos indígenas: mujeres-serpiente y transgresión de la norma”, *Lectures du genre* nº 10, p. 34-40.