

## INTRODUCCIÓN

GABRIEL GATTI y KIRSTEN MAHLKE

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y Universität  
Konstanz

Sangre y filiación, desde siempre, han dado cuerpo a los relatos sobre nuestra identidad. Están muy presentes en todos los supuestos sobre nuestro ser, corporal o psíquico, personal o colectivo. Se nota su presencia en los discursos sobre nuestra biografía personal y en los referidos a nuestros vínculos con los largos tiempos de ancestros y sucesores. En lo colectivo, liga nuestros contenedores comunitarios con pasados ignotos, los del fósil que avisaba de lo que seríamos, y ayuda a pensar que somos lo que fueron y que serán lo que somos. Las ciencias sociales y humanas llevan tiempo trabajando en eso. Era, decíamos hasta hace poco, un tema saldado. Un asunto de los clásicos.

Pero últimamente la sangre ha reaparecido, tiñe de rojo campos de investigación nuevos, y en muchas ciencias, ya no las evidentes de la biomedicina, que han hecho de ese humor parte de su sustancia, sino las sociales y las humanas. El rojo mancha, en efecto, el trabajo de muchos textos, de muchas novelas, de muchas películas: los que se dedican a pensar nuevas formas de parentesco; los que abordan las redes filiatorias cuando sufren impactos que les hacen daño; aquellos que se preocupan de la caja negra de las disciplinas que piensan lo que hoy pensamos que son nuestros sustratos últimos, el ADN o la sangre misma; los que se interesan en agrupaciones colectivas que en argumentos carnosos, como los de la ancestralidad, la etnia o la soberanía genética, ponen en juego reclamos de identidades olvidadas; o aquellos que en articulaciones complejas de biología y constructivismo saltan al espacio público reivindicando reconocimiento, espacio, existencia, porque tienen identidades que lo merecen; o, en fin, en esos que proporcionan argumentos

para pensar las consecuencias políticas o éticas de las muchas formas de “ciudadanía biológica” (Rose 2012) de la escena pública contemporánea.

No es fácil encontrar un denominador común a todas estas expresiones del revoltijo en el que se ha convertido la vida social en estos tiempos. Caben hipótesis varias: una podría ser algo así como una reacción esencialista a una cierta deriva constructivista que recorrió las ciencias sociales y humanas en las últimas décadas; otra, la expresión de algo parecido a eso pero ya no entre los que miran el mundo, sino en el mundo mismo, propenso hoy a sostener sus certezas en los viejos humores y en las nuevas expresiones de lo que podríamos llamar el “dato último” del ser. En cualquier caso, no parece que se pueda negar un retorno, y poderoso, de la atención de la mirada científico-social a lo corporal, lo biológico, lo animal, lo genético, o incluso al viejo concepto, por largo tiempo olvidado, de biopolítica, cuya utilización profusa es solo una entre las muchas pruebas de este giro.

En donde todo este material rojizo y viscoso parece manifestarse de un modo cada vez más intenso es en el, llamémosle así, “campo del sufrimiento”. Así es, ítems como “sangre”, “parentesco”, “ADN”, “cuerpo”, se han convertido en materia de interés para los que estudian memorias, víctimas, torturas. La sangre es, ciertamente, el líquido en el que nadan sus objetos. En efecto, en distintas disciplinas, en trabajos atentos a distintas manifestaciones del padecimiento, sea entre quienes miran el presente de quienes sufren o el pasado y la memoria de los que han sufrido, la sangre y la filiación comparecen de más en más. La sólida densidad de estos significantes en mundos de vida tan singulares como los marcados por el sufrimiento quizás lo explique. No es fácil, sin embargo, proponer hipótesis generales.

Con la intención de reflexionar sobre esto, convocamos en mayo de 2014 el seminario “Sangre y filiación en los relatos del dolor”. Se celebró en Bilbao, en la Universidad del País Vasco, bajo los auspicios de dos equipos de investigación: el programa de investigación “Mundo(s) de víctimas”, de aquella misma casa, y el proyecto “Narratives of Terror and Disappearance”, con sede en la Universidad de Konstanz. Fue un encuentro rico. Cruzamos disciplinas, continentes, objetos, problemas: desaparecidos, violencia de género, zombis, novelas vascas, biomedicina, reproducción asistida y subrogada, novelas argentinas, sacrificios humanos, decapitaciones del narco, colonización, víctimas, novelas chilenas, madres, hijos, cónyuges... Multidisciplinar

e internacional el encuentro contó con la presencia de 15 académicos, 13 de los cuales desarrollaron su trabajo hasta poder formar parte de este libro<sup>1</sup>. En él analizamos desde distintos ángulos esa presencia sostenida que en sus dos manifestaciones mayores —como mero humor corporal, como evocación del parentesco biológico— tiene la sangre en los relatos sociales, literarios, sociológicos producidos en contextos de fuerte afectación de los derechos humanos.

Propondremos en lo que sigue un mapa de lectura de esta obra. Es un hilo fino que hilvana los trabajos que vienen. Para engordarlo, daremos cuerpo teórico a ese recorrido. Repasaremos el estatuto que la sangre, lo sanguíneo y lo familiar ha tenido y tiene en la vida social. Será, obviamente, algo muy sintético: si alguno de nuestros humores tiene un tratamiento cercano a lo invariante es este, y en todo plano, el de las identidades individuales, en el de las colectivas, las metáforas que sostienen nuestra lectura del tiempo (las ideas de autenticidad y de continuidad) o del espacio (los recortes del “nosotros”, cualquiera que sea). En esta síntesis, puntuaremos lo que a nuestro juicio es necesario considerar para pensar estos asuntos cuando se aborda la que constituye la materia común a los textos de este volumen, las situaciones sociales singulares, en particular, las marcadas por la imposibilidad o el sufrimiento. En ellas se muestra que la sangre, en general, se puede gobernar.

#### LA SANGRE, LA VERDAD, LO NATURAL, LO COLECTIVO

Desde la teoría de los cuatro humores de los presocráticos, entre todos ellos la sangre ocupa un lugar destacado dentro de la patología humoral. “Es un fluido muy especial” (Mefistófeles en *Fausto* de Goethe), por un lado, sustancia corporal, foco infeccioso y cuna de la energía vital y, por otro, medio de los otros tres humores. En la sangre se superponen aspectos psicológicos con los propios del imaginario cultural. Es, en fin, uno de los símbolos más

---

<sup>1</sup> Aunque participaron del seminario, David Casado, Pamela Colombo y Jean Paul Zuñiga no pudieron desarrollar su trabajo para este volumen. Toca agradecerles, así como a las instituciones que facilitaron este proyecto en todas sus fases, incluida esta publicación: el Consejo Europeo de Investigación, el Ministerio de Ciencia e Innovación español y el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad del País Vasco.

prominentes y ambivalentes de la historia cultural de las sociedades occidentales: la sangre derramada remite a la muerte, al dolor y al sacrificio, y en su calidad de fluido que circula por el cuerpo, a su función nutritiva, vital y reproductiva. La sangre aparece como una sustancia de la vida y la muerte y, por consiguiente, su utilización como metáfora es muy vasta. Según Michel Foucault en *La voluntad de saber*, es una realidad con función simbólica:

Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en que eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse) (Foucault 1987: 180).

En su investigación sobre la historia del discurso de la sexualidad, Foucault señaló que también dentro de los símbolos la sangre ocupa una posición peculiarmente ambigua: es al mismo tiempo significante y significado (Foucault 1987) y como operación del lenguaje se encuentra en cercanía inmediata a las prácticas políticas sociales o científicas. Sangre es, pues, tanto metáfora como metonimia<sup>2</sup>:

Blood may be particularly apt for this kind of metaphorical extension because it scores so highly in all three respects: it is visually striking, it can be seen inside and outside the body —both routinely and in exceptionally dramatic circumstances— and it can be obviously associated with life or life's cessation (Carsten 2011: 24).

---

<sup>2</sup> Christoph Wulf: “La sangre es símbolo y signo, metáfora y metonimia de la vida y la muerte” (2007: 12). Carsten confirma esa calificación: “Some metaphors are more metaphorical than others. Blood seems to occupy a protean role in its capacity to be both metaphor and metonym” (2011: 24).

Al nombrar la sangre podemos estar hablando de (y en nombre de) la identidad, la ascendencia, la violencia, la comunidad y estar a la vez posibilitando determinadas acciones correlacionadas a ella. La sangre es, entonces, también performativa. Esa capacidad es, además, de detección difícil pues, en efecto, la sangre oculta las técnicas de simulación, es decir, los sistemas de signos que la rodean, otorgándoles una apariencia de materialidad de la cual estas técnicas de simulación o sistemas de signos carecen (Wulf 2007). Se presenta densa pero transparente: es materialidad pura, directa. No parece tener que ser interpretada. Es. Acceso directo a nuestra ontología. Tanto que se dice que “la sangre habla” por sí misma o que por sí sola nos congrega con los nuestros (“el llamado de la sangre”), con lo nuestro (“has vuelto a la sangre”) describiendo así una forma preverbal de la comunicación y la pertenencia. La sangre, como memoria corporal (Fuchs 2000), “recuerda” y “anhela” el origen, la procedencia —mucho antes ya de hacerse de algún modo visible para los parientes sanguíneos, llevándolos entonces a una búsqueda consciente de la “sangre verdadera” y de la “identidad verdadera”—. La sangre como memoria es, por cierto, una de las manifestaciones más recurrentes en las narrativas de quienes leen su identidad colectiva en clave de pérdida: en la sangre se esconde lo que se olvidó y se reprimió:

Nowhere has this debate been more clearly articulated in American literary and cultural studies than in the controversy generated by the signature trope of N. Scott Momaday (Kiowa), memory in the blood or blood memory (Chadwick 1999: 93).

La sangre, pues, nunca miente. Bien al contrario, determina las relaciones interpersonales, establece vínculos con nuestros trazos más originales, cose vínculos familiares indestructibles. No importa que fueran desbordados por alguna irrupción catastrófica, política u otra: su memoria no cesa y regresa para recordar el alcance de sus dominios. Tanto es su poder que cuando vuelve, la sangre reclama, exige y restituye la justicia allí en donde reinaba la injusticia: por su verdad inequívoca es en sí misma *corpus delicti*, testigo y querellante en sentido jurídico. Esa cualidad de unir la memoria corporal preverbal con un anhelo social y comunicativo orientado hacia el exterior se hace evidente en muchos discursos de los familiares de víctimas. Véase

el caso, en Argentina, de las Abuelas de Plaza de Mayo: como agentes en comisión de la sangre, interpretan que su tarea es restituirles “la identidad a los nietos apropiados”<sup>3</sup> por la dictadura militar, hacer visibles los lazos sanguíneos, ligarlos, inequívocamente, con lo familiar y con la identidad, y eliminar o por lo menos reescribir la identidad falsa impuesta por el robo de niños. Así, por ejemplo, en el relato que de sí mismo hace Horacio Pietragalla, el “nieto recuperado” número 75, cuando afirma que si le gustan los mariscos o Pink Floyd es porque a sus padres biológicos, de los que fue separado al poco de nacer, les gustaban esas delicias. O en el de Ignacio Guido Montoya Carlotto, el número 114, que dice de sí: “soy el músico que era mi papá y la oradora que era mi mamá” (22 de agosto de 2014). El líquido viscoso nos gobierna. Pueden haber tapado sus mandatos pero su marca es indefectible: reaparece siempre, pues materializa nuestra verdadera identidad.

Poderosa metáfora. La que más. En Occidente, en su forma narrativizada, la sangre es insuperable a la hora de legitimar comunidades de todo cuño, políticas o religiosas, nacionales o hasta vecinales, tanto en sus fundaciones como en sus restituciones. Tampoco tiene rival a la hora de hacer justicia (Burkert 2007: 245) y dar testimonio (mudo) del dolor y la pérdida. La “voz de la sangre” acalla sin más las voces de otros discursos políticos o de identidad, no importando que estas narrativas se refieran a pertenencias científicas, sociales o de género.

Entonces, la sangre puede de por sí *contar* (“Most obviously, references to bodily substance bring to the fore ideas about process, change, vitality, and decay in accounts of kinship” [Carsten 2011: 21]). Es un medio narrativo que soporta genealogías (verdaderas y falsas), discursos científicos y jurídicos,

---

<sup>3</sup> La CONADI (Comisión Nacional por el Derecho a la Identidad) existe en Argentina gracias al activismo de las Abuelas de Plaza de Mayo. Esa comisión equipara sangre con familia e identidad. En la página web de las Abuelas se presenta la siguiente explicación sobre la relación entre identidad, verdad e historia familiar: “Las Abuelas buscamos denodadamente a estos niños desde la desaparición de sus padres. Afortunadamente, muchos ya han sido localizados, y pudieron recuperar su verdadera identidad; sin embargo, aún quedan cientos de hombres y mujeres que viven con una identidad falsa. Las Abuelas de Plaza de Mayo trabajamos por nuestros nietos, por nuestros bisnietos —que también ven violado su derecho a la identidad—, y por todos los niños de las futuras generaciones, para preservar sus raíces y su historia, pilares fundamentales de toda identidad”.

herencias y parentescos (legítimos e ilegítimos), imaginarios de salvación, de redención, de liberación. Una huella de sangre, como el hilo rojo de Ariadna, recorre los relatos de violencia, dolor, deseo y éxtasis. Y aun cuando faltase el significado sustancial —como en el caso de los desaparecidos— adopta como significante una función ordenadora espacio-temporal gracias a la cual el pasado, el presente y el futuro pueden ser puestos en relación. Ahora, este carácter temporal que tiene la sangre en las sociedades occidentales no es de ninguna manera universal<sup>4</sup>.

La sangre se ubica, pues, en el tiempo y el espacio de las comunidades, cualesquiera sean: familia, comunidad religiosa, nación. La metáfora de la sangre como sustancia cohesionadora de la comunidad fue introducida por primera vez por la antropología y la teoría de razas de Gobineau con la definición de nación como comunidad de un pueblo de la “misma sangre”. La nación, compuesta por sujetos nacionales que no tienen vínculo de parentesco, presenta su conexión sanguínea como consecuencia de una operación de desplazamiento semántica que se mueve del contexto religioso hacia el político: la sangre pura del redentor, que aúna a la comunidad religiosa, fue semantizada políticamente y trasladada al discurso de identidad y dinástico de la nobleza (sangre azul = sangre pura). El colectivo de la élite política se define a sí mismo a través de la sangre, atribuyéndole a la “pureza” una marca de distinción: la sangre impura o mixta queda excluida del gobierno. En el discurso sacro-político de la Inquisición la “limpieza de sangre” ibérica adoptó las semánticas de pureza de sangre (Cristi) y de la formación de un colectivo basado en la justificación del poder. Precisamente, en el momento en el cual la península ibérica se expandió hacia América, la religión, la ascendencia y la nación convergen en la figura de la sangre creando una metáfora extremadamente violenta. Los discursos de sangre y nación se fundieron en el discurso colonial. La identidad de un nosotros, formada narrativamente con la “sangre pura”, es católica e ibérico-romana. Judíos, musulmanes e “indios” quedaban excluidos de ella. En el siglo XIX la metáfora de la sangre recibió otra conno-

---

<sup>4</sup> Sobre esto, véase Bamford (2007), que establece la relación entre la idea occidental sobre la sangre, la sustancia biogenética y el pedigrí con ciertos imaginarios sobre la direccionalidad y la temporalidad (Edwards 2009, Franklin 2007). En algunas zonas de Nueva Guinea, por ejemplo, no existe esta dimensión temporal (Carsten 2011: 23).

tación, como cuerpo colectivo nacional-sagrado: los movimientos independentistas americanos, al carecer de un relato fundacional étnico (como en los modelos de los “pueblos” o “naciones” europeos, homogéneos por auto-definición), recurrieron al discurso de la pureza de la sangre para legitimar la dominación de los blancos de origen europeo sobre todo el continente.

La sangre incluye y, es claro, también excluye. De un lado, los consanguíneos; del otro, los que no, como marcaba la vieja institución jurídica romano-cristiana de la *consanguinitas* (Burkert 2007: 252). Antes de eso, a partir de las teorías médicas de Aristóteles, el semen del padre fue comprendido como una forma de sangre cocida, con la cualidad de dar forma, mientras que la sangre menstrual de la mujer provee materia coagulada a la descendencia. La jerarquía que establece esa “teoría hematológica de la procreación” (Spörri 2013: 28) está también grabada en las relaciones de género y en el orden de familia y el derecho sucesorio: la “línea de sangre” determina descendencias, propiedades y comunidades, asegura la continuidad del orden económico, garantiza el tiempo de las generaciones. Nada existe fuera de eso. Los agnados, como parientes sanguíneos, son aquellos con los que se comparten los mismos altares, las mismas reliquias, las mismas tumbas.

Más adelante, el concepto de *consanguinitas* adquirió la connotación de “sin parentesco”, cuando en el cristianismo la sangre se transformó en símbolo de pureza, salvación y verdad, “la sangre buena” dicotómicamente opuesta a “la sangre mala” (Von Braun 2007: 354). Solo en el siglo XII, cuando la teoría de la transubstanciación adquiere el valor de dogma, en la Iglesia y para todos los fieles, el vino se convierte en la sangre de Cristo por obra de la eucaristía, y los pecadores pasan, a su vez, a ser parte legítima de la comunidad. Beber la “sangre del cáliz de la vida” renovaba a la comunidad cristiana y ratificaba la pertenencia al colectivo a través de un fluido al que antiguamente le estaban reservados la energía vital y la reproducción materiales. En la historia de la transformación de la simbología de la sangre en las sociedades europeo-cristianas, Christina von Braun ha descubierto una confrontación entre dos principios genealógicos: de la sangre a la tinta, de la poderosa materialidad corporal de la sangre a la abstracta sustancia del texto:

Quando en Europa se consolida la transición de la sociedad cristiana hacia una comunidad textual, quedan en discrepancia dos estrategias diferentes

de legitimación. En esa confrontación el primer principio —la genealogía de la sangre— paulatinamente deviene en sangre laica, pero también “falsa”, “pecadora”, mientras que de la genealogía según el principio de la tinta surge la sangre espiritual, pura o “buena” (2007: 356).

En este proceso, finalmente dominado por la tinta, se le transfieren a esta, al texto, las cualidades de la sangre. La narrativa y la iconografía mismas se vuelven sangrientas y tienen un efecto altamente emotivo (Wulf 2007, Von Braun 2007: 14, 358). La transición hacia una comunidad basada en el texto se produjo al mismo tiempo en el que triunfó la fracción de la Iglesia que declaró a Jesús como hijo de Dios. El logos se convirtió en carne.

La sangre se hizo texto y en este se concentró el poder de aquella: garantizar el orden de las relaciones. La comunidad sanguínea nos invita desde entonces a pensar en dos direcciones: el parentesco jurídico-biológico y la comunidad ritual-religiosa. En ambas, la sangre funciona como límite entre el afuera y el adentro, entre la veracidad y la falsedad, la legitimidad y la ilegitimidad, el poder y la sumisión, el dominio y la servidumbre. Salvo entre los que no comparten la sangre, entre los que no son parientes sanguíneos (extranjeros, esclavos), que quedarán excluidos del orden legítimo, las comunidades lo son siempre de “hermanos de sangre”. Poderosa cualidad del significativo sangre, la de crear un orden social, que se ha mantenido incluso hasta ahora, cuando es el ADN el que la reemplaza como soporte material de la identidad y la filiación. En realidad, no la reemplaza, hereda y multiplica su poder. Un poder más obvio aún, más sustancial, más inaccesible e intocable.

#### LOS SOPORTES BIOLÓGICOS DE LA VIDA SOCIAL Y POLÍTICA

Un carnet de identidad que incluye datos sobre la etnia medida a partir del porcentaje de sangre “nativa”. Un ciudadano al que el aparato asistencial de un Estado clasifica como asistible o no a partir de los resultados de un abanico amplio de test, muchos con base en técnicas que se acercan a lo molecular, todos previa intervención sobre el cuerpo (análisis de sangre, test genéticos, test para el estrés postraumático...). Otro ciudadano que identifica despojos sin nombre —los de un pariente— encontrados en una fosa común, un río o un fuego, gracias al trabajo sostenido por técnicas de iden-

tificación a través del ADN. Colectivos cuya ciudadanía no es reconocida o lo es parcialmente que instalan en el espacio público sus reclamos de reparación, sus deseos de justicia o sus reivindicaciones de reconocimiento a través de argumentos que se “objetivan” por una secuencia de su ADN que prueba que disponen en sangre de un patrimonio genético propio de viejas ancestralidades. Un pinchacito al nacer, del que sale una muestra que se incorpora a un archivo que representa a una población de la que se tiene, en fin, un mapa genético completo con el que —sueño ilustrado— se podrá controlar, prevenir, diseccionar, visibilizar, enfermedades, epidemias, en fin, frenar el mal. La lista de ejemplos, realmente, es infinita. En todos conectan técnicas frías de gestión o de reivindicación de la identidad con viscosas manifestaciones de lo biológico, que la sangre metonimiza como ningún otro humor. La sangre es social, pues, materia de políticas entonces<sup>5</sup>.

No es fácil de pensar este asunto. Si uno adopta una posición crítica, mirará la omnipresencia de estos dispositivos con alarma: el Estado llegó lejos, al nivel molecular del cuerpo, y ha hecho de eso un instrumento principal de las nuevas formas de control. Lo tenemos delante, en cada esquina. En, por ejemplo, cosas ya casi banales, como las tecnologías biométricas para la administración de las “cosas” de la ciudadanía (documentos de identidad, controles de población extranjera, administración de las poblaciones vulnerables, prevención de epidemias) hay un despliegue imperial, que invita a acudir a ese viejo y siempre útil concepto de biopolítica (Foucault 1987). Así es, cabe pensar críticamente la expansión omnimoda de la razón técnica. Y sospechar, pues llega a lo que hemos creído que es lo esencial de la vida, a lo nuclear del cuerpo, de la identidad, de cada uno. Nos hemos creído eso, que en lo biológico está la verdad última.

Al mismo tiempo, los lugares de roce entre lo biológico y lo político pueden mirarse desde otro lado. De una parte, desde uno que ayuda a entender

---

<sup>5</sup> “Sangre política” constituyó el reclamo de un segundo seminario, que se organizó en Montevideo en diciembre de 2016, convocado por el programa “Mundo(s) de víctimas”, el IRIS y el CNRS franceses, y las facultades de Humanidades y de Psicología de Udelar, en Uruguay. Aunque las intervenciones en ese seminario no están recogidas en este libro, sí que cabe reconocerle cierto peso para el desarrollo de estos argumentos a los motivos que se discutieron en ese espacio académico. En el texto “Sangres políticas” (Anstett y Gatti 2016) se recoge lo esencial de esos debates.

qué somos y cómo somos y qué es la vida o lo humano de un tiempo a esta parte. Cuando, en los años noventa del siglo xx, buceamos en las bibliografías de cierto feminismo y leímos a Donna J. Haraway (1990) hablando de cíborgs, o cuando en los 2000 leímos a Bruno Latour, aprendimos a ver que lo vivo se había mezclado con las cosas que le acompañaban y las técnicas que lo hacían, que éramos híbridos. Hay tanto de eso en lo que somos que incluso se está cuestionando nuestra vieja e ilustrada idea de persona o de humano: nuestros cuerpos individuales no pueden pensarse ya sin sus prótesis; nuestros cuerpos sociales no pueden ni siquiera imaginarse sin las tecnologías que los miden, los presentan, los calibran, los conforman, los cuidan, les dan letra.

Y hay otra forma de invertir el argumento crítico respecto a los efectos de las nuevas formas de racionalidad técnica sobre nosotros, pues los progresos de la biometría, la biología molecular, la lectura del ADN son una pieza esencial de las reivindicaciones ante el Estado de muchos ciudadanos, antes invisibilizados y hoy, gracias en parte a las posibilidades que abren estos dispositivos, algo menos. Sin estas tecnologías serían imposibles las políticas de derechos humanos sostenidas por la identificación vía ADN de los desaparecidos, sin ellas se hubieran desarrollado de otro modo los reclamos de reconocimiento de colectivos tan diversos como las poblaciones indígenas, los afrodescendientes, los grupos LGTB que acceden a la procreación por medio del amplio abanico de técnicas hoy disponibles y que contribuyen a redefinir nuestra idea de parentesco, filiación y herencia. En esos casos, en los relatos de filiación de las sociedades occidentales de fines del siglo xx y comienzos del siglo XXI, la paternidad/maternidad biológicas se separan del origen biológico, antes indisociables.

Biopolítica de nuevo, pero invertida; sangre política pues, pero pensada ahora como la superficie de luchas que se sostienen en el “argumento biológico”. Aquí, esos cachos de ciencia dura empoderan, y quienes son o fueron pensados, curados, reprimidos o civilizados por ellos se los apropian.

#### SANGRE Y FILIACIÓN EN LOS RELATOS DEL DOLOR. MAPA DE LECTURA

El libro que sigue se estructura en cuatro secciones. La primera contiene tres textos (Enric Porqueres i Gené, Andrés G. Seguel y Kirsten Mahlke) y

aborda, en bruto, la sangre en su condición invariante, un invariante que, además, gobierna nuestra forma de entender y narrar el orden. El resto de las secciones se pregunta por los límites de esa afirmación y los estira. A veces casi los rompe, pero la conclusión a la que todos los textos llegan es que sí, de algún modo, la sangre y sus derivas arman de sentido a nuestros referentes normativos y narrativos. La segunda sección, sus tres trabajos (Jaume Peris Blanes, María Martínez, Elixabete Imaz) bucea en parentescos extraños, sin sangre de por medio. Las dos secciones siguientes acompañan a la sangre a los territorios del dolor y el sufrimiento: mundos de víctimas, desaparición forzada de personas, narcoterror, lepra. Y en muchos contextos, además: Argentina, España, Brasil, México, Haití. En la tercera sección, sus cuatro trabajos (Cecilia Sosa, Gudrun Rath, Luz C. Souto y un autor colectivo con tres rostros, Agueda Goyochea, Sebastian P. Grynberg y Mariana Eva Perez) se preguntan por las posibilidades de gobernar la sangre. En los cinco textos de la cuarta y última sección (Gabriel Gatti, Jordana Blejmar, Josebe Martínez, Ulrike Capdepón, Claudia Fonseca), el protagonista de casi todas las anteriores —la víctima— enseña el poder de su poderosa sangre, la sangre de la víctima.

### 1.1. *La sangre, ese invariante de las narrativas del orden*

Sobre la sangre como invariante de las narrativas del orden escriben Porqueres, Seguel y Mahlke. Enric Porqueres i Gené (“La tozudez de la sangre: excursión por el país, no consensual, de los antropólogos”) pone en juego cartas marcadas, pero no oculta el truco: la vida colectiva se sostiene en evidencias; la sangre es la evidencia que más vida colectiva sostiene. Desde los orígenes —fratrías y clanes— a nuestras civilizadas construcciones actuales, nos sostenemos sobre invariantes. Alguno ha hablado de ellos como de “universales antropológicos”. Esa es la regla del juego del parentesco que, es sabido, es el lenguaje de la vida en común. “No creo —dice Porqueres— que haya ningún antropólogo que pueda pretender lo contrario”. Sobre ese marco que regula nuestra idea del ser en común hay variantes, y potentes, pero no hay, no, tantas variaciones; una es clara: un símbolo pesa más que otros, un humor aparece más y más: la sangre, testaruda, que articula la noción de

persona en cualquier cultura humana, en sus formas hegemónicas o en las resistencias, sea en las chiquitas del yo, que quiere gobernar sus destinos, sea en las grandiosas de otras narrativas, cuando afirman reinventar algún nosotros. En estos también hay genealogía, parentesco, sangre y duración. Esta identidad es “maleable, pero es imposible no partir de ella para elaborar discursos audibles. Posicionarse contra el yo genealógico-sanguíneo es saludable. Pero es evidente que dicha postura da por supuesta la centralidad de la referencia que se critica”. Tiene razón.

Aunque parezca decir otra cosa, también la tiene Andrés G. Seguel (“Regímenes de afectación biosocial. La sangre y su clasificación tecnocientífica”): la sangre ya no es lo que era, pero es, sin embargo, igual de potente de lo que fue. Ya no se manifiesta viscosa y espesa, rojiza, espectacular. Ahora domina en ella más el blanco de las batas de los científicos, el brillo espléndido de sus laboratorios, su asepsia; lo que ahora pesa de la sangre es casi invisible, y resulta inescrutable si no hay mediaciones tecnocientíficas inaccesibles que nos lo traduzcan. Pero aun así, aun sin siquiera llamarse “sangre” sino cosas más pequeñas, que remiten a siglas complejas (ADN por ejemplo) parece seguir dominando la escena de la identidad y las narrativas del parentesco. En todos, pero en especial en los marcados por alguna falta (Abuelas de Plaza de Mayo, enfermos de VIH...), que en lo que el fluido rojo esconde construyen su lectura de la identidad.

Kirsten Mahlke (“‘Los abren vivos por los pechos’. Una lectura metafórica del ‘sacrificio humano’ de los aztecas”) aborda el lugar de la sangre en las representaciones del poder. Como en la religión cristiana, la sangre tiene un rol simbólico clave para representar el poder entre los habitantes del actual México. Pero si en unos, los españoles, ese poder es el del sacrificio y el castigo, el de la sangre derramada y el de la eucaristía, no necesariamente era así entre los hablantes de lengua náhuatl. Así es, la mirada de la filóloga le permite situar en un error de interpretación y traducción la fundación de un error histórico con consecuencias bien concretas: cuando los aztecas decían, en lengua náhuatl, que algo “chorreaba sangre” no hablaban de sacrificios de prisioneros de guerra, jóvenes, vírgenes o niños. Hablaban, sí, de poder, pero no de sufrimiento, muerte, sacrificio y corazones abiertos, sino de fuerza vital, muerte y renacimiento simbólico, núcleo y esencia. El sacrificio entre los aztecas es hoy un lugar común con más base real en las presunciones del

conquistador sobre el poder que en los hechos de los colonizados. Aunque tanto en unos y en otros, la sangre soportaba materialmente una cierta idea de poder.

### 1.2. *Los parentescos sin sangre*

Una invariante, decían los primeros textos. En forma de sangre, de semen, de humores heredados aun sea por vía de neurobiología. La misma cosa arma universalmente nuestros relatos sobre quiénes somos o sobre quiénes queremos y debemos ser. Aun cuando no esté. De estos parentescos sin sangre hablan Peris, Martínez e Imaz.

En mundos postapocalípticos, cuando todo se desvanece, incluso lo humano, devorado por plagas o invasiones o excesos zombis, ¿con arreglo a qué referentes damos sentido a las cosas? Las utopías zombis llevan un tiempo trabajando en esos contextos y nos proponen dos narrativas. En una, la pregunta es por lo que queda cuando no queda nada: ¿cómo es la vida de los zombis? ¿Cómo viven, hablan, existen... los que no tienen nada, ni vida, ni habla, ni existencia? A falta de todo, ¿en qué lugar queda lo que antes nos estructuraba? La otra utopía zombi no se fija en los vivos no vivos, ni en sus desestructuradas existencias, sino en los afanes de reconstruir vida colectiva y existencia con sentido para los que son vivos como los de antes. En estos afanes, la sangre, el parentesco, las referencias a las filiaciones y a las viejas tramas filiatorias, estructuran simbólicamente el nuevo orden. Como siempre fue. Es en eso en lo que se fija el trabajo de Jaume Peris Blanes (“Comunidad, crisis social y paradigma inmunitario en las ficciones zombis contemporáneas”): cuando todos los vínculos sociales parecen haberse derrumbado, la familia retorna, incólume y poderosa. Esa sangre preserva del contagio, inmuniza. Aunque construidas desde una “lógica postidentitaria”, en las comunidades postapocalípticas los lazos familiares son los únicos que importan. Pero son raros: mundos de huérfanos, fratrías sin sangre compartida.

María Martínez (“‘La familia lo es todo’ en la violencia de género: transmisiones generacionales, familias desgarradas y parentescos extraños”) se fija en su trabajo en las formas de contar la violencia familiar de mujeres afecta-

das por ella en España. La filiación es, evidentemente, un bien en juego en estos asuntos, algo que hace de las mujeres víctimas, y también de sus hijos. Lo que sigue a ello se rige por dos posibles guiones: “desgarrada la familia por la revelación de la violencia”, se construye otra, algo que no se suele producir. Otra es la *queerización*, la construcción de comunidades de dolor, grupos de víctimas, parentescos extraños que en algún punto se hacen “contra la sangre”. Curiosa —una más— consecuencia no intencionada de la acción, una cadena de ellas: las leyes de protección frente a la violencia de género crean víctimas, que generan familias que se escapan de los marcos normativos que sostienen el espíritu de esas leyes.

No menos llamativo es lo que ocurre en otros contextos familiares, los de las “nuevas formas de familia”. En efecto, si se miran fenómenos como la homoparentalidad o la gestación subrogada llega rápido a la conclusión de que estamos ante “nuevos modelos de familia”. Esa conclusión se acompaña de inmediato de otra: en todos estos casos, y en muchos otros, se le da la vuelta al determinismo biológico. En su texto “Sustancia de parentesco y creación de filiación en las maternidades lesbianas”, Elixabete Imaz encara estas evidencias y ayuda a que la conclusión se tenga que alcanzar más despacio. Muestra que, al revés de lo pensado, en las familias homoparentales la propuesta de modelos alternativos respecto a la concepción del parentesco va acompañada de una cierta afirmación en los valores familiares tradicionales, que reingresan a la vida familiar a través de, precisamente, creativos equilibrios prácticos y narrativos que tienen en la sangre y lo biológico sus protagonistas.

Así es, la sangre y la filiación y sus relaciones mutuas, lo biológico, en fin, no reduce su importancia en estos casos; se redefine o también se intensifica. Aunque nuestro a priori es que “todas estas transformaciones ponen en entredicho la conexión entre filiación y sangre” (Imaz), el resultado termina siendo que la sangre se sigue imaginando como el buen humor para hacer circular el parentesco, incluso en aquellos casos en que ni la sangre ni otro humor conectan a los genitores y a sus retoños. La sangre se muestra poderosa. Y generosa: da soporte material a quienes (sobrevivientes de zombis, mujeres maltratadas, parejas no normativas) despliegan en principio dinámicas que la subvierten y hacen de ellas usos imprevistos.

### 1.3. *La sangre cuando puede gobernarse (o lo parece)*

De los textos de las dos anteriores secciones deducimos que la sangre es un invariante pero un invariante gobernable. ¿Es así? ¿Hay modos de subvertir sus mandatos? Un grupo amplio de textos de este libro aborda casos que, aunque repartidos por el mundo y por la historia, muestra que sí, los de Sosa, Rath, Souto y Goyochea, Grynberg y Perez. Aunque de manera compleja. La razón del humanitarismo (Fassin 2010) constituye el armazón moral de la sociedad contemporánea, la que articula nuestros criterios de inclusión y exclusión, legitima los oficios que atienden la vulnerabilidad, arma de argumentos los reclamos justos y tacha de ilegitimidad a los injustos. Su categoría maestra, la de “humano”, compleja como pocas, se nutre de varias fuentes, tantas que trampea a los valientes que se atreven a hacer su genealogía y se creen que es fácil. Entre esas fuentes, las ideas de raza (Wynter 2003), género (Butler 2003) o, es nuestro caso, parentesco. Esas categorías llevan tiempo jugando con boletos ganadores y en todos los torneos participa lo biológico (Agamben 1998, Berghahn Esposito 2006, Rose 2012), que aún hoy, en época de constructivismos, sigue compareciendo como un soporte material necesario para toda construcción colectiva. Establece las reglas; más que eso: es el marco de referencia, lo que delimita la regla. Ese poder de lo biológico, de la sangre o de sus herederos —ADN, la genética—, alcanza a penetrar en los bastiones de otras categorías, que no son inmunes a sus muchos poderes. Es el caso de las formas más novedosas de hacer resistencia a cualquiera que sea ejercicio de violencia sobre lo humano, esto es, formas alternativas de aguantar los embates de la desaparición forzada de personas, de los modelos reproductivos dominantes, de las formas establecidas de identidad. Esas formas, aunque se quieran y se sepan novedosas, caen, a sabiendas o no —destino trágico— en las redes de nuestro humor protagonista. Así, el humanitarismo, que constituye ya discurso oficial, que está henchido de sangre en sus formas hegemónicas y también en sus manifestaciones más subalternas. Aunque estas tienen otros tonos; lo *queer*, la parodia y la paradoja son algunas de ellas.

En el trabajo de Cecilia Sosa (“Estirpes postsanguíneas. Abuelas de Plaza de Mayo, *23 Pares* y una performance ampliada de la ‘familia herida’”) se da cuenta del primero. Sosa cuenta cómo el ADN se convierte en la superficie

de una poderosa *performance* en manos de los hijos de los desaparecidos argentinos. El parentesco biológico, la *performance* sanguínea sostiene reclamos vorazmente esencialistas: el que es, es. El que no, no es. La sangre manda. Sin embargo, esa afirmación en el gen y la autenticidad tiene sorprendentes consecuencias no intencionadas, comunidades de sentido que, sostiene la autora, disocian la identidad de sus presuntas bases biológicas y amplían las filiaciones a la nación toda. Argentina deviene una comunidad en duelo; el parentesco ya no solo va por las venas, discurre por el dolor compartido. Curiosa deriva del argumento biologicista, que termina haciendo lo contrario de lo que afirma: cuestionar las narrativas tradicionales del parentesco. Pariente es el que sufre conmigo.

El zombi parece un excursus en este libro. No lo es. En Haití, la figura del zombi no se caracteriza por la superabundancia de sangre, de sesos en descomposición y de cuerpos ya no humanos. Son, más que otra cosa, subalternos. No humanos, pertenecen “a otro orden”, dice Gudrun Rath en su texto “La memoria desagrada. Filiación histórica y cultural del zombi”). Faltos de sangre, han sido expulsados del común. Son los excluidos de las cadenas filiatorias, sujetos sin identidad. “Faltos de sangre”, en efecto: nada los liga con el pasado, con la ancestralidad. Son bastardos sin origen. Pero en esa tradición, esa “falta de sangre” es también, como en el uso popular de la expresión, escasez de agencia, incapacidad de acción. Poco parece poder esperarse de estos subalternos, que a la pregunta de si pueden hablar o actuar responderían —si pudieran— inequívocamente que no. Nadie tiene tampoco interés en ser su ventríloco y hablar por ellos.

En otras tradiciones, sin embargo, los zombis toman la palabra. Aunque es rara. El trabajo de Luz C. Souto (“Fantasmas, zombis y la metáfora de la carnicería en la literatura española y argentina sobre la violencia de Estado”) nos propone una lectura de muchos ejemplos literarios que apunta a este giro. Es literatura de postragedias y con personajes contruidos sobre moldes de figuras inapropiadas, informales o quizás deformadas: la forma de esas biología es inadecuada, el cuerpo se manifiesta en estado de incapabamiento, los cuerpos colectivos e individuales desobedecen. Dependen de lo que fueron, pero ya no son lo que fueron: el mundo del desaparecido Z es una cosa seria. Y viva y paródica en, por ejemplo, la literatura de los hijos de desaparecidos, neodesaparecidos, postdesaparecidos, o postpostdesapa-

recidos. O en los “apropiados de identidad restituida” ¿Dónde está la identidad de estos monstruos? ¿Cómo pensar estos fantasmas? ¿Zombis nomás? ¿Traumados?

No solo. Al contrario: el zombi puede actuar por sí mismo, aun sea para parodiar el modelo que le contiene. El trabajo de Goyochea, Grynberg y Perez (“El cuco, los *güérfanos*, la glotonería de los normales y la elaboración de morcillas”) se desarrolla en clave autoparódica: son hijos de desaparecidos pensando su sangre. Y como suele, la parodia es una estrategia de reflexión de efectos muy prácticos: hace evidentes nuestras obviedades y naturalizaciones al tiempo que muestra lo difícil que es escapar de ellas. Los hijos de la sangre (desaparecida) tienen dos opciones: afirmarse en las “narrativas morcilla”, de sangre coagulada, casi seca, convertida en mármol homenajearable; nadar en la sangre y sostener la legitimidad y la posibilidad de una narrativa guacha, huérfana, bastarda: cuelgan de sus padres desaparecidos, pero pueden —no les queda otra— vivir sin sus padres. “Desconfiamos de las narrativas que ante la catástrofe intentan restituir sentido al mundo por medio de referencias esencializantes a lo biológico, la sangre, el ADN, el parentesco o la genealogía”, dicen; manchan el territorio de estas narrativas morcilla y de sus tenedores, los sujetos morcilla, dominantes, de sangre activa y en movimiento, sangre que se piensa. Pero la parodia es tragedia: no puede escapar de su destino; está atrapada por aquello que estira. Lo saben: “En el ‘campo del detenido-desaparecido’, nuestro lugar estaba determinado por el vínculo filial con su figura central, ausente, omnipresente”; era imposible, sí, pensarse “por fuera de la Sagrada Familia de los 30.000 Detenidos-Desaparecidos”. Son de esa sangre, aunque la *bastardizan*, esto es, la desguarnecen de su sacralidad. De paso, logran poner en cuestión otros tótems: sitios de tortura y exterminio convertidos en centros culturales o la industria académica de la memoria. Puestos a parodiar hay realmente donde elegir.

#### 1.4. *La poderosa sangre de las víctimas*

En donde hay víctimas, hay sangre. La hay en sus expresiones artísticas (Diéguez 2013), en sus agrupaciones colectivas, marcadas a fuego por los signos del *familismo*: familiares, madres, abuelas, hijos... hablan en nombre de

sus deudos. De todo esto nos hablan en sus textos Gatti, Blejmar, Martínez, Capdepón y Fonseca.

Gabriel Gatti (“El humor cambiante de las víctimas”) se pregunta sobre el mismo asunto que abordan los textos situados en la primera sección del libro, la universalidad de algunas figuras de presencia aparentemente constante a lo largo de la historia. Lo hace interrogando a una que, afirma, ocupa el centro de nuestras arquitecturas morales, las contemporáneas, la figura de la víctima. En este texto, en una suerte de divertimento intelectual, recorre los estadios más recientes de la genealogía de esta figura intentando asociarla a los humores que en cada fase le han correspondido, a dos de ellos, la sangre y la lágrima. Ambos, afirma, fueron siempre sus humores, pero si en una primera fase, cercana pero ya pasada, la sangre era la del sufrimiento y la lágrima la contenida de los que lloran sin hacerlo a héroes y mártires, en otra, cercana, la de la era de las víctimas, el humor viscoso se ha hecho parentesco y el más líquido, la lágrima, una lágrima nada contenida además, que ha devenido atributo de virtud pública. Los ciudadanos de hoy, parece decirnos, lo son porque lloran y sufren.

Jordana Blejmar (“Reses, sombras, siluetas: sobre *El matadero* de Paula Luttringer”) hace un repaso de las apariciones de ese tinte en varias expresiones artísticas de la historia argentina, una sucesión interminable de carnicerías, desde la fundación al presente. En aquella se trataba del exterminio civilizado de lo bárbaro, salvaje, animal. Degüellos, carnicerías. Un país (des) animalizado. En este, desde lo que una curiosa convención llama desde hace unos años “la última dictadura”, lo sangriento y lo corpóreo, tan intensos en esa animalidad originaria, persiste, pero se ancla a otro lugar, casi que el contrario, un lugar más incorpóreo, si se quiere, más incómodo también, “el de las siluetas, los muertos-vivos, los aparecidos, las ánimas en pena, las sombras, los dobles y los fantasmas”. Cosas que ni son ni no, desaparecidos. La sangre aquí trasunta en fantasma. Pero en unas y en otras narrativas, en las de la fundación y en las del presente, el líquido viscoso ayuda a escribir, pintar y/o fotografiar formas de imaginar la identidad y la nación, en unos de manera descarnada, llena de cuerpo, en otros soterrada y fantasmal, vacía.

En las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, los dos casos proverbiales para pensar el *familismo* que atraviesa los reclamos en materia de derechos humanos, parecería que por doquier la sangre ocupa mucho tiempo de los

argumentos que se usan para definir “parentesco” y “familia”. Es cierto que son precisamente esas relaciones familiares las que durante la dictadura argentina de los años setenta y ochenta del siglo xx (la “última dictadura”, sí) fueron materia de intervención: “Dios, Patria y Familia”, uno de los lemas de la dictadura militar, legitimaba en las salas de tortura de los años setenta el derramamiento de la sangre del enemigo ideológico. Quizás eso explique que tras esta “desaparición de la sangre del enemigo”, tras el corte de los lazos transgeneracionales entre abuelas y nietos, entre madres e hijos, la sangre se invoque tanto. Edmundo Gómez Mango, psicoanalista, habla por eso de que el “profundo trastrocamiento de las generaciones” fue la herencia más dolorosa que dejó la dictadura —la uruguaya en su caso, también la última, aunque allí la convención la llama “cívico-militar”—: robaron los comienzos (niños), robaron los finales (cuerpos):

El niño robado en cautiverio, el cadáver del desaparecido robado a los familiares, constituyen graves ataques a los sistemas que regulan el funcionamiento social y cultural de las sociedades humanas. Ambos delitos desgarran no sólo la carne de las víctimas sino también las tramas simbólicas del parentesco y la filiación (2004: 23).

Alteraron la gramática básica de las identidades. Y la reacción, por eso quizás, fue *familista* y sanguínea. La figura del desaparecido ha producido, en ese sentido, una narrativa de sangre enormemente significativa y, debe decirse, exitosa. La sangre asume en ella la función de la metáfora (señalando lo que está ausente) y de la metonimia, al restablecer ininterrumpidamente la circulación de sangre (los lazos de sangre entre familiares). Por la sangre se describe la dolorosa pérdida, la tortura, la desaparición, y se estructura un relato fuerte frente a crímenes cuya esencia se interpreta también en esa clave: destruyeron el lazo básico, se dice, el que liga a individuos a familias y a sociedad en una inmensa fraternidad, metafórica y metonímicamente muy sanguínea. Del otro lado, el parentesco articula real y metafóricamente los reclamos, en agrupaciones como Madres de Plaza de Mayo, HIJOS, Abuelas de Plaza de Mayo, Madres y Familiares de Detenidos-desaparecidos, Hermanos. La invocación a esas relaciones familiares —definidas por la sangre, que las une circulando en el espacio de los coetáneos y en el tiempo de las genera-

ciones— es incluso un elemento estructural del discurso en la retórica de las organizaciones de derechos humanos. Ha creado, de hecho, un lenguaje que estructura comunidades de santos, que ayuda a que comparezca de nuevo la unión jurídico-sacra de la familia consanguínea en el campo político.

El parentesco y su reclamo y recuperación sostienen, sí, esas viejas —y no tanto— luchas. No solo en Argentina. Ocurrió por entonces lo mismo en Uruguay o Chile y ocurre hoy lo mismo hoy en México, en España, en Colombia, en Serbia o en Turquía. En su trabajo (“Sangre de mi sangre. *Performances* de terror y resiliencia. Ciudad Juárez”), que reflexiona sobre el papel de la sangre tanto en las *performances* de la violencia como en sus resistencias, Josebe Martínez nos acerca a México. Exceso y performatividad parecen ser las dos palabras clave en lo que hace a la expresión de la narcoviolencia, tanto cuando mata como cuando se convierte en arte. No hay diferencia en el tono y en el espesor del líquido que las protagoniza. Otra sangre es la respuesta: sangre de las madres: “la sangre filial es el polo en el que reside el eje de la ecuación resolutoria”. El duelo privado, filial, sanguíneo, se hace público: el dolor de casa sale a la calle, cuenta, y muestra la sangre dolorida. Hace política de la sangre, pero en dirección contraria, una que interpela.

El poder de la familia no es, pues, solo cosa de las narrativas conservadoras o tradicionalistas. En forma seria o cómica, consistente o paródica, a veces aparece también armando resistencias. Algunas han constituido las narrativas más hegemónicas de los movimientos pro derechos humanos y humanitaristas de los últimos años, y en ellas, el *familismo* es protagonista. Es lo que trabaja Ulrike Capdepón (“Memorias familiares, identidades reprimidas y la vida política de los cadáveres: el significado actual de las narrativas de parentesco en las exhumaciones de la Guerra Civil española”) acercándose a España, donde el cuerpo de algunas víctimas es un cuerpo seco, depositado en fosas. El paisaje pasa por sus exhumaciones y el protagonismo, por las familias, en grados de relación de parentesco variables: hijos, nietos, bisnietos. La vida de aquellos muertos ha ayudado a existir a estos vivos como “familiares de víctimas”. No era así antes, cuando las resistencias a la violencia de la Guerra Civil y el franquismo se articulaban públicamente bajo banderas no de sangre sino de partido, no desde la invocación al hijo sino al camarada. Ya no: ahora lo *filiativo* se impone a lo *afiliativo*. Lo biológico invade las narrativas de resistencia y reconocimiento;

la familia se convierte en la protagonista, a veces —como en el video de la Fundación Baltasar Garzón que analiza el texto— de formas extrañamente conservadoras.

En el texto que cierra el volumen (“La reparación por los derechos violados: dolor y ADN en las narrativas de los segregados compulsivamente por lepra”), Claudia Fonseca regresa al principio, a la antropología, y a través de un trabajo de campo con familiares de enfermos de lepra en Brasil muestra cómo los vínculos de sangre de los primeros con los segundos arman argumentos para reclamos políticos de primer orden. La sangre, el cuerpo, lo biológico, tiene aquí un componente eminentemente táctico, el que permite sostener reclamos de reconocimiento, el que apoya los reclamos de identidad de víctimas que atraviesan generaciones, instituciones, épocas. Cuerpo, compasión, degradación, deterioro, políticas de salud, políticas civilizatorias, humanitarismo, biopolítica son variables que se entrecruzan en el texto; variables que se apoyan en lo que, al final, en varias formas y manifestaciones —sangre, ADN— parece ser, sí, el humor invariante de nuestros relatos, los del dolor, también de los otros.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- ANSTETT, Elisabeth y Gabriel GATTI. “Sangres Políticas”. *Brecha* (Uruguay), 16 de diciembre de 2016, <<http://brecha.com.uy/sangres-politicas>> (24.07.2017).
- BAMFORD, Sandra. *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- BRAUN, Christina von. “Blut und Tinte”. En: Christina Von Braun y Christoph Wulf (comps.), *Mythen des Blutes*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007, pp. 344-362.
- BURKERT, Walter. “Blutsverwandtschaft. Mythos, Natur und Jurisprudenz”. En: Christina Von Braun y Christoph Wulf (comps.), *Mythen des Blutes*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007, pp. 244-256.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós, 2003.
- CARSTEN, Janet. “Substance and Relationality: Blood in Contexts”. *Annual Review of Anthropology* 40 (2011): 19-35.

- CHADWICK, Allen. "Blood and Memory". *American Literature* 1, 71 (1999): 93-116.
- DIÉGUEZ, Ileana. *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: Documenta/Escénicas, 2013.
- EDWARDS JEANETTE Y SALAZAR, Carles (comps.). *European Kinship in the Age of Biotechnology*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- FASSIN, Didier. *La raison humanitaire*. Paris: Gallimard/Seuil, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI de España, 1987.
- FRANKLIN, Sara, *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*. Durham/London: Duke University Press, 2007.
- FUCHS, Thomas. "Das Gedächtnis des Leibes". *Phänomenologische Forschungen, Neue Folge* 1.5 (2000): 71-89.
- GÓMEZ MANGO, Edmundo. *El llamado de los desaparecidos. Sobre la poesía de Juan Gelman*. Montevideo: Cal Y Canto, 2004.
- HARAWAY, Donna J. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1990.
- LATOURETTE, Bruno. *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- MELO, Silvana. "Soy el músico que era mi papá y el orador que era mi mamá". *Diario El Popular Olavarría* 17 de agosto de 2014, edición N° 7452, <<http://www.elpopular.com.ar/eimpresa/194380/soy-el-musico-que-era-mi-papa-y-el-orador-que-era-mi-mama>> (24.06.2017).
- ROSE, Nikolas. *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE, 2012.
- SPÖRRI, Myriam. *Reines und gemischtes Blut: Zur Kulturgeschichte der Blutgruppenforschung 1900-1933*. Bielefeld: transcript Verlag, 2013.
- WULF, Christoph. "Blut, Ritual und Imagination". En: Christina von Braun y Christoph Wulf (comps.), *Mythen des Blutes*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.
- WYNTER, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, its Overrepresentation-An Argument". *CR: The New Centennial Review* 3,3 (2003): 257-337.