

## **VIOLENCIA OBSTÉTRICA Y ACTIVISMO MATERNAL ANISHINAABE EN *FUTURE HOME OF THE LIVING GOD*: EL FUTURISMO INDÍGENA DE LOUISE ERDRICH**

ROSA SEGARRA-MONTERO  
Universitat de València

---

Este artículo analiza *Un futuro hogar para el dios viviente* (2019) [*Future Home of the Living God*, 2017], obra futurista indígena de la autora chippewa Louise Erdrich, desde una perspectiva de género y de las humanidades médicas. En esta distopía ecocrítica, son dos las instituciones médicas que, desde una mirada occidental, patologizan el cuerpo femenino y lo someten a violencia obstétrica, esto es, prácticas en torno a la maternidad (el embarazo, el parto y el puerperio) sumamente violentas e intrusivas. En este artículo analizaré el modelo médico occidental presente en *Un futuro hogar para el dios viviente* para demostrar cómo la espacialización colonial y el futurismo reproductivo participan activamente en la violencia obstétrica, una clara forma de biocolonialismo. Con este artículo pretendo poner de relieve cómo las estructuras y prácticas médicas desplegadas por el colonialismo de ocupación, a diferencia de los espacios tradicionales femeninos nativo americanos y el activismo maternal anishinaabe, conforman espacios subyugadores y opresores que desacralizan e instrumentalizan la anatomía femenina y la maternidad.

PALABRAS CLAVE: Louise Erdrich, *Un futuro hogar para el dios viviente*, futurismo indígena, violencia obstétrica, activismo maternal anishinaabe.

### **Violència obstètrica i activisme maternal anishinaabe a *Future Home of the Living God*: el futurisme indígena de Louise Erdrich**

Partint de la lectura de *Future Home of the Living God* (2017), aquest article analitza el futurisme indígena de l'autora anishinaabe Louise Erdrich des de les humanitats mèdiques i amb una perspectiva de gènere. En aquesta distopia ecocrítica, diferents institucions mèdiques patologitzen el cos femení des d'una mirada occidental i el sotmeten a la violència obstètrica, és a dir, a pràctiques entorn de la maternitat (l'embaràs, el part i el puerperi) summament violentes i intrusives. En aquest article, analitzaré el model mèdic occidental present a *Future Home of the Living God* per demostrar la manera com l'espacialització colonial i el futurisme reproductiu participen activament en la violència obstètrica, una clara forma de biocolonialisme. Amb aquest article, vull posar de relleu com les estructures i pràctiques mèdiques desplegadas pel colonialisme d'ocupació, a diferència del que passa als espais tradicionals femenins indígenes americans i en l'activisme maternal anishinaabe, conformen espais subjugadors i opressors que dessacralitzen i instrumentalitzen l'anatomia femenina i la maternitat.

PARAULES CLAU: Louise Erdrich, *Future Home of the Living God*, futurisme indígena, violència obstètrica, activisme maternal anishinaabe.

### **Obstetric Violence and Anishinaabe Maternal Activism in *Future Home of the Living God*: Louise Erdrich's Indigenous Futurism**

This article analyses Chippewa author Louise Erdrich's *Future Home of the Living God* (2017) from a gender and health humanities perspective. In this Ecocritical Dystopia, or Indigenous Futurism, there are two medical institutions which, from a Western gaze, pathologise the female body and subject it to obstetric violence, that is, a series of grossly violent and intrusive practices around maternity care (pregnancy, birth and postpartum). Throughout this article, I will examine the Western medical model that the novel puts forward and thus demonstrate how colonial spatialities and reproductive futurisms actively participate in obstetric violence, a perspicuous form of biocolonialism. With this article, I aim to emphasise the different ways through which the medical structures and practices disseminated by settler colonialism, in contraposition to traditional Native American female spaces and Anishinaabe maternal activism, embody oppressive spaces which desacralise and instrumentalise the female anatomy and maternity.

KEYWORDS: Louise Erdrich, *Future Home of the Living God*, Indigenous Futurism, obstetric violence, Anishinaabe maternal activism.

---

## **Introducción**

En *Un futuro hogar para el dios viviente* (2019),<sup>1</sup> su única novela distópica, la autora chippewa Louise Erdrich anticipa y describe de forma efectiva lo que la Organización Mundial de la Salud (OMS) denominó oficialmente en 2019 violencia obstétrica (VO). Para contrarrestar y resistir dicho tipo de violencia, Erdrich ensalza el activismo maternal anishinaabe, o matricentrismo, en torno al agua como sustancia sintiente, liminal y esencialmente femenina que reside en el cuerpo de las mujeres en forma de sangre menstrual, líquido amniótico, calostro<sup>2</sup> y leche materna, y que conforma una fuente sagrada de nutrición, transmisión de saberes e interconectividad con otras mujeres.

En 2019 la OMS publicó un estudio en el que se demostraba un maltrato significativo hacia las mujeres durante el parto. Lo que la OMS no incluye en su informe es que este maltrato se agrava y brutaliza de forma desmesurada en el caso de mujeres racializadas. Arachu Castro publicó en 2019 un artículo revelador, a la par que desalentador, en torno a la violencia obstétrica sufrida por multitud de mujeres en Latinoamérica, específicamente en México y la República Dominicana. En su estudio "Witnessing Obstetric Violence during Fieldwork: Notes from Latin America" (2019), Castro describe crudamente la realidad de la violencia obstétrica, una epidemia que conforma un tipo de exclusión y discriminación hacia la mujer, su cuerpo y sus derechos reproductivos. En abril de 2007, Venezuela fue el primer

---

<sup>1</sup> La fecha original de publicación de la obra en inglés, *Future Home of the Living God*, es el 14 de noviembre de 2017. Todas las citas de la traducción al español proceden de la edición publicada por Siruela en 2019.

<sup>2</sup> El calostro es la primera leche que produce la embarazada cuando inicia la lactancia.

país en introducir la violencia obstétrica como una forma más de violencia en su “Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia”. Entre los distintos tipos de violencia que se pueden ejercer contra las mujeres (por ejemplo, violencia psicológica, acoso u hostigamiento, amenaza, violencia física, violencia doméstica, violencia sexual, acceso carnal violento, prostitución forzada, esclavitud sexual, acoso sexual, violencia laboral, esterilización forzada, violencia institucional, tráfico de mujeres, niñas y adolescentes), la VO se define de la siguiente forma:

la apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por personal de salud, que se expresa en un trato deshumanizador, en un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres. (Gobierno de Venezuela, 2007: 9)

La VO, de acuerdo con el artículo 51 de esta misma ley, puede ejercerse de distintas formas: no atender oportuna y eficazmente las emergencias obstétricas; obligar a la parturienta a dar a luz en posición supina o de litotomía y con las piernas levantadas, existiendo los medios necesarios para la realización del parto vertical; separar innecesariamente a la madre de su bebé, obstaculizando el apego precoz del bebé con su madre y negándole la posibilidad de cogerlo en brazos o amamantarlo inmediatamente al nacer; alterar el proceso natural del parto de bajo riesgo con el uso de técnicas de aceleración o biomedicalización, sin obtener el consentimiento voluntario, expreso e informado de la mujer; y presionar a la paciente a someterse a un parto por cesárea o practicar esta cirugía existiendo condiciones para el parto natural y sin obtener el consentimiento voluntario, expreso e informado de la mujer (2007: 20). Lorraine Garcia (2020), por otro lado, describe la VO como una forma específica de violencia contra las mujeres, que entiende como

el abuso o maltrato de una mujer a manos de un personal de la salud durante su tratamiento para la fertilidad (es decir, cuidados en la precepción, embarazo, parto y posparto); o la realización de alguna cirugía invasiva durante el periodo de maternidad sin el consentimiento informado de la paciente, de forma coaccionada por razón de sexo o en violación de su negación expresa a dicha cirugía. (661)<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “Obstetric violence is abuse or mistreatment by a health care provider of a female who is engaged in fertility treatment, preconception care, pregnant, birthing, or postpartum; or the

Mi estudio aborda de forma innovadora una cuestión de actualidad: la instrumentalización y violación del cuerpo femenino a través de organismos o instituciones totales vinculadas con la maternidad. A pesar de que en otros artículos recientes (Kemball, 2022; Martínez-Falquina, 2021; Mootz, 2020; Shaw, 2022; Stanley, 2022) se ha analizado esta misma obra de Erdrich desde perspectivas que destacan el carácter distópico, apocalíptico, biocolonial y activista del texto, este es un estudio interdisciplinar en el que confluyen espacio y género: las prácticas médicas occidentales y el espacio institucional androcéntrico y falocéntrico actúan como condicionantes del cuerpo vivido y espacio vivido femeninos. Hay que destacar, por ende, que este artículo de investigación es una propuesta original que establece una unión necesaria entre las humanidades médicas y los estudios de género, dando lugar a un tercer espacio en el que se entrelazan las ciencias y las humanidades, desde donde conceptualizar la maternidad, su trato y sus prácticas, siempre desde una perspectiva interseccional.

### El futurismo indígena de Louise Erdrich

Ambientada en un futuro distópico y especulativo, *Un futuro hogar para el dios viviente* (2019) encierra un mundo en el que la reproducción y la evolución se ven misteriosamente detenidas. Cedar Hawk Songmaker, una joven ojibwe<sup>4</sup> embarazada de cuatro meses, decide reunirse con sus padres ojibweg biológicos, que viven en una reserva en Minnesota. Tras este encuentro, el mundo que rodea a Cedar se ve inminentemente alterado por lo que parece ser la propagación de una mutación biológica que afecta a los seres vivos. Los pájaros, ahora criaturas de grandes dimensiones, se posan en las ramas de los árboles, alimentándose de mamíferos. Los órganos sexuales masculinos ya no se desarrollan adecuadamente; en ocasiones, ni siquiera llegan a desarrollarse. El número de mujeres concebidas, sin embargo, se ha elevado considerablemente. En respuesta a esta epidemia sin precedentes, el Gobierno estadounidense, ahora bajo el mando de La Iglesia de la Nueva Constitución, decide recluir en hospitales penitenciarios a mujeres embarazadas y mantenerlas bajo estrecha vigilancia: se busca al bebé original, uno concebido antes de la epidemia que no presente mutaciones genéticas. La protagonista, ante tal amenaza, debe ocultarse del Gobierno eclesiástico, que busca su captura y encarcelación, y mantener a su bebé a salvo. Las comunidades nativo americanas, no obstante, aprovechan este colapso gubernamental para reapropiarse de las tierras que

---

performance of any invasive or surgical procedure during the full span of the childbearing continuum without informed consent, that is sex coerced, or in violation of refusal”.

<sup>4</sup> Los ojibweg (en singular, ojibwe), en Canadá, o chippewa, en los Estados Unidos, son un pueblo anishinaabe (en plural, anishinaabeg) que habitan las regiones de los Grandes Lagos en Canadá y Estados Unidos. En *Un futuro hogar*, se utiliza el término *ojibwe*, aunque el término *anishinaabe* también suele utilizarse entre los ojibweg para describirse e identificarse.

les fueron arrebatadas. En el centro de esta crisis sanitaria y reproductiva, Cedar fortalece el cordón umbilical que la une a su familia biológica y da la bienvenida a sus orígenes como fuente de sanación, memoria colectiva y conectividad intergeneracional.

En *Un futuro hogar para el dios viviente*, podemos distinguir múltiples consecuencias producto de esta conquista terrenal y biológica: por un lado, la disrupción del cuerpo femenino y los distintos tipos de agua que porta (como líquido amniótico y leche materna) a través del modelo médico occidental; y, por otro, la reivindicación del activismo maternal anishinaabe. En muchos de los textos de Erdrich, lugares específicos representan la supervivencia de sus protagonistas ante pérdidas personales, comunales y culturales producto de la colonización. En *Un futuro hogar para el dios viviente*, sin embargo, Erdrich utiliza los futurismos indígenas y la distopía ecocrítica como herramientas humanitarias contra discursos coloniales sobre el espacio y el futurismo reproductivo. La autora hace uso de la empatía no solo para persuadir al público lector a entrar en un mundo distópico y especulativo, sino también como estrategia política para hacer comprender las formas en las que los derechos de las poblaciones indígenas están conectados con la supervivencia del planeta. De este modo, la disrupción del planeta ocurre paralelamente a la del cuerpo de la protagonista.

En la ficción nativo americana, el espacio adquiere una centralidad epistemológica alejada de la tradición filosófica occidental, en la que espacio e individuo nunca confluyen, sino que se perciben de forma separada (bien el individuo influye en el espacio o bien el espacio influye en el individuo). Ortiz escribe que “la tierra y el ser humano son interdependientes: si no existiera la tierra, tampoco existiría la vida, y sin una visión y responsabilidad social y cultural por parte de los humanos, no es posible imaginar una tierra que nos sostenga y sustente” (1998: xii).<sup>5</sup> La tierra y el cuerpo femenino nativo americano no representan dos entidades separadas, sino que coexisten en una relación de binomios. Autoras y académicas norteamericanas como Susan Scarberry, Paula Gunn Allen, Anette Kolodny, Renya Ramirez y Andrea Smith han indagado en la metáfora de *the-land-as-woman*, o la tierra como mujer, en relación con la tradición nativo americana. La tierra indígena, así como el cuerpo femenino indígena, se consideran violables y domesticables. Así, en “Land Into Flesh: Images of Intimacy” (1981), Scarberry alega que en la poesía nativo americana, “la tierra y la carne son dos expresiones de la misma realidad” (24-5).<sup>6</sup> Gunn Allen, por su parte, en *The Sacred Hoop* (1992), realiza un largo recorrido por las innumerables tradiciones nativo americanas para así enfatizar el papel crucial que las mujeres han desempeñado en estas. De acuerdo con

---

<sup>5</sup> “Land and people are interdependent [...] without land there is no life, and without a responsible social and cultural outlook by humans, no life-sustaining land is possible”.

<sup>6</sup> “Land and flesh are two expressions of the same reality”.

Allen, una cultura de pura ginecocracia, por influencia del colonialismo, se ha convertido, gradualmente, en una cultura patriarcal, falocéntrica y sexualizadora. Las mujeres, progenitoras de la nación y originariamente dueñas de la tierra, han sido restituidas a un segundo plano por la penetración del imaginario occidental, que somete a estas a un rol más bien pasivo y estático, fácilmente manipulable, limitado a su instinto maternal y reducido a sus capacidades biológicas.

En este sentido, la académica y autora anishinaabe Grace Dillon afirma que las aserciones indígenas que respaldan su soberanía y autodeterminación son herramientas para contrarrestar y resistir la necropolítica ejercida por el Gobierno así como las tecnologías ligadas al transhumanismo y la experimentación, biomédica que, lejos de edificar la figura popular del zombi, construyen, en su lugar, la figura del mártir contemporáneo (2016: 3)<sup>7</sup>.

Las aserciones indígenas a favor de su soberanía y autodeterminación las podemos encontrar encarnadas en los futurismos indígenas, una forma artística intermedial que, de acuerdo con Dillon y Marqués, incluye “perspectivas indígenas sobre la ciencia ficción, la narración especulativa y la edificación del mundo a través de formas artísticas como la literatura y el cine, que enfatizan tanto el papel colonial de la ciencia y la tecnología como sus usos decoloniales en la reivindicación de la soberanía y creatividad indígenas” (2021: 1).<sup>8</sup> Scott, por otro lado, define la distopía ecocrítica como una permutación subgenérica de la distopía crítica. La distopía ecocrítica, pues, lidia con cambios sufridos por “la ecología, el tiempo, el clima y los biomas”, que, a pesar de tener lugar en un futuro cercano, “enfatan que el momento presente ya está en crisis” y que nosotras también estamos conectadas con las narrativas catastróficas que sugieren, lo que reduce nuestra percepción del ‘extrañamiento cognitivo’” (2019: ii).<sup>9</sup> En *Un futuro hogar para el dios viviente*, Erdrich lanza no solo un discurso político, sino también un alegato cultural para así dar visibilidad a una historia de tortura, duelo, violencia sexual, desintegración y exterminio masivo. Tal y como afirma la autora en una entrevista con

---

<sup>7</sup> “Indigenous assertions of sovereignty and self-determination de facto offer resistance to the necropolitics of powerful governments, and the transhumanist technologies of biomedical experimentation render the pop-culture figure of the zombie into a contemporary martyr”.

<sup>8</sup> “Indigenous Futurisms encompass Indigenous perspectives on science fiction, speculative storytelling, and world-building through literary, cinematic, and other artistic forms, emphasizing both the colonial role of science and technology and its decolonial uses in affirming Indigenous sovereignty and creativity”.

<sup>9</sup> “With its emphasis on environmentally-changed places, the ecocritical dystopia lessens our sense of cognitive estrangement, which means that the near-future crises of a narrative are brought into focus much more closely as issues that already affect the present. The conclusion is that problems encountered now will be magnified in the future as our sense of places is physically altered through changes to ecology, weather, climate, biomes, etc.”.

Christian Coleman, para los nativos americanos, la novela distópica no es más que un escenario realista pues son descendientes de familiares que sobrevivieron la distopía del genocidio. “Para nosotros”, alega Erdrich, “la distopía conforma la historia reciente (para muchos, no es más que el presente)” (Erdrich en Coleman, 2017: 91).<sup>10</sup>

La donación de óvulos, la extracción de tejido fetal en abortos electivos, la esterilización genital forzada, la mutilación genital, el uso de métodos anticonceptivos nocivos sin consentimiento, el alquiler de úteros, la prostitución y explotación sexual: el cuerpo femenino se fragmenta, compra y alquila, se desmenuza y se consume progresivamente. Este tipo de canibalismo posmoderno, que Scheper-Hughes (2002) denomina “neo-canibalismo”, pone en entredicho la creencia occidental de que las mujeres disfrutaban de emancipación física y autodeterminación. La académica alega que “en la sociedad y economía globales, el cuerpo humano se concibe y manipula como si fuese un objeto altamente fetichizado y una mercancía que puede negociarse, venderse, alquilarse o saquearse en partes divisibles y alienables” (Scheper-Hughes y Wacquant, 2002: 6).<sup>11</sup> Con esto, la antropóloga se refiere específicamente a la donación de órganos, la medicina reproductiva, los trasplantes de órganos, la bioética y la biotecnología, aunque este proceso de comodificación y mercantilización de cuerpos está irremediabilmente ligado a diferentes formas de consumo sexual, desde la prostitución y el tráfico humano, hasta la esterilización y mutilación genital forzadas. Scheper-Hughes lo denomina “políticas del vientre”, lo que contribuye a una nueva forma de canibalismo moderno (2002: 6).<sup>12</sup>

Las mujeres racializadas, desde los primeros asentamientos de los europeos en América del Norte, América Central y Sudamérica, son las principales víctimas de este sacrificio humano. La anatomía femenina, en especial la genitalia femenina, siempre ha atraído miradas invasivas e intrusivas en el imaginario occidental. Desde la tradición naturalista, fueron muchos los anatomistas que sometieron a la fuerza del bisturí a mujeres de comunidades africanas y nativas americanas con el propósito de descubrir qué había de especial en sus órganos reproductores: ¿es su pelvis más oscura, redonda y espaciosa que la de la mujer europea?; ¿es su vulva y, por tanto, sus labios mayores, más protuberantes debido a una obsesión malsana por la masturbación?; ¿es el himen un umbral hacia la histeria femenina o el guardián de la castidad femenina? Esta sumisión biológica, que actualmente podemos

---

<sup>10</sup> “Indigenous people in the Americas are descended of relatives who survived the dystopia of genocide. To us, dystopia is recent history. (For many, it is the present.)”.

<sup>11</sup> “In the larger society and in the global economy ‘the body’ is generally viewed and treated as an object, albeit a highly fetichized one, and as a ‘commodity’ that can be bartered, sold or stolen in divisible and alienable parts”.

<sup>12</sup> “Politics of the belly”.

denominar biocolonialismo, siempre ha ido acompañada de una sumisión terrenal. Así, Harry define el biocolonialismo como “el control, la manipulación y la posesión de la propia vida y de los sistemas ancestrales de conocimiento conservados por las comunidades indígenas” (Harry en Kemball, 2022: 160).<sup>13</sup> Shiva, sin embargo, va más allá en su interpretación: las nuevas colonias que se busca invadir y explotar residen en “los espacios interiores del cuerpo femenino, de las plantas y de los animales”, pues estos se han colonizado en formas análogas a la colonización de la tierra (en Kemball, 2022: 160).<sup>14</sup> La extracción o cultivo de órganos y tejidos no es más que la mercantilización del cuerpo femenino, un ser desnaturalizado a merced de una invasión ecológica y conquista carnal de orígenes propiamente occidentales. Este tipo de neocanibalismo lo denomino canibalismo sexual, esto es, la apropiación masculina de la genitalia femenina (y, por ende, del cuerpo femenino) mediante el arrendamiento fálico en la forma de abuso y consumo sexuales, así como las estructuras de control y sometimiento físicos que encarna. La utilización de la carne femenina como un producto crudo que se conquista biológica y sexualmente conformaría su procesamiento y polución última y final, resultando en la creación de basura o desperdicio sexuales. La estigmatización y marginalización del cuerpo femenino provienen de este consumo, así como una serie de síntomas psicológicos, somáticos y de conducta sufridos por la víctima, que deviene en un ser sucio, marcado, deficiente, pecaminoso y desechable.

Momentos iniciáticos como la menstruación, el embarazo, el parto, el posparto, los ritos de la pubertad, las ceremonias de nacimiento y los rituales de lactancia solían tener lugar en espacios femeninos como las cabañas tradicionales nativo americanas destinadas para la menstruación, el parto y el posparto. En la arquitectura tradicional nativo americana, encontramos espacios domésticos que presentan una estructura redonda o circular, con una sola abertura. Ejemplo de ello son el *hogan* del pueblo navajo, el *iglú* de los inuit, el *wigman* de los chippewa, el *wikiup* de los apache, o la *earth lodge* de los pawnee. Además de estos espacios, encontramos otros destinados a ritos ceremoniales, crisis o transformaciones biológicas experimentadas por la población femenina. Las tribus de los Grandes Lagos, de hecho, construían *menstrual huts* o cabañas para la menstruación (Nabokov, 1990: 64). Diversos grupos inuit, además de construir cabañas para la menstruación, también erigían refugios para asistir al parto y hogares para resguardar a madres y a sus bebés durante los tres primeros meses juntos (190). Wright (2003) afirma que las cabañas menstruales, así como las destinadas al parto y a la

---

<sup>13</sup> “Biocolonialism is the control, manipulation and ownership of life itself, and the ancient knowledge systems held by Indigenous peoples”.

<sup>14</sup> “Capital now has to look for new colonies to invade and exploit for its further accumulation. These new colonies are, in my view, the interior spaces of the bodies of women, plants, and animals”.

maternidad, eran estructuras circulares construidas con materiales obtenidos o diseñados por mujeres y controladas única y exclusivamente por ellas, además de ser indicativas de su poder y sacralidad en la comunidad. Se trataba, asimismo, de espacios terapéuticos de retiro y privacidad, de ritos ceremoniales, de potencial espiritual y de transmisión del saber a otras mujeres de la misma comunidad, fuera del alcance del imaginario masculino, donde se llevaba a cabo la construcción de la nueva mujer, una transformación biológica e identitaria. Baldy concluye que, más que cabañas para la menstruación, una formulación léxica creada y difundida por el imaginario occidental, se trataba de casas pequeñas y familiares “donde primaba la salud y el bienestar de la mujer” (2017: 27).<sup>15</sup> La mujer nativo americana, recluida voluntariamente en este espacio en forma de útero, decidía la duración de su estancia y cuándo reincorporarse a su comunidad. Los espacios domésticos tradicionales en las tribus nativo americanas, así pues, no solo conformaban el universo y el útero de la mujer, sino que también representaban sus poderes reproductivos y su potencial para la metamorfosis física e identitaria. Gunn Allen, en este sentido, afirma que “los rituales suponen la transformación del estado de una cosa en otro estado o condición, y esta habilidad es inherente a la maternidad” (1992: 29).<sup>16</sup>

En la extensa obra de Louise Erdrich encontramos arquitecturas biológicas y somáticas representativas del cuerpo femenino e indicativas de transformaciones físicas de corte liminal. Con arquitectura somática, me refiero a un espacio que tiene la capacidad de ser sintomático del estado físico y psicológico de las personas que lo habitan. Así, por ejemplo, Joe, el narrador y protagonista de trece años de *The Round House* (2013), describe la *round house*, o casa redonda, el lugar frente al que violan brutalmente a su madre, Geraldine Coutts, como un espacio vivo, sensible, sintiente, ceremonial y sagrado en forma de útero. La casa redonda presenta una arquitectura hexagonal y personifica la figura materna por excelencia, la Mujer Búfalo. Según observa Kurup, mediante “la tortura física y psicológica” de Geraldine Coutts frente a la casa redonda, Linden Lark, su violador, no solo “denigra a la comunidad ojibwe”, sino también a la Mujer Búfalo y, por consiguiente, a la anatomía femenina, resultando en una “violación física y cultural” (2015: 67).<sup>17</sup> En

---

<sup>15</sup> “These ‘menstrual huts’ served multiple functions for women [...] the health and well-being of the women and/or newborn children is paramount. Suggesting that Native people would build a temporary, unsanitary, and uncomfortable dwelling for these situations is naive, especially when the proliferation of these dwellings is tied to the continuation of their culture and society”.

<sup>16</sup> “Ritual, as noted elsewhere, means transforming something from one state or condition to another, and that ability is inherent in the action of mothering”.

<sup>17</sup> “By physically and psychologically torturing her there, he intended to denigrate the entire Ojibwe community. Symbolizing a cultural as well as physical violation, his actions constitute a hate crime”.

todas y cada una de las novelas de Erdrich, desde *Love Medicine* (1984) hasta *Future Home of the Living God* (2017), observamos espacios diseñados única y exclusivamente para el imaginario femenino que se ven abruptamente penetrados, invadidos, profanados e incluso violados por el imaginario masculino. En *Tracks* (1988), por ejemplo, “el hogar está íntimamente ligado a la existencia corporal de sus protagonistas: el hogar representa salud, energía sexual, fuerza física y vigor, mientras que el desplazamiento se manifiesta a través de la debilidad física, el dolor y el sufrimiento” (Jepson, 2017: 27).<sup>18</sup>

El embarazo, el parto, el posparto y la lactancia son estados en el ciclo vital de la mujer nativo americana que requieren una serie de prácticas tradicionales muy específicas. En diversas investigaciones longitudinales contemporáneas de las comunidades ojibweg en torno a la maternidad y la lactancia (Dodgson, 1999; Dodgson y Struthers, 2003; Martens et al., 1997; Wright et al., 1993), se ha observado que la asimilación forzada del modelo cultural médico europeo ha resultado en graves pérdidas de prácticas ceremoniales y tribales que aseguraban el bienestar físico y psicológico de las mujeres ojibweg y sus bebés. El modelo cultural médico europeo en relación con la maternidad y la lactancia incluye la preferencia por la alimentación artificial del bebé (como leche en polvo o papillas prefabricadas); la hospitalización de la embarazada durante múltiples días en un espacio desconocido y su medicalización (antinflamatorios, relajantes musculares, anestesia, sedantes) y la atenuación de la importancia de la figura de la matrona. Asimismo, la parturienta debe dar a luz en posición de litotomía y no agachada o en cuclillas, la postura que recomiendan las matronas nativo americanas para mitigar los dolores de las contracciones. Del mismo modo, las personas que rodean a la parturienta forman parte del personal médico y, en ocasiones, los familiares no tienen acceso a la sala de parto.

En la novela especulativa de Erdrich son muchas las mujeres racializadas que dan a luz en espacios penitenciarios occidentales bajo un modelo médico europeo que aboga por la biomedicalización (sedantes), el intrusismo tecnológico (ultrasonido), el cultivo de tejidos, orina y sangre, la malnutrición, la intervención quirúrgica (cesárea) y la alimentación forzada. El uso de sedantes potencia un principio de terapia farmacológica con fines experimentales, pues el centro de maternidad se convierte en un espacio útil desde un prisma médico. Cedar explica cómo en el Hospital Fairview Riverside le suministran diariamente una pastilla que las enfermeras describen como una vitamina, cuando, en realidad, se trata de un sedante que la mantiene en un estado de abstracción mental en el que le es imposible concentrarse, recordar ciertos momentos de su pasado o sentir dolor alguno. Su

---

<sup>18</sup> “In *Tracks*, home is closely tied to the corporeal existence of the characters: Homeing is associated with bodily health, sexual energy, physical strength, and vigor, while displacement is manifested through physical weakness, pain, and suffering”.

percepción de la realidad se transforma abruptamente y la protagonista se limita a existir como un sujeto dócil. Agnes, otra embarazada que acompaña a la protagonista en el hospital, le informa de que las vitaminas que toman no son más que “pastillas de la felicidad” que distorsionan su visión de la realidad (Erdrich, 2019: 159).<sup>19</sup> Cuando en una ocasión Cedar decide no ingerir los sedantes, se da cuenta de lo que ocurre a su alrededor. Le llegan las voces, o más bien aullidos, de otras mujeres, furiosas, y sus olores corporales: huelen a “heces, miedo, exhalaciones químicas, alcohol isopropílico, y a comida, siempre la comida putrefacta” (163).<sup>20</sup> Además del uso de fármacos, a la protagonista le extraen, diariamente, tejidos y estructuras corporales, lo que supone una forma de subyugación, violación y fragmentación del cuerpo femenino. Tal y como afirman Casper y Moore (2022), la sustracción de sangre, orina, pelos y uñas también puede considerarse una forma de biocolonialismo. De este modo, “nuestros fluidos corporales son extraídos y utilizados con fines evaluativos por organizaciones, el estado, u otras formas de gobierno, con el propósito de averiguar ciertas verdades biopolíticas sobre nuestro cuerpo”. Nuestros cuerpos, así pues, cesan de existir “como vidas individuales, siendo nuestros fluidos y tejidos representativos de un conglomerado medioambiental que dice mucho de nuestro futuro como especie en el planeta” (en Kembal, 2022: 162).<sup>21</sup>

Esta práctica de recolección y evaluación va en contra de los principios establecidos por las comunidades ojibweg en torno a la maternidad. La extracción de estructuras o tejidos biológicos, de hecho, está prohibida para así evitar que se utilicen en rituales malvados (Wright, 2003: 9). Por otro lado, Cedar describe el tipo de alimentación que recibe en el Hospital Fairview Riverside como “un trozo tostado de una sustancia parecida a carne quemada, con judías blancas de conserva y un cuarto de tomate podrido, y un cuenco de un postre blanco y frío” (Erdrich, 2019: 163).<sup>22</sup> Los alimentos que recibe, además de estar faltos de nutrientes, son ultraprocesados, en ocasiones ya en deterioro o podridos, ejemplo de ello es la leche en polvo. Más que fortalecer a las pacientes y a sus bebés, estos productos las debilitan, lo que las convierte en figuras más manipulables y vulnerables al control

---

<sup>19</sup> “happy pill”.

<sup>20</sup> “shit, fear, chemical exhalations, isopropyl alcohol, and the food, always the spoiling food”.

<sup>21</sup> “It is clear that our fluids, as taken from us and used for evaluative purposes, are unpredictable and leaky. They become useful to others— organisations, the state, and forms of governmentality – and then are made to tell certain kinds of biopolitical truths about our bodies. [...] Our bodies are no longer seen to matter as individual lives, but, rather, our fluids and tissues taken together represent a kind of environmental aggregate that speaks volumes about the future of our species on the planet”.

<sup>22</sup> “Lunch is a tan piece of seared flesh-substance, with canned beans and a quarter of rotted tomato, a plastic bowl of cold, white pudding”.

médico y sus prácticas intrusivas. En las diferentes comunidades ojibweg, la dieta materna, en especial durante la lactancia, es de gran importancia. A las mujeres se las anima a consumir alimentos ricos en nutrientes que fomenten la producción de leche, tales como la sopa (de arroz, pescado o avena) y la carne; por otro lado, alimentos crudos y duros o difíciles de masticar, se evitan (Dodgson y Struthers, 2003: 58).

El modelo médico europeo también aboga por el uso de la cesárea, una incisión quirúrgica en el abdomen y útero de la madre para extraer al bebé. Durante esta cirugía, el saco amniótico se rompe forzosamente, además de otros seis tejidos: la piel, la grasa subcutánea, la fascia, la musculatura abdominal, el peritoneo y el útero. Los posibles riesgos de una cesárea incluyen mayor sangrado (pudiendo devenir en hemorragia) e infecciones o lesiones en la vejiga, el intestino y el útero. La cesárea es una práctica médica extremadamente intrusiva que tan solo se recomienda en casos muy específicos en los que la salud de la madre y del bebé corren peligro: posición fetal transversa, embarazos múltiples, problemas con la placenta, cordón umbilical prolapsado, ruptura uterina, entre otras dificultades. Castro define la violencia obstétrica como un conjunto de prácticas altamente agresivas, pero enfatiza una práctica en particular, la cesárea. Tal y como afirma esta, el incremento de la cirugía puede deberse a “un proceso en el que las mujeres reciben cada vez menos información y menos poder de decisión” (Castro, 2019: 105).<sup>23</sup> Junto con la episiotomía, la epidural, la amniocentesis, el uso de oxitocina y la depilación de la vulva, la cesárea forma parte de una plétora de prácticas que violan la integridad física de la embarazada.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó en 2015 una declaración sobre tasas de cesárea, según la cual, se practican un elevado número de dichas cirugías tanto en países desarrollados como en países en vías de desarrollo. En este informe también se destacaron los posibles riesgos a corto y largo plazo asociados con la cesárea, una intervención que puede afectar a “la salud de la mujer, y del neonato, así como a cualquier embarazo futuro” (OMS, 2015: 1). Las cesáreas son cada vez más frecuentes, aun cuando se desconocen los beneficios de esta cirugía en pacientes que no la necesitan. A pesar de que dicha cirugía puede resultar eficaz en intervenciones muy particulares, su tasa ideal debe oscilar “entre el 10% y el 15%” (1). En 2021, la OMS determinó que un 20% de los niños nacen mediante cesárea, pudiendo aumentar incluso hasta un 29% para el año 2030. La magnitud de estos riesgos aumenta en el caso de mujeres con un acceso limitado o inexistente a una atención obstétrica integral (OMS, 2015). De acuerdo con Leonard et al. (2019), mujeres hispanas, asiáticas, afroamericanas y nativo americanas/nativas de

---

<sup>23</sup> “The increase of caesarean sections can thus be regarded as a process in which women are finally given less information and less choice and in which obstetricians appropriate the central role of childbirth at the expense of women”.

Alaska sufren un mayor riesgo de comorbilidades asociadas a la mortalidad materna. Además de hemorragias resultado de las cesáreas o la anemia, el racismo institucionalizado en espacios médicos, así como el estrés durante el embarazo, contribuyen a un mayor riesgo de comorbilidad materna y, por ende, mortalidad.

En la obra de Erdrich, la cesárea es la única opción de parto para las embarazadas, siendo el parto natural mucho más respetuoso con el cuerpo femenino y la criatura. La violencia obstétrica se ejerce ya sea a través de cirugías como la cesárea o mediante otros tipos de sumisión biológica como la sobremedicalización o el abuso de tecnologías transhumanas como el ultrasonido. A pesar de que, a diferencia de la cesárea, el ultrasonido no acarrea ningún tipo de riesgo físico, el abuso de esta práctica, que ya de por sí es intrusiva, simboliza la tecnologización del embarazo y del cuerpo femenino, pues la portadora del feto deviene un recipiente biológico que sobreanalizar y monitorizar. La protagonista de la obra de Erdrich describe cómo, durante el tercer trimestre de su embarazo, ya reclusa en el Centro de Nacimientos Stillwater, la someten a ultrasonidos diarios. En las “Guías prácticas para la realización de la exploración ecográfica fetal de rutina en el segundo trimestre” (2010), la Sociedad Internacional de Ultrasonido en Obstetricia y Ginecología (ISUOG) recomienda hasta tres ultrasonidos, uno por cada trimestre del embarazo, para poder realizar un seguimiento de “la actividad cardiaca, el número de fetos, el tamaño fetal, la anatomía fetal básica y el aspecto placentario y su ubicación” (2). La monitorización excesiva del feto para poder detectar posibles anomalías o malformaciones congénitas no obedece a otra cosa que al principio de patologización de la maternidad por el que se rige la medicina occidental. En la distopía ecocrítica de Erdrich, el sobreuso de tecnologías como el ultrasonido no procede de una creencia en el bienestar del feto y de la madre, sino de una constante especulación sobre las potenciales “anomalías en el neocórtex” que la crisis medioambiental ha traído consigo (Erdrich, 2019: 92).<sup>24</sup> Tanto es así que en los múltiples ultrasonidos a los que someten a la protagonista, tan solo en el primero de todos ellos le permiten ver a su bebé a través del monitor. Tal y como describe Cedar, por mucho que suplique a las enfermeras, estas le niegan la posibilidad de observar a su bebé.

La violencia obstétrica también puede ejercerse mediante sistemas de desinformación, ignorancia y manipulación. La protagonista explica cómo, a pesar de pedirlo a gritos y entre sollozos, el personal médico no le permite conocer el sexo de su bebé. La concepción del cuerpo femenino y sus capacidades reproductoras como algo anómalo y defectuoso, y la apropiación masculina de la maternidad, perpetuando su medicalización, no es algo nuevo. El modelo médico patriarcal y occidental “percibe a las mujeres como esencialmente anormales, víctimas de sus

---

<sup>24</sup> “abnormalities in the neocortex”.

hormonas y sistemas reproductivos” (Cahill, 2001: 334).<sup>25</sup> Este modelo respalda y perpetua la intervención masculina en la maternidad y todo lo que conlleva. La biomedicalización y el control reproductivo de mujeres racializadas son formas de control y bioregulación social que están irremediablemente vinculadas con la necropolítica y el biopoder. En *Un futuro hogar*, no son las mujeres, de forma genérica, las que están expuestas a una violencia y una vigilancia extremas, sino específicamente las mujeres racializadas. Las mujeres negras, asiáticas e indígenas de la obra de Erdrich no son más que maquinaria industrial para la producción y reproducción de tejido fetal. Esto trae a colación la veracidad de las “políticas del vientre” de Scheper-Hughes (2015), un tipo de exocanibalismo<sup>26</sup> contemporáneo que expone las partes más íntimas de un cuerpo femenino siempre biodisponible en un mercado donde se mercantilizan el hiperindividualismo y la autonomía humana.

Regresando a la presencia de la cesárea en la obra, la protagonista explica cómo las enfermeras del Hospital Fairview Riverside, el primer centro médico en el que la recluyen, programan la cirugía para las pacientes tan pronto como sus criaturas pueden sobrevivir fuera del vientre materno. A pesar de que el porcentaje de bebés que sobreviven al parto es bastante elevado, el número de mujeres que logran salir del quirófano es ínfimo. Aunque en la obra no se especifican las causas de muerte de las madres, es probable que se deba al uso de anestesia o a la propia cesárea y las infecciones que acarrea. Si bien la cesárea electiva o programada es el *modus operandi* de las enfermeras en el futuro distópico de Erdrich, encontramos un único parto en el que el modelo médico europeo se sustituye por prácticas tradicionales menos intrusivas, además de tener lugar en un espacio muy característico, una cueva. Se trata del parto de Tia o Spider Nun, el apodo cariñoso con el que Cedar se refiere a ella, una embarazada de procedencia china junto con la que la protagonista comparte una habitación en el primer hospital médico en el que la internan durante meses. Tras la fuga de ambas de este hospital con la ayuda de Sera, la madre adoptiva de la protagonista, Tia se pone de parto antes de tiempo debido a una caída poco propicia. En busca de un refugio en el que poder asistir al parto de Tia sin peligro de ser descubiertas, Shawn, un hombre irlandés que ayuda a embarazadas a escapar del Gobierno Eclesiástico, las lleva hasta las antiguas laderas del Misisipi, que se encuentran repletas de cuevas. La cueva es un espacio femenino por naturaleza, símbolo de la vuelta al útero materno, el lugar donde

---

<sup>25</sup> “The appropriation and medicalization of pregnancy and childbirth by men are rooted in a patriarchal model that has been centuries in the making. A model that perceives women as essentially abnormal, as victims of their reproductive systems and hormones”.

<sup>26</sup> A diferencia del endocanibalismo (uso del cuerpo de familiares fallecidos como alimento), el exocanibalismo corresponde al consumo de la carne de enemigos, lo que se asocia a rituales de conquista y purificación.

todo ser humano tiene su origen. Tal y como explica la escritora y poetisa chikasaw Linda Hogan en *Dwellings* (1995), “en los momentos más tempranos de la creación, mucho antes de que los riachuelos y las cuevas se convirtiesen en propiedad privada, estas eran lugares de sanación para las comunidades nativo americanas, lugares neutros donde el conflicto y la lucha entre tribus no tenía cabida” (29-30).<sup>27</sup> En este sentido, las cuevas representan un mundo esencialmente femenino, el útero de la tierra y un espacio germinal de incubación.

En la cueva de Erdrich, Cedar y su madre, antigua matrona, ayudan a traer al mundo al bebé de Tia. Así, se comparten y practican ejercicios de respiración, se dialoga con la parturienta entre contracciones para distraerla del dolor, se le proveen caricias en el pelo y en el rostro, se la anima a caminar por la cueva para atenuar el dolor y se la posiciona en cuclillas para que empujar sea menos doloroso y más efectivo. Tras veinticuatro horas de parto, la cabeza del bebé asoma por la vagina de Tia. Entre gritos y sollozos por parte de las tres mujeres, el bebé recorre el canal de parto hasta salir a la superficie. Cedar arropa al bebé firmemente y se lo entrega a Sera, quien, al observar que no parece respirar, le practica la reanimación neonatal. A pesar de que el bebé no sobrevive al parto, se teje conjuntamente entre tres mujeres, como si de un cordón umbilical se tratase, una red femenina de comunidad, cuidados y ginecocracia. Para despedirse de ella, pues era una niña, Tia entona una canción, como si de una nana se tratase, que sirve como ceremonia de despedida. A la criatura, que en el espacio médico serviría meramente como tejido fetal o un mero residuo del que deshacerse, se la arropa con un himno de resiliencia, proporcionando a su madre un espacio de duelo y activismo maternal. Tal y como relata Cedar, “Tia canturrea mientras abraza a su niña, y comienza a cantar. No es una canción hecha de palabras, sino de sonidos que escucharé más adelante en otro lugar. Sonidos producidos hace cientos de miles de años, estoy segura, y sonidos que se escucharán dentro de cientos de miles de años, espero” (Erdrich, 2019: 226).<sup>28</sup> Es una canción que habita en todas las mujeres y que se exterioriza con la maternidad, una condición que confiere a la mujer sacralidad y que la conecta con la tierra, el útero materno por excelencia, y el agua.

El activismo maternal anishinaabe en relación con el agua como sustancia sintiente, lo define la matrona Renée E. Mazinegiizhigookwe Bédard como “un gobierno matricéntrico cuyas raíces yacen en la percepción del agua como pariente,

---

<sup>27</sup> “In earlier days, before the springs and caves were privately owned, they were places of healing for Indian people, places where conflict between tribes and people was left behind, neutral ground” (Hogan, 1995: 29-30).

<sup>28</sup> “Tia croons, holds her baby, and begins to sing. Not a song composed of words, but a song made up of sounds that I will hear later, in a different place. Sounds that were made a hundred thousand years ago, I am sure, and sounds that will be heard a hundred thousand from now, I hope”.

como encarnación de la identidad femenina y como madre” (2021: 112).<sup>29</sup> A lo largo del trayecto vital de las mujeres, el agua las acompaña y conforma, ya sea en la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia o la menopausia. Asimismo, esta entidad como sustancia transmutable y ambivalente capaz de nutrir, unir, proveer y sanar, así como la leche materna, es un tropo recurrente en las obras de Erdrich. La autora suele hacer añicos rígidas dicotomías espaciales (público/privado, *wilderness*/civilización, espacio femenino/espacio masculino) para así cerrar el espacio que se forma entre lo humano y lo no-humano y construir un paisaje donde el agua predomina sobre constructos ideológicos occidentales que representan la naturaleza como una entidad pasiva, y que han demostrado ser nocivos en medio de una crisis medioambiental en constante progreso. En este sentido, la matrona nativo americana Katsi Cook se pregunta qué es aquello que amenaza la autosuficiencia de la mujer nativo americana en cuanto a su producción y reproducción, y llega a la conclusión de que “la contaminación de los recursos acuáticos y de los ecosistemas, la interferencia y arbitraje del curso natural del agua debido a las minas, las tuberías, las presas, el desarrollo industrial y la urbanización, afectan la viabilidad de la caza tradicional y la recolección de alimentos” (en Bédard, 2021: 116).<sup>30</sup> No obstante, la autora destaca un segundo factor, el uso de tecnologías nocivas para el cuerpo femenino, su ciclo menstrual y su reproducción: productos químicos (medicalización y biomedicalización forzadas), instrumentos, máquinas y prácticas de origen occidental (ultrasonido, monitorización fetal, cultivo endocervical, citología, amniocentesis, cesárea) que instrumentalizan y explotan el cuerpo femenino y el agua que portan. Tal y como afirma la matrona, “women are the first environment” (Cook en Goodman, 2018). El cuerpo femenino es un umbral a la vida, en sus pechos se produce la leche materna, capaz de nutrir y sustentar a futuras generaciones. En la lengua mohawk, a la matrona se la denomina *iewirokwas*, lo que hace referencia a la acción de “extraer al bebé de la tierra, del agua, de un lugar húmedo y oscuro” (Cook en Goodman, 2018).<sup>31</sup> En este mismo sentido, “el fluido folicular que rodea al óvulo maduro en el ovario, el rocío que empapa la hierba por la mañana, el agua de los riachuelos, los ríos, y las corrientes de los océanos, y la leche materna que se forma a partir del corriente sanguíneo de la

---

<sup>29</sup> “Indigenous matricentric governance roles are rooted in perceptions of water as relative/relation, as an embodiment of female identity, and as mothers”.

<sup>30</sup> “These threats include problems with pollution to the land, access to water, interference or altering of the traditional movement of water due to dams, mining, pipelines, or industrial development, which affect the viability of traditional hunting and gathering food sources”.

<sup>31</sup> “In the Mohawk language, one word for midwife is *iewirokwas*. This word describes that ‘she’s pulling the baby out of the Earth,’ out of the water, or a dark wet place”.

madre”: el agua de la tierra y la del cuerpo femenino es la misma (Cook en Goodman, 2018).<sup>32</sup>

De acuerdo con *Nibi dibaajimowin*, hay cuatro tipos de agua que las mujeres nativo americanas, como portadoras innatas de este líquido, deben proteger: “el agua que cae del cielo y que nutre y limpia la Madre Tierra; la que fluye por los árboles y les suministra medicinas con las que curarse; la de los lagos, ríos y riachuelos que conforman la sangre de la Madre Tierra; y la que fluye dentro de ellas, y las nutre a ellas y a sus bebés” (Bédard, 2021: 117).<sup>33</sup> Como respuesta a la polución medioambiental, las mujeres anishinaabeg cantan canciones dirigidas al agua como protesta. Las canciones son un mecanismo de defensa contra discursos y prácticas coloniales de extracción de recursos naturales, explotación de la tierra y desacralización del cuerpo femenino. “Miigwech ikwe miia nibi kinagajitowin. Thank you, woman for taking care of the water” (Bédard, 2021: 121). Durante su clausura en el Centro de Nacimientos Stillwater, la protagonista alaba el activismo maternal anishinaabe a través de canciones que personifican una protesta contra la exterminación y violación física de mujeres racializadas, y el odio a la fertilidad. Tal y como relata la protagonista, las mujeres que la rodean cantan una canción que no solo se le hace conocida, sino que reside en ella. Además de ser una canción que, entre contracciones, Cedar escucha durante su primer parto y la llena de tranquilidad y fortaleza.

Es un sonido bello, poderoso y omnisciente. Abren la boca para entonar una canción que yo ya conozco. La canción debe de estar dentro de mí. [...] Quizá todas la hayamos aprendido en vidas anteriores, en *lugares profundos, espacios de reunión, cuevas, chozas, carpas, cárceles o tumbas*. Es una melodía sin palabras que solo cantan las mujeres. Lenta, hermosa, triste y extática. Cantamos un himno de guerra y una marcha de paz. (Erdrich, 2019: 303-4; el énfasis es mío)<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> “The waters of the earth and the waters of our bodies are the same water. The follicular fluid which bathes the ripening ovum on the ovary; the dew of the morning grass; the waters of the streams and rivers and the currents of the oceans. Mother’s milk forms from the bloodstream of the woman. The waters of our bloodstream and the waters of the earth are all the same water”.

<sup>33</sup> “According to Nibi dibaajimowin (Water Teachings), there are four types of waters that the women as Water Carriers are responsible for protecting: the waters that flow from the sky to nourish and cleanse the Mother Earth; the waters that flow through the trees and give us medicines to heal us; the waters found in the lakes, rivers, and streams that form the lifeblood of Mother Earth; and the waters that flow within all of us, nourish us, and nurture our babies”.

<sup>34</sup> “It is a beautiful, powerful, all-knowing sound. They open their mouths to sing a song that I already know. The song must be in me. [...] Maybe we all learned it in former lives, deep places, gathering grounds, caves and huts of sticks, skin houses, prisons, and graves. It is a wordless

No es casualidad que los espacios que menciona Cedar se aproximen progresiva y semánticamente a espacios occidentales y, por tanto, a la muerte: espacios profundos, uterinos y vaginales, devienen cárceles y tumbas. Espacios donde habita el agua y la feminidad se transforman en espacios urbanos de vigilancia y tránsito hacia la muerte. Esta canción recuerda a aquellas que las activistas anishinaabeg dedican al agua, sustancia inherente a la feminidad y a la maternidad que se vuelve nociva con la intervención y manipulación del hombre. Al observar a su bebé en su primer ultrasonido, Cedar describe cómo las válvulas del corazón del pequeño se mueven al ritmo de lo que parece un hombrecillo tocando el tambor (Erdrich, 2019: 69-70). De acuerdo con el escritor anishinaabe Basil Johnston, en su obra canónica *Ojibway Ceremonies* (1990), las canciones y el tambor se utilizan en ceremonias de sanación. Así pues, en las comunidades ojibweg, encontramos canciones sagradas para tiempos de dolor, adversidad, y para invocar a los espíritus, entre otras cosas. Cedar, que se apellida Songmaker (personas que cantan), porta dentro de ella una canción femenina de resiliencia que, ya desde pequeña, solía entonar junto con sus padres adoptivos hasta que se quedaban dormidos. A lo largo de la narración, podemos observar cómo el agua es fuente bien de pureza, sanación, feminidad y maternidad, o bien de suciedad, contaminación y extracción. La protagonista describe el río que se encuentra junto a la casa de su madre biológica como una serpiente sinuosa que porta y transporta agua tan fluida como si de líquido amniótico se tratase. La serpiente es un reptil muy significativo en muchas comunidades nativo americanas. De acuerdo con Hogan, las serpientes representan “la canción rica y fértil del agua” (1995: 138).<sup>35</sup> No es casualidad que muchas de las mujeres ojibweg que aparecen en las novelas de Erdrich se describan con rasgos reptilianos. En *Un futuro hogar*, por ejemplo, la abuela Virginia observa a Cedar con “una quietud reptil”, tal y como detalla la protagonista (51).<sup>36</sup> La serpiente, símbolo de feminidad, sabiduría, unión y fertilidad, avanza sinuosa como el agua que habita en el cuerpo femenino, siendo el cordón umbilical una representación reptiliana que nutre al bebé de líquido amniótico. “Allá donde vaya el agua, también va la vida”, afirma Hogan (1995: 100).<sup>37</sup> No obstante, con la distopía ecocrítica que ensombrece el mundo especulativo de Erdrich, llegan la sequía, la polución medioambiental, la sobreextracción de recursos naturales y la reproducción artificial. La protagonista describe cómo los vastos y hermosos acuíferos que se encuentran bajo ellos, fuente de pureza, se secan con el consumo humano. El río enfangado que conforma la realidad al que la protagonista se enfrenta ya no

---

melody that only women sing. Slow, beautiful, sad, ecstatic, we sing a hymn of war and a march of peace”.

<sup>35</sup> “the rich, fertile song of water”.

<sup>36</sup> “reptilian stillness”.

<sup>37</sup> “Everywhere water travels, life follows”.

conduce a su lugar de origen, a un vientre materno y germinal de un rojo casi rosado. El cordón umbilical portador de agua, ginecocracia y memoria colectiva del que se nutre la protagonista se sustituye por una tubería industrial que solo provee leche en polvo y agua oxidada.

El agua que reside en el cuerpo femenino en la forma de calostro, leche materna y líquido amniótico se disrumpe e interrumpe bruscamente ya sea por su malnutrición o por intervenciones quirúrgicas occidentales como la cesárea. La protagonista nunca podrá nutrir a su bebé de leche materna, pues, una vez la criatura accede al exterior, le es arrancada bruscamente de las manos. El último recuerdo de la protagonista es el puño del pequeño aferrándose a su mano. Instantes después de sentir el tacto de su bebé, una aguja le arrebató la conciencia, dejándola profundamente dormida. En las comunidades ojibwe se cree que la lactancia (y, por tanto, el calostro) es esencial en el posparto para evitar hemorragias, crear un vínculo más cercano entre la madre y el bebé, y favorecer la salud del recién nacido (Densmore, 1929; Hilger, 1951; O'Driscoll et al., 2011). Según Bédard, una vez en el mundo del aire, “la primera sustancia ingerida por el bebé es el agua en forma de calostro de su madre”, que se forma en el cuerpo femenino “mucho antes que la leche” (2021: 111).<sup>38</sup> Después de esta sustancia, es la leche materna la que hidrata y sustenta al bebé. La leche, de hecho, se concibe como una medicina natural que se produce en el cuerpo materno y que transmite fuerza, respeto y conocimiento a la criatura (Dodgson y Struthers, 2003: 57-8). Esta sustancia es, por tanto, un factor imprescindible en el refuerzo de la continuidad cultural y la memoria colectiva.

Por otro lado, el uso de medicinas naturales (por ejemplo, el té) hechas con hierbas es una práctica muy común durante el embarazo y el posparto para así evitar infecciones, aumentar la producción de leche y fortalecer a la madre (Dodgson y Struthers, 2003: 59). La embarazada recibe cuidados tanto de sus familiares cercanos como de otros miembros de su comunidad. Además, los mayores son figuras de gran relevancia en la transmisión de conocimiento en torno a la maternidad. Casi inmediatamente después del parto, el bebé es arropado con firmeza para evitar que su espíritu lo abandone y posicionado en una cuna tablero que ha sido fabricada por un familiar cercano (Dodgson y Struthers, 2003: 58). Así lo hace Cedar al recibir al bebé de Tia en el mundo. En el futurismo indígena de Erdrich, sin embargo, estas prácticas ceremoniales en torno al parto, el puerperio y la figura materna no tienen cabida en los espacios médicos occidentales. Los bebés nacidos en estos centros médicos durante esta crisis sanitaria nunca conocerán a sus madres, ni se alimentarán de su leche, ni serán arropados, ni recibirán afecto y amor por parte de sus familiares, ni conocerán la historia de sus antepasados, ni tendrán un hogar al que regresar.

---

<sup>38</sup> “Once born, the baby’s first food is the colostrum waters of the mother, which arrives before the milk”.

Si bien peligran los recursos acuáticos que rodean a la protagonista y el agua que reside en el cuerpo femenino, la narración perdura como fuente de sanación. La narración es tan nutritiva como la leche materna, una tubería orgánica o canal de parto por el que el bebé de Cedar podrá aprender la trágica historia de su madre. La respuesta a la catástrofe medioambiental que rodea a la protagonista reside en la incorporación de enseñanzas tradicionales, y la narración es una de ellas. A pesar de que el bebé de la protagonista nunca conocerá a su madre biológica, el diario que ella le escribe sirve como prolongación de su existencia, un canal del parto que conecta a madre e hijo, y nutre a este último. La maternidad y la narración actúan conjuntamente como portadores de conocimiento, memoria colectiva y comunidad. El diario que escribe la protagonista materializa su cuerpo y lo colma de autodeterminación en medio de una crisis sanitaria en la que prima la violación del cuerpo femenino. El acto de escribir y, así pues, la narración, es el único espacio en el que la protagonista es dueña de su propia vida. Tal y como hace referencia la noción de *survivance* de Vizenor, contar historias es una forma de “hacer frente y superar la experiencia vivida de la tragedia, el sometimiento y la condición de víctima” (en Dillon y Marques, 2021: 4).<sup>39</sup> La narración y el activismo maternal anishinaabe actúan conjuntamente en la preservación de la fertilidad y la feminidad. Cedar describe cómo, al pronunciar la palabra *embarazada*, la abuela Virginia despierta de su profundo sueño y un sinfín de historias inundan la habitación. Al escucharla, la protagonista se da cuenta de que se trata de historias que, probablemente, su abuela haya escuchado y contado una y otra vez, generación tras generación de mujeres ojibweg, y que sirven como guía en un mundo conocido al borde de la extinción.

## Conclusiones

Siete años después de su publicación original, *Un futuro hogar para el dios viviente* sigue retratando una crisis sanitaria aún vigente. Escribo esto tras leer una noticia indicando que la mutilación genital femenina (MGF) podría legalizarse, tras su prohibición en 2015, en Gambia. La MGF, entre otros tipos de violencia sistémica contra el cuerpo femenino, es una violación de los derechos humanos y reproductivos de mujeres y niñas. Entre sus complicaciones a largo plazo, la OMS destaca infecciones urinarias; problemas vaginales; problemas menstruales; problemas sexuales; mayor riesgo de complicaciones durante el parto (parto difícil, hemorragia, cesárea, necesidad de reanimación del bebé) y de mortalidad neonatal; y trastornos psicológicos (depresión, ansiedad, trastorno de estrés postraumático) (2020). La MGF, así como la esterilización forzada, los abortos electivos para extraer tejido fetal o el alquiler de úteros, conforman un tipo de canibalismo posmoderno que secciona y desecha el cuerpo femenino. Se trata, indiscutiblemente, de un tipo de violencia sexual con

---

<sup>39</sup> “Telling stories to overcome the lived experience of tragedy, dominance, and victimhood”.

finés sexuales. El simple hecho de existir como mujer es motivo de violencia física, violencia verbal, violencia doméstica, violencia sexual y violencia obstétrica. La genitalia femenina se considera penetrable, consumible, fragmentable y mutilable. *Un futuro hogar para el dios viviente* encarna una protesta contra el sufrimiento humano impuesto por el ser humano. Aun así, no se trata de cualquier tipo de sufrimiento ni de cualquier tipo de ser humano. El sufrimiento femenino ligado a la maternidad impuesto por el hombre blanco es un sufrimiento muy particular que va más allá de cualquier frontera racial. Las comunidades nativo americanas están muy familiarizadas con este tipo de tortura física y psicológica. Las escuelas residenciales para niñas y niños nativo americanos fueron una de las muchas formas de practicar una “limpieza étnica” que, décadas después, aún atormenta a familias nativo americanas en Estados Unidos y Canadá en forma de traumas intergeneracionales y *historical unresolved grief* (HUG).

El holocausto nativo americano y la espacialización colonial deben entenderse como inherentes el uno al otro, conformando así un binomio que cabe examinar conjuntamente. Goeman define la espacialización colonial como “discursos nacionalistas que acomodan una esfera social y cultural, reclaman vidas humanas, y territorializan el paisaje físico mediante la manufacturación de categorías y la separación de las personas de la tierra” (2008: 296).<sup>40</sup> De este modo, Goeman se cuestiona cómo las mujeres indígenas pueden redefinir este espacio e imaginar un espacio indígena que sobrepase las espacializaciones coloniales (por ejemplo, reservas, ciudades para la reubicación o el País Indio). El espacio imperial y patriarcal al que la académica se refiere lo trae Louise Erdrich a colación en su obra con los centros médicos y penitenciarios que encierran a centenares de mujeres racializadas. Las estructuras panópticas de vigilancia occidentales son la materialización más extrema de la espacialización colonial. El Hospital Fairview Riverside y el Centro de Nacimientos Stillwater representan un recuerdo de conquista y genocidio, y un trauma colectivo, convertidos en un espacio físico. Así pues, sometidas a una vigilancia minuciosa, malnutrición, instrumentos médicos intrusivos, cirugías forzadas y a múltiples extracciones de tejidos biológicos, las víctimas de esta conquista cárnica reivindican un espacio femenino entre dos mundos, uno que está al borde del colapso y otro que se está gestando. En el futurismo indígena de Erdrich, el activismo maternal anishinaabe y la transmisión de prácticas ceremoniales en torno al embarazo, el parto y el puerperio conforman herramientas humanitarias contra un modelo médico occidental inhumano. Como hemos podido observar a lo largo de este análisis, la violencia obstétrica es representativa de la espacialización colonial y se ejerce a través de la concepción de la maternidad como patología,

---

<sup>40</sup> “With the term ‘colonial spatializing’ I refer to nationalist discourses that ensconce a social and cultural sphere, stake a claim to people, and territorialize the physical landscape by manufacturing categories and separating land from people”.

lo que implica el sobreuso de tecnologías nocivas e intrusivas para el cuerpo femenino y su reproducción (ultrasonido, cultivo de tejidos y estructuras corporales), biomedicalización forzada (sedantes) y cirugías de origen occidental (cesárea) que interrumpen forzosamente el cuerpo femenino y el agua que porta. La distopía ecocrítica de Erdrich sirve para contrarrestar y resistir la necropolítica ejercida por el gobierno y las tecnologías ligadas al transhumanismo y la experimentación biomédica que facilitan la fragmentación y desechabilidad del cuerpo femenino.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baldy, Cutcha (2017), “mini-k’iwh’e:n (For That Purpose—I Consider Things): (Re)writing and (Re)righting Indigenous Menstrual Practices to Intervene on Contemporary Menstrual Discourse and the Politics of Taboo”, *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 1: 21-9.
- Bédard Mazinegiizhigookwe, Renée (2021), “Anishinaabeg Maternal Activism: We Sing a Prayer for the Water”, *Journal of the Motherhood Initiative*, 2: 109-25.
- Cahill, Heather (2001), “Male Appropriation and Medicalization of Childbirth: A Historical Analysis”, *Journal of Advanced Nursing*, 3: 334-42.
- Castro, Arachu (2019), “Witnessing Obstetric Violence during Fieldwork: Notes from Latin America”, *Health and Human Rights Journal*, 1: 103-13
- Coleman, Christian (2017), “Interview: Louise Erdrich”, *Lightspeed: Science Fiction and Fantasy*, 91.
- Densmore, Frances (1929), *Chippewa Customs*, St. Paul, MN, Minnesota Historical Society.
- Dillon, Grace (2016), “Indigenous Futurisms, *Bimaashi Biidaas Mose, Flying and Walking towards You*”, *Extrapolation*, 2: 1-6.
- Dillon, Grace y Pedro Marques (2021), “Taking the Fiction Out of Science Fiction: A Conversation about Indigenous Futurisms”, *e-flux Journal*, 1-8.
- Dodgson, Joan (1999), *Breastfeeding and Weaning Patterns of Urban Ojibwe Women*, Tesis doctoral sin publicar, Minneapolis, Universidad de Minnesota.
- Dodgson, Joan y Roxanne Struthers (2003), “Traditional Breastfeeding Practices of the Ojibwe of Northern Minnesota”, *Health Care for Women International*, 1: 49-61.
- El Parto es Nuestro (2016), “Informe del Observatorio Español de la Violencia Obstétrica”, 25/11/2016. <[www.elpartoesnuestro.es/sites/default/files/public/OVO/informeovo2016.pdf](http://www.elpartoesnuestro.es/sites/default/files/public/OVO/informeovo2016.pdf)>
- Erdrich, Louise (2004), *Love Medicine*, Londres, Harper Perennial.
- (2006), *Tracks*, Londres, Harper Perennial.

- (2013), *The Round House*, Londres, Corsair.
- (2018), *Future Home of the Living God*, Londres, Little, Brown. [2017]
- (2019), *Un futuro hogar para el dios viviente*, Susana de la Higuera Glynne-Jones (trad.), Madrid, Siruela.
- Garcia, Lorraine (2020), “A Concept Analysis of Obstetric Violence in the United States of America”, *Nursing Forum: An Independent Voice for Nursing*, 55: 654-63.
- Gobierno de Venezuela (2007), “Ley orgánica sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia”, *Gaceta Oficial de Venezuela*, 23/04/2007. <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6604.pdf>>
- Goeman, Mishuana (2008), “(Re)Mapping Indigenous Presence on the Land in Native Women’s Literature”, *American Quarterly*, 2: 295-302.
- Goodman, Leslee (2018), “Women are the first environment: An interview with Mohawk elder Katsi Cook”, *Medium*. <[moonmagazineeditor.medium.com/women-are-the-first-environment-an-interview-with-mohawk-elder-katsi-cook-40ae4151c3c0](https://moonmagazineeditor.medium.com/women-are-the-first-environment-an-interview-with-mohawk-elder-katsi-cook-40ae4151c3c0)>
- Gunn Allen, Paula (1992), *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions, with a New Preface*, Boston, Beacon Press.
- Hilger, Inez (1951), *Chippewa Child Life and its Cultural Background*, Washington, DC, Smithsonian Institution.
- Hogan, Linda (2007), *Dwellings: A Spiritual History of the Living World*, Nueva York, W.W. Norton.
- Jepson, Jill (2007), “Dimensions of Homing and Displacement in Louise Erdrich’s *Tracks*”, *American Indian Culture and Research Journal*, 2: 25-40.
- Johnston, Basil (1990), *Ojibway Ceremonies*, University of Nebraska Press.
- Kemball, Anna (2022), “Biocolonial Pregnancies: Louise Erdrich’s *Future Home of the Living God* (2017)”, *Med Humanities*, 48: 159-68.
- Kolodny, Annette (1975), *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press.
- Kurup, Seema (2015), *Understanding Louise Erdrich*, Columbia, The University of South Carolina Press.
- Leonard, Stephanie, et al. (2019), “Racial and Ethnic Disparities in Severe Maternal Morbidity Prevalence and Trends”, *Annals of Epistemology*, 30-6.
- Martens, Patricia y Kue Young (1997), “Determinants of Breastfeeding in Four Canadian Ojibwa Communities: A Decision-Making Model”, *American Journal of Human Biology*, 579-93.

- Martínez-Falquina, Silvia (2021), “Feminist Dystopia and Reality in Louise Erdrich’s *Future Home of the Living God* and Leni Zumas’s *Red Clocks*”, *The European Legacy*, 3-4: 270-86.
- Mootz, Kaylee (2020), “The Body and the Archive in Louise Erdrich’s *Future Home of the Living God*”, *Journal of the Fantastic in the Arts*, 2: 263-76.
- Nabokov, Peter y Robert Easton (1990), *Native American Architecture*, Carolina del Norte, Oxford UP.
- O’Driscoll, Terry, et al. (2011), “Traditional First Nations Birthing Practices: Interviews with Elders in Northwestern Ontario”, *Journal of Obstetrics and Gynaecology Canada*, 1: 24-9.
- Organización Mundial de la Salud (2014), “Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud”. <[www.who.int/es/publications/i/item/WHO-RHR-14.23](http://www.who.int/es/publications/i/item/WHO-RHR-14.23)>
- (2015), “Declaración de la OMS sobre tasas de cesárea”. <[www.who.int/es/publications/i/item/WHO-RHR-15.02](http://www.who.int/es/publications/i/item/WHO-RHR-15.02)>
- (2019), “Enfoque basado en los derechos humanos del maltrato y la violencia contra la mujer en los servicios de salud reproductiva, con especial hincapié en la atención del parto y la violencia obstétrica”. <[www.ohchr.org/es/calls-for-input/report-human-rights-based-approach-mistreatment-and-obstetric-violence-during](http://www.ohchr.org/es/calls-for-input/report-human-rights-based-approach-mistreatment-and-obstetric-violence-during)>
- (2020), “Mutilación genital femenina”. <[www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation](http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation)>
- Ortiz, Simon (1998), *Speaking for the Generations: Native Writers on Writing*, Arizona, University of Arizona Press.
- Ramirez, Renya (2004), “Healing, Violence, and Native American Women”, *Social Justice*, 4: 103-16.
- Scarberry, Susan (1981), “Land into Flesh: Images of Intimacy”, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 3: 24-28.
- Scheper-Hughes, Nancy y Loic Wacquant (2002), *Commodifying Bodies*, Londres, SAGE.
- Scott, Conrad (2022), “‘Changing Landscapes’: Ecocritical Dystopianism in Contemporary Indigenous SF Literature”, *Transmotion*, 1: 10-38.
- Shaw, Kristen (2022), “Reproductive Futurism, Indigenous Futurism, and the (Non)Human to Come in Louise Erdrich’s *Future Home of the Living God*”, *Technologies of Feminist Speculative Fiction Gender, Artificial Life, and the Politics of Reproduction*, 1: 321-44.
- Sociedad Internacional de Ultrasonido en Obstetricia y Ginecología (ISUOG) (2010), “Guías prácticas para la realización de la exploración ecográfica fetal de rutina en el segundo trimestre”, *ISUOG*.

[www.isuog.org/asset/445A2E93-C814-42E1-A3B5C4979B0F23AA/](http://www.isuog.org/asset/445A2E93-C814-42E1-A3B5C4979B0F23AA/)

- Stanley, Ben (2022), “Cornmeal Pancakes to Stave Off the Apocalypse’: Ordinary Food in ‘Poison’ and *Future Home of the Living God*”, *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 1-20.
- Wright, Anne, et al. (1993), “Cultural Interpretations and Intracultural Variability in Navajo Beliefs about Breastfeeding”, *American Ethnologist*, 4: 781-96.
- Wright, Mary (2003), “The Woman’s Lodge: Constructing Gender on the Nineteenth-Century Pacific Northwest Plateau”, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 1: 1-18.





