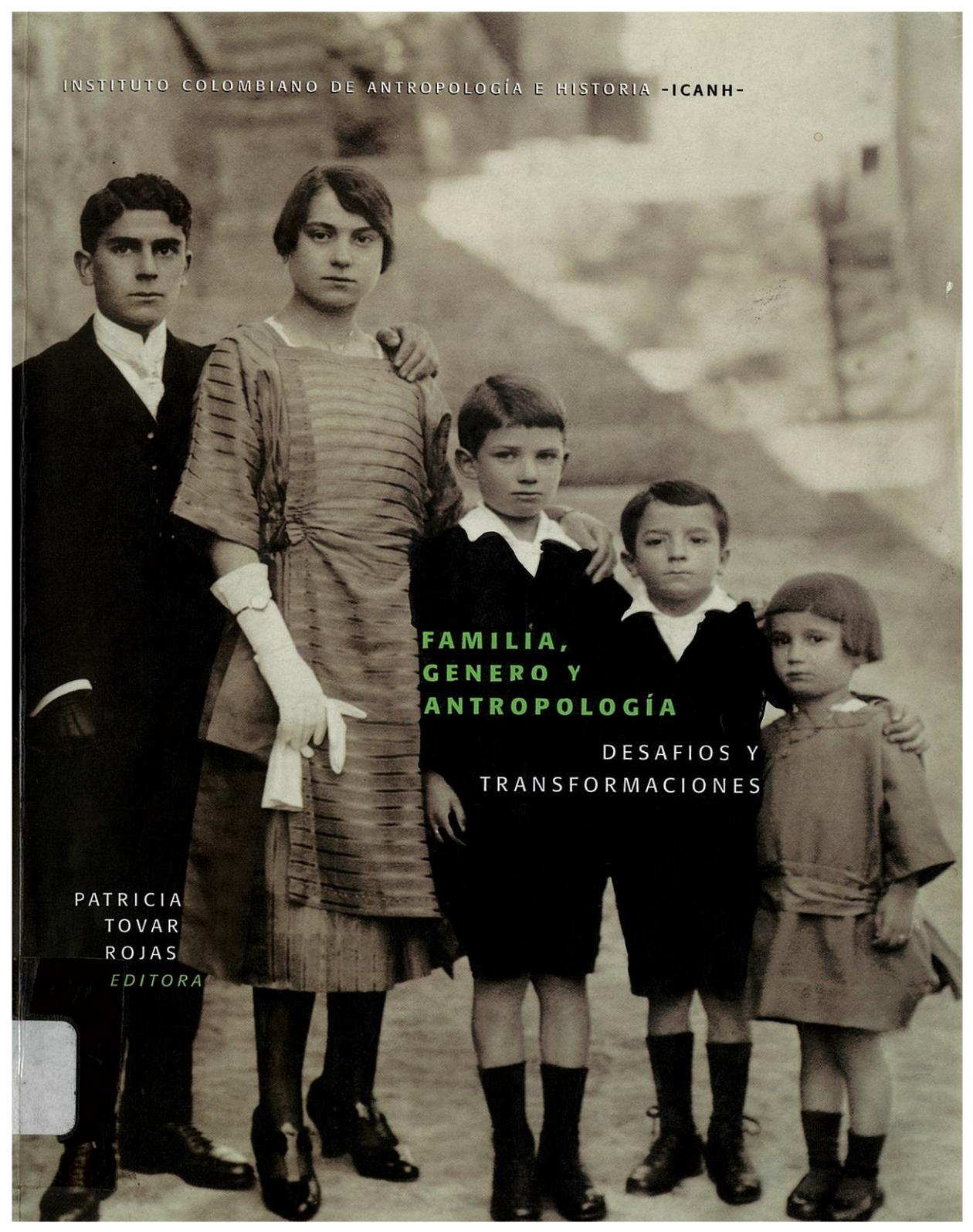


INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA -ICANH-



**FAMILIA,  
GENERO Y  
ANTROPOLOGÍA**

DESAFIOS Y  
TRANSFORMACIONES

PATRICIA  
TOVAR  
ROJAS  
EDITORA

FAMILIA, GÉNERO Y ANTROPOLOGÍA



DESAFÍOS Y TRANSFORMACIONES

# FAMILIA, GÉNERO Y



# DESAFÍOS Y

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA - ICANH

# ANTROPOLOGÍA



# TRANSFORMACIONES

*Patricia Tovar Rojas* EDITORA

--	--	--	--

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

*Directora* María Victoria Uribe

*Coordinador del Grupo de Antropología Social* Mauricio Pardo

*Jeje de Proyectos Editoriales* Nicolás Morales Thomas

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Icanh-  
Primera edición  
Bogotá, Colombia  
Abril del 2003  
ISBN 958-8181-11-9

Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Icanh-  
Calle 12 N° 2-41 Bogotá, D.C.  
Telefaxes [57-1] 5619400 / 5619500 / 5619666  
icanh@mincultura.gov.co

*Agradecimientos* A Colciencias, por su apoyo en las investigaciones de Patricia Tovar Rojas y María Eugenia Vásquez. A la familia Cuéllar Serrano, por las fotografías cedidas

*Edición* Patricia Tovar Rojas

*Asesoría editorial* Martha Segura Naranjo

*Diseño y portada* Camila Cesarino Costa

*Fotografías interiores y de portada* Archivo Patricia Tovar Rojas y archivo familia Cuéllar Serrano

Impreso en la Imprenta Nacional de Colombia  
Bogotá, Colombia, 2003

Esta publicación puede ser total o parcialmente reproducida, almacenada o transmitida, siempre que se cite la fuente y se den los créditos correspondientes a sus autores.



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

A la memoria de Virginia Gutiérrez de Pineda,  
quien nos continúa inspirando.





## AGRADECIMIENTOS

DESEO EXPRESAR MIS AGRADECIMIENTOS a las muchas personas que han contribuido substancialmente a la realización de este libro, con todas tengo una deuda de gratitud.

A Roberto Pineda, por cedernos gentilmente el ensayo de “doña” Virginia Gutiérrez de Pineda que aparece en este volumen, y a Patricia Vila, por ayudarnos a seleccionarlo. Esta ponencia tiene un valor especial ya que fue presentada en la Fundación Rafael Pombo dos días antes de la muerte de su autora, en 1999.

A Jill E. Korbin, por su amable aquiescencia para traducir su texto sobre el maltrato infantil, y a la University of Nebraska Press, por permitirnos publicarlo.

Reconozco la paciencia de las personas que contribuyeron con sus artículos, pues hubo que vencer varios avatares para finalmente ver este trabajo completo. Gloria Inés Peláez merece agradecimientos especiales por su labor como lectora y comentarista; Adriana Ramírez, por su asistencia en los detalles de la producción, las tareas bibliográficas y la preparación del texto; y los funcionarios del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, por creer en mi trabajo y apoyar su divulgación.

LA EDITORA

## CONTENIDO

12	Introducción <i>Patricia Tovar Rojas</i>
29	<b>I DESAFÍOS Y TRANSFORMACIONES</b>
30	Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna <i>Gabriela Castellanos Llanos</i>
66	Reflexiones sobre antropología, género y feminismo <i>Marcela Lagarde</i>
82	Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad <i>Mara Viveros Vigoya</i>
131	<b>II VIOLENCIA Y PODER</b>
132	Redes sociales y violencia familiar en perspectiva intercultural <i>Jill E. Korbin</i>
170	La familia en tiempos de guerra y la guerra dentro de la familia <i>Patricia Tovar Rojas</i>
198	¿Víctimas o victimarias? Mujeres delincuentes en Bogotá, 1950-1960 <i>Saydi Núñez Cetina</i>

248	Viudez y estigma: efectos de la violencia política en familias de insurgentes <i>María Eugenia Vásquez P.</i>
273	III FAMILIAS EN TRANSICIÓN
274	Familia ayer y hoy <i>Virginia Gutiérrez de Pineda</i>
300	Las mujeres antes de la Conquista <i>Patricia Vila de Pineda y Doris Rojas</i>
348	Género, mujer y feminidad en los yukunas de la Amazonía colombiana <i>Marta Cardona López</i>
396	Reflexiones sobre la familia en la frontera amazónica: idealizaciones, contradicciones y tendencias actuales <i>Ligia Teresinha L. Simonian</i>
444	Sobre las autoras

# INTRODUCCIÓN

*Patricia Tovar Rojas*

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA -ICANH-



## LAS TRANSFORMACIONES

La sociedad colombiana contemporánea ofrece un contexto interesante para explorar los temas relacionados con el matrimonio, la familia, el parentesco y las relaciones entre los géneros. La pregunta crucial sobre el papel de la familia nuclear en relación al momento histórico particular que vive el país, entrecruzado por la violencia, los cambios políticos y la inestabilidad económica, cuestiona cuáles son los roles apropiados para los hombres y las mujeres. Los interrogantes que surgen hoy se formulan en el marco de nuevas creencias, actitudes y estructuras relacionadas con la formación y las expectativas sobre la familia. Comenzando por la manera como se entablan las relaciones, es decir, ¿dónde encuentro a la persona apropiada, con quién me puedo casar y cuándo debo hacerlo? De ahí se desprenden temas como las relaciones sexuales prematrimoniales, el aborto, la cohabitación, el homosexualismo, el sida, el número de hijos, cuándo tenerlos, cómo criarlos, los hijos fuera del matrimonio y la reproducción asistida.

Las estructuras familiares han cambiado en gran medida. Pocas madres pueden darse el lujo de quedarse en sus casas, dedicadas exclusivamente a la crianza de sus hijos, ya sea porque su contribución económica es fundamental o por el deseo de ejercer una carrera y percibir un salario propio. El número de familias reconstituidas por una nueva relación, después del divorcio o la separación, también ha aumentado al igual que las familias uniparentales, donde nunca hubo matrimonio o donde, por no haber un nuevo matrimonio, queda una sola persona con la responsabilidad total de los hijos. Los cambios demográficos también han afectado el tamaño de las familias y sus estructuras. El promedio de hijos en Colombia ha disminuido dramáticamente, no llega a tres por familia. Por otro lado, el número de personas que per-

manecen sin hijos y solteras ha aumentado. El impacto del conflicto armado se ve reflejado en el creciente número de familias en las que el padre está ausente.

Existe una tendencia a percibir las transformaciones de la familia como algo negativo, “lo tradicional” se considera un valor perdido y, además, se siente nostalgia del tiempo en que el bienestar del grupo era más importante que el del individuo. Podemos inclinarnos a pensar que ciertas instituciones familiares son necesarias para que una sociedad sea sana. Hay quienes añoran las épocas en que “era mejor” que las mujeres se quedaran en sus casas, atendiendo a sus hijos y a los quehaceres domésticos. Una pregunta que surge constantemente es si la mejoría de la condición de la mujer implica inevitablemente el fin de la familia, amenazando con esto toda la estructura social.

¿Para dónde va la familia? ¿Sólo desaparecerá la subordinación de las mujeres cuando desaparezca la familia? Durante las décadas de los 60 y 70 se denunció a la familia nuclear como la principal institución responsable de coartar las libertades de las mujeres. Kate Millet [1995] argumentaba que en la familia biológica estaba la base de la opresión de las mujeres y, por lo tanto, que ellas deberían rechazar sus roles en la reproducción y crianza de los hijos. Otras menos radicales argumentaban que el problema no estaba en la biología, sino en cambiar las dinámicas de la familia tradicional y el balance de poder económico dentro y fuera de ésta. La demanda por la autonomía significaba el derecho de las mujeres a expresar su propia sexualidad, su independencia económica y, sobre todo, un sentido de identidad separado del de su esposo y de sus hijos. Esto se tradujo más adelante en demandas por mejores salarios, igualdad de oportunidades en la educación y en el trabajo, y el derecho a tener autonomía en la sexualidad y en la reproducción.

Las mujeres que viven sin hombres, como las viudas, las divorciadas, las separadas y hasta las solteras, no están automáticamente

liberadas de la tiranía de la familia. Por el contrario, quedan ellas solas a cargo de levantar a sus familias, de cuidar a los enfermos y a los mayores, muchas veces sin el apoyo de nadie. Incluso en casos donde los hombres están presentes, las responsabilidades económicas de las mujeres son bastante altas, pues, además del trabajo remunerado, contribuyen a la economía doméstica con el trabajo sin paga del hogar. A pesar de que la familia ha disminuido en tamaño, los costos de la salud, del cuidado de los hijos y de la educación han aumentado. Por lo tanto, no es sólo la institución del matrimonio la que mantiene a las mujeres en una posición subordinada, hay también otros impedimentos que limitan la libre entrada de las mujeres a otros campos de la sociedad, como el acceso a los empleos, los cargos políticos e incluso su participación en niveles simbólicos y religiosos.

La década de los 90 marcó en Colombia el desarrollo de los estudios de género, con lo cual aumentó la producción de investigaciones concernientes al tema de la mujer, iniciados en los 80. Estos trabajos han tenido implicaciones profundas en la creación de planes académicos, programas de desarrollo rural y legislaciones especiales. Además de esto, han surgido una serie de preguntas y de críticas a la manera como se exploran las experiencias de las mujeres en términos históricos y en el marco de la diversidad cultural. En nuestro medio, el tema del género examinado desde la antropología es bastante reciente. En 1997, el Icanh, en sus *Informes Antropológicos*, sistematizó las investigaciones realizadas, los conceptos y las metodologías propuestas y presentó una bibliografía que se ha incrementado substancialmente [López].

Con base en las propuestas teóricas y en los casos ofrecidos por las autoras, este libro demuestra la importancia de tener en cuenta el género en todas las áreas de la investigación no sólo antropológica, sino en diálogo continuo con otras disciplinas. La búsqueda de marcos teóricos y categorías analíticas para entender las

diferentes experiencias de los hombres y las mujeres continúa. Como escribió Henrietta Moore [1995], “la antropología feminista ha hecho su más importante contribución al demostrar por qué el entendimiento de las relaciones de género debe ser central en el análisis de las preguntas fundamentales en la antropología y en las ciencias sociales”.

La antropología contempla todas las posibles relaciones sociales que dan origen a la familia, abarcando varias opciones de unión que van más allá de la monogamia y la heterosexualidad. Es decir, la unión poligámica que incluye a un hombre con varias mujeres; la poliandria, en donde una mujer puede tener varios esposos simultáneamente; o las uniones entre personas del mismo género. En muchas regiones del país la familia monogámica tradicional no es ni siquiera un ideal, la familia real es más variada y cambia constantemente. Por ejemplo, la organización familiar del Pacífico colombiano, resultado de la herencia africana y de la estructura social esclavista, muestra el predominio de una “familia de hecho”, donde existen varios tipos de poliginia. Es decir, un hombre conforma familias con dos o más mujeres al mismo tiempo. Si el hombre estuviera casado formalmente con las dos mujeres incurriría en bigamia, pero si está en unión libre con ambas no representa ningún delito. A pesar de que jurídicamente no sea reconocida, la familia, en algunas regiones de Colombia, es de tipo poligámico, tal vez con más frecuencia de la que se cree. Estudios sobre la familia de hecho en Colombia [Echeverry, 1983] han visto cómo este tipo de unión predomina en ciertos sectores sociales y tiene como característica que las personas nunca llegan a contraer un matrimonio reconocido por la ley. Cada vez con mayor frecuencia se ve en Colombia la llamada poligamia seriada, donde una persona ha contraído varios matrimonios sucesivamente.

Las discusiones sobre las uniones entre personas del mismo sexo se quedan por lo general en los medios de comunicación, ya

que jurídicamente en el momento no son viables. Ni siquiera las solicitudes de adopción realizadas por parejas gay son aceptables, pues no son consideradas como las más adecuadas para la crianza de un menor. Las ganancias de los homosexuales se limitan a evitar que se les discrimine en la Fuerza Pública, en los sitios de trabajo y en los colegios.

Dentro del análisis de la desigualdad al interior de la familia se encuentra una serie de temas encabezados por la violencia intrafamiliar –el hombre agrede a la mujer y ambos lastiman a sus hijos– y la inasistencia alimentaria, los cuales figuran entre los primeros cinco delitos que se cometen en el país.

Las mujeres siguen estando en desventaja en el momento de solicitar trabajo y de negociar salarios: basta con examinar la manera como se anuncian los empleos en la prensa y los procesos de selección de personal. En el sector privado, sobre todo, se aprecia la discriminación hacia las mujeres, quienes perciben menores salarios por igual o mayor cantidad de trabajo que los hombres. Hay quienes justifican esta desigualdad diciendo que, si una mujer casada tiene un esposo que trabaja, no necesita ganar igual a un hombre que mantiene a su familia solo, y si es soltera y vive con su familia, no tiene tantos gastos. Esta discriminación se ha explicado por una idea de paternalismo y supuesta protección que más bien ha atado las manos y limitado a las mujeres.

Al igual que la discriminación basada en el color de la piel, al sexo se le asume como una característica inmutable, adquirida al nacer. De esta manera, la imposición de discapacidades con base en este accidente biológico viola conceptos fundamentales de nuestro sistema legal. No se entiende por qué las Empresas Promotoras de Salud, EPS, cobran el doble por afiliar a las hijas mayores de 18 años, de lo que cobran por los hijos de la misma edad. Vincular a un hijo cuesta \$16.979 mensuales, mientras que la vinculación de

una hija asciende a \$33.940. Se supone que esta diferencia se basa en la maternidad y que, según los proveedores, las mujeres utilizan los servicios de salud con mayor frecuencia, aunque es bien sabido que quienes más acuden a ellos no son las mujeres en edad reproductiva, sino los bebés y los ancianos. Es más, ninguna EPS cubre tratamientos de fertilidad o reproducción asistida ni cualquier tipo de diagnóstico o tratamiento al respecto. Incluso en las nimiedades de la vida diaria es más costoso ser mujer que hombre: es más alto el precio del corte de pelo, de la tintorería y de los productos de higiene y de belleza.

Es preciso tener en cuenta que ser mujer continúa siendo un impedimento para contribuir en términos de igualdad a la sociedad. Estas diferencias de género a menudo tienen el efecto de relegar al grupo identificado como “mujeres” a una categoría inferior, con menos derechos, menospreciando sus capacidades individuales dentro de la sociedad. La biología sigue siendo destino para muchas, los mecanismos tradicionales de control y manipulación del cuerpo adquieren nuevas dimensiones con la ayuda de la tecnología y la medicina. Los ideales de belleza tienen efectos colaterales mortales, como en el caso de los riesgos de la lipoescultura, el aumento de la anorexia y la bulimia, que cobran frecuentes víctimas entre las más jóvenes.

Se han realizado algunos esfuerzos y reformas judiciales relacionadas con la desigualdad de género, sobre todo en lo que respecta a las leyes discriminatorias y de las que se beneficia un sexo más que otro. La reciente Ley de Cuotas es un ejemplo. Algunas personas llaman a esto discriminación positiva, Florence Thomas la ha llamado “una herramienta temporal de reparación histórica”. Otros ejemplos de disposiciones legales que favorecen a las mujeres son la pensión de viudez, la edad más temprana para obtener la pensión y la no imposición del servicio militar obligatorio. Como ocurre en situaciones donde hay grandes cambios, también

surgen nuevos problemas y retos inesperados. Por ejemplo, la Ley de Cuotas abre mayores posibilidades para las mujeres; sin embargo, por sí misma, esta ley no necesariamente va a crear mejores oportunidades para ellas. Estas leyes parten del hecho de que las mujeres están situadas de una manera desventajosa con respecto a las oportunidades de avance dentro de sus vidas y sus carreras. Es decir, se tiene en cuenta que las mujeres colombianas tienen menos escolaridad, menos preparación para competir en el mundo laboral y, en consecuencia, limitadas posibilidades económicas para su sostenimiento y el de sus familias.

El embarazo y la paternidad presentan retos especiales a la sociedad y a las legislaciones, ya que tienen estatus social y legal no siempre equivalentes, además de un estatus biológico diferenciado. El mismo Estado estimula las prácticas culturales que liberan a los hombres de la responsabilidad en la dura tarea de criar a los hijos, al no otorgarles una licencia de paternidad equivalente a la que disfrutaban las madres.

En Colombia el tema de la legalización del aborto (permitido sólo por razones médicas para salvar la vida de la madre o en casos de incesto) es aún inenarrable. Sin embargo, sólo en Bogotá se realizan miles de abortos al año, la mayoría en condiciones de riesgo mortal para la mujer y sin ningún cubrimiento de gastos por ninguna entidad. Por otra parte, una práctica común en los colegios ha sido la de aislar y someter a un régimen especial a las adolescentes embarazadas, apartándolas de sus compañeras e impidiéndoles terminar sus estudios en aras de preservar presuntos valores morales.

## LOS DESAFÍOS

Haciendo un balance, vemos que evitar la discriminación no es tarea fácil y que todavía hay mucho camino por recorrer. Ade-

más de cambios en la legislación, se necesitan transformaciones sociales y culturales que incluyan el hogar, el lugar de trabajo y la sociedad en general. Ni siquiera las mujeres de clase media pueden vanagloriarse. Colombia no ha elegido la primera mujer presidenta y son aún muy pocas las mujeres que tienen ingerencia real en la política. Aunque por primera vez en nuestra historia es una mujer la que ocupa el cargo de ministra de Defensa, las mujeres que cursan la carrera militar no tienen acceso a los altos rangos. El hecho de estar preparadas de igual manera que los varones no significa su ingreso automático al campo laboral. Los impedimentos no son fáciles de identificar, como el llamado “techo de cristal”, es decir, los mecanismos invisibles que impiden el avance de las mujeres en posiciones ejecutivas o académicas, las dobles jornadas, el problema del cuidado de los hijos, de los enfermos y de los ancianos, las diferencias en salarios y el acoso sexual son todavía asuntos por resolver. Y ni hablar de los dilemas que enfrentan las mujeres pobres, las indígenas, las de las comunidades negras, las desplazadas y muchas otras en situación de desventaja social. A pesar de los esfuerzos existen aún discriminaciones hacia las mujeres, sobre todo de tipo económico, justificadas por las creencias en el “papel tradicional” de la mujer dentro de la familia y la división sexual del trabajo.

Tomar medidas en contra de la discriminación de las mujeres significa promover programas estatales de buena calidad y con presupuesto suficiente que ofrezcan alternativas para el cuidado de niños, no desmantelar aquellos que existen y que han dado buenos resultados, como el de las “madres comunitarias”, patrocinado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. También urgen líneas de apoyo a las mujeres maltratadas e incentivos para que mejoren la participación laboral femenina y sus ingresos. Asimismo, es tiempo de cuestionar la idea de masculinidad y estimular una participación más amplia de los hombres en el cuidado de sus hijos y en las tareas cotidianas de la familia.

Explorar la sociedad con una perspectiva de género no sólo nos permite aprehender el punto de vista de las mujeres y de los hombres que, como sabemos, tienen experiencias diferentes y desiguales, sino vislumbrarla como un todo. No se trata de ver a la mujer como lo “otro”, más bien es la observación de la sociedad en sus términos más amplios desde una u otra perspectiva.

#### EN TORNO A ESTE LIBRO

Los artículos aquí reunidos alternan diversas aproximaciones al tema del género y la familia desde una variedad de contextos históricos y culturales. Nos preguntamos de qué manera la etnografía y la antropología nos sirven para entender la familia colombiana y las relaciones entre las personas que la conforman. Por esto, la primera parte del libro ofrece reflexiones teóricas que aclaran las categorías de género, sexo y feminismo y sus aplicaciones dentro de la antropología; la segunda parte hace énfasis en las diferentes violencias que se entrecruzan en la familia y la tercera analiza casos sobre la familia en transición.

Este libro surgió como proyecto a raíz de las discusiones que se presentaron en el marco del IX Congreso Nacional de Antropología en Colombia, realizado en Popayán en julio del 2000. Dos simposios versaron sobre el género, la identidad y la familia, y se agruparon alrededor de varias preguntas y preocupaciones similares. En este evento se presentaron los artículos de Marcela Lagarde, Mara Viveros Vigoya, Saydi Núñez, María Eugenia Vásquez P., Ligia T. L. Simonian y Patricia Tovar Rojas. Un interés central en estos trabajos fue entender las relaciones de género y sus implicaciones para la familia con respecto a otras instituciones sociales y a los procesos históricos que las afectan, sobre todo en el actual escenario de violencia. La gran ausente durante estas reflexiones fue la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, pionera de los estu-

dios de familia, recientemente fallecida, por lo que este libro está dedicado a su memoria y al legado de enseñanzas que nos ha dejado.

Los rápidos cambios sociales, económicos y políticos que vive el país hacen necesario un análisis sobre la familia, que incluya las nuevas posiciones teóricas y brinde herramientas para la investigación. Esta recopilación plantea precisamente dicha perspectiva, por eso los artículos que la integran se presentan divididos en tres apartados.

El primero de ellos, denominado “Desafíos y transformaciones”, se concentra en discutir las teorías más relevantes con respecto al género y la familia, la manera como la sociedad contemporánea define lo masculino y lo femenino y, en concordancia, ofrece tratamientos diferenciales. Abre esta sección Gabriela Castellanos Llanos, quien aclara los conceptos más utilizados en las discusiones sobre el género y la familia, y examina las perspectivas de las feministas, las teorías psicoanalíticas –la angloamericana, basada en el objeto, y las europeas, basadas en Freud–, las tesis del lenguaje y el estructuralismo. Estas herramientas conceptuales han posibilitado repensar las limitaciones conferidas a las categorías hombre-mujer despojadas de la lógica de su naturalidad, condicionada por la biología, y una ampliación de los cuestionamientos sobre la condición femenina, insistiendo en la deconstrucción de modelos hegemónicos y en la dinámica de los juegos de poder entre las relaciones de género. Este capítulo intenta poner orden en las teorías sobre el sexo, la historia de la sexualidad, la construcción cultural del género y la identidad.

Acompañan esta primera parte del libro el trabajo de Marcela Lagarde sobre los retos del género y del feminismo, donde resume las principales problemáticas, realza los aportes mutuos y de donde se desprenden propuestas para la investigación y la crítica de la teoría antropológica. La autora discute los puntos que más nos preocupan en este momento con respecto a la investigación

sobre el género en antropología y la creación de nuevos paradigmas que nos permitan cuestionar, identificar, visibilizar y criticar otros aspectos sociales.

Algunos de los artículos se concentran en el punto de vista de las mujeres, pero como no se puede hablar de mujeres sin hablar de hombres, Mara Viveros Vigoya los busca y sitúa desde los enfoques manejados en los estudios sobre masculinidad. También a ellos les ha tocado, si no aceptar, por lo menos adaptarse a los cambios y han sentido sus efectos en las relaciones de género en un contexto cultural, económico, político y social. Algunos hombres se organizaron en grupos para considerar sus prácticas y relaciones de género, reflexionar sobre la condición masculina que incorpora la violencia, discutir la sexualidad, la homosexualidad y la crisis producida por el sida. Más que todo se encuentran en este artículo las principales posiciones teóricas al respecto y la manera como han evolucionado los llamados *Men's Studies*, de obligatorio abordaje hoy en día. También ellos cuestionan su identidad, sus roles, sus intereses y sus expectativas para formar una familia y los retos cotidianos en su participación en las tareas consideradas femeninas, como la crianza de los hijos.

No es casualidad que el tema de la violencia aparezca en varios artículos de manera directa e indirecta. Éste es precisamente el eje que articula la segunda parte, "Violencia y poder". Cuatro autoras trabajan este tema desde perspectivas aparentemente diferentes, pero, como resalta el artículo de Patricia Tovar Rojas, "La familia en tiempos de guerra y la guerra dentro de la familia", la violencia doméstica no puede ser analizada sin tener en cuenta el contexto general de la sociedad en términos de desigualdades de género e inequidades sociales más amplias. Esta discusión permite ver como paralelos los diferentes contextos donde la violencia está presente, en lo cotidiano, en la casa, en el amor, en el trabajo, en la calle y en la sociedad en general.

La propuesta que Jill E. Korbin nos trae para el entendimiento del maltrato infantil cumple dos propósitos. En primer lugar, se presenta una perspectiva que compara las culturas y el corpus etnográfico e indica los diversos tipos de violencia intrafamiliar que ocurren en diferentes culturas. En segunda lugar, el capítulo sitúa las redes sociales en el centro de la complejidad de factores asociados con este tipo de violencia. La idea de resaltar el papel de las redes sociales no significa que éstas sean el primer o el principal agente que contribuye a la violencia dentro de la familia, sino que se trata de ampliar el contexto en el cual la violencia se vea más allá de la persona que comete el acto y de las características especiales que pueda tener la víctima. Dice Korbin, citando a Gelles [1983]: “La gente golpea y maltrata porque puede y nadie se lo impide”. Cabe aplicar este mismo enunciado al caso de la violencia en la familia y al problema de violencia en Colombia: “La gente mata porque nadie se lo impide”.

María Eugenia Vásquez P., por su parte, se concentra en los estigmas que sufren las mujeres ex combatientes que han perdido a sus compañeros. Las nociones de identidad femenina y masculina pueden ser examinadas con respecto a la manera como se encasillan y comparan las diferentes experiencias de viudez. La vulnerabilidad de las viudas y huérfanos de hombres militantes en grupos armados clandestinos les confiere también una posición no sólo al margen de la ley, sino de la sociedad, causando una ansiedad cultural, ya que ellas continúan atadas a la memoria de las acciones que estos hombres realizaron y a una institución guerrera en la cual ellos sacrificaron sus vidas, por lo que en cierta manera flotan en un limbo social. La de ellas ha sido una viudez invisible, muchas veces sin ritos ni lágrimas públicas. De muchas maneras sus vidas no han sido normales o corrientes. El estigma que las rodea puede ser interpretado con base en las soluciones que a veces ellas mismas buscan cuando son confrontadas con si-

tuaciones anómalas que sacuden sus categorías culturales. La ambigüedad que trae su pérdida es expresada y controlada a través del simbolismo del estigma, conectado a la ausencia de sus compañeros.

Varios de los artículos incluidos intentan evidenciar partes de una “historia de las mujeres”, no sólo con el objetivo político de visibilizarlas, sino de admitirlas como sujetos activos en los acontecimientos históricos y sociales, ya fuese como mujeres criminales, como lo hace Saydi Núñez Cetina en su estudio sobre expedientes de mujeres procesadas por delitos cometidos en los años 50 y 60 en Bogotá; o las representaciones que de ellas se hicieron antes de la llegada de los españoles, como lo intentan Patricia Vila de Pineda y Doris Rojas con respecto al poder; o como mujeres indígenas contemporáneas, como lo hace Marta Cardona López en su artículo sobre simbología femenina entre los yukuna, donde evidencia lo relacionado con el ciclo vital y las actividades femeninas, las prácticas rituales alrededor de procesos femeninos como el embarazo, destacándose las formas de clasificación de animales, de enfermedades, las estructuras de pensamiento y la práctica del chamanismo.

El texto de Núñez se ubica entre los que tratan el tema de la violencia, pues alude a las muchas violencias que han enfrentado sobre todo las mujeres de clase baja de Bogotá. Ellas están presentes como víctimas, en el caso de las empleadas del servicio doméstico explotadas, y como agresoras, en el caso de aquellas que cometen infanticidio u otros actos de agresión contra sus compañeros e hijos.

La sección final, “Familias en transición”, se abre con el ensayo de Virginia Gutiérrez de Pineda, “Familia ayer y hoy”, el último de esta autora, presentado como ponencia dos días antes de su fallecimiento. Este artículo se seleccionó porque, de cierta manera, no sólo sintetiza los cambios en la familia colombiana en los últimos

30 años, sino que adelanta varias definiciones sobre las instituciones domésticas y tipologías familiares que se aplican a la situación actual de la familia. Nos encontramos también frente al trabajo de una investigadora de larga trayectoria, que analizó la familia colombiana en sus diferentes momentos con un conocimiento que ha ido a la par de las transformaciones, ha evolucionado y se ha adaptado a las condiciones del final del siglo.

Estos escritos nos presentan estudios de casos específicos en los que se han aplicado las teorías presentadas en la primera sección del libro, a la vez que nos muestran un conjunto de visiones y perspectivas que aportan variados ejemplos. Por eso se incluyen las mujeres indígenas yukunas, estudiadas por Cardona, y las del área de frontera amazónica entre Colombia y Brasil, en el artículo de Simonian. Además de disfrutar de una rica introducción sobre los estudios de la familia realizados por los clásicos de la antropología, tenemos una breve reseña de lo que han sido los trabajos sobre familia en el Amazonas, ligados a los momentos más importantes de sus transformaciones económicas y sociales, su participación en las diferentes economías extractivas y en sus efectos en el medio ambiente y en las políticas globales. Vemos también una conexión clara entre estos procesos y la violencia endémica entre algunos de los grupos del área, y en el contacto entre los indígenas y las personas que llegan de fuera.

Un asunto importante, tratado también por varias autoras, ha sido el de las relaciones desiguales entre los sexos, sobre todo cuando se compara la base económica y ecológica, el estatus más alto que parecen tener las mujeres en sociedades matrilineales y el nexo que existe entre el poder económico y político de acuerdo con la adaptación económica, ecológica y tecnológica. De ahí que el aporte de Vila y Rojas, al examinar los roles de la mujer prehispánica a partir de los cronistas y la arqueología, nos sirva de guía para entender la multiplicidad de actividades desempeñadas por ellas. El

pasado, en este caso, vale como punto de partida para iluminar el presente.

A pesar de las disímiles perspectivas expuestas por las autoras y de las implicaciones políticas de sus trabajos, todos los artículos comparten la urgencia de incorporar los temas discutidos no sólo a al ámbito académico, sino a la práctica de la antropología y, más importante aun, a las políticas que afectan la vida diaria de hombres y mujeres y a la realidad que vivimos. Es claro que quedan muchos aspectos sin explorar. Por eso los capítulos que prosiguen serán también puntos de partida para percibir mejor la realidad colombiana desde una perspectiva de género.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Echeverry, Ligia. *Tipología de la unión de hecho*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1983.
- López, María del Pilar. “Antropología y género en Colombia”, en: *Informes Antropológicos*, n° 9, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1997.
- Millet, Kate. *Política sexual*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- Moore, Henrietta. *Antropología y feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- Reyes, Margarita (ed.). “Relaciones de género en los procesos de construcción social”, en: *Informes Antropológicos*, n° 9, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1997.



PARTE I



DESAFÍOS Y TRANSFORMACIONES

SEXO, GÉNERO Y FEMINISMO:  
TRES CATEGORÍAS EN PUGNA

*Gabriela Castellanos Llanos*

CENTRO DE ESTUDIOS DE GÉNERO, MUJER Y SOCIEDAD  
UNIVERSIDAD DEL VALLE



A ESTAS ALTURAS DEL TERCER MILENIO ya todos y todas creemos saber muy bien qué es el sexo. Sin embargo, tan pronto comenzamos a debatir, nos damos cuenta de que el concepto es mucho más polémico de lo que parece. El género y el feminismo, como categorías, podrían ser aun más problemáticos y definitivamente son vistos en muchos casos con desconfianza. Además, las fronteras y los entrecruzamientos entre los tres términos parecen incluso más complejos y enmarañados. En este artículo me propongo analizar los sentidos y las relaciones más importantes entre estos tres conceptos, aclarando algunas confusiones, a la vez que problematizando y deconstruyendo lo evidente. Al mismo tiempo, espero aportar reflexiones que sirvan para desmitificar los supuestos “monstruos”, es decir, para desmontar al menos parte de las prevenciones y los temores.

#### ¿EL SEXO ES NATURALEZA Y EL GÉNERO ES CULTURA?

Nos hemos acostumbrado a hablar de “sexo” en todas partes, desde los programas de televisión, donde los invitados revelan sus vidas íntimas, hasta las reuniones de padres de familia en los colegios y escuelas. Cada hablante parece estar muy seguro o segura de lo que significa la palabra. Para muchas personas, sexo quiere decir, además de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres, el coito y la reproducción. Aunque no sea tan generalizada la “certidumbre” sobre lo que quiere decir género, se ha convertido en un lugar común, al menos en el ámbito académico, adscribir al sexo el aspecto biológico, natural, la distinción anatómica, y al género la elaboración cultural de esta realidad.

Esta diferenciación se basa, probablemente, en la primera definición del sistema sexo-género, planteada por una antropóloga feminista, Gayle Rubin, como “el conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y mediante las cuales se satisfa-

cen estas necesidades sexuales transformadas”<sup>1</sup>. En esta definición, como vemos, la sexualidad aparece como un dato inmediato, evidente, que no necesita más explicación. Cada sociedad la interpreta de manera diferente, pero la sexualidad en sí es la misma en todas partes. A su interpretación cultural, distinta en cada etnia y capaz de evolucionar en el tiempo, hemos venido a llamarla género.

Es importante destacar la fuerza revolucionaria de esta definición. Se pensaba tradicionalmente que el sexo, sobre todo lo femenino, traía consigo una determinación inevitable. En la sociedad moderna, a partir de la formación del capitalismo, nacer con genitales masculinos abría una cierta gama de posibilidades de actuación social, dentro de las limitaciones o privilegios de clase y etnia. Nacer con la posibilidad de ser madre forzaba (condenaba) a una única forma de ser y de pensar: para la mujer, la anatomía es el destino, decía el propio Freud, el mismo pensador que postuló la formación histórica de la psiquis. A partir de la definición de la categoría “género”, contamos en las ciencias sociales con una herramienta conceptual que nos permite descubrir que las identidades femeninas y masculinas no se derivan directa y necesariamente de la diferencias anatómicas entre los dos sexos.

Qué es y qué implica ser hombre o ser mujer, para la identidad personal y para los comportamientos, roles y funciones sociales, son cuestiones que no se determinan, como se había pensado milenariamente, por lo biológico. Son los usos, las costumbres sobre las formas de actuar y decir las que moldean, en cada cultura, las distintas concepciones y actitudes hacia lo femenino y lo masculino. Esta categoría, en suma, nos remite a las relaciones sociales

---

<sup>1</sup> Gayle Rubin, “The Traffic on Women: Notes on the Political Economy of Sex”, en: Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pág. 159.

entre mujeres y hombres, a las diferencias entre los roles de unas y de otros, y nos permite ver que estas diferencias no son producto de una esencia invariable, de una supuesta “naturaleza” femenina o masculina.

Sin embargo, no todas las feministas comparten la idea de Rubin sobre la primacía natural del sexo y la construcción sociocultural del género. Ya en 1969, en su obra *Política sexual*, Kate Millet afirmaba que el sexo tiene dimensiones políticas que casi siempre se desconocen<sup>2</sup>. Algunas autoras, como Catherine A. McKinnon, advierten que la hegemonía de la heterosexualidad es la base del género y usan los términos sexo y género como equivalentes<sup>3</sup>. Otras se oponen a la idea de que el género es una construcción social que parte de un cuerpo sexuado y combaten la distinción entre sexo y género<sup>4</sup>.

Por otra parte, existe una tendencia –que se ha venido abriendo paso en los medios intelectuales colombianos en las últimas décadas– a diferenciar entre sexo, como lo meramente biológico, y el concepto mucho más complejo de “sexualidad”. Sexualidad, se ha dicho, es una realidad biológica, psicológica y cultural que nos refiere no sólo a los aspectos anatómicos y fisiológicos de la reproducción, sino también a sus consecuencias emocionales y psíquicas<sup>5</sup>. En esta definición se advierten las huellas del pensamiento psicoanalítico, donde la sexualidad se concibe como la fuen-

---

<sup>2</sup> Kate Millet, *Política sexual*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, pág. 27.

<sup>3</sup> Catherine A. MacKinnon, *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

<sup>4</sup> Moira Gatens, “A Critique of the Sex/Gender Distinction”, en: J. Allen y P. Patton (eds.), *Beyond Marxism? Interventions after Marx*, Sydney, 1983, págs. 143-160.

<sup>5</sup> Esta definición corresponde a los conceptos encontrados en la Ley de Educación Sexual, resolución n° 033353 (2 de julio de 1993) del Ministerio de Educación, que hizo obligatoria la educación sexual en todos los planteles educativos a nivel de preescolar, primaria y secundaria.

te de todo goce y la base tanto de la evolución de la personalidad, como del trabajo estético y científico. La sexualidad, por lo tanto, se constituye en el fundamento inconsciente de toda la cultura.

Pero no sólo puede considerarse como cultural el aspecto psíquico de la sexualidad, aquel que tiene que ver con el inconsciente. Como veremos, se abre paso en las ciencias sociales una posición nueva sobre esta problemática, una posición desde la cual nuestras vivencias de nuestro propio cuerpo, de nuestra misma anatomía y fisiología reproductiva, nuestro placer y deseo fisiológicos, se elaboran también mediante la cultura y son, al menos en parte, el producto de los discursos sobre ellos.

Recientemente, varias feministas han refutado el saber ya convencional según el cual el sexo es un punto de partida, un dato biológico, universal e inmutable, es decir, natural, mientras que el género pertenece al ámbito de la cultura. Con base en la visión de la sexualidad en diferentes culturas, algunas antropólogas y filósofas comienzan a cuestionar esa “verdad evidente”, la idea de que los dos sexos son una realidad biológica invariable. En este cuestionamiento encontramos la influencia de Foucault, cuyos tres volúmenes sobre *Historia de la sexualidad* analizan lo sexual como un producto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados. Según este autor, el concepto de “sexo” tuvo su evolución histórica, se fue conformando a partir del siglo XVIII, mediante los discursos médicos, demográficos, pedagógicos, llegando así a constituir una “unidad artificial” capaz de agrupar “elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Esta definición corresponde a los conceptos encontrados en la Ley de Educación Sexual, resolución n° 033353 (2 de julio de 1993) del Ministerio de Educación, que hizo obligatoria la educación sexual en todos los planteles educativos a nivel de preescolar, primaria y secundaria.

Efectivamente, en la premodernidad, “sexo” era solamente el nombre de la diferencia sexual anatómica; hoy, en cambio, la palabra congrega toda una constelación de significados que anteriormente se designaban por medio de significantes como “genitales”, “concupiscencia”, “acto carnal”, “deseo venéreo”, “lujuria”. A partir de un proceso que Foucault detalla en el primer volumen de la obra mencionada, el concepto se desarrolló hasta convertirse en “un principio causal, un significado omnipresente: el sexo llegó así a funcionar como un significante único y como un significado universal”<sup>7</sup>. Como nos lo explica la antropóloga feminista Henrietta Moore,

*el argumento básico de Foucault es que la idea de “sexo” no existe con anterioridad a su determinación dentro de un discurso en el cual sus constelaciones de significados se especifican, y que por lo tanto los cuerpos no tienen “sexo” por fuera de los discursos en los cuales se les designa como sexuados*<sup>8</sup>.

De este hallazgo fundamental se desprenden dos ideas importantes. En primer lugar, la distinción entre sexo y género pierde gran parte de su fuerza. Partiendo de la posición de Foucault sobre la historicidad del sexo, se ha puesto en cuestión el concepto generalizado de género como algo establecido culturalmente con base en el sexo biológico. Como veremos más adelante, en su obra *Gender Trouble* (título que yo traduciría como *El malestar en el género*), Judith Butler plantea la posibilidad de abandonar la diferenciación entre los dos conceptos o, al menos, de invertir la primacía atribuida al sexo por encima del género: no es el sexo la base biológica natural, fundamental e invariable sobre la cual cada cultura construye sus concepciones, sus roles y estilos de género, sino que es el género cultural el que nos permite construir nuestras ideas

---

<sup>7</sup> *Ídem.*

<sup>8</sup> Henrietta Moore, *A Passion for Difference*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pág. 12.

sobre la sexualidad, nuestras maneras de vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad, y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente.

En segundo lugar, la visión histórica de la sexualidad que nos propone Foucault ha contribuido a que antropólogas como Sylvia Yanagisako y Jane Collier lleguen a afirmar que las categorías de la diferencia sexual, categorías binarias como hombre-mujer, varón-hembra, masculino-femenino, son características de nuestra cultura y no realidades universales o transculturales. No todas las culturas ven el sexo como una realidad binaria. La antropología nos presenta una gran cantidad de investigación que contribuye a que cuestionemos este “binarismo”, ofreciéndonos datos sobre categorías sexuales múltiples (un tercer e incluso un cuarto sexo culturalmente reconocidos en algunas etnias), así como sobre hermafroditismo y androginia<sup>9</sup>.

Henrietta Moore, por su parte, critica también el etnocentrismo de muchas descripciones antropológicas de la sexualidad. Si bien en el discurso occidental la diferencia sexual se basa en la presuposición de que el cuerpo es una entidad discreta, cerrada, sexualmente diferenciada, en otras culturas, señala la autora, no aparece la concepción del “sexo biológico binario”. En Nepal, por ejemplo, se ha reportado la existencia de un grupo que concibe los cuerpos de los sujetos de ambos sexos como una mezcla de elementos femeninos, como la carne, y masculinos, como los huesos, de modo que “se desploma la distinción entre cuerpos sexuados y géneros construidos socialmente que usualmente aparece en el discurso antropológico”<sup>10</sup>. Es decir, se desploma la adscripción del

---

<sup>9</sup> Henrietta Moore nos remite a los trabajos de Julia Epstein y Kristina Straub (*Body Guards*, Londres, Routledge, 1991), W. Williams (*The Spirit and the Flesh*, Boston, Beacon Press, 1986) y Marjorie Garber (*Vested Interests*, Londres, Routledge, 1992).

<sup>10</sup> Henrietta Moore, *op. cit.*, pág. 13.

sexo a la naturaleza y del género a la cultura. De manera similar, en el pueblo Hua, de Papúa (Nueva Guinea), encontramos una diferenciación corporal entre los individuos de acuerdo a las cantidades de sustancias femeninas y masculinas que contengan: “Estas sustancias se consideran transferibles” entre hombres y mujeres, “mediante la comida, el sexo heterosexual y el contacto casual cotidiano. Por lo tanto las categorías binarias hembra y macho no son discretas”. Por el contrario, las personas son más o menos masculinas o femeninas dependiendo de la edad, ya que “a lo largo de la vida el cuerpo integra más y más sustancias y fluidos transferidos por el sexo opuesto”<sup>11</sup>. La idea de que los dos sexos son una realidad biológica inmutable, entonces, es una peculiaridad de nuestra cultura y no una verdad incuestionable.

A conclusiones similares llega Thomas Laqueur en *La construcción del sexo*. Examinando las distintas teorías científicas sobre el sexo, desde los griegos hasta nuestros días, Laqueur reconstruye la historia de las maneras de concebirlo en la civilización occidental como una serie de fluctuaciones entre dos modelos: el modelo del sexo único y el modelo de los dos sexos opuestos e irreductibles. Estos modelos no son políticamente neutros, pues las concepciones que tengamos del sexo en un momento histórico, “sólo pueden explicarse dentro del contexto de las batallas en torno al género y el poder”<sup>12</sup>. Las representaciones científicas de la biología de la reproducción, entonces, sufren el influjo “de los imperativos culturales de la metáfora”<sup>13</sup>, es decir, de todo el universo simbólico que las rodea.

Laqueur nos muestra cómo diversas “cuestiones culturales y

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, págs. 23-24.

<sup>12</sup> Thomas Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Valencia, Ediciones Cátedra, 1994, pág. 33.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pág. 384.

políticas relativas a la naturaleza de la mujer” han dado forma a distintas teorías biológicas sobre la sexualidad. Por ejemplo, en el discurso científico de la antigüedad clásica se representaba el sexo como único, es decir, se pensaba que tanto hombres como mujeres tenían el mismo sexo (masculino), con la diferencia de que los varones lo tenían plenamente desarrollado, mientras que en las mujeres los genitales se encontraban atrofiados. Tal concepción era en parte consecuencia de la ideología según la cual existía una jerarquía entre lo varonil, como lo plenamente humano, y lo femenino, como una variante inferior. En la era moderna surge la “invención del los dos sexos, distintos, inmutables e incommensurables”, concepción que, como hemos visto, es culturalmente determinada y peculiar a nuestra civilización occidental. Aparece también la idea de que la sexualidad femenina, distinta de la masculina, domina totalmente a la hembra de la especie humana; la mujer no es más que sexualidad. Dicho de otra forma, “la mujer es lo que es a causa del útero”; posteriormente se llegaría a pensar que es lo que es no debido al influjo del útero, sino “a causa de los ovarios”<sup>14</sup>. Sexo, diferencia sexual, sexualidad, aparecen enmarcados en los discursos y las prácticas que estructuran las diferencias socioculturales entre hombres y mujeres.

Evidentemente, aún hoy, en nuestra era supuestamente “científica”, los discursos sobre lo sexual, al menos los que circulan en los medios masivos, están igualmente sometidos al influjo de la ideología, hasta tal punto que puede decirse que el pensamiento de nuestra cultura sobre la sexualidad se resiste a admitir ciertos hechos muy comunes e incluso algunos casi universales. Nuestras concepciones “modernas” de la virginidad, por ejemplo, o de la menopausia son consecuencia de nuestros prejuicios culturales. Piénsese, por ejemplo, que culturalmente se concibe la virginidad

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, págs. 49-53.

como una realidad femenina que depende de la presencia o ausencia del himen y se reconoce que el primer coito produce la ruptura de esta membrana. Sin embargo, se sabe ya que una proporción relativamente alta de las hembras humanas (alrededor de un 30%) nace sin himen o con un “himen complaciente”, que nunca se rompe, o uno muy débil e insuficientemente vascularizado, de modo que su ruptura no produce hemorragia alguna, pero por lo general no se hace alusión a este dato en la vida cotidiana ni en la literatura “médica” popular. Por otra parte, una alta proporción de varones humanos nace con un prepucio cuyas características harán que se rasgue en el primer coito, produciendo un sangrado similar al de las mujeres. De nuevo, este hecho milenariamente comprobado no accede a la palabra generalizada ni se integra al discurso cotidiano, pues no se alude a él al hablar sobre la virginidad. Es como si la evidencia, por contundente que sea, fuera anulada por la ideología.

Del mismo modo, la menopausia es una etapa de la vida de las mujeres que está bien delimitada y estudiada por la ciencia médica, mientras que la existencia del “climaterio masculino” o “andropausia” apenas comienza a reconocerse. Y esto a pesar de que la disminución de la potencia sexual es un hecho generalizado a partir de cierta edad y la disfunción eréctil ocurre con cierta asiduidad. Como es bien conocido, se produce también un agrandamiento de la próstata que resulta en micciones muy frecuentes. En relación con estos hechos, además, se presentan cambios emocionales en la conducta del varón, que por lo general incluyen una fuerte atracción hacia mujeres jóvenes. Con frecuencia se observan también otros tipos de cambios psicológicos, como tendencia a la irritabilidad u oscilaciones radicales de estados de ánimo. Sin embargo, toda esta constelación de síntomas, a pesar de que por lo general aparecen al mismo tiempo, no alcanzan a configurar conjuntamente una categoría médica bien definida como sí lo es

la menopausia. El prevalecer de estos fenómenos tampoco conduce a que se estudien suficientemente ni a que sean tomados en cuenta en los protocolos médicos; por ejemplo, mientras a toda mujer en su quinta década se le prescribe rutinariamente un examen ginecológico anual, no se prescriben en la misma proporción exámenes de próstata anuales a los varones de la misma edad.

Vemos entonces que las ideas culturales sobre la sexualidad que manejamos, aún hoy, colorean incluso las actitudes de los científicos y los llevan a reconocer ciertos hechos e ignorar otros, a hacer énfasis en ciertos fenómenos, mientras se hace caso omiso de otros igualmente evidentes. Podemos concluir que el sexo es también una realidad cultural, como lo es el género, y que ambos interactúan de maneras que deberemos considerar.

#### GÉNERO, SEXO Y PODER

Antes de plantear una nueva definición de género, tomando en cuenta esta nueva visión de las relaciones entre género y sexo, me parece importante revisar la historia del término género, es decir, la evolución mediante la cual un término que antaño designaba una simple categoría gramatical, actualmente ha pasado a convertirse en un concepto de importancia crucial para las ciencias sociales.

En primer lugar, para trazar una breve genealogía del término, debemos reconocer que en la mayoría de los idiomas de origen indoeuropeo, originalmente “género” (*genre* en francés, *gender* en inglés, *gènere* en italiano) nos remite a la diferencia entre palabras masculinas o femeninas. Fue en Inglaterra, en el siglo XVII, donde la palabra *gender* se comenzó a emplear en un sentido más amplio. Ya en 1689, Lady Mary Wortley Montagu lo usó en uno de sus ensayos, al denunciar a su propio sexo, en una de esas frases misóginas, llenas de autodesprecio, que son comunes en el discurso de algunas mujeres: “Mi único consuelo de pertenecer a este **género** (*gender*, en el original) ha sido la seguridad de no

tener que casarme con ninguno de sus miembros” (*Oxford English Dictionary*, vol. 4).

Joan Scott nos señala que el término *genre* se usó de manera similar en Francia, en 1876, para hablar de la diferencia entre ser “varón o hembra”, según el *Dictionnaire de la Langue Française* publicado ese año<sup>15</sup>. Durante la era victoriana en Inglaterra (de 1837 a 1901), el término se usó como un eufemismo para referirse a la diferencia física entre hombres y mujeres, evitando así decir “sex”, ya que todo lo que tuviera que ver con la sexualidad era considerado de mal gusto. Gradualmente, por una de esas paradojas del léxico, la palabra se empezó a emplear para referirse a la diferencia, ya no física, sino de estilos y de comportamiento entre hombres y mujeres.

El término comenzó a ser aceptado en las ciencias sociales en este siglo. Aparentemente, los primeros en emplearlo en la literatura científica fueron dos hombres norteamericanos; en 1955, el sociólogo John Mooney propuso el término *gender roles* para referirse a las conductas sociales atribuidas a los varones y a las mujeres en la cultura, y esperadas de ellos y ellas. En 1968, Robert J. Stoller, médico psicoanalista, publicó la obra *Sexo y género: sobre el desarrollo de la masculinidad y la feminidad*<sup>16</sup>, en la cual la identidad de género aparece como un desarrollo personal a partir de una diferencia biológica. Esta obra, según Amparo Moreno, “inaugura la corriente de estudios sobre género que ha causado un impacto decisivo en los medios académicos”<sup>17</sup>. Pero son las feministas

---

<sup>15</sup> Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pág. 23.

<sup>16</sup> Robert J. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Nueva York, Science House, 1968.

<sup>17</sup> Amparo Moreno, prólogo a la edición española de la obra de Kate Millet, *Política sexual*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, pág. 11.

quienes se esfuerzan por delimitar los alcances del término y explorar a fondo sus potencialidades.

En 1975, la antropóloga norteamericana Gayle Rubin publicó su artículo “The Traffic on Women: Notes on the Political Economy of Sex” (El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo), donde aparece la primera definición feminista del “sistema sexo-género”, a la cual nos referimos anteriormente. La definición posterior de Joan Scott, publicada en 1986, nos habla de género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias entre los sexos” y “una forma primaria de las relaciones de poder”<sup>18</sup>. En la visión de Scott, el concepto de género nos remite a una realidad cultural muy amplia, que pudiera pensarse que contiene al sexo; al mismo tiempo, la autora habla del sexo como si antecediera al género, como si fuera un hecho básico, universal, natural. En este aspecto, podría decirse que su definición debe ya ser superada.

Sin embargo, la definición de Scott ha adquirido gran importancia en los estudios de género, pues a ella le debemos el concepto de la transversalidad del género, es decir, la omnipresencia de este elemento cultural. A partir del artículo fundamental de esta historiadora feminista, se comienza a develar que el género, al igual que la clase social y la etnia, está presente de manera transversal en todas las relaciones sociales<sup>19</sup>. Además, su definición tiene la virtud de remitirnos inmediatamente a la dimensión política, pues la autora señala que el género es la forma primaria mediante la cual aprendemos lo que es el poder. Evidentemente, es en las rela-

---

<sup>18</sup> Joan Scott, *op. cit.*, pág. 44.

<sup>19</sup> Para una serie de ejemplos de la presencia simbólica de las relaciones de género, a menudo invisibilizada, véase Gabriela Castellanos, “Género, poder y postmodernidad: hacia un feminismo de la solidaridad”, en: Lola G. Luna y M. Vilanova (comps.), *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1996.

ciones familiares, viendo cómo se relacionan padre y madre, hermano y hermana, donde observamos desde la infancia el significado concreto de este término. Por otra parte, las relaciones entre hombres y mujeres sirven de significativo simbólico del poder en los discursos políticos, como se advierte en los análisis que Scott nos presenta del uso frecuente de alusiones a la supuesta feminidad del adversario para ridiculizarlo.

Ahora bien, Scott se refiere a las relaciones de poder, partiendo de la concepción revolucionaria del término que nos ha legado Foucault. Vale la pena detenernos un momento en lo que implica esta concepción.

Para Foucault, el poder no se define fundamentalmente como una realidad política que emana de las armas (recuérdese la célebre frase de Mao Tse Tung: “El poder sale de la boca de los fusiles”) ni como una realidad fundamentalmente económica. Tanto en la definición política, como en la económica, el poder aparece concebido como una pirámide, pues se concentra en las capas altas, cuyos miembros son muy pocos, y se va diluyendo a menudo que se descende en la escala social. Al mismo tiempo, las clases van siendo más numerosas al acercarnos a la base de la pirámide, donde se encuentra la población más desprovista de poder de toda la sociedad. Para Foucault, en cambio, el poder se maneja en gran parte mediante los discursos: quienes definen los términos y quienes los emplean están involucrados e involucradas en el juego del poder<sup>20</sup>.

Podemos entender mejor este planteamiento analizando la crítica de Foucault a la concepción del poder como “represión”, que se debe fundamentalmente a la posición psicoanalítica freudiana,

---

<sup>20</sup> Para una elaboración de estas ideas, véase Gabriela Castellanos Llanos, “Aproximaciones a la articulación entre el sexismo y el racismo”, en: *Nómadas*, n° 6, Bogotá, Departamento de Investigaciones, Fundación Universidad Central, marzo-septiembre de 1997.

y posteriormente de Reich<sup>21</sup>. Para Foucault, la prohibición de referirse a la sexualidad, en vez de tender a eliminar su presencia explícita y sepultarla en el inconsciente, conduce a una proliferación de discursos socioculturales sobre lo sexual. Por eso el poder se ejerce mediante una red de discursos y de prácticas sociales. Según Foucault,

*en cualquier sociedad múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse ni establecerse ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos* <sup>22</sup>.

Por otra parte, para Foucault el poder opera mediante leyes, aparatos e instituciones que ponen en movimiento relaciones de dominación. Pero esta dominación no nos remite al viejo modelo de una subyugación sólida, global, aplastante, que sobre la gran masa del pueblo ejercen una persona o un grupo que centralizan el poder. El gran descubrimiento de Foucault fue que el poder lo ejercemos todos de múltiples formas en nuestras interrelaciones, pues se maneja por medio de una red de relaciones que atraviesa todos los ámbitos, todos los niveles sociales, y donde todos y todas estamos activamente presentes. El poder circula entre todos nosotros, los subordinadores y los subordinados, que además podemos serlo de diversas maneras e intercambiando estos dos roles según el tipo de relación de que se trate. Una dama burguesa, por ejemplo, puede ejercer una dominación sobre sus sirvientes, a la vez que verse subyugada por su marido o su amante. Un obrero puede padecer una subordinación ante el jefe, pero ejercerla ante su mujer y sus hijos. Una madre puede repetir con sus hijos la

---

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon Books, 1980, págs. 88-91.

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones Endymion, 1992, pág. 34.

dominación que padeció, y quizás aún padece, a manos de su propia madre. Esto se debe a que el poder se maneja en gran parte mediante el uso de la palabra, tanto en el ámbito de la comunicación cotidiana, como de los discursos científicos en los cuales se producen definiciones que estructuran nuestras maneras de concebir el mundo y de relacionarnos con él.

Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten, en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación. Ésta, entonces, se organiza mediante una estructura de poder cuyas ramificaciones se extienden a todos los niveles de la sociedad. La mejor dominación, la más eficiente, es la que se apoya en miembros del propio grupo subyugado; es por esto que los esclavistas siempre eligen a sus capataces entre los mismos esclavos, así como las familias patriarcales siempre dependen de mujeres (madres, abuelas, tías) para mantener el control sobre las niñas y las jóvenes. Y no sólo ellos, sino también aquellos que están muy lejos de tener el derecho a esgrimir el látigo, hacen circular el poder que los domina y se invisten en él, convirtiéndose en cómplices de su propia dominación al hacer uso de los discursos y las prácticas que la justifican y perpetúan.

En esta nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, las víctimas tradicionales dejan de parecernos tan sufridas e inocentes, pues empezamos a descubrir su participación en apoyo a los victimarios. En la medida en que los dominados ejercen un poder sobre sus pares, o cuando aceptan y promueven sus propios roles en las relaciones de poder, ejercen también una autodominación, pues contribuyen a la consolidación del poder que los subyuga. Por eso, tanto las mujeres que hacen ciencia partiendo de premisas sexistas, como las que escriben observaciones trilladas que se enuncian como si fueran grandes descubrimientos en las revistas femeninas, o las que emplean los esquemas misóginos de su profesión

en lo que dicen o escriben, o las que murmuran contra sus vecinas, o las que sencillamente repiten el refrán que apuntala las relaciones tradicionales de género, todas ellas, a la vez que contribuyen a su propia subordinación, están usufructuando el mismo poder que las subyuga como mujeres, compartiéndolo fugazmente, en la medida en que aparecen como aliadas de los dominadores. En esta nueva perspectiva, la concepción misma del viejo término “patriarcado” tiene que reevaluarse; no podemos ya concebir a las mujeres como las impotentes víctimas de un orden masculinista monolítico y aplastante. (Hay otras razones para cuestionar este concepto, como veremos más adelante). Si el término “patriarcado” va a mantenerse, debe repensarse como la jerarquía de género en la cual prima el varón, en parte con la anuencia y la complicidad de muchas mujeres en muchas ocasiones. Por más que nos duela abandonar la vieja visión de las cosas, sólo podremos romper el yugo de nuestra subordinación aceptando el aporte que nosotras mismas hacemos a la consolidación de ese yugo.

Tampoco se trata de culpabilizar a los(las) subordinados(as) por razón de género, raza o clase ni de trasladar la culpa de los victimarios a las víctimas. Se trata, más bien, de comprender que debemos dejar de interpretar la subordinación en términos de culpa, a fin de aprender a reconocer la culpa como uno de los mecanismos de dominación. Se trata de trascender las viejas explicaciones en términos moralistas para acceder a una concepción de las relaciones de poder que nos acerque a sus mecanismos ocultos, escondidos, muchas veces, en los resortes más íntimos de los saberes y los discursos cotidianos.

Para algunas personas tal concepción puede pecar de pesimista, al considerar a quienes son objeto de la subordinación como sujetos activos en ella. Sin embargo, estas concepciones no son incompatibles con la noción de resistencia. Los(las) subordinados(as) no son sólo actores que contribuyen a agenciar

su propia dominación; son también, y casi que inevitablemente, luchadores que se resisten de múltiples maneras a la subyugación que padecen. Estas resistencias, en gran parte puestas en juego en el escenario de los saberes y los discursos, no son siempre evidentes ni aun deliberadas, pero sí alcanzan, mediante un efecto momentáneo o acumulativo, una cierta eficacia. Ellas incluyen, en el caso de las relaciones de género, no sólo acciones o discursos políticos o académicos influidos por ideas feministas, sino también ciertas formas de complicidad entre dominados (por ejemplo, la momentánea o reiterada laxitud de la madre ante algunas formas de rebeldía sexual de su joven hija) y ciertos tipos de discursos cotidianos (tales como relatos, chistes, «chismes», incluso, en los cuales se minimiza o se hace mofa del poder patriarcal). Las estructuras de poder se reacomodan, es cierto, tratando de asimilar y así de neutralizar cualquier resistencia, pero ese mismo esfuerzo por cooptar o por contrarrestar la oposición implica desplazamientos que tarde o temprano producen grietas en las estructuras existentes, grietas que pueden ir agrandándose.

Desde esta perspectiva, son los saberes y los discursos los que fundamentalmente permiten crear, afianzar y sostener las relaciones de poder. Partiendo de esta visión, podemos esbozar una nueva definición de género, recordando al mismo tiempo el cuestionamiento que presentamos anteriormente del etnocentrismo de nuestra visión occidental contemporánea del “sexo” como una realidad universal. A pesar de que nos parezca “autoevidente” la idea de que siempre han existido sólo dos sexos, esta misma idea es un producto de nuestra cultura, como lo es la idea de que el sexo es “natural”. Sabemos que en el mundo físico se presentan tantas excepciones al supuesto “binarismo” sexual, que más bien debemos pensar en el sexo como una gradación y no como una disyuntiva entre dos unidades discretas. Por otra parte, en algunas culturas este hecho está reconocido y aceptado, de modo que no

se designan y reconocen solamente dos sexos, sino tres, cuatro o más. Como lo afirma Judith Butler:

*No debe concebirse el género como la mera inscripción cultural de significado sobre un sexo preestablecido [...]; el género debe también designar el mismo aparato de producción por medio del cual se establecen los sexos. Como resultado, el género no es a la cultura como el sexo es a la naturaleza [...], el género es el medio discursivo-cultural por medio del cual se produce una “naturaleza sexuada” o un “sexo natural” y se establecen esta naturaleza y este sexo como “prediscursivos” o previos a la cultura, como una superficie políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura<sup>23</sup>.*

Género, entonces, es el sistema de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que dan contenido específico al cuerpo sexuado, a la sexualidad y a las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y en un contexto determinados. Vemos así que toda la constelación de elementos que hoy se llaman “sexualidad”, desde las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres hasta sus relaciones afectivas, pasando por su orientación sexual, estarían en parte contenidos en la categoría de género.

Evidentemente, los cuerpos existen en el mundo físico y las llamadas “ciencias naturales” tiene mucho qué decirnos sobre sus características biológicas. Sin embargo, las ciencias no están exentas de la influencia de las concepciones ideológicas de la cultura. En otras palabras, todo lo sexual sería un producto de la interacción entre la realidad genético-biológica y los discursos y prácticas culturales.

## IDENTIDADES SEXUALES, ORIENTACIÓN SEXUAL Y ESTILOS DE GÉNERO

Una vez establecida esta nueva definición, podemos pasar a diferenciar entre categorías como “identidades sexuales”, “orienta-

---

<sup>23</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, pág. 7.

ción sexual” y “estilos de género”, ya que estos conceptos a menudo se confunden. Su delimitación nos brindará mucha mayor claridad a la hora de realizar análisis sobre las relaciones de género.

### *Identidades sexuales*

En primer lugar, la identidad sexual nos remite claramente a la realidad psíquica de cada individuo. Independientemente de su sexo, que se puede determinar tanto por genotipo como fenotípicamente<sup>24</sup>, cada persona tiene una identidad que puede o no coincidir con sus características físicas. En la formación de esta identidad pueden intervenir factores físicos y psíquicos; no se ha resuelto aún la polémica sobre el papel relativo de la psiquis y la experiencia personal, por un lado, y de la biología, por el otro, en su determinación. En cualquier caso, cuando no coinciden el sexo biológico con la identidad, nos encontramos con un caso de transexualidad, que puede conducir a que la persona decida recurrir a la medicina para cambiar su sexo genital de nacimiento por el que desea tener.

Además del papel de la experiencia psíquica y la biología, un factor importante en la formación de la identidad es el discursivo. En la obra a la que ya nos referimos, Judith Butler nos plantea un cuestionamiento del concepto de la identidad fija (tanto la de género, como las de clase, etnia, generación o nacionalidad). Partiendo

---

<sup>24</sup> Vale la pena recordar que la genética y las características sexuales corporales no siempre coinciden. Existe una condición médica llamada insensibilidad androgénica, evidentemente muy rara, que hace que algunas personas, genéticamente masculinas (cromosoma XY), no absorban la testosterona que su organismo produce, con lo cual los testículos y el pene nunca se desarrollan. Estas personas, por lo general, se sienten y lucen totalmente femeninas, inclusive en la apariencia externa de sus genitales, a pesar de no tener ovarios ni útero. Para éste y otros ejemplos que cuestionan “lo natural” del dualismo sexual de nuestra cultura, véase Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nueva York, Perseus, 2000.

de una concepción lingüística de la identidad como una “construcción discursiva” del yo y de sus actos, Butler afirma que las identidades femeninas y masculinas son productos “performativos”<sup>25</sup>.

La autora alude aquí a la teoría de actos de habla, en la cual, partiendo del filósofo del lenguaje J. L. Austin, se concibe todo uso de la palabra como un acto realizado (*performed*) que obedece a determinadas reglas, las cuales determinan el significado de lo que se “hace”, mediante el lenguaje, y cuyo sentido está fuertemente ligado al contexto. Cada vez que hablamos, “hacemos cosas”, nos dice Austin, producimos cambios en el mundo que nos circunda, realizando actos como afirmar, prometer, negar, preguntar, advertir, amenazar. Lo “performativo” (en español deberíamos decir “realizativo”, pero el anglicismo se ha impuesto) nos remite a esta cualidad activa del habla y a las reglas culturales que determinan el significado de los actos discursivos.

En lo sexual, nos dice Butler, son los actos de palabra que realizamos, al referirnos a nosotros mismos o a nosotras mismas, los que construyen nuestra identidad. Es decir, cada uno de nosotros llega a identificarse como hombre o como mujer al realizar actos de lenguaje, mediante los cuales nos designamos, directa o indirectamente, como pertenecientes a uno u otro sexo. Aparece así el género como una serie de reglas discursivas mediante las cuales una cultura produce un sexo “natural”. En otras palabras, las concepciones culturales acerca del género construyen nuestras ideas sobre el sexo y al mismo tiempo nos hacen creer que éste es “prediscursivo” o previo a la cultura, “natural”. La identidad, en la visión de Butler, es una “construcción discursivamente variable” del yo y de sus actos. “Sentirse” hombre o mujer, por lo tanto, es el resultado de un proceso performativo que se realiza en un contexto cultural.

---

<sup>25</sup> Judith Butler, *op. cit.*, pág. 7.

### *Las orientaciones sexuales*

Algo muy distinto a la identidad sexual es la orientación de la sexualidad<sup>26</sup>. Este término tiene que ver con la atracción sexual y el amor romántico hacia personas del mismo sexo o del sexo opuesto. (Algunas personas emplean el término “opción sexual”, que ha sido rechazado por algunos activistas “gay” debido a que implica que la orientación es resultado de una decisión que se ha tomado, cuando en realidad ninguna persona decide deliberadamente si va a sentirse atraído(a) hacia uno u otro sexo, sino que más bien lo descubre). De acuerdo a la orientación, entonces, se habla hoy de personas heterosexuales, homosexuales y bisexuales.

Esta nomenclatura, por otra parte, ha sido también cuestionada. Como nos plantea Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, hoy se han “ontologizado” estos términos; es decir, se piensa que un(a) homosexual o un(a) bisexual es un ser diferente, como si perteneciera a otra especie distinta a la de los heterosexuales. Estamos ante lo que se ha llamado la hegemonía heterosexual, que si bien en la cultura occidental siempre ha existido, presenta hoy una forma específica que es producto de la era moderna. Efectivamente, en la premodernidad se concebía la homosexualidad como un acto, no como una entidad; no se la pensaba como algo que imprimiera carácter y convirtiera a quien la ejercía en un ser diferente.

### *Los estilos de género o “generolectos”*

Finalmente, debemos considerar una categoría más, la de los estilos de género, es decir, los modos culturales de actuar y hablar que reconocemos como típicos de uno u otro sexo. En relación

---

<sup>26</sup> Es importante recalcar que, si bien algunas personas homosexuales son transexuales, no siempre es así; es más frecuente que quienes aman a personas de su mismo sexo, sin embargo, se sientan o identifiquen como los hombres o mujeres que genéticamente son.

con estos es necesario hacer dos advertencias. En primer lugar, el concepto de estilo que emplearemos no es una cuestión meramente superficial; por el contrario, nuestros modos peculiares de actuar muestran la manera en la cual vemos el mundo y vivimos en él; en otras palabras, nuestra cosmovisión. En segundo lugar, subrayemos una vez más que estamos hablando de realidades culturales y que, por lo tanto, los estilos de género son históricos, pues evolucionan en el tiempo; étnicos, pues difieren de un grupo social a otro; y adquiridos, no innatos. En ningún momento debe pensarse que nos estamos refiriendo a modos “naturales” de actuar de hombres y mujeres, sino a códigos que nuestra cultura nos ha enseñado a reconocer como femeninos o masculinos.

Los roles que culturalmente nos ha tocado desempeñar, la educación que tradicionalmente se nos ha dado, en general conducen a que hombres y mujeres partamos de visiones contrastantes del mundo y que empleemos maneras diferentes de expresar nuestros puntos de vista y de enfocar los problemas, así como distintos recursos para la solución de conflictos. Efectivamente, en su libro *Tú no me entiendes*, la sociolingüista norteamericana Deborah Tannen caracteriza los estilos femenino y masculino, y examina algunos de sus formas de funcionamiento. Los estudios se realizaron en su mayoría en personas de clase media en Estados Unidos, aunque muchas de las investigaciones que esta autora cita corresponden a subculturas o inclusive culturas diferentes. Lo interesante de sus conclusiones es que ellas parecen aplicables a nuestro propio contexto, quizá porque el sistema de género es algo tan arraigado en nuestra civilización occidental que un gran número de culturas nacionales, como por ejemplo la norteamericana y la colombiana, comparten muchas de sus características.

Basándose en una amplia gama de estudios sociolingüísticos, Tannen postula la existencia de dos “generolectos” o estilos discursivos relacionados culturalmente con el género femenino o mas-

culino. Aun cuando el sexo biológico puede no coincidir con el generolecto, se observa, por supuesto, una tendencia de los varones a emplear el generolecto masculino y de las mujeres a emplear el femenino. Sin embargo, es importante destacar que todos los sujetos estudiados muestran la capacidad de emplear el generolecto del sexo opuesto, por lo menos en algunas ocasiones, y la inmensa mayoría de las personas de hecho emplea usualmente, en relación con algún tipo de situación particular, una estrategia correspondiente al estilo del sexo opuesto. Por ejemplo, la mujer más femenina puede presentar regularmente un rasgo masculino en cierto tipo de interacción y viceversa. Por otra parte, como era de esperarse, aunque los estilos femeninos y masculinos no necesariamente corresponden al sexo biológico, los hombres tienden a preferir los estilos masculinos y las mujeres los femeninos.

Aunque nuestra cultura nos enseña a valorar el generolecto masculino, estableciendo una jerarquía en la cual el femenino aparece como inferior o al menos de menor prestigio, los generolectos deben ser considerados como estilos culturales distintos, pero no jerarquizables. No hay nada intrínsecamente superior en el generolecto femenino ni en el masculino, así como no puede decirse, desde una perspectiva antropológica, que la cultura de un grupo humano es superior a la de otro. Sin embargo, una de las razones por las cuales las relaciones entre hombres y mujeres a menudo se hacen difíciles es su diferencia en estilos comunicativos; la relación hombre-mujer se produce en interacciones que son comparables a comunicaciones interculturales. Esto quiere decir que puede ser tan difícil para un hombre y una mujer entenderse como para personas que provienen de culturas diametralmente opuestas, por ejemplo la española y la japonesa.

La autora describe los dos generolectos de la manera siguiente: en el masculino, ya sea que éste sea adoptado por un hombre o una mujer, se concibe la relación con el mundo como una interacción

del individuo con un orden social jerárquico, en el cual se busca ascender y se evita descender. La actuación personal aparece como una lucha por ocupar una posición superior en esa jerarquía y defenderse de los otros, y el temor más arraigado es al fracaso. Se valora primordialmente el éxito personal logrado en competencia individual con los pares y la comunicación se ve como un medio para impartir información y demostrar el conocimiento y la competencia del hablante. Por ejemplo, el trabajo de muchos investigadores nos muestra que los hombres jóvenes (quienes tienden a emplear el generolecto masculino quizá con mayor frecuencia que los hombres mayores) a menudo compiten por el uso de la palabra, cuentan chistes e imparten información que muestra sus conocimientos y su pericia como hablantes, desafían el derecho a hablar de los interlocutores, a la vez que tratan de dar órdenes y de demostrar que pueden imponer su voluntad al grupo<sup>27</sup>. Por esta razón las conversaciones a menudo se consideran negociaciones entre rivales, en las cuales se espera sobresalir y derrotar al interlocutor, visto como adversario. Esta tendencia conduce a que algunas estrategias comunicativas que pueden colocar al hablante en una posición vulnerable, como pedir información o presentar disculpas, sean generalmente evitadas por las personas que emplean el generolecto masculino.

Una de las metas más importantes dentro de la lógica del generolecto masculino es la preservación de la independencia personal. Los sujetos defienden su autonomía como el don más preciado y resienten cualquier actuación de las personas a su alrededor que pudiera interpretarse como un intento de coartar su libertad. Ante los conflictos, se apela con frecuencia a la confrontación directa, al enfrentamiento y a la resistencia. Quienes comparten este

---

<sup>27</sup> Daniel Maltz y Ruth Borker, "A Cultural Approach to Male-Female Miscommunication", en: *Language and Social Identity*. Citado en Deborah Tannen, *Talking from Nine to Five. Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*, Nueva York, Avon Books, 1995.

estilo por lo general están dispuestos(as) a aceptar el liderazgo de los ganadores en los enfrentamientos y, por lo tanto, no temen abocarse al conflicto. Sin embargo, en ocasiones la estrategia de confrontación puede llevarse demasiado lejos, en cuyo caso se espera que se afronten las consecuencias, que pueden incluir la violencia física. Finalmente, la solidaridad con los otros se expresa mediante la minimización de los problemas del otro (mediante enunciaciones tales como “Eso no es problema” o “Te estás ahogando en un vaso de agua”) y el ofrecimiento de soluciones (mediante enunciaciones del tipo “Para acabar con ese problema, haz esto o lo otro”).

En el generolecto femenino, ya sea que éste sea adoptado por un hombre o una mujer, se ve el mundo, por el contrario, como una red de relaciones interpersonales en las cuales la persona está inmersa. La meta personal más generalizada es la de establecer lazos interpersonales fuertes y duraderos, y lo que se valora primordialmente son las conexiones. Se teme fundamentalmente al aislamiento; el mayor peligro es la soledad. La comunicación se encamina frecuentemente a la expresión de los sentimientos y las actitudes del hablante, y tiene como fin central el establecimiento, fortalecimiento y mantenimiento de relaciones. Las conversaciones son valoradas como medios de manifestar lo que se siente frente a determinados eventos y situaciones, y como negociaciones encaminadas a estrechar vínculos. Uno de los valores más preciados es la intimidad con los otros, el acercamiento afectivo. En caso de conflictos interpersonales, se emplean prioritariamente la conciliación y el disimulo. Para las personas que emplean fundamentalmente este generolecto, la negociación de conflictos resulta difícil e inclusive, con frecuencia, traumática, ya que la mayor parte de las veces los conflictos terminan en distanciamientos y no en la renegociación de posiciones. Por esta razón, se evitan las confrontaciones y se prefiere la búsqueda de consensos a los enfrentamientos.

Por otra parte, dentro del generolecto femenino la expresión de vulnerabilidad es una estrategia que se emplea con frecuencia para tranquilizar al interlocutor o la interlocutora, en el sentido de asegurarle que no se está tratando de asumir una posición de superioridad. De esta suerte quienes emplean el generolecto femenino con frecuencia piden disculpas, asumiendo la responsabilidad inclusive cuando no la tienen, y también piden información sin ningún temor a demostrar que ignoran determinados datos. Entre personas que comparten este generolecto, esta estrategia por lo general conduce a que el interlocutor o la interlocutora reaccione de la misma manera, de modo que quien se colocó en una posición vulnerable no sufre una pérdida de prestigio y se preservan la igualdad y la simetría. De hecho dentro de este estilo se evitan actitudes sobresalientes que puedan ser calificadas como de alarde. En un estudio sobre la comunicación oral como una forma de organización social, la antropóloga Marjorie Harness Goodwin encontró que las niñas y mujeres jóvenes aprenden rápidamente que obtienen mejores resultados en la conversación si presentan sus ideas ante el grupo de pares como sugerencias en vez de como órdenes y si ofrecen razones en apoyo de sus sugerencias en términos del bien del grupo. De lo contrario corren el riesgo de que se les considere “mandonas” y se rechace su propuesta<sup>28</sup>.

Para quienes emplean el generolecto femenino la solidaridad se concibe como empatía y comprensión, y se manifiesta mediante enunciados como “Te entiendo perfectamente”; al dialogar con alguien que confía sus problemas, se expresa también frecuentemente una identificación con sus sentimientos, empleando enunciados como “A mí también me sucede eso”. En conclusión, el generolecto femenino implica valorar las relaciones horizontales, igualitarias, simétricas, por encima de las jerárquicas, verticales y

---

<sup>28</sup> Marjorie Harness Goodwin, “He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children”, citado en Deborah Tannen, *op. cit.*

asimétricas, que son las que con mayor frecuencia tienden a desarrollar quienes adoptan el generolecto masculino.

En cuanto a las relaciones entre personas que emplean distintos generolectos, las que usan el femenino tienden a adaptarse al masculino cuando dialogan con una persona que lo utiliza, sobre todo si ésta es un varón. Es mucho menos común lo opuesto, es decir, el que una persona que habitualmente emplea el generolecto masculino cambie algunas de sus estrategias durante una conversación con personas que emplean el otro generolecto. Además, las diferencias entre los dos generolectos usualmente conducen a que, en una interacción entre personas que usan distintos estilos, la que emplea el masculino logre ventajas en la relación, adquiriendo dominio sobre quien usa el femenino.

Ahora que hemos distinguido entre estos tres términos (identidades sexuales, orientaciones sexuales y generolectos), debemos advertir que en distintos individuos de uno u otro sexo estas categorías pueden asumir cualquier combinación de signos femeninos o masculinos. Así, por ejemplo, podemos encontrar hombres cuya identidad es masculina, que son heterosexuales y actúan con un estilo o generolecto masculino; mientras otros presentan las mismas características en los otros aspectos, pero son homosexuales. Es decir, un varón homosexual no necesariamente ostenta un estilo o generolecto femenino, como tampoco a un varón heterosexual corresponde siempre un estilo masculino. Lo mismo sucede con las mujeres. Tampoco estamos ante categorías fijas, pues una misma persona puede evolucionar y cambiar algunos de estos aspectos a lo largo de su vida.

## GÉNERO, MUJER Y FEMINISMO

En conjunto, las distinciones que acabamos de establecer nos permiten una mayor claridad en torno a lo que significa la categoría

de género. Podemos ya comenzar a pensar las relaciones entre los términos género, mujer y feminismo, que a menudo se confunden. Espero que a partir de lo dicho antes sea ya muy evidente que “género” y “mujer” no son categorías intercambiables. En realidad, usar “género” como equivalente a “mujer” sería lo mismo que plantear que “clase” y “proletariado” son sinónimos. Esta sinécdoque, este tropo consistente en tomar la parte por el todo, se presenta debido a que en nuestra cultura, por tradición, sólo la mujer se consideraba como plenamente coincidente con su propio sexo, como si en la sexualidad y la reproducción se agotaran todas las facetas y alcances de la humanidad de las mujeres.

En cambio, y a pesar de los nuevos estudios sobre masculinidades, el hombre sigue siendo, según la sociolingüista Deborah Tannen, lo “no-marcado”, lo prototípico, aquel ejemplar en el cual inmediatamente pensamos cuando no se especifica más que la categoría misma de lo humano<sup>29</sup>. Aun cuando se reconoce que tanto el hombre como la mujer son seres a la vez humanos y sexuados, muchas veces se asigna fundamentalmente la humanidad al hombre y la sexualidad a la mujer. Sin embargo, otra fuente para la confusión entre “género” y “mujer” la encontramos en los trabajos de las mismas “estudiosas feministas en la década de 1980”, quienes, en su “búsqueda de legitimidad académica”, optaban por usar el primer término debido a su aparente neutralidad, es decir, por el hecho de que “*género* incluye a las mujeres sin nombrarlas y así no parece plantear amenazas críticas”<sup>30</sup>. A mi modo de ver, este uso del concepto de “género” limita seriamente las posibilidades analíticas de esta categoría, empobreciéndola.

---

<sup>29</sup> Deborah Tannen, *Talking from Nine to Five. Women and Men in the Workplace: Language, Sex and Power*, Nueva York, Avon Books, 1995.

<sup>30</sup> Joan Scott, *op. cit.*, pág. 28.

Otra tendencia que se observa en muchas personas es la de identificar género y feminismo, como si fueran sinónimos. Tal identificación es comparable con confundir el concepto de “clase”, una categoría analítica de las ciencias sociales, con “socialismo”, que es una posición política. El feminismo es también una posición política que consiste en el reconocimiento de la jerarquía social entre hombres y mujeres, que la considera históricamente determinada e injusta y busca eliminarla. En los últimos 30 años, a partir de esta posición se ha producido en el ámbito mundial un cuerpo de teorías variadas y con un alto grado de sofisticación intelectual, que ha recibido ya un amplio reconocimiento en el mundo académico en Estados Unidos y Europa, debido a sus aportes a diversos campos, disciplinas y problemáticas de las ciencias sociales.

Para dar sólo algunos ejemplos, veamos algunas contribuciones importantes de la teoría feminista en disciplinas como la psicología, la antropología y la sociología. Un historiador de la psicoterapia como Cushman atribuye a las feministas el desarrollo de un cuerpo de investigaciones que ha demostrado la influencia de lo social en la construcción del género<sup>31</sup>. Como señala Henrietta Moore, la contribución de la antropología feminista fue fundamental al demostrar “que todo análisis de las cuestiones clave en antropología y en ciencias sociales” debe por lo menos incluir una “correcta percepción de las relaciones de género”<sup>32</sup>. Además, según la misma Moore, “la antropología feminista aportó una serie de innovaciones teóricas –por ejemplo, la destrucción de la supuesta identidad entre ‘mujer’ y ‘madre’, el replanteamiento de la distinción entre individuo y sociedad”, que se había modelado en términos androcéntricos,

---

<sup>31</sup> P. Cushman, *Constructing the Self, Constructing America. A Cultural History of Psychotherapy*, Massachusetts, Wesley, 1995, pág. 18.

<sup>32</sup> Henrietta Moore, *Antropología y feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, pág. 226.

es decir, considerando al varón como modelo de lo humano, y “el desafío del concepto eurocéntrico de la personalidad o ‘persona’ utilizado con frecuencia en la literatura antropológica”, que adolecía del mismo problema<sup>33</sup>. En el campo de los estudios sobre familia, tres antropólogas feministas emplearon concepciones y posiciones tomadas de la teoría feminista para refutar la posición de Malinowsky sobre la universalidad de la familia, desafiando así una posición que se había generalizado en la antropología<sup>34</sup>. Por último, como lo ha señalado Magdalena León, tanto la teoría feminista, como la categoría de género, aportaron las herramientas conceptuales que permitieron hacer una crítica sociológica a la concepción funcionalista de la familia<sup>35</sup>.

Evidentemente, el feminismo ha tenido y aún tiene gran influencia en los estudios de género. De hecho, entre todos los campos que comprenden dichos estudios, sólo en algunas posiciones dentro de los dedicados a las masculinidades, y no en todas, encontramos un esfuerzo consciente por distanciarse radicalmente del feminismo, construyendo un campo autónomo. Es cierto que es posible encontrar muchos trabajos sobre género donde no se menciona al feminismo; incluso es posible encontrar aquellos que profesan estar por fuera de él, pero no he encontrado un solo escrito sobre género producido en Colombia que no esté fuertemente marcado por ideas muy específicas del feminismo contemporáneo. Muchas veces, cuando se rechaza explícitamente el

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pág. 218.

<sup>34</sup> Jane Collier, Michelle Rosaldo, Sylvia Yanagisako. “Is There a Family? New Anthropological Views”, en: Lancaster y Di Leonardo (comps.), *The Gender/Sexuality Reader*, Nueva York, Routledge, 1997.

<sup>35</sup> Magdalena León, “La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”, en: Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, Ediciones Uniandes, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

feminismo en algún trabajo sobre género, la razón parece ser la incompreensión de lo que el término realmente implica, en parte debido al cliché propagandístico sobre la feminista “anti-hombre”. De hecho, la situación de las feministas en el mundo académico ha mejorado en los últimos 20 años: hemos pasado de encontrar sólo exclusión, ridiculización y silencio por respuesta a nuestros esfuerzos, a que en muchos círculos se reconozca la legitimidad de nuestro trabajo o por lo menos se tolere nuestra presencia. Sin embargo, a pesar del reconocimiento alcanzado, persiste en muchos círculos una actitud de renuencia y reticencia frente al feminismo.

A pesar de que esta idea es muy común en Colombia, el feminismo no es la cara inversa del machismo, sino una posición que lucha contra éste. Desafortunadamente, la campaña antifeminista desarrollada por los medios durante décadas ha convencido a muchas personas de que el feminismo es uno de dos polos en un antagonismo entre hombres y mujeres. Evidentemente, en el movimiento podemos identificar posiciones variadas, que han llevado a que se hable de “feminismos”, en plural. Sin embargo, si existieran en él actitudes revanchistas y aspiraciones a someter a los hombres a un “poder de las mujeres” de tendencia excluyente, tales actitudes no merecerían llamarse feministas, sino a lo sumo “hembristas”<sup>36</sup>. Es más, si en un comienzo algunas feministas cometieron el error de culpar a los individuos varones de haber creado malévolamente un sistema de subordinación social de la mujer o de sostenerlo, la casi totalidad de las feministas de hoy rechazaría de plano una posición tan simplista (e incluso me atrevería a decir que todas las académicas lo harían).

---

<sup>36</sup> Para una discusión más extensa sobre los prejuicios y equivocaciones que conducen al rechazo del feminismo, véase Gabriela Castellanos, “Un movimiento feminista para el nuevo milenio”, en: Castellanos y Accorsi (comps.), *Sujetos femeninos y masculinos*, Cali, Universidad del Valle, 2001.

Por otra parte, la evolución de las posiciones feministas tiene consecuencias muy fuertes para las concepciones de género. Presentaré dos ejemplos de la influencia de este movimiento político en los desarrollos conceptuales de la categoría. En primer lugar, la articulación de las diferencias de género con otras, como las de clase y etnia (tendencia que Nancy Fraser ha denominado “las múltiples diferencias que se intersectan”)<sup>37</sup>, tuvo su origen en una crítica al feminismo de lo que se ha llamado “la segunda ola”, la de los años 60 y 70. Una de las premisas fundamentales de este feminismo, en su mayoría propuesto por mujeres blancas de clase media o alta, era la “experiencia femenina” como algo común a todas las mujeres, pues se suponía que las actitudes culturales que las mujeres encontrábamos ante la menstruación, la virginidad, las relaciones conyugales, etc., eran universales. Sin embargo, las mujeres chicanas, asiáticas, negras y lesbianas en Estados Unidos mostraron que “la experiencia de la mujer”, que se suponía paradigmática, era la de la mujer heterosexual de la etnia y clase dominantes, y por lo tanto no siempre válida para ellas.

Si bien la sexualidad de todas las mujeres tiende a presentar las huellas culturales de la jerarquía social entre los géneros, no se presentan las mismas manifestaciones en el comportamiento sexual de las mujeres pertenecientes a diferentes clases y a diferentes etnias. Por ejemplo, mientras las mujeres blancas de clase alta hablaban de experiencias de represión sexual, de ser prácticamente educadas para la frigidez mediante la figura cultural de “la niña buena”, las mujeres de clase obrera, las negras, las “hispanas” eran a menudo víctimas de la violencia y el abuso sexual por parte de varones de clases superiores, abuso que se realizaba en la total

---

<sup>37</sup> “Multiculturalismo, antiesencialismo y democracia radical”, en Nancy Fraser, *Justitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘postsocialista’*, (tr. M. Holguín, I. C. Jaramillo), Bogotá, Universidad de Los Andes, 1997, pág. 230.

impunidad. Mientras las mujeres heterosexuales denunciaban el trato que recibían como objetos sexuales, las mujeres homosexuales o bisexuales padecían formas muy diferentes de discriminación y persecución.

Por otra parte, las diferencias no sólo se presentan en el ámbito de la sexualidad, sino también en el laboral, en lo económico, así como en muchos otros aspectos. Por ejemplo, mientras las mujeres de la elite protestaban por ser consideradas como objetos decorativos, las obreras y las mujeres de diversas etnias habían sido siempre trabajadoras explotadas. Estas reflexiones obligaron a las feministas académicas a tomar en cuenta “las múltiples formas de subordinación de que son objeto las lesbianas, las mujeres de color<sup>38</sup> y/o mujeres pobres y de la clase trabajadora”. Al hacerlo, se vio que el trabajo sobre género debía centrarse “en sus relaciones con otros ejes de diferencia y subordinación que se entrecruzan con éste”<sup>39</sup>.

Por esta razón, se ha cuestionado el concepto de “patriarcado”, que tan influyente fue en los primeros años de los estudios de la mujer y de género. La razón es que se ha visto que el término cubre una variedad de formas de subordinación, ocultando las diferencias entre ellas. Por ello se plantea hoy la necesidad de utilizar categorías más analíticas, que permitan explicar de manera más fina y minuciosa las formas de subordinación social que padecen distintos grupos de mujeres.

Encontramos un segundo ejemplo de la relación entre género y feminismo en el fuerte impulso que han recibido los estudios de género en Colombia a partir de los esfuerzos feministas por mejo-

---

<sup>38</sup> El término “de color”, que entre nosotros es rechazado por muchos activistas por considerarlo un eufemismo para evitar decir “negro-negra”, en Estados Unidos denota una coalición entre todas las personas que no se consideran blancas, es decir, personas negras, hispanas o asiáticas.

<sup>39</sup> Nancy Fraser, *op. cit.*, pág. 239.

rar la situación y la posición estratégica de las mujeres, mediante el trabajo sobre planificación para el desarrollo. Aprovechando el interés de diversas fundaciones extranjeras, así como del gobierno de países como Holanda, Alemania y Canadá, muchas feministas colombianas se han cualificado para el trabajo encaminado a promover el desarrollo social desde una perspectiva de género. Al mismo tiempo, este esfuerzo se ha visto fuertemente articulado al mundo académico, ya que la formación del personal calificado para este fin se hace en gran parte desde las universidades. Por eso, los primeros programas de postgrado de género en Colombia han versado sobre la temática del desarrollo. A su vez, el fortalecimiento de la temática de género en las universidades ha redundado en una mayor difusión editorial de diversas posiciones teóricas y políticas, que necesariamente ejercen influencia en las prácticas del movimiento feminista.

#### LOS FEMINISMOS: IGUALDAD Y DIFERENCIA

Otro aspecto del feminismo que debemos enfatizar es la diversidad de posiciones que se presentan. Aunque existen muchos otros, vamos a distinguir sólo entre los dos más influyentes: el feminismo de la igualdad y el de la diferencia. El primero de los dos, históricamente el más antiguo, consiste en la búsqueda de la justicia social mediante la eliminación de las discriminaciones contra la mujer y las barreras a su participación sociocultural. Sin embargo, un desarrollo importante en el pensamiento feminista colombiano, que empieza a sentirse desde finales de la década de los 80, es la creciente influencia del feminismo de la diferencia, desarrollado en Estados Unidos, Francia e Italia. Esta posición, también llamada “feminismo cultural”, se basa en una revaloración de lo femenino, rescatando lo positivo de la identidad de la mujer y de sus atributos culturales. Este feminismo opone la cultura androcéntrica, que des-

precia lo femenino y propende por un racionalismo a ultranza, a la “voz diferente” de la mujer, exaltando su capacidad afectiva, sus maneras de relacionarse y su tendencia a la conciliación y a la paz<sup>40</sup>.

Aun cuando esta posición ejerce una influencia decisiva en todos los campos de los estudios de género en Colombia, en mi opinión su mayor y más perdurable impacto se advierte en los estudios sobre sexualidad. Véanse, por ejemplo, los trabajos de María Ladi Londoño, quien reivindica la conservación por parte de las mujeres de “la afectividad: la expresión de las emociones, el goce de la ternura, la importancia de ese extraordinario mito que es el amor y su ligazón con la vivencia de la sexualidad”<sup>41</sup>.

En muchos trabajos recientes, sin embargo, sobre todo en el campo de la participación política y la ciudadanía de la mujer, se advierte una clara tendencia a aunar los dos feminismos. Se piensa que ambas posiciones no son excluyentes, sino complementarias, reconociendo que cada una tiene aportes específicos que hacer a los estudios de género.

Espero que las distinciones y precisiones que he presentado contribuyan a desvirtuar y dispersar al menos algunas de las prevenciones, los mitos y los temores sobre el feminismo que son tan frecuentes en nuestro medio. En la medida en que se logre una actitud más abierta y positiva hacia el feminismo y hacia el empleo de la categoría de género, no sólo se enriquecerán las ciencias sociales con herramientas analíticas importantes, sino que se aumentarán las posibilidades de eliminar la jerarquía entre los sexos, contribuyendo así a la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

---

<sup>40</sup> Para una exposición más detallada de éstas y otras posiciones feministas, véase Gabriela Castellanos, “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura?”, en: Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (comps.), *op. cit.*

<sup>41</sup> “Sexualidad: resistencia, imaginación y cambio”, en: Portugal y Torres (eds.), *El siglo de las mujeres*, Chile, Isis Internacional, 1999, pág. 206.

REFLEXIONES SOBRE ANTROPOLOGÍA,  
GÉNERO Y FEMINISMO

*Marcela Lagarde*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO -UNAM-



LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA se caracteriza por un auge de los estudios de género en los más diversos campos y problemáticas, y por una tendencia importante a la interdisciplinariedad. Asimismo, en el umbral del milenio, importantes intelectuales de la antropología forman parte del universo feminista.

Sin embargo, todavía hay planes y programas de estudio en antropología, proyectos y programas de investigación que eluden esta visión y no la incluyen. Un número importante de profesionales de la antropología omiten al género, con sus consecuencias teórico-políticas, en tanto un buen número miran el mundo con “lentes de género” y han convertido este enfoque en un campo de investigación, una temática específica e ineludible.

¿Cuáles son las conexiones entre antropología, género y feminismo? ¿En qué consisten sus mutuos aportes epistemológicos, teóricos y metodológicos? Y, ¿cuáles son los obstáculos y los recursos para avanzar en una aculturación feminista tanto en la antropología y las ciencias afines como en el feminismo? Éstas son las preguntas ejes de esta reflexión, que nos permiten ubicar la relación entre antropología y política en un universo como el latinoamericano. De hecho, el espacio de influencia de la academia antropológica está tanto en el conocimiento del mundo como en la construcción de alternativas por la democracia y el desarrollo.

Avanzar en la construcción de condiciones de igualdad y suponer la redefinición de la diversidad cultural y la especificidad histórica son las miras y los límites del surgimiento de nuevos paradigmas. La antropología contemporánea postnuclear, en la era de una globalización asimétrica, no equitativa, bajo la hegemonía de políticas económicas y culturales tanto de dominio como de emancipación, puede aportar análisis y conocimientos en torno al género, que sustentan nuevas complejidades y alternativas.

La modernidad ha encarnado la utopía del desarrollo, la democracia y el progreso. Los nuevos sujetos modernos se afanan no sólo por vivir, sino por vivir con sentido humano e imprimirlo en el mundo. La diversidad es su emblema. No son idénticos, sus identidades son multicolores y provienen de historias y particularidades; unos ya son producto de los beneficios de la modernidad: de opciones para vivir, pensar el mundo e intervenir en él, del acceso a recursos bienes y oportunidades, de la autoafirmación y de los derechos. Otros, en cambio, emergen de los suburbios y los escombros de la modernidad, de su ausencia o de sus estragos, de lo más relegado, de la falta de oportunidades y derechos, de permanentes dificultades para sobrevivir desde el oprobio.

La propuesta de los nuevos sujetos es ampliar las oportunidades, acceder a los bienes materiales y simbólicos, tener oportunidades de desarrollo personal y comunitario, en dimensiones micro y macrosociales, avanzar en la solución de los grandes problemas y realizar uno que otro sueño.

Los más se afanan en la construcción de un nuevo paradigma para acceder a la buena vida, al bienestar y a la vivencia de libertades negadas, sólo accesibles si se modifica el sentido social y colectivo de los esfuerzos vitales, si se abre paso a una ética distinta, basada, en efecto, en la complejidad tejida entre todos.

La conciencia de que la Tierra, los países, las sociedades y la vida cotidiana se han convertido en espacios insuficientes, inadecuados, maltrechos e inhabitables para las mayorías, así como la convicción de transformar la realidad y reparar daños que los modos de vida han hecho a nuestro mundo, a las comunidades, al medio ambiente, al patrimonio cultural, al capital humano y a las personas, forma parte de los estímulos éticos y es herramienta imprescindible de los nuevos sujetos en esta travesía.

El núcleo utópico del imaginario de estos tiempos es la convivencia solidaria entre pueblos y naciones, pero también entre personas a partir del principio ético-político: el reconocimiento recíproco de la equivalencia y la diversidad. En esta construcción, la antropología y otras disciplinas en diálogo, encuentro y desencuentro tienen mucho que aportar. Veamos.

La antropología contemporánea ha sido el espacio de una deconstrucción simbólica muy importante en nuestra cultura. Se trata del androcentrismo, como contenido central del humanismo. En efecto, la antropología contribuyó de manera muy importante a encumbrar al hombre como el sujeto del humanismo. Así como ha contribuido también a definir una humanidad desde la diversidad. El análisis de la evolución humana enmarcada en los procesos más generales y el estudio y la valoración de pueblos y culturas diversas en periodos distintos de la historia han sido algunos de los campos a los que ha contribuido la investigación antropológica para pensarnos como unidad en la diversidad.

Sin embargo, desde una perspectiva de género, el concepto de humanidad encubre ideológicamente la dominación al convertir al hombre, a los hombres y a lo masculino en el contenido de lo humano. Al subsumir la especificidad humana de las mujeres en la particular humanidad de los hombres y, al mismo tiempo, pretender que el hombre es el sujeto de la historia y el espacio simbólico e identitario de todas y todos. Al homologar a la humanidad con el hombre (un sujeto patriarcal, genérico, clasista, étnico, religioso, etario y político), se enuncia una humanidad excluyente de manera múltiple.

Se deja fuera o se subsume en la representación simbólica del hombre a las mujeres, quienes no son el sujeto. Por el contrario, las mujeres han estado históricamente sometidas por el dominio de género a ese sujeto y, colocadas en la naturaleza, no son suficientemente humanas.

El humanismo más aceptado y conmovedor contiene esta doble exclusión de las mujeres. Se ha ido configurando en el mundo contemporáneo a través de la filosofía y las disciplinas del conocimiento, en particular de las ciencias sociales, las humanidades y las artes. Sus discursos y análisis contribuyeron a legitimar la anulación de las mujeres concretas y a crear estereotipos marcados por determinismos biológicos y patológicos explicativos de la especificidad femenina.

La filosofía, la axiología y la ética crearon un discurso monogénico sobre el ser, el sujeto, el hombre. En él se prescindió de reflexionar sobre el sentido de la vida y la muerte, los valores y la experiencia –en la perspectiva de la experiencia de las mujeres. La ciencia política se desarrolló como una autorreflexión masculina del entretejido de poderes, enfrentamientos y la creación de instituciones y del Estado, como si la sociedad misma pudiera explicarse sólo por los poderes ejercidos entre hombres.

En esos espacios del conocimiento se ha desarrollado otra visión incluyente y abarcadora, producto de la experiencia feminista. Así, el feminismo se ha constituido en una crítica deconstructiva del humanismo patriarcal y ha permitido develar esa deuda del humanismo con las mujeres y, desde luego con una humanidad compleja e incluyente de todos los seres humanos. En tanto visión del mundo y de la vida, perspectiva y política, el feminismo ha impactado profundamente el conocimiento científico y humanístico. Ha impactado también los ámbitos intelectuales y académicos, pero también los políticos, en los que se debaten nuevos enfoques, derechos y alternativas.

Hoy tenemos otra historia, otras historias, otra filosofía, otra ética, otra antropología, otra ciencia política y nuevos contenidos en la lingüística y la semiótica, la sociología, la economía, la psicología, la sexología, el derecho, la estética y la pedagogía.

Para conformar la humanidad abarcadora, desde una dimensión de género, es preciso hacer visible la enajenación que

sobreidentifica a las mujeres con los hombres y sus símbolos, como si fueran incluyentes y universales, y desidentifica a los hombres de las mujeres y sus símbolos.

La influencia y el peso del feminismo han sido enormes y desiguales. En los espacios intelectuales, académicos, científicos y políticos se desarrolla una intensa impugnación ideológica y política de contenido misógino y conservador frente a sus planteamientos. Desde luego, como en la mayoría de los casos las portadoras del feminismo somos mujeres, no sólo se desvalorizan las ideas, sino a las mujeres que piensan, proponen y analizan desde esta perspectiva.

En el campo de las ideas se ha combatido el feminismo con prejuicios e ignorancia, débiles principios ante el bagaje feminista actual, sólido y en despliegue. En la academia se ha ignorado mucho más de lo que se ha debatido. Incluso hay quienes, de manera aséptica, asumen la perspectiva de género desmarcándola del feminismo, como si esto fuera posible.

Sin embargo, en los espacios en que la influencia de la cultura feminista ha sido más profunda, ha habido un interés creciente de las mujeres y han aumentado de manera notable el número, la extensión y la calidad de investigaciones sobre la condición femenina y las situaciones vitales de las mujeres.

Es evidente que para visibilizar a las mujeres ha sido preciso modificar viejas ideas, creencias y teorías, incluso metodologías de análisis. Las feministas intelectuales han hecho la síntesis y la crítica epistemológica de los saberes hegemónicos.

#### LAS DISCIPLINAS DEL PENSAMIENTO Y LA CREACIÓN

El conocimiento de la sociedad y la cultura ha experimentado una revolución teórica y epistemológica. La sociología, la antropología, la psicología, las artes, la filosofía, la ética, la estética y la política han transformado lo básico de sus planteamientos y con-

tribuciones. En la economía y la antropología económica se han modificado los conocimientos y las concepciones sobre el valor, la producción, lo productivo y lo reproductivo, y su importancia en los ciclos económicos, la riqueza, el intercambio y la pobreza.

Las actividades vitales de las mujeres, que no se consideraban economía, ya se incluyen en ella e incluso en la Conferencia de Beijing se aprobó que los gobiernos investigarían el volumen y el valor económico del trabajo llamado “invisible” de las mujeres y que lo sumarían a las cuentas de la economía de cada país. Las disciplinas que se han ocupado del *homo economicus* cambian de manera radical al considerar a mujeres y hombres inmersos en los procesos económicos no sólo productivos, sino también reproductivos.

Las concepciones predominantes sobre la pobreza se han modificado: la pobreza no es un solo fenómeno ni es uniforme ni atañe sólo a los estereotipados pobres. Hoy reconocemos la feminización de la pobreza y su creciente extensión y sabemos que tres cuartas partes de los pobres del mundo contemporáneo son mujeres y niños dependientes de ellas. Para la economía tradicional, la pobreza y el empobrecimiento de las mujeres no han sido un problema político o del desarrollo, han sido interpretados como apéndices y derivaciones (por dependencia del sujeto) de la pobreza de los hombres, de las comunidades, de los pueblos, de los países, las regiones y el mundo.

La perspectiva de género ha permitido deconstruir la categoría “pobreza”, ligada a las clases sociales a las castas o a regiones del mundo, y construirla ligada al género. De esta forma es visible que la pobreza de género abarca a mujeres de todas las clases, castas, grupos, categorías y regiones del mundo. Que las mujeres son pobres en relación con sus parientes, padres, hijos, hermanos, cónyuges, socios, colegas, compañeros. Es decir, que hay una pobreza relativa de género, lo que hace de la pobreza una categoría univer-

sal asociada a la inmensa mayoría de las mujeres: son pobres hasta las ricas y son doblemente pobres las pobres.

Las mujeres son las más pobres entre los pobres. Es evidente que la pobreza de las mujeres se acrecienta, si se toma en cuenta que el género femenino es el que más trabaja en cada sociedad y que las mujeres conforman la categoría social que menos retribución económica recibe por su trabajo. Y que el conjunto de actividades sociales (en particular el mantenimiento de una parte fundamental del tejido social) y culturales (pedagógicas, rituales, festivas, religiosas, estéticas), de reproducción de la vida cotidiana y de soporte del desarrollo de las personas y de las instituciones no les reditúa retribución política, como sucede a los hombres por la realización de actividades sociales, culturales, incluso deportivas, delictivas y guerreras. Es decir, que las mujeres no acrecientan poderes políticos al ser en el mundo y, en cambio, los hombres acrecientan sus poderes políticos al efectuar casi cualquier actividad.

Aumenta la pobreza, pero además la injusticia, si se considera el aporte de las mujeres en todo el mundo como intelectuales invisibles, transmisoras y reproductoras de la cultura en tanto madres, familiares y educadoras de todos. Y es peor aún, si se repara en que las mujeres portan y transmiten valores culturales tan importantes como idiomas, mitologías, historias y tradiciones, unas en expansión y otras en extinción.

Las mujeres transmiten ejemplarmente, al hacerlo, maneras de hacer las cosas, técnicas y saberes, y como parte de la tradición oral. Y, desde luego, las mujeres son las pedagogas de las identidades. Sin embargo, a pesar de las evidencias, hasta en la reflexión sobre la pobreza, la injusticia o los procesos de reproducción de modos de vida y cosmovisiones prevalece para algunos el simbólico sujeto masculino.

Los análisis de género han permitido identificar, nombrar y visibilizar este continente sumergido para los análisis androcén-

tricos. Y han enriquecido tanto el campo de la antropología cultural como el de la antropología política. La psicología y la antropología tocada por la psicología han teorizado el psiquismo masculino como si fuera universal y, para colmo, han normalizado el psiquismo de hombres de ciertas condiciones sociales y culturales de algunas sociedades occidentales.

El psicoanálisis, tan próximo a la antropología, marca del siglo xx, conceptualizó al psiquismo, a su evolución y a la concepción sobre lo normal y lo anormal, perverso y patológico, desde una perspectiva androcéntrica y patriarcal: el sujeto psíquico es varón y las mujeres fueron analizadas a través del estereotipo masculino devenido en paradigma: la anormal normalidad de las mujeres fue asociada a una supuesta carencia bio-ontológica y a un perfil subjetivo de subsunción política.

La normalidad psicológica consiste en que las mujeres asuman de manera positiva la subordinación a los hombres y las instituciones y la especialización sexual en la maternidad y en el eros, como seres-para-los-hombres, en palabras de Simone de Beauvoir, o como seres-para-los-otros, en voz de Franca Basaglia. La resistencia, la desobediencia, la rebeldía de las mujeres ha sido patologizada como histeria y las mujeres son psiquiatrizadas.

En la actualidad, otras corrientes psicológicas ven, en el malestar de las mujeres, neurosis y depresión determinadas por características sexuales congénitas y no como el resultado de un sufrimiento sin salida, huella de la opresión de género y de experiencias vitales de impotencia, pérdida de libertades, falta de oportunidades o de injusticia. Las mujeres que acceden a atención terapéutica son anestesiadas a través de diversos conductismos y drogas de uso legal y letal, recetadas por custodios de las mentes, los cuerpos, las familias y la Ley del Padre.

Desde el feminismo se han hecho grandes aportes al vasto campo psíquico: la visibilización de la diferencia psíquica entre muje-

res y hombres y la identificación del psiquismo femenino no como una definición inmutable, sino como un conjunto de procesos por develar. Al mismo tiempo, se desmantelan los contenidos androcéntricos patriarcales en las concepciones psicológicas y antropológicas. El aporte se ha ampliado a la intervención terapéutica: se trata de desmontar la asociación entre la locura y lo femenino, y entre lo femenino y lo fallido, y aproximarse a lo femenino en su especificidad humana (histórica), positiva y compleja.

Psicólogas, antropólogas y no especialistas, al tomar en mano propia su estado mental, han construido alternativas terapéuticas y de investigación. Se ha probado la eficacia de la democratización civil de la terapéutica y, en la práctica, se han politizado hechos que antes eran considerados patológicos.

Millones de mujeres participan en experiencias colectivas de análisis y fortalecimiento de su autoestima, como parte del desarrollo de su poderío conciente, al intervenir con éxito en el mejoramiento de sus vidas.

La medicina ha separado el cuerpo de la mente y la antropología médica ha contribuido a restituir la unidad y la integralidad cuerpo-mente, así como la diversidad de experiencias sociales y culturales de la vivencia del cuerpo, la salud, la enfermedad, la terapéutica en la vida de personas y comunidades. La perspectiva de género ha permitido, además, profundizar en estos fenómenos, vivenciados por las mujeres con necesidades específicas negadas, desvalorizadas y rechazadas por las visiones hegemónicas.

La perspectiva de género plantea la integralidad de las mujeres y la legitimidad del derecho a la salud y a la vida en primera persona por parte de las mujeres. Incluso se ha evidenciado que la relación de subordinación y dominio de género pone en riesgo la salud y la vida de las mujeres y, en cuanto a los hombres, ha permitido detectar que la supremacía demostrativa de género daña a las mujeres y a las comunidades, los pone en riesgo, los coloca en

posición de generar violencia para dominar y los conduce a variadas formas de malvivir y de muerte.

Con la perspectiva feminista han cambiado los análisis sociales, la sociología y la antropología social, al develar un orden social negado, invisibilizado, presente en todas las sociedades: el orden social de géneros, que delimita las relaciones entre mujeres y hombres y estructura a los géneros en una jerarquía política sin que medie la conciencia de que éste es un orden social y, por ende, histórico y dinámico.

El peso de las teorías decimonónicas y su enorme influencia en el siglo xx permitieron identificar órdenes coloniales, imperiales, clasistas y otros más, pero aún hay resistencia a mirar lo incuestionable: que en cuanto a los géneros, vivimos en sociedades patriarcales por su contenido, sus relaciones y sus prioridades.

Hace tiempo que el feminismo está desmontando la historia patriarcal. Mediante los esfuerzos de investigación sobre la presencia de las mujeres, su participación, sus vidas y los procesos que las involucraron, se ha remontado el pasado. Así se ha develado otro pasado, a pesar de que las señales, las evidencias y huellas históricas fueron dejadas por quienes ya excluían a las mujeres. En diversos países florece la historia con perspectiva de género, que contribuye a valorar a las mujeres y también a desbancar algunos mitos.

Hoy sabemos que no fueron los conquistadores españoles y portugueses quienes trajeron la dominación de género, como afirman algunas ideologías indigenistas vigentes. Sabemos que gran cantidad de sociedades originarias de América ya tenían desigualdades jerárquicas basados en el sexo, formas de control y subordinación de las mujeres y monopolio masculino de poderes económicos, religiosos y políticos. En nuestras tierras se produjo, tras la Conquista, un sincretismo patriarcal múltiple que nos permite explicar también su solidez secular y su fortaleza.

Desde esta perspectiva, lo central en la teoría de la historia y en la investigación histórica es el descubrimiento de que los géneros son construcciones históricas: las mujeres y los hombres requieren ser visualizados a la luz de la historia y no de la naturaleza. Ésta es, probablemente, la clave política y filosófica trascendente en la deconstrucción de la cultura patriarcal y en la construcción de explicaciones históricas que permitan comprender y acotar las relaciones de dominación genérica.

En este punto, la antropología, tan orgullosa de su logos sobre el *anthropos*, deberá cambiarse por la ginecoantropología (término que, como todo lo relacionado con el género, exige más espacio, más letras).

La mayoría de los estudios antropológicos feministas parten de una epistemología de género que ha permitido resignificar la cultura: lo simbólico, los lenguajes, las representaciones y los procesos de aculturación al analizar la intervención de mujeres y hombres en dichos procesos; así como las repercusiones culturales específicas en ellas y ellos, los papeles y las funciones de la intelectualidad, las instituciones y los sujetos sociales en la recreación de la cultura.

La antropología ha aportado recursos para legitimar la pluralidad a través del conocimiento de las diversidades culturales e históricas. Durante todo el siglo xx la antropología amplió su capacidad al incluir análisis sobre la condición femenina, la cultura de las mujeres, las feminidades, las identidades de género, la vida cotidiana y la vida ritual.

También ha dado un gran paso al eliminar el eurocentrismo y otros centrismos y ampliar sus estudios de campo de las otras culturas (los contemporáneos primitivos, los aborígenes, los pueblos indígenas), al estudio de todas las sociedades y culturas. Es decir, lo europeo, lo metropolitano, lo norte son sólo parte de la diversidad.

Hoy la antropología asume un interés por la totalidad social y cultural y aporta una nueva conciencia de diversidad, ya no la derivada de un sujeto y los otros, sino de la diversidad de sujetos. En ese procesos de ampliación antropológica se ubica, además, la irrupción de las mujeres en todas las categorías mencionadas.

En los últimos años hay avances antropológicos en la investigación de las masculinidades y en el conocimiento de los hombres en tanto género y ya no en tanto paradigmas de lo humano. La operación epistemológica es compleja y no hay requerimientos vitales tan poderosos que estimulen los estudios de género sobre los hombres y las masculinidades, como ha sucedido con las mujeres. En cambio, los estudios de género sobre las mujeres provienen de una necesidad vital de las mujeres y de la presión política feminista, que han permitido avances significativos.

Las mujeres no provenimos de materia intercostal ni habitamos en la naturaleza; los hombres no son simios erguidos y desnudos ni creaciones supremas de los dioses ni portentos evolutivos de la civilización. Las mujeres y los hombres somos las construcciones históricas más complejas.

Cada mujer y cada hombre de cada época y mundo viven procesos constantes de aculturación: aprenden los atributos de su género y a vivir como tal. Interpretan, modifican, adaptan, objetan, se rebelan, aprueban, agregan y transforman esas complejas características de género en su identidad, en sus relaciones, en su manera de ser, de estar y en su modo de vivir, de acuerdo con los límites históricos que los constriñen.

Y también cada mujer y cada hombre están sujetos a procesos de socialización. La sociedad misma difunde y recrea institucionalmente en sus espacios y esferas las reglas y normas, los valores y los contenidos de género. El principio histórico incluye, además, el reconocimiento de que nada es inmutable ni eterno y en ello reside la potencialidad de nuestra intervención conciente: es posible

eliminar la díada dominio-opresión como contenido relacional entre los géneros.

La antropología política incluye hoy la dimensión de género y la antropología es parte de la política. El feminismo ha encontrado fundamentos antropológicos en su argumentación política y, al mismo tiempo, ha otorgado una nueva dimensión política genérica a la antropología.

En las corrientes críticas del conocimiento social y cultural, en las diversas disciplinas o en la interdisciplina a la que conduce un análisis multidimensional de género ya no se enuncia al hombre como paradigma de lo humano, sino a la humanidad y, al particularizar, se reconoce a cada género. Sabemos que las mujeres somos humanas no humanos y que los hombres son humanos no humanas. El reconocimiento de la humanidad específica de mujeres y hombres cambia esencialmente nuestra percepción de los significados de vivir desde un género o desde otro. Lo he dicho antes: la más bella palabra de nuestra lengua es humana. Sintetiza nuestra historia, nuestra memoria y nuestra identidad y expresa también el paradigma feminista de género.

Desde la perspectiva feminista, la humanidad se ha ampliado y ha recuperado parte de su historia perdida en la innombrada historia de las mujeres.

En la filosofía y la antropología filosófica confluyen aportes interdisciplinarios: la mayor construcción filosófica humanística, el ser, el sujeto, ha sido sometido a una aguda crítica. El sujeto no ha muerto: se ha revolucionado. Desenmascarado por el pensamiento crítico, el sujeto muestra sus múltiples vestimentas culturales de mundo, de clase, de estamento, de género y de edad. Muestra sus particularidades concretas y su travestismo universalista. Y, ante la emergencia práctica y simbólica, discursiva, existencial y política de múltiples sujetos, el ser, el sujeto, el hombre, ese conjunto de categorías interdependientes es deconstruido.

La filosofía política implica el desmontaje de tres dimensiones del sujeto que lo hacían posible: su exclusividad excluyente, su centralidad y su supremacía jerárquica.

La alternativa paradigmática en el umbral del siglo XXI es la eliminación cultural (simbólica) y política de la exclusividad excluyente: la diversidad de sujetos históricos reclama la inclusión abarcadora de todos, en tanto sujetos. La construcción de derechos prácticos específicos da cuerpo a la diversidad, tanto como la elevación a rango de equivalencia de todas las identidades. La alternativa en proceso consiste en eliminar la centralidad de un sujeto, no desplazarlo para ocupar la posición central y jerárquica y convertirse en el sujeto.

#### NUEVO PARADIGMA

El feminismo aporta al nuevo paradigma humano la construcción de un mismo piso simbólico y político para mujeres y hombres en igualdad y una relación en la que no haya centralidad de ningún sujeto ni jerarquía de (supremacía/inferioridad).

La deconstrucción política de la dominación, la verdadera igualdad está en los mecanismos que aseguren arribar a ella. La equidad es el principio que construir el piso compartido, el poderío para la vida y el desarrollo personal y colectivo.

El paradigma del desarrollo humano sustentable es inexplicable sin la nueva configuración teórica interdisciplinaria y sin el feminismo. La intencionalidad del desarrollo, la democracia y la paz no están en preservar derechos, recursos y políticas de mediación entre hombres. La brecha en el desarrollo social y personal entre mujeres y hombres se ampliará más y más si no se hacen esfuerzos intelectuales y sociales.

Los procesos neoliberales avanzarán si no se frena su raigambre en la desigualdad entre mujeres y hombres, y si no se detiene

el abatimiento de la vida de las mujeres y la exclusión y confrontación violenta entre los hombres.

Finalmente, en el umbral del nuevo siglo, a la luz de la perspectiva de género, es evidente que el humanismo no es tal si no es feminista. Ya sabemos que las mujeres y los hombres que nos reconocemos en las utopías que crean la buena vida aquí y ahora; quienes nos afanamos por el bienestar y el bienvivir incluyentes y abarcadores no podemos darnos el lujo de derrochar el feminismo ni de ser analfabetas de género.

La antropología contemporánea como espacio de interdisciplina puede erigirse en una verdadera ginecoantropología y contribuir teórica, investigativa y existencialmente con argumentos, conocimientos y revelaciones que sustenten, desde una perspectiva de género, la equivalencia humana: la humanidad de mujeres y hombres.

PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS  
ACTUALES SOBRE LA MASCULINIDAD

*Mara Viveros Vigoya*

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA



## LA MASCULINIDAD COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN Y PREOCUPACIÓN SOCIAL

Las investigaciones sobre los hombres como seres dotados de género y productores de género sólo comenzaron a realizarse en América Latina desde finales de la década de 1980. Hasta ese momento la identificación de los varones con lo humano y con una serie de privilegios hacía invisible la problemática de los varones en cuanto tales. Los trabajos feministas latinoamericanos permitieron la acumulación de un gran número de estudios sobre las mujeres, pero ignoraron la perspectiva masculina. Pese a que los estudios de género plantearon la necesidad de enfatizar en el aspecto relacional de este concepto, la mayoría de ellos han centrado su atención en las mujeres.

El surgimiento del tema como problemática de investigación se dio paralelamente al desarrollo de grupos de hombres interesados en transformar sus prácticas en las relaciones de género por considerar que éstas eran fuente de opresión e insatisfacción no sólo para las mujeres, sino para ellos mismos. En efecto, en este periodo se han publicado libros y artículos acerca de los varones y la masculinidad en muchos de los países latinoamericanos y del Caribe y se han multiplicado los talleres de “crecimiento personal” en los cuales esta problemática ha sido uno de los temas de reflexión y discusión. Por otra parte, en el ámbito institucional, tanto las organizaciones no gubernamentales como los programas de estudios de género existentes en algunas universidades latinoamericanas han incorporado en sus políticas, sus acciones y sus programas académicos la temática de la masculinidad<sup>1</sup>. Los trabajos

---

<sup>1</sup> Al respecto, se sugiere consultar la interesante y detallada revisión que presentan Teresa Valdés y José Olavarría en la introducción a su compilación *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997.

recientes en este campo han seguido distintas orientaciones que responden a una diversidad de intereses y necesidades y han tenido desarrollos diferentes en cada uno de los países de la región.

Esta creciente presencia de lo masculino en estudios y talleres da cuenta de la fuerza de las transformaciones en las relaciones de género a las cuales estamos asistiendo en América Latina desde hace más o menos 30 años. Los cambios económicos, sociales y culturales que caracterizan este periodo –entre los cuales vale la pena destacar los nuevos patrones de inserción laboral de las mujeres con sus múltiples efectos sobre las formas de organización de la vida cotidiana, los roles sexuales y dinámicas tradicionales de la familia– han generado la necesidad de comprender y modificar el lugar que ocupan los varones en las actuales relaciones de género (inter e intragénero). En cierto sentido es ya un lugar común la referencia a la denominada crisis de la masculinidad, expresión de los conflictos entre los atributos culturalmente asignados a los varones y las reacciones subjetivas a los importantes cambios sociales, económicos e ideológicos que se producen en este lapso y que han sido protagonizados y propiciados de distintas maneras por las mujeres [Gutmann, 1999; Valdés y Olavaria, 1997; Viveros, 1997].

Los estudios sobre masculinidad que se desarrollaron a partir de la década de 1980 retoman algunas de las perspectivas desde las cuales se ha estudiado y abordado el tema en los países anglosajones desde mediados de la década de los 70, en el campo de los *Men's Studies*. Clatterbaugh [1997] presenta ocho perspectivas de estudiar y explicar lo masculino, tanto desde un punto de vista teórico, como desde el movimiento social. La perspectiva conservadora reafirma los roles de género tradicionales y postula que el lugar social de los hombres, como proveedores económicos y protectores de la familia, es una expresión de la naturaleza masculina y su papel civilizador. La perspectiva pro feminista plantea que

la masculinidad es el resultado del privilegio de los varones y la opresión de las mujeres y tiene efectos negativos sobre ellos. Recoge los logros de la producción académica y del movimiento feminista y comparte su visión sobre el cambio social. La tercera perspectiva, la de los *Men's Rights*, considera que los hombres son víctimas de los roles tradicionales masculinos y se opone al feminismo, planteando que este movimiento no ha generado para los varones las mismas opciones que ha logrado para las mujeres. La perspectiva socialista se basa en la idea de que el capitalismo patriarcal define las masculinidades, asociándolas a distintos tipos de trabajo y al control del trabajo de unas clases por otras. La quinta perspectiva es la llamada mito-poética: explora los niveles profundos de la universalidad transhistórica de la masculinidad en los arquetipos jungianos. La sexta, séptima y octava perspectivas –la homosexual, la afroamericana y la evangélica– señalan el carácter no universal de la masculinidad y la forma en que ésta se diferencia entre distintos grupos de hombres según su preferencia sexual, su raza o grupo étnico y su adscripción religiosa. Cada una de estas perspectivas difiere en sus definiciones acerca de lo que constituye lo masculino y ofrece respuestas distintas a una serie de preguntas planteadas por el autor.

Kimmel [1992] retorna en gran parte a esa diferenciación de perspectivas, reuniéndolas en dos grandes orientaciones: las primeras se definen como “aliadas” del feminismo y plantean que los hombres deben confrontar su participación en el poder social; las segundas reivindican una forma autónoma de estudiar la masculinidad y buscan recuperar las virtudes masculinas y fortalecer unos hombres que se sienten sin poder. También introduce una distinción muy pertinente entre la producción académica y los libros de distribución masiva. Los trabajos académicos se caracterizarían por discutir desde un punto de vista histórico o social sobre el poder de los varones, mientras los libros de amplia difusión tenderían a

privilegiar el examen de qué es lo que fragiliza este poder. Comparto plenamente la posición de este autor cuando sostiene que, aunque el propósito de esta literatura puede ser loable y encuentra resonancia en muchos varones contemporáneos, la posibilidad de alcanzar este objetivo, sin incorporar las críticas que el feminismo señala a la masculinidad, es muy reducida.

Connell [1997] distingue la existencia de cuatro enfoques presentes en las definiciones de masculinidad, fácilmente diferenciables en cuanto a su lógica, pero constantemente superpuestos en la práctica. El enfoque esencialista define el núcleo de lo masculino en torno a un rasgo central, como puede ser la actividad para el psicoanálisis, al cual se le agrega una serie de características propias de las vidas de los hombres. Este enfoque resulta bastante débil debido a la arbitrariedad con la cual se define la esencia de la masculinidad. El enfoque positivista define la masculinidad de una manera sencilla, como lo que los hombres realmente son. Esta definición es la base lógica de las escalas de feminidad-masculinidad en psicología o de las descripciones etnográficas de lo que se denomina el modelo de masculinidad. Para el autor este enfoque presenta tres dificultades: la primera es el hecho de que no hay ninguna descripción sin punto de vista y los puntos de partida siempre son asunciones de género; la segunda, que para hallar atribuciones sociales de género se parte de supuestos fijos en torno a estas atribuciones, así que se parte de lo que se quiere investigar; y finalmente la tercera es que se supone una identidad fija con unas características claramente definibles para lo masculino y lo femenino. Para el autor, el uso de los términos masculino y femenino va más allá de las diferencias de sexo hombre-mujer y comporta también las diferencias intragénero. Las definiciones de tipo normativo reconocen las diferencias intragéneros y plantean que la masculinidad es lo que los hombres deberían ser. Cada hombre se aproximaría en mayor o menor medida a esta norma, pero po-

cos se adecuarían plenamente a ella, de lo cual se desprende la pregunta por la legitimidad de dicha norma. Otro problema de este enfoque es el hecho de que la definición normativa se centra en los roles y no resuelve el problema de la correspondencia entre rol e identidad. Los enfoques semióticos definen la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrastan los lugares masculino y femenino. Dentro de la oposición semiótica de masculinidad-feminidad, la masculinidad es “el lugar de la autoridad simbólica”, mientras la feminidad es definida por la carencia. Para Connell, ésta es una definición efectiva dentro del análisis cultural y permite entender la masculinidad dentro de un sistema conectado de símbolos, en este caso un sistema de relaciones de género. Sin embargo, tiene límites que tienen que ver con su excesiva focalización en el discurso y el desconocimiento de algunas relaciones (de producción, consumo, poder) centrales en cualquier análisis social.

A partir de una revisión de la literatura antropológica sobre la masculinidad, Gutmann diferencia también cuatro formas de definir y usar el concepto de masculinidad en este ámbito disciplinario. La primera entiende por masculinidad cualquier cosa que los hombres piensan y hacen; la segunda se refiere a la masculinidad como todo lo que los hombres piensan y hacen para ser hombres; la tercera señala que algunos hombres, por adscripción o de forma inherente, son considerados “más hombres” que otros. La cuarta enfatiza la importancia de las relaciones entre lo masculino y lo femenino y sostiene que la masculinidad es lo no femenino. Además de estas cuatro formas de entender la masculinidad, existirían dos modos de enfocar el estudio antropológico de la masculinidad. El que aborda hechos y organizaciones exclusivamente masculinos, tales como el sexo entre varones o los bares para hombres, y el que incluye descripciones y análisis de las mujeres como parte del estudio sobre los hombres y la masculinidad. El primero consi-

dera que no se puede eliminar la separación entre el mundo de los hombres y el de las mujeres. El segundo busca entender el lugar que ocupan las mujeres y las identidades femeninas en el desarrollo, permanencia y transformación de lo que significa ser hombres [Gutmann 1997].

#### EL INGRESO DE LO MASCULINO EN EL ESCENARIO ACADÉMICO LATINOAMERICANO

El tema ha sido abordado en América Latina desde fines de la década de 1980. La selección de textos que presento no pretende ser exhaustiva ni ofrecer un panorama completo del estado actual del debate sobre la masculinidad en el área; tiene sesgos personales, responde a mis preocupaciones e intereses presentes y seguramente deja de lado trabajos relevantes. Sin embargo, intenta proporcionar elementos de información útiles sobre algunos de los debates que genera en la actualidad el tema de lo masculino y estimular la discusión y el análisis del proceso de construcción de esta producción teórica. He ordenado el material alrededor de algunos de los ejes temáticos que han orientado el desarrollo del campo de los estudios de masculinidad en América Latina, sin desconocer las diferencias que existen en los enfoques y abordajes. Estos ejes temáticos son: la construcción de la identidad masculina; la paternidad: prácticas y representaciones; los ámbitos de homosocialidad masculina y los estudios sobre salud reproductiva y sexualidad masculina.

Estos trabajos han sido realizados principalmente desde la antropología, la sociología y la psicología social con un enfoque teórico predominantemente constructivista, que sostiene que las categorías mediante las cuales percibimos, evaluamos y pensamos se construyen socialmente. Estas nuevas perspectivas en la investigación han traído una expansión del tipo de métodos de investiga-

ción cualitativos utilizados para dar cuenta de problemas complejos, como el poder y las relaciones de género [Parker, 1995]. Igualmente se ha resaltado la importancia no sólo de los comportamientos, sino también de los discursos, mostrando cómo a través de ellos se presenta, defiende y justifica la posición hegemónica de los varones [Ramírez, 1995]. Es necesario señalar que los estudios contemporáneos de masculinidad se ubican en un contexto de profundas transformaciones de las sociedades latinoamericanas que se perfilan como sociedades complejas, con fuertes poblaciones urbanas, un gran contingente de mujeres incorporadas al mercado de trabajo y movimientos feministas más o menos fuertes que han cuestionado los privilegios masculinos en el ámbito público y privado. En América Latina la llamada crisis de la masculinidad<sup>2</sup> ha tenido como trasfondo estos cambios sociales y económicos y la importancia adquirida por el movimiento social de mujeres en sus diversas luchas.

#### LOS DIFERENTES EJES TEMÁTICOS

##### *La construcción de la identidad masculina*

Por ser estudios pioneros, en gran parte de carácter exploratorio, la mayoría de las investigaciones sobre masculinidad se ha enfrentado al desafío de conocer y analizar qué significa ser varón y qué consecuencias acarrea serlo en el contexto latinoamericano. En efecto, uno de los principales temas analizados es el de la construcción de la identidad masculina. Entre los primeros estudios latinoamericanos que buscan responder estos interrogantes podemos citar el de Nolasco, *O mito da masculinidade* [1993], y el

---

<sup>2</sup> Comparto la crítica de Robert Connell al concepto de crisis de la masculinidad, pues la masculinidad no es un sistema en sí mismo, sino “una configuración de una práctica dentro de un sistema de relaciones de género”. En ese sentido sería más riguroso el uso del concepto de crisis de un orden de género.

de Ramírez, *Dime capitán. Reflexiones en torno a la masculinidad* [1993]. El primero parte de una investigación con 25 hombres de clase media, entre 25 y 35 años, sobre la forma opresiva en que son tradicionalmente socializados los hombres brasileños, sus relaciones con el trabajo, consigo mismos, con sus compañeras, amigos e hijos, y cuestiona los parámetros sociales a través de los cuales se define qué es un hombre. Nolasco plantea que, en diferentes países, un número cada vez mayor de hombres busca caminos, terapéuticos o comunitarios, que los lleven a descubrir otro tipo de subjetividad, en la cual las emociones no estén clasificadas según un referente sexista o sean adjetivadas como algo nocivo que se opone a la razón. En estos relatos las principales tensiones vividas por los hombres derivan de una tentativa de adecuarse a una expectativa de desempeño social que no corresponde a sus límites ni a sus deseos. Hasta hoy los hombres tienen, según Nolasco, una conciencia sobre ellos mismos fundada sobre algunos vagos conceptos de autoridad y tradición, como referencia para definir lo masculino. Una de sus dificultades es poder construir una imagen sobre ellos mismos que tome en cuenta diferentes aspectos de sus identidades y no sólo aquellos esperados socialmente. El estereotipo del macho excluye estas diferentes dinámicas subjetivas, haciendo creer al individuo que un hombre se hace a partir de una serie de absolutos: no llorar nunca, ser el mejor, competir siempre, ser fuerte, no implicarse afectivamente ni renunciar nunca. Éste es el modelo que algunos hombres están intentando superar.

El segundo estudio explora, desde una perspectiva interpretativa, la construcción de la masculinidad en Puerto Rico. Parte de una crítica a los usos del término “machismo” y continúa con una descripción de las diversas masculinidades en distintos contextos etnográficos. Afirma, igualmente, que la ideología dominante de la masculinidad se reproduce en las relaciones homosexuales

entre hombres, para finalizar con un planteamiento acerca de la posibilidad de construir una nueva identidad masculina, despojada de los juegos de poder y competencia, propios del rol masculino tradicional. Ramírez interpreta, a partir de fuentes secundarias, lo que significa ser hombre en Puerto Rico, concluyendo que allí la ideología masculina “se materializa en los genitales y se articula con la sexualidad y el poder” [pág. 62], y los encuentros entre hombres “están trabajados por el poder, la competencia y el conflicto potencial” [pág. 72].

El trabajo de Nolasco, a diferencia del de Ramírez, intenta demarcarse del feminismo, señalando que la organización de los grupos de hombres no puede ser caracterizada como un movimiento político y que cada uno de estos movimientos tiene características y dinámicas propias. También critica la asimilación que, desde su punto de vista, hacía el feminismo en sus orígenes, entre patriarcado y varones, y su representación de las mujeres como virtuosas y la de los hombres como fundamentalmente malos.

#### *La importancia del contexto social*

Algunos autores, como Henao [1994, 1997], Gutmann [1993, 1997], Escobar L. [1998], Valdés y Olavarría [1998], abordan el estudio de las identidades masculinas, prestando especial atención a los efectos sobre las relaciones de género del contexto económico, político social y cultural en el cual éstas se definen y redefinen. En Colombia, autores como Henao [1994] mostraron interés por el tema de la identidad masculina en el marco de los cambios nacionales e internacionales que se han producido en los últimos 30 años. En un trabajo realizado con base en las historias de vida de 45 drogadictos, se reflexiona sobre la búsqueda de identidad masculina que se resuelve por la vía de la negación, el temor o la imposibilidad de responder a los retos que enfrentan los varones en el mundo actual. Se argumenta que el lenguaje del consumidor de

psicoactivos permite una aproximación a la palabra del hombre que siente que no tiene poder y es temeroso y torpe para moverse en un mundo “del cual desaparecieron las súbditas”. En un estudio posterior [1997] se muestran los cambios en los roles y valoraciones de género que tomaron fuerza después de los años 60 con los movimientos feministas. Para ilustrar esto se hace alusión al varón del mundo contemporáneo, “un hombre al que se le demanda entrar a la casa y habitarla”, muy distinto del de antaño, cuyos papeles y valores se determinaban por fuera del ámbito hogareño.

Por su parte, Gutmann [1993] señala los efectos de la crisis económica mexicana de 1982 sobre los roles y valores tradicionales asociados a los hombres y las mujeres. Con base en un estudio etnográfico sobre las diferencias intergeneracionales en las identidades masculinas en la colonia popular de Santo Domingo, una de las zonas de invasión más grandes del distrito federal de Ciudad de México, el autor analiza el impacto de esta crisis en la vida cotidiana de los habitantes de la colonia, en particular la importante vinculación de las mujeres al mercado de trabajo y la creciente participación de los varones en las tareas domésticas, “erosionando el machismo”. Igualmente, plantea una crítica a los estereotipos sobre “el machismo” de los hombres mexicanos, particularmente el de los hombres de sectores populares, por considerarlos inadecuados y engañosos, si se pretende entender cómo piensan los varones sobre ellos mismos y cómo son vistos por las mujeres con quienes comparten su vida. Igualmente, uno de los principales méritos de este trabajo es la relación que establece entre los procesos individuales de construcción de la identidad y las modificaciones experimentadas en la sociedad mexicana en los años 70 y 80 —que incluyen transformaciones y crisis económicas, luchas por las identidades étnicas, catástrofes ecológicas, etc.

Escobar L. [1998] analiza también los efectos de la reestructuración económica y social de México en las vidas de los hombres

mexicanos, pero, a diferencia de Gutmann, no se centra en la experiencia cotidiana de los varones, sino en la descripción que estos hacen de los eventos y transiciones que definen sus etapas vitales, en relación con la familia, la escolaridad, la migración y el trabajo. Con base en el análisis de los relatos de vida de un cierto número de varones en Monterrey, Guadalajara y México, el autor llega a las siguientes conclusiones: en primer lugar, la madre juega un papel determinante en la formación, la escolaridad y los inicios laborales de sus hijos. Posteriormente, desempeña un papel de apoyo en los arreglos domésticos y el cuidado de los hijos de las familias que conforman estos varones y deja de tener importancia en las decisiones que conciernen a su actuación en el ámbito público. En segundo lugar, aunque se presentan patrones de cambio en las actitudes masculinas frente al empleo de sus cónyuges, no se puede plantear que las relaciones de género estén siendo construidas homogéneamente sobre bases de negociación paritaria. Sin embargo, en una buena parte de los casos de las distintas ciudades analizadas, se reportaron búsquedas de parte de los varones de nuevas formas de relación con las mujeres y la relativización de nociones como la de la responsabilidad económica exclusiva de los hombres y la del papel restringido pro familiar de las mujeres. Por último, es pertinente considerar que estos cambios en las actitudes y comportamientos masculinos han sido propiciados por las modificaciones económicas y sociales que se han producido en los últimos años en este país.

El trabajo de Valdés y Olavarría [1998] señala, igualmente, la importancia de contextualizar la construcción de las identidades masculinas en Santiago de Chile en el marco de los cambios vividos por esta sociedad. Los autores plantean la imposibilidad de hablar de una sola masculinidad chilena y subrayan el carácter plural de las identidades de género, a pesar de la relativa homogeneidad cultural del país, la vigencia de ciertos modelos hegemónicos

y la fuerte impronta que dejaron sobre la vivencia identitaria de los varones los 17 años de dictadura militar. El análisis de los relatos de vida de varones de sectores medios-altos y populares en tres etapas diferentes de la vida permite afirmar que el modelo hegemónico de ser hombre está bastante generalizado entre los varones de Santiago, independientemente de su condición social. Este modelo se reproduce de generación en generación a través de los distintos ámbitos de socialización y se refuerza cotidianamente en los diferentes espacios de homosocialidad masculina. No obstante, las certezas del modelo hegemónico estructuran más la vida de los varones mayores y de sectores populares que la de los varones más jóvenes y de sectores medios, más críticos y distantes frente a él. Pero ni siquiera en estos varones se encuentra un cuestionamiento de fondo de los mandatos sociales que se derivan de este modelo ni una propuesta alternativa para vivir la masculinidad, ya que su descontento se ubica más en relación con su imposibilidad de modificar los roles familiares –de los cuales se sienten presos– que en una profunda reprochación del paradigma dominante.

### *Masculinidades y clases sociales*

Bastos [1999] busca entender las relaciones de género que rigen la dinámica interna de los hogares de sectores populares, intentando hacer un análisis que vaya más allá de la constatación de la dominación masculina en ellos. Para tal objeto compara los comportamientos y actividades que se desarrollan en los hogares indígenas y no indígenas que residen en los mismos barrios populares de ciudad de Guatemala, y cuestiona la forma en que se trabaja, muchas veces implícita, la relación entre responsabilidad económica y autoridad doméstica. Propone partir de una concepción de la jefatura de hogar en la cual se separe analíticamente una parte normativa y otra actuante y efectiva. Plantea también la

importancia de considerar que dentro de cada hogar varios de sus miembros comparten la posibilidad de ejercer el poder y la compleja interrelación existente entre la responsabilidad y la autoridad en el ejercicio de la jefatura de los hogares. En otro artículo Bastos intenta explicar algunos comportamientos ambiguos de los varones de los sectores populares a partir del esquema dual de masculinidad que manejan. Por una parte, la imagen del varón se construiría en referencia a su capacidad de cumplir su papel de proveedor económico y así obtener el reconocimiento social y la posibilidad de imponer su autoridad sobre la mujer y los hijos del hogar. Por la otra, el varón tendría que mostrar su imagen de hombre libre de ataduras, en particular respecto a su mujer. Estas dos caras de su imagen de varón adulto podrían generar comportamientos destructivos y autodestructivos de parte de él.

En una perspectiva analítica similar, De Suremain y Acevedo [1999] señalan, a partir de un estudio sobre jefatura de hogar y paternidad en sectores populares de Medellín, que, simultáneamente a las nuevas exigencias sociales y filiales sobre los padres, se han multiplicado los obstáculos objetivos que impiden el buen cumplimiento de este papel. Estos obstáculos se refieren a las condiciones sociales prevalecientes en los sectores populares colombianos –desempleo y/o precariedad del empleo, desplazamientos generados por las distintas situaciones de violencia– y a factores relacionados con las transformaciones de la familia en Colombia, como son el aumento de las separaciones conyugales y la asunción de nuevos roles por parte de las mujeres. Es decir, existe una brecha bastante considerable entre el modelo ideal del buen padre, cada vez más generalizado, y las posibilidades reales de ponerlo en práctica, particularmente en los sectores populares. Este desfase tendría consecuencias negativas tanto sobre los varones mismos, como sobre el grupo familiar en su conjunto, aumentando los desencuentros entre géneros y generaciones.

Los trabajos de Kogan [1996] y Fuller [1993, 1995, 1996] son algunos de los pocos estudios que abordan la construcción de la masculinidad en los sectores sociales dominantes. El primero analiza los estereotipos de género en sectores medios y altos de la sociedad peruana. Muestra, además, las particularidades que asume la construcción de la masculinidad en los hombres de sectores altos, relacionadas con el contexto de bienestar económico en el que transcurren sus vidas. También subraya el carácter conservador de las relaciones de género en este sector social, en el cual el propio sistema social frena las posibilidades de transformación o modernización de los roles genéricos. Se señalan, sin embargo, diferencias entre los varones jóvenes y los mayores en relación con sus percepciones sobre los roles de género. Fuller [1993] plantea que los varones peruanos de clase media no han experimentado los grandes cambios vividos por las mujeres de su clase con el ingreso a espacios considerados tradicionalmente como masculinos y la adquisición de nuevos derechos. Por esta razón, si se han visto en la necesidad de cuestionar el modelo masculino vigente ha sido por las transformaciones vividas por las mujeres. En un trabajo posterior [1997], analiza las representaciones de la masculinidad características de la cultura peruana de clase media y concluye que existen tres configuraciones que contienen las representaciones de la masculinidad: la natural (virilidad), la doméstica (padre, esposo) y la exterior (trabajo, política), fundada, cada una de ellas, en códigos morales diferentes e incluso opuestos. Todo varón debe enfrentar a lo largo de su vida las exigencias contradictorias de estas esferas, haciendo énfasis en cada una de ellas según el momento del ciclo vital en el que se encuentre y los elementos de su historia personal que estén en juego. Igualmente, se plantea que, aunque estas representaciones han cambiado hacia una visión más igualitaria de las relaciones de género, existe un desfase significativo entre las representaciones legítimas y las prácticas de esta población.

En las sociedades latinoamericanas, caracterizadas por ser pluriétnicas, multiculturales y policlasistas, se ha hecho necesario pensar en las distintas formas en que se construyen las identidades masculinas en los diferentes sectores sociales, grupos étnicos y complejos socioculturales. Una vertiente de este tipo de estudios es la representada por autores como Octavio Paz [1959], retomada más tarde por Palma [1990] y Montecino [1991, 1995], quienes afirman que la exageración y la arbitrariedad del predominio masculino en las sociedades coloniales ibéricas se deben a su nacimiento –real y simbólico–, signado por la ilegitimidad. Para estos autores, la figura de la Malinche constituye un mito fundador del orden social latinoamericano y lo masculino se percibe construido en una relación problemática con lo femenino, desde el modelo del hijo o del padre ausente. Aunque este punto de vista tiene, como lo plantea Fuller [1996], la ventaja de considerar las especificidades históricas de las sociedades iberoamericanas para explicar la dinámica de las relaciones entre los géneros, ignora el proceso de modernización en el que están insertas actualmente estas sociedades y las particularidades de cada una de ellas.

Otro tipo de trabajos sobre el tema puede ser ilustrado por investigaciones sobre masculinidad, como la que realiza Fachel Leal [1992] en Brasil, en la cual se explora la articulación entre la identidad cultural y la identidad de género. Esta autora plantea, a partir de sus investigaciones sobre la cultura gaucha, que la identidad gaucha está fuertemente imbricada con la identidad masculina. Para apoyar esta afirmación, la autora examina algunas de sus manifestaciones culturales, como los mitos, los encantamientos y magias de seducción, los duelos verbales y las representaciones de la muerte. En su trabajo “Suicidio, honra e masculinidade na cultura gaúcha” explora el significado del suicidio masculino en el

Estado de Río Grande do Sul, área de asentamiento de la cultura gaucha. En esta región el suicidio es una práctica corriente y la muerte representa un desafío y una oportunidad para que los hombres prueben su masculinidad. Cuando un gaucho<sup>3</sup> pierde su fuerza y no es capaz de domar la naturaleza que lo rodea, abandona su identidad como gaucho y su masculinidad. Su derrota es percibida socialmente como una feminización y una muerte cultural y es experimentada por él como su muerte individual. En otro de sus artículos sobre el tema, la autora estudia uno de los mitos más importantes del folklore gaucha, el mito de la salamandra del Jarau<sup>4</sup>. En este mito se pone en escena la lucha del hombre por no sucumbir al encanto de la mujer, percibida como un ser amenazante, tanto para su identidad de hombre como de gaucho. Para Fachel Leal los mitos son formas discursivas que organizan una explicación en relación con la realidad social. Desde esta perspectiva de análisis, la narración sobre la salamandra del Jarau es examinada como un mito fundador de la sociedad pastoril gaucha y como el relato de la autogestión y autocreación del hombre gaucha.

Otros autores analizan los contenidos de las categorías raciales a través de las articulaciones que se establecen entre clase, raza y género en la vida cotidiana. En su estudio “Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia”, Streicker [1995] examina las interacciones entre estas tres categorías en el discurso cotidiano de los habitantes del barrio Santa Ana de Cartagena. Plantea que

---

<sup>3</sup> El gaucho es definido por la autora como el trabajador rural de ganadería extensa, habitante de la pampa latinoamericana.

<sup>4</sup> En este caso particular, el mito narra la historia de una bella princesa mora transformada en salamandra, que seduce a los hombres y los atrae a una caverna oscura en la cual, después de superar difíciles pruebas, pueden obtener de su mano siete dones: suerte en el juego, habilidades musicales y poéticas, conocimientos terapéuticos, carisma y poder sobre los hombres, etc. (que constituyen formas prescritas por la cultura para obtener el reconocimiento como un *verdadero gaucho*).

el discurso sobre la raza está inmerso en el discurso de clase y género de los santaneros y que la interdependencia de estas tres categorías sociales tiene que ver con la naturalización de las diferencias, una poderosa forma de neutralizar el juego de lo social y de las subjetividades individuales. En el contexto de este barrio, la noción de masculinidad se construye no sólo en oposición a la feminidad, sino también a la masculinidad de los varones negros y los varones ricos: los primeros considerados peligrosos y asociados con lo animal, y los segundos percibidos como más femeninos por estar más interesados en ellos mismos y por estar sometidos a las restricciones que les imponen sus esposas.

Desde esta misma perspectiva Viveros y Cañón [1997] analizan, en su artículo “Pa bravo yo... soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños”, las representaciones de masculinidad de un grupo de varones adultos de sectores medios de Quibdó, en el Chocó, departamento que concentra el mayor porcentaje de población afrodescendiente del país. El artículo plantea que el desempeño sexual y la capacidad de seducción y conquista son rasgos que se pueden poner en relación simultáneamente con la identidad negra y con la identidad masculina. Esta afirmación no significa la confirmación de estereotipos racistas sobre los varones negros, que los describen como seres obsesionados con la sexualidad, sino la ilustración de la imbricación entre las identidades de género y las identidades étnico-raciales. Si se tiene en cuenta que la identidad es una construcción relacional, es evidente que las masculinidades de los varones chocoanos se han erigido en referencia a las masculinidades de los varones no negros. En esta construcción identitaria, el lugar asignado a la corporalidad en la cultura chocoana ha sido utilizado por los varones como un referente tanto de su identidad étnico-racial, como de su identidad de género.

En resumen, en estos distintos trabajos se documentan los cambios y comportamientos de los hombres en las dos últimas décadas

en América Latina, una región que se ha descrito numerosas veces como “machista”, discutible término acuñado para caracterizar las relaciones de género prevaletentes [Fuller, 1998; Gutmann, 1998], marcadas por una fuerte dominación de los varones sobre las mujeres. Si bien en algunos de los estudios se señala que la identidad masculina se construye sobre los juegos de poder y competencia propios del rol masculino tradicional y sobre la represión de la expresión de las emociones, en otros se muestran las profundas fisuras que se han producido en este modelo por diversas razones, tanto objetivas como subjetivas, propiciadas muchas veces por los cambios protagonizados por las mujeres. Igualmente, se subraya la pluralidad de significados que tiene la masculinidad no sólo en razón de las diferencias de clase que caracterizan estos países, sino también al interior de las distintas clases sociales en función del nivel educativo, la edad, los distintos momentos del ciclo de vida y los diversos contextos sociales y culturales de las relaciones intergeneracionales.

Estos distintos estudios, en que el género está interrelacionado con otras estructuras sociales, como la etnia-raza y la clase, permiten mostrar, en primer lugar, que la masculinidad no es una cualidad esencial y estática, sino una manifestación histórica, una construcción social y una creación cultural. En efecto, la masculinidad tiene una variedad de significados según las personas, las culturas y los momentos históricos [Connell, 1997; Kimmel, 1997]. En segundo lugar, que la articulación de la masculinidad a las diferencias étnico-raciales o de clase crea dinámicas más amplias entre las masculinidades. Debe eludirse, sin embargo, el riesgo de simplificación que comporta el reconocimiento de múltiples masculinidades, producto de la combinación de los efectos de la clase, la raza, la etnia y el género. Es decir, se debe evitar afirmar la existencia de una masculinidad negra, gaucha o de la clase trabajadora. En ese sentido no sólo es importante reconocer las múltiples mas-

culinidades, sino que es necesario entender las relaciones que existen entre ellas y, aun más, identificar las relaciones de género que operan dentro de ellas [Connell, 1997]. En tercer lugar, es importante subrayar que las identidades de género y las identidades de clase o étnico-raciales se adquieren al mismo tiempo y generan prácticas sociales marcadas simultáneamente por estas múltiples identidades [García de León, 1994].

#### LA PATERNIDAD: PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES

En muchas de las investigaciones realizadas sobre la construcción de la masculinidad surgió como tema preponderante la cuestión del padre, la constante asociación entre masculinidad, paternidad y responsabilidad, señalando la paternidad como el ámbito al que se le adscribe en forma privilegiada el ejercicio de la responsabilidad y como la forma más acabada de la masculinidad. En su estudio sobre identidades masculinas en Perú, Fuller [1997] señala que la figura paterna es definitiva en la construcción de la identidad masculina, ya sea por su presencia o por su ausencia. La paternidad es un hito importante en la construcción de la identidad masculina, representa la consecución de la adultez plena y constituye la experiencia más importante en la vida como hombre. Es descrita como la inauguración de un nuevo periodo en el ciclo vital masculino y como la vivencia que permite demostrar públicamente que se es un hombre pleno, viril y responsable. Para esta autora, la paternidad tiene una dimensión natural, doméstica, pública y trascendental. Natural, porque es la última prueba de virilidad; doméstica, por cuanto permite ejercer el lado nutricional de la masculinidad; pública, en tanto vincula a los hijos con los valores que les serán *necesarios* para desempeñarse en el ámbito público; trascendental, en cuanto asegura la continuidad de la vida y convierte al varón en creador. Por último, se subraya el desfase

existente entre el modelo del padre cercano, descrito como ideal, y la división sexual del trabajo, que aleja al varón de las tareas domésticas y de la crianza de los hijos. Igualmente, se precisa que la centralidad de la experiencia de la paternidad sólo es tal dentro de las normas que rigen las relaciones entre los géneros, clases y razas de la sociedad peruana.

En *O mito da masculinidade*, Nolasco plantea que la paternidad representa la dimensión más conflictiva de la identidad masculina y la que ofrece más retos al momento de intentar su realización. El autor examina el vínculo padre-hijo con la intención de llegar a entender mejor lo que sucede a los varones que, a pesar de haber sido hijos de padres ausentes, intentan crear un sentido de pertenencia frente a este rol, involucrándose en la relación con sus hijos en mayor medida que sus padres. Esta nueva situación genera en los jóvenes padres sentimientos de miedo, placer y extrañeza. Nolasco afirma que la imagen del padre de hoy está construida más sobre la noción de complicidad, placer y gratificación que sobre la de una imagen divina y referencia moral. Para este autor, la paternidad puede ser vista como una forma de inserción en la sociedad, que consolida el proceso de construcción de la identidad masculina y el modelo de autoridad desempeñado por los hombres.

Villa [1996] aborda en Buenos Aires el tema de la paternidad a partir del estudio de los comportamientos sexuales y reproductivos de los varones. En su trabajo “Fecundidad y masculinidad: algunos dilemas subjetivos en la construcción de género en los varones”, Villa hace referencia a la falta de figuras identificatorias parentales que conducen a los hombres a buscar una identidad personal a través del grupo de pares. Para los varones analizados por Villa, los hijos representan la posibilidad de asumir las responsabilidades de padre y esposo, de experimentar un cambio de vida para sí mismos y en la relación que establecen con las mujeres. Tanto la apropiación de la fecundidad de las mujeres, como la apropiación de

los hijos, son formas privilegiadas de brindarles trascendencia personal, cultural y social, y constituyen un intento de superar su pertenencia social al grupo de pares. Según Villa, la valoración positiva de la paternidad está en permanente tensión con la autonomía social y sexual, de la cual podrían disponer los varones por fuera del mundo doméstico, y con las deficientes condiciones materiales que impiden el buen desempeño de los roles de padre y proveedor que les prescribe la cultura.

Henaó hace referencia a los cambios que se han producido en los últimos años en las formas de ser padre en Colombia. A partir de una serie de estudios de caso en la región antioqueña, el autor señala que la figura del padre antioqueño tradicional era una imagen que cobraba existencia a través del discurso de la madre y el cura del confesionario, era “un ser inasible, que desaparecía en el momento de la cotidianidad”. El varón-padre de hoy es, por el contrario, un hombre al que se le solicita relacionarse más con los miembros de la familia y disfrutar del ambiente hogareño, muy distinto del padre de antaño, cuyos papeles y valores se determinaban por su vida fuera del ámbito doméstico. Como lo plantea el autor, estas nuevas demandas al padre empezaron a tomar fuerza a partir de los años 60 con los movimientos feministas y adquirieron un sentido particular en los años 90, periodo en el cual los varones colombianos empezaron a tomar conciencia de su problemática de género.

El trabajo “Paternidad y transición de género”, de De Keijzer, en México, señala la existencia de diversos tipos de paternidad, entendida como “una posición y una función que va cambiando históricamente y tiene variaciones notables de una cultura a otra, así como en las distintas clases sociales y etnias dentro de un mismo país”. De Keijzer realiza una distinción importante entre la paternidad biológica y la paternidad social, ya que, en ausencia del padre, otros hombres (abuelos, tíos, hermanos mayores u otros adultos no consanguíneos) asumen esta función. El autor señala

que, a pesar de que en México ser padre posee un gran valor cultural, esta función no es evocada en los diagnósticos participativos de diversos grupos de hombres mexicanos, rurales y urbanos, cuando se exploran las características que los definen como hombres. En contraste, características como ser jefe, trabajador, proveedor, fuerte, arriesgado, valiente y mujeriego se asocian con frecuencia a lo “masculino”.

De Keijzer elabora una tipología de padres a partir de su experiencia investigativa. Así, se refiere al modelo del padre ausente o fugitivo, que encubre diversas situaciones: la de los hogares cuyo único o principal ingreso es aportado por la madre, fenómeno que ha crecido en forma sostenida; la de los hombres solteros adolescentes, que no formaron pareja y huyeron ante el embarazo inesperado; la de los padres migrantes, que establecen un tipo de relación semipresencial con los hijos e intervienen en su crianza más como reguladores que como personajes activos en ella; y la de muchos hombres divorciados. De otra parte, en varias regiones de México predomina aún el padre tradicional o patriarca, proveedor de la familia, que no se siente competente para el cuidado de los hijos o las tareas domésticas, considera que expresar afecto puede restar autoridad, mantiene generalmente distancia con los hijos y, si se acerca, lo hace sólo con sus hijos varones, a partir del momento en que puede comunicarse verbalmente con ellos. Estos hombres representan para el autor un factor de riesgo y limitaciones al interior de la familia, pues imponen formas de relación basadas en mecanismos como la violencia doméstica asociada al alcoholismo. Por último, el autor se refiere a un tipo de padres que podría ser descrito como una especie en construcción en México y que corresponde al de los padres que pretenden ser igualitarios. Estos hombres son, a veces, en la cultura mexicana objeto de burlas y descalificaciones, que buscan controlar y desanimar el cambio en las relaciones de género. Al final de este re-

cuento de las diversas formas en que se ejerce la paternidad en México, el autor señala cómo incorporan los varones en sus prácticas paternas una combinación de rasgos de los distintos tipos descritos y cómo pueden cambiar estas prácticas en distintos momentos de sus vidas (los abuelos tiernos y cercanos que han sido padres autoritarios) y en su relación con los distintos hijos e hijas. Es decir, la paternidad es entendida como un campo ambivalente y contradictorio para muchos hombres.

Por su parte Gutmann, en su estudio etnográfico sobre las relaciones de género en la colonia Santo Domingo de la Ciudad de México, explora temas que pueden ser asociados con la paternidad, como son la escasa vinculación de la sexualidad masculina a los imperativos reproductivos, la importancia de los lazos de sangre y su relación con el abandono y la adopción, los conceptos populares de familia, el adulterio y la poligamia. Para este autor, la diversidad existente de prácticas de paternidad en México es un hecho revelador del carácter ambiguo que tiene la masculinidad en este país. En este contexto se critican las visiones simplistas que se han construido en torno a la masculinidad, reduciéndola a un estereotipo de irresponsabilidad y violencia. Igualmente, se sostiene que no existe un patrón mexicano de masculinidad en relación con el cual puedan compararse o ser comparados los hombres. Los resultados de su investigación señalan, por el contrario, que ser un padre cumplidor y comprometido es un rasgo central del ser hombre y que la paternidad comporta dimensiones distintas a la responsabilidad económica, tales como la posibilidad de compartir el tiempo libre con los hijos o la transmisión de saberes técnicos. También se muestra que las ideas y las prácticas relacionadas con la paternidad son elaboradas en forma diferente en las distintas clases sociales. Así, en las clases populares, de bajo nivel educativo y pocos recursos económicos, no es extraño que los hombres se ocupen del cuidado de los niños pequeños, mientras en los sec-

tores de mayores recursos las empleadas domésticas y niñeras son quienes asumen gran parte de estos cuidados. Entre los jóvenes profesionales de los sectores medios se observan los mayores cambios en relación con sus prácticas como padres. En conclusión, se plantea la necesidad de realizar un acercamiento etnohistórico, que permita rescatar las diferencias de clase y las diversidades regionales y generacionales en el ejercicio de la paternidad.

Por último, vale la pena hacer una rápida referencia al tema de la paternidad adolescente, asunto bastante ignorado en la investigación sobre paternidad. En un trabajo reciente de investigación e intervención en torno a la paternidad de hombres adolescentes en Brasil se indica la existencia de un “muro de silencio”, tanto en las instituciones y personas involucradas en el tema, como en la bibliografía e investigación realizada en este país. Igualmente se sugiere que, aun cuando un adolescente intenta asumir un papel activo como padre de su hijo o hija, las instituciones sociales parecen negarle o impedirle la asunción de este rol. Cardoso [1998], autor del proyecto, sostiene que este silencio que rodea la paternidad adolescente implica una relación perversa de la sociedad con el adolescente. Al anular socialmente la paternidad adolescente se acaba por legitimar la ausencia paterna, pues se le dificulta al adolescente la posibilidad de pensar, prevenir o asumir su condición de padre real o virtual. Concluye planteando que la atribución cultural de la concepción y crianza de los hijos a las mujeres determina que estos sean percibidos en la sociedad brasileña como seres pertenecientes a la madre y que el adolescente sea considerado únicamente como “hijo” y nunca como padre potencial. Por tal razón se hace necesario crear una red de apoyo para esos padres con el fin de que les sea posible asumirse como sujetos de su historia y como actores sociales que pueden y deben participar en la construcción de su destino humano y de la sociedad en la cual viven.

Como muchas de las investigaciones descritas lo muestran, la paternidad es un hecho complejo y constituye un ámbito de intersección de diferentes disciplinas de las ciencias sociales. Desde distintas perspectivas, los trabajos mencionados ponen en evidencia los cambios que se han operado en las formas en que se conciben y ejercen el cuidado y la crianza de los hijos, los roles familiares y de género y sus efectos sobre las representaciones y prácticas de la paternidad. En uno y otro estudio se ilustran la complejidad y las contradicciones que caracterizan la paternidad contemporánea en América Latina, el impacto de los cambios socioeconómicos y políticos en las relaciones intrafamiliares, la progresiva desinstitucionalización del rol paterno –cada vez más independiente del recurso a la autoridad– y la creciente importancia de la paternidad en los proyectos de vida masculinos. Los cambios operados en la forma de ejercer la paternidad conllevan a su vez transformaciones en las relaciones de género, en el significado otorgado a la infancia, en la experimentación de la intimidad y en las representaciones de la masculinidad<sup>5</sup>. Finalmente, los distintos autores señalan la gran variabilidad existente en la experiencia de la paternidad según la inscripción socioeconómica y étnico-racial de los varones, su pertenencia generacional, sus experiencias primarias, los distintos momentos del ciclo de vida en que se encuentren, y el sexo y la edad de sus hijos.

#### LOS ÁMBITOS DE HOMOSOCIALIDAD MASCULINA

Una dimensión importante de la masculinidad es su expresión en los espacios públicos, espacios simbólicos del poder, del que las

---

<sup>5</sup> En efecto, el ejercicio paternal se halla íntimamente relacionado con los procesos de construcción de identidad genérica de los varones. Una determinada forma de ser y sentirse hombre, de acoger unos roles y desechar otros, de comprometer aspectos afectivos profundos, define un tipo de significados y prácticas paternos.

mujeres no han formado parte tradicionalmente. Como lo señala Marqués, “en las sociedades patriarcales occidentales anteriores la mayor parte de la vida social estaba constituida por espacios exclusivamente masculinos, de modo que la homosocialidad era un hecho inevitable” [1997:28]. Algunos de los trabajos seleccionados abordan el tema de las relaciones que entablan los varones entre sí, en ámbitos que son predominantemente masculinos, y otros la jerarquización de los espacios que empiezan a ser mixtos, como los espacios laborales.

Desde la primera perspectiva, Jardim [1992] presenta una sugestiva reflexión sobre la construcción social de la identidad masculina en las clases populares. A partir de la descripción de los *butecos* –bares en los que se reúnen los hombres de los sectores populares en Porto Alegre (Brasil)–, la autora muestra la forma en que los hombres se apropian de este espacio social para construir territorios masculinos. En estos lugares de transición entre el espacio público del trabajo y el espacio privado de la vida familiar se privilegian las conversaciones en torno a la política, el deporte o los negocios y, cuando se aborda algún asunto de la vida privada, se habla desde una perspectiva impersonal, lúdica y codificada, sin consecuencias para la vida personal de quienes allí se reúnen. Incluso en la estética de estos espacios se puede ver cómo se articulan significados masculinos a las comidas, bebidas y sonidos. En otro artículo sobre el mismo tema [1995], Jardim señala la importancia que tiene para los hombres, como vivencia masculina, la posibilidad de compartir con otros varones unos momentos en los cuales se producen interacciones y reflexiones en torno al comportamiento ideal masculino. Para la autora, la relación que establecen entre sí los hombres en los bares es una experiencia performática, que se expresa a través del dominio sobre el consumo de bebidas alcohólicas, la capacidad de controlar el espacio físico del bar y la posibilidad de producir una imagen pública

positiva de sí mismos o de su oficio, presentándose como trabajadores o proveedores de una familia, en contraposición con la imagen negativa de los *malandros* o vagabundos. Jardim concluye que los *butecos* constituyen uno de los espacios privilegiados de socialización masculina en los cuales se produce y reproduce cotidianamente el discurso sobre lo que significa ser un varón.

Otro ejemplo sobre la forma en que se construye la masculinidad en espacios reservados a los juegos de competencia entre varones nos lo brinda Gastaldo [1995], en su artículo “A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate”. El autor describe las relaciones que se dan en una academia de deportes de combate, como el *full-contact*, y analiza las prácticas y representaciones de la corporalidad de un grupo de practicantes de este deporte. Según Gastaldo, los rasgos que caracterizan su discurso sobre su relación corporal con este deporte son tres: la utilización del cuerpo para la lucha, el desprecio por el dolor y la aceptación de las reglas que rigen esta práctica. Si bien en este artículo no se relacionan explícitamente estos usos sociales del cuerpo con la identidad masculina, la descripción y análisis del discurso de los practicantes de este deporte sugieren que el énfasis puesto en la superación del dolor y el cansancio, a través de la aplicación e incorporación de una férrea disciplina, constituye una forma masculina de percibir y moldear el cuerpo.

Por su parte, Archetti estudia la complejidad inherente a los modelos de masculinidad, a partir del análisis de los textos clásicos del tango y de los cantos de los hinchas en los estadios de fútbol, dos ámbitos culturales representativos tanto de la imagen nacional argentina, como de la masculinidad. El autor muestra, por ejemplo, que el narrador de los textos del tango es generalmente un varón (hijo) que pasa su tiempo libre con los amigos en el café –su segundo hogar–, añora el amor romántico de una mujer e idealiza el amor materno, único sentimiento concebido como perdurable.

En las letras de tango se ponen de presente, además, los dilemas psicológicos y morales entre el deseo fuera de las convenciones por la *milonguita* y el respeto de las normas sociales y familiares, encarnadas por la madre. En el tango, las figuras masculinas claves no sólo son las del amante romántico (una imagen masculina transgresora) y del cínico bacán, sino también las del *compadrito* –elegante seductor con las mujeres y arrogante rival de los varones– y del *compadrito* en crisis –traicionado por una mujer, pero con la posibilidad de ser redimido por el amor de una de ellas. Estos significados explícitos e implícitos referidos a la masculinidad también se encuentran en los cantos de los hinchas de fútbol, pero, a diferencia del tango, el mundo del fútbol es exclusivamente masculino. A través de los cantos, los hinchas de los equipos dramatizan las identidades de género y establecen los límites entre los aspectos positivos y negativos de lo que teóricamente se define como masculino. Al defender con vehemencia su identidad masculina y descalificar la de sus adversarios, ponen de presente los criterios que organizan las relaciones entre los hombres: el dominio, el control y el poder. A través del estudio de los ámbitos rituales del tango y el fútbol, Archetti muestra de qué manera las masculinidades resultan inestables, pues los varones no se limitan a reproducir la masculinidad heterosexual argentina hegemónica, sino que construyen y negocian múltiples masculinidades en distintos ámbitos y con diferentes actores.

El espacio laboral es otro espacio social en el cual inciden las relaciones de género, introduciendo diferencias e inequidades en las ocupaciones realizadas, en la distribución de los ingresos, en las modalidades laborales y en las evaluaciones de las actividades realizadas por hombres y mujeres. Así lo ilustra el trabajo de Guzmán y Portocarrero [1992] al analizar, a partir de historias de vida de obreras y obreros de la ciudad de Lima, la valoración que se asigna al trabajo femenino y masculino dentro del espacio fabril

y la forma en que se articulan las identidades de género y las identidades sociales de estos trabajadores. Las autoras sostienen que la presencia femenina en la fábrica no está totalmente legitimada y que los valores más estimados en este medio están asociados con cualidades “viriles”, como la fuerza, la capacidad de resistencia, la posesión de conocimientos técnicos y el ejercicio de posiciones de mando. Señalan, igualmente, que la fábrica es ocupada material y simbólicamente por los hombres y que el sindicato, instancia privilegiada para la construcción del discurso obrero, está dominado también por las concepciones masculinas, vinculadas claramente con el espacio público y el ejercicio de la ciudadanía. Es decir, a pesar de que los lugares de trabajo, históricamente masculinos, se han vuelto mixtos, las mujeres no ocupan la misma posición que los hombres en los organigramas de las empresas y la concepción obrera del trabajo sigue planteándose en términos tradicionales masculinos [Pesce, 1988].

Los distintos estudios mencionados subrayan de diversas formas la importancia que tienen para los hombres estos ámbitos de homosocialidad masculina en los cuales se efectúan, *entre hombres*, los juegos de la competencia que les permiten validarse como varones. Como plantea Leverenz, citado por Kimmel [1997], “las ideologías de la virilidad han funcionado principalmente respecto a la mirada de los pares del varón y a la autoridad masculina”. En cierto sentido, podríamos decir que estos espacios de encuentro entre varones adultos relevan las funciones de refuerzo de la masculinidad de las llamadas pandillas juveniles y *barras bravas* para los adolescentes. Con la modernidad surge la presencia femenina en espacios proverbialmente masculinos, como los cafés, los bares, los sitios de recreación y deporte, los talleres y fábricas. Sin embargo, a pesar de la multiplicación de los tiempos y espacios de encuentro entre hombres y mujeres, en muchos de ellos se tiende a reproducir la imagen de la masculinidad hegemónica y, en este

sentido, a ignorar o a subordinar a las mujeres. Esta constatación no puede hacer olvidar –como lo plantea Archetti en su análisis del mundo del tango y del fútbol– que las distintas imágenes y comportamientos implícitos en la idea de masculinidad pueden ser “antagónicos, contradictorios o mutuamente desestabilizadores” [Cornwall y Lindisfarne, citadas en Archetti, 1998].

#### LOS ESTUDIOS SOBRE SALUD REPRODUCTIVA Y SEXUALIDAD MASCULINA

Desde hace pocos años ha aparecido un nuevo enfoque en lo que respecta al rol del varón en la reproducción y se ha empezado a cuestionar el mayor énfasis que la investigación de la salud reproductiva ha hecho en las mujeres, ignorando la importante influencia de la conducta de los hombres en la salud de las mujeres y en las decisiones reproductivas [Tolbert y colegas, 1994]. Algunos trabajos, como los de Figueroa [1995, 1998], Salcedo [1995], Tolbert y colegas [1994] y Viveros y colegas [1997, 1998], intentan colmar este vacío de información sobre los papeles masculinos en los campos de la salud reproductiva y la sexualidad.

Figueroa identifica, en primer lugar, algunos elementos de la forma en que investigadores, educadores y activistas latinoamericanos las han interpretado en el ámbito de los varones; en segundo lugar, algunas vertientes analíticas para ubicar a los varones dentro de los procesos de salud reproductiva. Los de Salcedo, Tolbert y Morris ilustran la forma en que las relaciones de género inciden en las decisiones que se toman en relación con el aborto.

Figueroa [1995] busca replantear algunos elementos del análisis demográfico tradicional vinculado con la fecundidad e identificar indicadores más complejos y comprensivos de la realidad que rodea a la fecundidad y al proceso reproductivo de las personas, incorporando a los varones de una manera más explícita. Por otra

parte, en un artículo posterior [1998], considera que la medicalización de la regulación de la fecundidad, al ignorar las relaciones de poder presentes entre varones y mujeres, valida las especializaciones genéricas excluyentes. En efecto, los esquemas implícitos de interpretación de la fecundidad ubican a los varones como agentes que obstaculizan o facilitan la regulación de la fecundidad, pero no como seres que pueden regularla. Por último, Figueroa propone algunas estrategias analíticas y metodológicas para visibilizar la presencia de los varones en el ámbito de la salud reproductiva, que van desde el seguimiento de las transacciones que se construyen en torno a las opciones reproductivas hasta la identificación de las normas institucionales y las interpretaciones disciplinarias que dificultan la equidad de género.

Tolbert y colegas señalan la incidencia de los modelos de las relaciones de género en las decisiones de abortar. Las autoras plantean que las parejas cuyas relaciones se caracterizan por una mayor equidad de género en los distintos ámbitos de sus vidas muestran un mayor grado de transparencia en sus negociaciones relacionadas con el aborto. En una perspectiva similar, Salcedo [1995] analiza, a partir de entrevistas a 72 hombres colombianos que se enfrentaron a la decisión del aborto inducido, las vivencias masculinas frente al aborto inducido y, a través de ellas, las representaciones masculinas sobre la vida sexual, la vida reproductiva y el sentido del deseo. En el estudio se analiza el papel de rito de iniciación masculina que juega para muchos varones el primer evento reproductivo, la disociación que efectúan entre el deseo reproductivo y el deseo sexual, y la asociación del deseo de descendencia con la posición de las mujeres en relación con su propia vida afectiva. Se concluye que los hombres demandan participar en las decisiones procreativas y buscan formas alternas de concebir la paternidad.

Viveros, Otero y Gómez [1997] plantean en su trabajo sobre las imágenes sociales de la vasectomía que éstas se construyen con

base en un discurso biomédico, en las propias experiencias de vida de los oferentes de este servicio y en su interacción con los solicitantes. El trabajo muestra que los orientadores o consejeros de los servicios de salud son los profesionales de salud que tienen mayor contacto con los usuarios por ser los encargados de indagar qué los motiva a solicitar el servicio y de brindarles una información que les permita tomar una decisión con tranquilidad y certeza. Adicionalmente, son quienes de manera directa filtran la demanda del servicio con base en una permanente negociación que realizan entre los criterios institucionales exigidos para realizar este procedimiento quirúrgico (número y edad de los hijos, edad del usuario, estabilidad de la pareja y grado de seguridad en la decisión) y la percepción y valoración del usuario. Las entrevistas realizadas indican que la vasectomía es presentada por ellos como un método fácil e inofensivo y como una opción de planificación liberadora sexualmente. Por su parte, Viveros y Gómez [1998] estudian el proceso de negociación que se produce al interior de las parejas que escogen la vasectomía como método anticonceptivo. Concluyen que esta decisión no es un proceso individual, sino que implica a otros actores sociales: la compañera del solicitante del servicio; los prestatarios de salud (médicos, enfermeros y orientadores) y el grupo de pares, que incluye frecuentemente otros varones que han vivido esta misma experiencia. Señalan, además, que la decisión se construye y se llena de sentido en el marco del proyecto de vida de la pareja y en relación con otras decisiones que se toman en distintos contextos: familiar, profesional, social, etc.

Otros estudios, como los de Leñero [1992], Gomensoro y colegas [1995] y De Keijzer [1995], buscan vincular la construcción de la identidad masculina y los comportamientos sexuales y reproductivos de los varones. Leñero señala, a partir del estudio de casos típicos de hombres mexicanos de las zonas urbanas, que detrás de las actitudes aparentemente respetuosas de la mujer se

oculta un “neomachismo” persistente, manifiesto en unas conductas reales y espontáneas que buscan perpetuar los privilegios del varón. Por otra parte, el uso de métodos anticonceptivos por parte de algunos varones no es necesariamente un sinónimo de previsión familiar y asunción de responsabilidades y puede, en ocasiones, ser un indicador de todo lo contrario: una huida de los compromisos y responsabilidades conyugales y familiares, a través de la adopción de una actitud defensiva hacia las mujeres. Gomensoro y sus colegas presentan conclusiones similares en su estudio sobre 300 hombres uruguayos. El análisis de la información muestra que los varones cambian algunas de sus opiniones en relación con la familia, la pareja y la sexualidad y algunos de sus roles sociales, pero mantienen sus “infraestructuras existenciales” más profundas. Esta es la razón que explica, según los autores, que las relaciones de pareja y las familias sean, paradójicamente, más conflictivas que antes. Como respuesta a esta crisis se propone la construcción de un protagonismo compartido por varones y mujeres y de una “nueva condición masculina”. Por su parte, De Keijzer vincula la socialización masculina con algunos comportamientos de violencia intrafamiliar, abuso y hostigamiento sexual, escasa participación en la anticoncepción y durante el embarazo, pero también con las principales causas de muerte masculina. Retomando la tríada de la violencia de la que habla Kaufman [1989], este autor propone el concepto del varón como factor de riesgo para la salud en tres ámbitos: las relaciones con las mujeres, las relaciones con los demás varones y las relaciones consigo mismo, por medio del cual visibiliza los efectos nocivos para la salud que tiene la forma en que aprenden a interactuar los varones en el marco de una masculinidad hegemónica.

Un común denominador de estos trabajos es hacer visible la presencia del varón en un ámbito que ha sido adscrito tradicionalmente a las mujeres: el de la reproducción de la especie. Igual-

mente, estudiar las conductas y actitudes de los hombres en el campo de la salud sexual y reproductiva por sí mismas y desde el punto de vista de los hombres. Aunque generalmente se ha planteado que la sexualidad masculina se caracteriza por su disociación de la reproducción, en estas investigaciones se muestra que, en la medida en que se han producido cuestionamientos en relación con la identidad masculina y los valores asociados a la sexualidad, la participación del varón en los distintos eventos reproductivos (anti-concepción, aborto, paternidad, esterilización, etc.) se ha visto problematizada. Por otra parte, a través de los estudios se percibe el desfase todavía existente entre la adopción de un discurso moderno, que preconiza una participación del varón en las decisiones reproductivas y la construcción de nuevos modelos de vida familiar y relaciones de género sobre bases más democráticas y equitativas.

#### FRONTERAS SEXUALES

Existe una tendencia a asociar la masculinidad con la heterosexualidad y la homosexualidad con la feminidad y la pasividad. Sin embargo, una serie de trabajos [Serrano, 1994; García, 1994; Cáceres, 1995] señala que la adopción de rasgos o comportamientos identificados como masculinos o femeninos, o de un rol pasivo o activo en las relaciones sexuales, es independiente de la orientación sexual. En ese sentido se ha buscado mostrar que el comportamiento homo o heterosexual no está necesariamente asociado con un sentido diferenciado de identidad sexual [Parker, 1995].

Serrano plantea que la “homosexualidad” es una categoría construida para referirse a ciertos aspectos de la vida de los seres humanos, que rebasa los componentes sexuales e implica toda una expectativa de vida y una forma de entender y sentir el mundo. A

partir de sus entrevistas con varones homosexuales de sectores medios urbanos colombianos, el autor concluye que no existe una sola homosexualidad, sino una diversidad de situaciones, múltiples géneros homosexuales en los que interactuarían componentes femeninos y masculinos, variando de acuerdo con la vida de los individuos. Por otra parte, a través de sus prácticas, los homosexuales le otorgan nuevos significados a las categorías y roles que la sociedad les impone. De esta manera resuelven la tensión entre la identidad que se les propone socialmente y la identidad que ellos elaboran y recrean.

García, en su trabajo “Los *pirobos* del Terraza: interacción y discriminación sociales en un grupo de trabajadores sexuales”, desarrolla un análisis sociolingüístico orientado a mostrar las relaciones entre el fenómeno de la prostitución masculina y los procesos de violencia y discriminación social. El autor analiza el lenguaje y las características socioculturales de este grupo de trabajadores sexuales de Bogotá y los distintos elementos que cohesionan su identidad. En este estudio también se muestra la heterogeneidad de situaciones que encubre la palabra homosexual y la diversidad de actores y sectores sociales que participan de esta forma de vida.

El artículo “Bisexualidades masculinas en la Lima de los noventa: consideraciones de salud sexual” propone una taxonomía que intenta dar cuenta de la diversidad de experiencias de hombres con actividad homosexual en Lima. Los “personajes” descritos por Cáceres no deben considerarse estáticos ni claramente definidos, sino en proceso de aparición o de extinción. Así, encontramos, principalmente en los sectores populares, al bisexual “activo” o “mostacero”, que no cuestiona su heterosexualidad básica; al “marica” o “cabro” afeminado, que no suele llamarse a sí mismo “hombre”; y al travestido, que despliega maneras femeninas agresivamente exageradas. En los sectores medios tenemos al “entendido”, que participa en encuentros homosexuales clandestinos; al

“bisexual casado”, al “bisexual gay” y al “gay”, que participa plenamente en la cultura homosexual local y asume un estilo “macho”. A partir de estas caracterizaciones, Cáceres propone diseñar e implementar programas de prevención del sida y de promoción de la salud sexual más “democráticos”, que consideren la heterogeneidad de los significados sexuales.

Parker [1995] se interesa también por los problemas de salud sexual y reproductiva en relación con la formación de comunidades sexuales. En una revisión sobre el estado de la investigación en sexualidad este autor plantea que algunos estudios sobre las comunidades gays de varios países desarrollados han señalado la importante correlación que se puede establecer entre el desarrollo social y de redes de apoyo de las comunidades gay y la reducción de riesgo en el comportamiento sexual. Según Parker, la ausencia de tales estructuras en los países en desarrollo permite explicar en gran medida la limitación de los cambios comportamentales en materia sexual. El surgimiento (ante la difusión del VIH-sida) de nuevas comunidades homosexuales, con sus propias estructuras institucionales y representaciones sociales, ha llamado la atención sobre la dinámica social y los procesos económicos y políticos que modelan la constitución de las comunidades sexuales, particularmente en los países en desarrollo, dentro de un sistema mundial más amplio.

Con base en los estudios revisados podemos concluir que la relación entre comportamiento sexual e identidad de género es de una gran complejidad y que las formas a través de las cuales se construyen las identidades sexuales, en este caso “homosexuales”, en distintos contextos, dependen en gran parte de las categorías y clasificaciones disponibles en cada cultura para abordar la sexualidad. El foco de los estudios se ha desplazado del comportamiento sexual en sí mismo hacia las situaciones socioculturales en las cuales se produce dicho comportamiento y hacia las normas culturales que

lo organizan. Desde este punto de vista, se han vuelto importantes las categorías culturales locales y los sistemas de clasificación que estructuran y definen la experiencia sexual en los distintos contextos sociales, se ha hecho evidente que categorías como homo o heterosexualidad no reflejan la diversidad y complejidad de las experiencias sexuales vividas y se ha disociado el comportamiento homo o heterosexual de un sentido diferenciado de identidad de género.

#### REFLEXIONES FINALES

Aunque el proceso descrito para los estudios sobre lo masculino en América Latina muestra esfuerzos recientes que están alimentando y desarrollando este nuevo campo investigativo, existen temáticas inexploradas que merecen reflexión y pueden ser de interés para futuras investigaciones.

Hace falta una reflexión sobre la relación de los hombres latinoamericanos con el poder, tanto institucional como interpersonal. Se necesitan trabajos que muestren, por ejemplo, que al interior de una misma cultura existen formas de masculinidad hegemónicas y subordinadas con tensiones entre ellas, “con un juego de alianzas y contradicciones que matizan aún más el estudio y permiten comprender mejor la conducta individual” [Minello, 1995]. Se requieren más investigaciones sobre la producción y negociación de las masculinidades en distintos contextos y sobre la relación entre la construcción de la masculinidad, la violencia y la sexualidad. También, como lo plantea De Barbieri [1995], se necesita conocer cómo afecta a los varones la feminización actual de muchas labores desempeñadas tradicionalmente por hombres o, por el contrario, cómo viven los hombres su desempeño profesional en ocupaciones tradicionalmente femeninas, como la enfermería. Igualmente, falta realizar más trabajos que analicen los efectos de

la reestructuración económica y social en los proyectos y experiencias de vida masculinos. En el campo de la salud reproductiva, como lo señala Lamas [1996], no sólo se trata de incluir al varón en el análisis de los procesos de salud reproductiva, sino de incorporar la dimensión simbólica e imaginaria del cuerpo masculino. Se trata de entender que para analizar la masculinidad no sólo se requiere abordarla como una construcción cultural e histórica, es decir, como una cuestión de género, sino también referirse a la subjetividad, al cuerpo como un hecho cultural y psíquico y a las implicaciones de la diferencia sexual.

Pero no sólo falta abordar ciertos temas, sino también plantearse nuevos interrogantes frente a las formas de entender lo masculino. Desde hace algunos años se ha empezado a difundir en América Latina cierto tipo de literatura que, retomando los planteamientos de Bly [1991] en *Iron John*, uno de los libros sobre masculinidad que más interés ha suscitado en los medios de comunicación norteamericanos, habla de la profunda nostalgia de los varones de una vida con significado y repercusiones y de la falta de poder de unos varones educados en hogares donde el padre estaba ausente o la madre gozaba de demasiado poder. Las ideas de Bly han tenido cierta repercusión en algunos autores y países latinoamericanos y así se han desarrollado grupos y movimientos de hombres que buscan alternativas para la transformación de la masculinidad. Para tal objeto se proponen talleres exclusivamente de hombres que buscan permitirles el reencuentro con la figura paterna y la exploración de los atributos positivos de la masculinidad [Cardelle, 1992; Kreimer, 1992]. Si bien estos objetivos contienen elementos positivos, este interés en reforzar el poder masculino no deja de contener rasgos autoritarios preocupantes y, en algunas ocasiones, encubre una postura reaccionaria antifeminista [Parker, 1997]. El énfasis de gran parte de los trabajos en el resquebrajamiento de la identidad masculina puede llevar implí-

cito un mensaje crítico hacia las mujeres, responsabilizándolas de esta situación, y una búsqueda de fortalecimiento de la tradicional masculinidad hegemónica [García de León, 1994]. Por otra parte, los diagnósticos y soluciones que plantean estos tipos de análisis y propuestas son individualistas –sólo apuntan a las situaciones y transformaciones interpersonales, desconociendo la importancia de las situaciones y transformaciones institucionales, sociales, económicas y políticas– y descontextualizan la masculinidad de la experiencia real en las relaciones mujer-varón [Kimmel, 1992; García de León, 1994].

En el campo académico muchos de los nuevos trabajos sobre masculinidad ignoran el punto de vista de las mujeres sobre los hombres, pues no lo consideran relevante para entender la masculinidad. Sin embargo, como se ha planteado en estudios recientes, es importante recordar que los hombres y las mujeres interactúan en permanencia en la vida cotidiana, se afectan mutuamente en sus actividades e identidades y las identidades femeninas constituyen un punto de referencia para las identidades masculinas [Gutmann, 1997, 1999]. Por esta razón, es necesario abordar la masculinidad desde una perspectiva que dé cuenta de las múltiples interacciones de los varones con distintos tipos de mujeres y diferentes tipos de hombres, es decir, con los distintos géneros que se producen en una sociedad, en un momento dado [De Barbieri, 1995]. No sobra insistir en que la masculinidad no puede ser entendida sino al interior de una estructura mayor, el género, definido como una forma de ordenamiento de la práctica social [Connell, 1998], y que la experiencia de género de los varones no se determina únicamente por su sexo, sino por el lugar que ocupa dentro de las categorías de clase, étnico-raciales, generacionales, etc., de la sociedad en la que vive [Fuller, 1997].

Finalmente, es importante seguir mostrando las desigualdades existentes en las relaciones de género, a pesar de los cambios en

las representaciones masculinas, que algunas veces constituyen meras adecuaciones a las condiciones sociales contemporáneas. El énfasis de muchos estudios en los cambios que están experimentando los varones al calor de las transformaciones sociales de las mujeres puede ocultar el hecho de que la equidad de género no está presente en las prácticas cotidianas. Si bien algunas de las demandas de los movimientos feministas están siendo adoptadas en los discursos “oficiales” de algunos sectores sociales latinoamericanos, es deseable seguir mostrando que el proceso de transformación de las identidades masculinas latinoamericanas no ha sido homogéneo ni desprovisto de contradicciones. También es plausible tomar en cuenta la constatación de los procesos de globalización de los modelos de género, como lo sugiere Robert Connell [2000]. Este autor nos invita a superar “el momento etnográfico” y los estudios empíricos –útiles para aprehender las construcciones locales y nacionales de las masculinidades– con el objetivo de reflexionar, desde un punto de vista histórico y geopolítico, sobre las masculinidades globalizantes y sobre la difusión de modelos masculinos a través de los procesos coloniales y neocoloniales o los del liberalismo económico mundial.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archetti, Eduardo. “Masculinidades múltiples. El mundo del tango y del fútbol en la Argentina”, en: Daniel Balderston y Donna J. Guy (comps.), *Sexo y sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Bastos, Santiago. “Desbordando patrones: el comportamiento doméstico de los hombres”, en: *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, n°7, México, Centro de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara, 1998.

- . “Más allá de la dominación masculina. Algunas propuestas para la comprensión de la dinámica de poder en los hogares populares”, ponencia presentada en el Seminario “Hogar, pobreza y bienestar en México”, Guadalajara, ITESO, 23 de abril de 1999.
- Bly, Robert. *Iron John. A Book about Men*. Reading (Massachussets), Addison-Wesley, 1991.
- Cáceres, Carlos. “Bisexualidades masculinas en la Lima de los noventa: consideraciones de salud sexual”, en: *El amor y sus especies*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1995.
- Cardelle, Franck. *El desafío de ser hombres hoy*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1992.
- Cardoso, J. L. “Paternidade adolescente: da investigação à intervenção”, en: Margareth Arilla, Sandra Umbembaum y Benedito Medrado, *Homens e masculinidades. Outras palavras*, São Paulo, Editora 34, 1998, págs. 185-215.
- Clatterbaugh, Kenneth. *Contemporary Perspectives on Masculinity. Men, Women and Politics in Modern Society*. Colorado, Boulder, Westview Press, 1997.
- Connell, Robert W. “La organización social de la masculinidad”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.). *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997, págs. 31-48.
- . “El imperialismo y el cuerpo de los hombres”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, págs. 76-90.
- . “Masculinités et mondialisation”, en: Daniel Welter-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000, págs. 195-221.
- De Barbieri, Teresita. “Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica”, en: *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres, Isis Internacional, 1992.
- . “Certezas y malos entendidos sobre la categoría género”, en: Laura Guzmán Stein y Gilda Pacheco (comps.), *Estudios básicos de derechos humanos*, San José, IIDH, CUE, 1995, tomo IV, págs. 49-83.

- De Keijzer, Benno. "Paternidad y transición de género", en: *Transformation of Family Structures, Gender Relations in the Nineties and the Future of Children*, Population Council, mimeo, s. f.
- . "La masculinidad como factor de riesgo", ponencia presentada en el Seminario "Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline", Zacatecas (México), International Union for the Scientific Study of Population, 1995.
- De Suremain, Marie Dominique; Acevedo, Óscar Fernando. "Feminización de la pobreza y retroceso de la paternidad en sectores populares de Medellín", en: *Cuadernos Familia, Cultura y Sociedad*, n°3 y 4, Medellín, octubre de 1999, págs. 123-131.
- Escobar Latapí, Agustín. "Los hombres y sus historias. Reestructuración y masculinidad en México", en: Abramo y Rangel de Paiva Abreu (eds.), *Gênero e trabalho na sociologia latinoamericana*, São Paulo, Alast, Sert, 1998, págs. 197-226.
- Fachel Leal, Ondina. "Suicidio, honra e masculinidade na cultura gaúcha", en: *Cadernos de Antropologia*, n°6, 1992, págs. 7-21.
- . "O mito da Salamandra do Jarau. A constituição do sujeito masculino na cultura gaúcha", en: *Cadernos de Antropologia*, n°7, 1992, págs. 6-14.
- Figueroa, Juan G. "Algunas reflexiones sobre la participación masculina en los procesos de salud reproductiva", ponencia preparada para el Seminario "Fertility and the Male Life Cycle in the Era of Fertility Decline", Zacatecas (México), International Union for the Scientific Study of Population, 1995.
- . "Algunas propuestas analíticas para interpretar la presencia de los varones en los procesos de salud reproductiva", en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, págs. 175-198.
- Fuller, Norma. *Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1993.
- . "Los estudios sobre masculinidad en Perú", en: Patricia Ruiz-

- Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1996, págs. 39-57.
- . *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1997.
- . “El pensamiento feminista y los estudios sobre identidad de género masculina”, en: *Anuario de Hojas de Warmi*, n° 8, 1997, Universitat de Barcelona, págs. 13-25.
- . “Reflexiones sobre el machismo en América Latina”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, págs. 258-266.
- Fuller, Norma; Vásquez, Luis E. “La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú”, proyecto de investigación, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1995.
- García, Carlos Iván. “Los *pirobos* del Terraza: interacción y discriminación sociales en un grupo de trabajadores sexuales”, monografía presentada para obtener el título de licenciado en filología e idiomas, Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- García de León, María A. *Elites discriminadas*. Barcelona, Anthropos, 1994.
- Gastaldo, Edison L. “A forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate”, en: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995, págs. 207-225.
- Gomensoro, Armando; Lutz, Elvira; Goida, C.; Corsino, D. *La nueva condición del varón*. Montevideo, Editorial Fin de Siglo, 1995.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- Gutmann, Matthew. “Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México de los noventa”, en: *Revista de Estudios Sociológicos* (Ciudad de México), XI, n° 33, 1993, págs. 725-740.
- . “Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity”, en: *Annual Review of Anthropology*, n° 26, 1997, págs. 385-409.

- . “El machismo”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, págs. 238-257.
- . “Las fronteras corporales de género: las mujeres en la negociación de la masculinidad”, en: M. Viveros y G. Garay (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, 1999, págs. 105-123.
- Guzmán, Virginia; Portocarrero, Patricia. *Construyendo diferencias*. Lima, Flora Tristán Ediciones, 1992.
- Henaó, Hernán. “El hombre finisecular en busca de identidad: reflexiones a partir del caso antioqueño”, ponencia presentada en el Simposio “Sexualidad y construcción de identidad de género”, Medellín, VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, 1994.
- . “Un hombre en casa. La imagen del padre hoy. Papeles y valores que destacan 400 encuestados en Medellín”, en: *Nómadas*, n° 6, Bogotá, Departamento de Investigaciones, Fundación Universidad Central, marzo-septiembre de 1997.
- Jardim, Denise F. “Espaço social e autosegregação entre homens: gostos, sonoridades e masculinidades”, en: *Cadernos de Antropologia*, n° 7, 1992, págs. 28-41.
- . “Performances, reprodução e produção dos corpos masculinos”, en: O. F. Leal (org.), *Corpo e significado*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995, págs. 193-207.
- Kaufman, Michael. “The Construction of Masculinity and the Triad of Men’s Violence”, en: *Beyond Patriarchy. Essays by Men on Pleasure, Power and Change*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, págs. 1-29.
- . *Hombres, placer, poder y cambio*. Santo Domingo, Cipaf, 1989.
- Kimmel, Michael. “La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes”, en: *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio*, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres, Isis Internacional, 1992, págs. 129-138.
- . “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad mascu-

- lina”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997, págs. 63-82.
- Kogan, Liuba. “Estudios sobre relaciones de género en los sectores medios y altos de Lima”, en: Patricia Ruiz-Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú -PUCP-, 1996, págs. 27-39.
- Kreimer, Juan C. *El varón sagrado*. Buenos Aires, Editorial Planeta, 1992.
- Lamas, Marta. “Hombres antes que masculinidades; o por qué el género no basta para comprender la diferencia sexual”, ponencia presentada en el VI Coloquio de Estudios de Género, durante la mesa redonda “Los hombres, el feminismo y los estudios de género”, México, UNAM, 22 de octubre de 1996.
- Leñero Otero, Luis. “Los varones ante sí mismos”, en: María del Carmen Elú y Luis Leñero Otero, *De carne y hueso. Estudios sociales sobre género y reproducción*, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C., 1992, págs.75-95.
- Marqués, Josep Vincent. “Varón y patriarcado”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997, págs. 17-30.
- Minello, Nelson. “Reflexiones sobre masculinidad”, en: *Salud reproductiva y sociedad*, n°5, México D. F., enero-abril, 1995, págs 13-17.
- Montecino, Sonia. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, CEDEM, 1991.
- . “Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades”, en Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá, Ediciones Uniandes, Tercer Mundo Editores, Universidad Nacional de Colombia, 1995, págs. 265-281.
- Nolasco, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Río de Janeiro, Editorial Rocco, 1993.
- . “A desconstrução do masculino: uma contribuição crítica á análise

- de género”, en: Sócrates Nolasco (org.), *A desconstrução do masculino*, Río de Janeiro, Editorial Rocco, 1995, págs. 15-30.
- Palma, Milagros. “El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza”, en: *Simbólica de la feminidad*, Quito, Ediciones Abya-Yala, Colección 500 Años, n° 23, 1990.
- Parker, Ian. “Hombre, mito y subjetividad psicoanalítica”, en: *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n° 30, Barcelona, 1997.
- Parker, Richard. “Estado de la investigación en sexualidad: avances y desafíos sociales”, ponencia presentada en el “I Seminario taller sudamericano en investigación sociocultural en sexualidad. Prioridades y desafíos”, Santiago de Chile, 20 y 21 de noviembre de 1995.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Pesce, Adele. “Los conflictos de sexo en el trabajo: reflexiones a partir de una investigación empírica en Italia”, en: *Sociología del Trabajo* 3, 1988, págs. 35-57.
- Ramírez, Rafael. *Dime capitán. Reflexiones en torno a la masculinidad*. Puerto Rico, Huracán, 1993.
- . “Ideologías masculinas: sexualidade e poder”, en: Sócrates Nolasco (org.), *A desconstrução do masculino*, Río de Janeiro, Editorial Rocco, 1995, págs. 75-83.
- Salcedo, Hernando. “El aborto en Colombia: exploración local de la experiencia masculina”, informe final presentado a la OMS, CIDS, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1995.
- Serrano, José F. “Diversidad cultural y homosexualidades”, ponencia presentada en el Simposio “Sexualidad y construcción de identidad de género”, Medellín, VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, 1994.
- Streicker, Joel. “Race, Class and Gender in Cartagena, Colombia”, en: *American Ethnologist*, n° 22(1), 1995, págs. 54-74.
- Tolbert, Kathrin; Morris, Karen; Romero, Mariana. “Los hombres y el proceso de decisión respecto al aborto: hacia un modelo de relaciones

- de género y el aborto”, ponencia presentada en el “Encuentro de investigadores sobre aborto inducido en América Latina y el Caribe”, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 15 al 18 de noviembre de 1994.
- Valdés, Teresa; Olavarría, José (eds.). “Construcción social de la masculinidad en Chile: crisis del modelo tradicional. Un estudio exploratorio”, proyecto de investigación, Chile, FLACSO, 1995.
- . *Masculinidad/es, poder y crisis*. Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997.
- . “Ser hombre en Santiago de Chile. A pesar de todo, un mismo modelo”, en: *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, págs. 12-36.
- Villa, Alejandro. “Fecundidad y masculinidad: algunos dilemas subjetivos en la construcción de género en los varones”, Buenos Aires, mimeo, 1996.
- Viveros Vigoya, Mara. “Los estudios sobre lo masculino en América Latina: una producción teórica emergente”, en: *Nómadas*, n° 6, Bogotá, Departamento de Investigaciones, Fundación Universidad Central, marzo-septiembre de 1997, págs. 55-67.
- Viveros Vigoya, Mara; Cañón, William. “Pa bravo yo... soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños”, en: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago de Chile, Isis Internacional/FLACSO, 1997, págs. 125-139.
- Viveros Vigoya, Mara; Gómez, Fredy. “La elección de la esterilización masculina: alianzas, arbitrajes y desencuentros conyugales”, en: L. G. Arango y otros, *Mujeres, hombres y cambio social*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, págs. 85-133.
- Viveros Vigoya, Mara; Gómez, Fredy; Otero, Eduardo. “Representaciones y prácticas sociales de la esterilización masculina. Un estudio de caso en Bogotá”, primer, segundo y tercer informes de avance, PGMD, CES, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997.



PARTE II



VIOLENCIA Y PODER

REDES SOCIALES Y VIOLENCIA FAMILIAR  
EN PERSPECTIVA INTERCULTURAL<sup>1</sup>

*Jill E. Korbin*

CASE WESTERN RESERVE UNIVERSITY



UNA DE NUESTRAS MÁS APRECIADAS CREENCIAS es que la familia es un lugar de bienestar, amor y seguridad –un refugio de la crueldad del amplio mundo exterior. Esta sabiduría convencional no surge de la fantasía ni de nuestros más profundos anhelos, sino de la experiencia humana. Así sea en las más difíciles circunstancias, la mayoría de las familias se encargan bien –por lo menos adecuadamente– de sus miembros, de protegerlos y de aumentar sus posibilidades de supervivencia, comodidad, felicidad y bienestar. Y aun así, incluso en las mejores condiciones, algunas familias maltratan a sus miembros.

Ya no es novedoso ni sorprendente, como lo era unos 15 o 30 años atrás [Adelson, 1961; Elmer, 1960; Kempe y colegas, 1962; Straus y colegas, 1980], resaltar que la violencia ocurre entre miembros de la familia. Las formas variadas de maltrato intrafamiliar fueron primeramente identificadas como asuntos de preocupación pública y profesional en las naciones occidentales, en particular en los Estados Unidos. Los análisis históricos y políticos [Gelles, 1987; Gordon, 1988; Lynch, 1985; Nelson, 1984; Pleck 1987] muestran que la violencia intrafamiliar no es un problema nuevo, pero que la manera como se enmarcó el asunto se vio bajo una nueva luz a medida que se hicieron esfuerzos para promover la atención pública y para construir políticas sociales y legales apropiadas.

Con el reconocimiento de que la familia es un lugar peligroso para algunos más que un lugar universalmente seguro para todos, surgieron preguntas sobre si el maltrato intrafamiliar era un

---

<sup>1</sup> Este artículo fue originalmente publicado bajo el título “Social Networks and Family Violence in Cross-cultural Perspective”, en *Family, and Social Good: Personal Fulfillment in Times of Change. Nebraska Symposium on Motivation*, University of Nebraska Press, 1995, n° 42, págs. 107-134. La presente traducción –a cargo de Patricia Tovar y Martha Segura– y su reproducción han sido autorizadas por la Imprenta de la Universidad de Nebraska (©1995 by the University of Nebraska Press). [N.d.E.]

aspecto de la naturaleza humana o simplemente un aspecto concomitante de muchos de los padecimientos de las sociedades occidentales. De ahí que la atención se dirigiera hacia culturas muy diferentes a las sociedades occidentales. La literatura intercultural ha propiciado especulaciones sobre las motivaciones humanas y los factores culturales que promueven o previenen la violencia y el maltrato<sup>2</sup>. El registro intercultural es rico, aunque se ha prestado relativamente poca atención, de manera específica o sistemática, a la violencia familiar.

Este capítulo comienza por resumir brevemente la literatura intercultural concerniente a la ocurrencia de diferentes formas de violencia familiar. Pasa luego a discutir cómo se ve nuestro entendimiento de la violencia familiar, si la miramos desde la perspectiva de las redes sociales. Aunque el maltrato infantil es el centro de la discusión, se incluyen otras formas de violencia familiar.

#### LA OCURRENCIA INTERCULTURAL DE VIOLENCIA FAMILIAR

Aunque la violencia intrafamiliar es relativamente rara en algunas sociedades, su existencia se reconoce en casi todas las culturas [Counts y colegas, 1992; Korbin, 1981, 1987; Levinson, 1988]. Las perspectivas contrastantes de estados “prístinos” de la vida social de los humanos en los cuales los miembros de la familia son tratados ya sea con intachable gentileza y respeto o con brutalidad no surgen del registro intercultural. Por el contrario, el panorama es mucho más complejo.

Uno de los principales problemas de las comparaciones interculturales es la equivalencia cultural. Es decir, ¿cómo se le

---

<sup>2</sup> Las descripciones de las prácticas culturales están escritas en lo que se denomina el “presente etnográfico”, es decir, el tiempo en el cual tales prácticas fueron descritas en la literatura. El uso del “presente etnográfico” no implica necesariamente que tales prácticas continúen ocurriendo.

puede dar sentido a los comportamientos y a sus consecuencias dentro de sus contextos culturales y cómo se puede traducir esto más allá de los límites culturales? Ejemplos de prácticas que podrían ser diferenciadamente definidas como abuso infantil o negligencia por diferentes grupos culturales abundan en los registros interculturales [Finkelhor y Korbin, 1988; Garbarino y Ebata, 1983; Gray y Cosgrove, 1985; Green, 1982; Hong y Hong, 1991; Ima y Hohm, 1991; Korbin, 1981, 1987; Scheper-Hughes, 1987]. Aunque la antropología por lo general ha enfatizado el relativismo cultural, ha venido dirigiendo más su atención hacia aquellas prácticas culturales que incluso dentro del contexto pueden ser desfavorables o lesivas [Edgerton, 1992; Keesing, 1982].

Los estimados sobre la incidencia y frecuencia de la violencia familiar se asientan en definiciones válidas y confiables. *Cultura, familia y violencia intrafamiliar* son todas difíciles de definir. Son términos políticos, sociales y científicos que han variado a través del tiempo. La dificultad para definir estos términos se agrava por el hecho de ser fenómenos heterogéneos y no unitarios. No todos los países tienen sistemas de reporte comparables y, entre quienes los tienen, los datos reportados están parcializados. Sin embargo, es importante considerar la cuestión de la relativa incidencia y frecuencia, en buena parte porque las preguntas de relativa magnitud han contribuido a la búsqueda de diferencias culturales en la etiología del maltrato.

Los siguientes apartes son un breve resumen de la evidencia de la ocurrencia de las diferentes formas de violencia familiar con una perspectiva intercultural.

#### *Maltrato infantil*

Entre los países occidentales y en los países con múltiples jurisdicciones, como los Estados Unidos, las estadísticas sobre el maltrato infantil son difíciles de comparar a través de divergentes

sistemas de reporte y de conservación de registros. Más allá de las naciones occidentales, asuntos definitorios de equivalencia cultural exacerban las dificultades para comparar la frecuencia del maltrato infantil. Con la esperanza de evitar los escollos de las diferencias culturales en las definiciones de maltrato infantil, Levinson [1988, 1989] examinó el castigo corporal que recibían los menores en una muestra de 90 pequeñas sociedades campesinas<sup>3</sup>. El castigo corporal de niños ocurrió en el 74,4% de las sociedades estudiadas. La variabilidad intracultural es aun más interesante que la frecuencia total en las diferentes culturas. La disciplina física fue utilizada con regularidad o con frecuencia en el 34,4% de las sociedades y fue escasamente o nunca empleada en el 26,5%. Los comportamientos clasificados como castigo corporal (incluyendo palmadas, bofetadas, golpes, escaldaduras, quemaduras, empujones y pellizcos) se traslapan en cierta manera con los comportamientos ya sean suaves o severos incluidos en la Escala de Tácticas Conflictivas [Strauss y colegas, 1980] y con comportamientos que tienen el potencial de causar lesiones y, por lo tanto, de estar implicados en los reportes de abuso infantil en los Estados Unidos.

A pesar del aumento en la atención internacional, el abuso infantil y la negligencia son a menudo difíciles de reconocer o de entender en poblaciones pequeñas. Dado que el maltrato infantil es un comportamiento de baja frecuencia, puede ser raro en una pequeña población durante el año o año y medio de trabajo de campo que es tradicional en la antropología. Entre los inuit, por ejemplo, Graburn [1987] observó unos pocos casos de lo que podría descri-

---

<sup>3</sup> Los datos presentados por Levinson se basan en la codificación de los reportes del etnógrafo sobre comportamientos en sociedades cuyas muestras se hallan en los *Human Relations Area Files*. La ausencia de un comportamiento no implica necesariamente que nunca ocurra en la sociedad, sino que no fue reportado o comentado por el etnógrafo, quien ha pudo o no haberse ocupado de y/o estar interesado en el tema de la violencia intrafamiliar.

birse como el clásico niño maltratado. Estos casos no sólo fueron raros, sino que contradecían la literatura anterior sobre los inuit y las impresiones generales de Graburn sobre los proveedores, indulgentes y no punitivos progenitores inuit. Las descripciones de estos casos no se publicaron sino hasta mucho después del trabajo de campo de Graburn [Graburn, 1987], por lo tanto se dejó intacta una literatura que lo conduciría a uno a creer que el abuso infantil era casi inexistente entre los inuit que vivían en circunstancias tradicionales [Briggs, 1975; Graburn, 1987]. Del mismo modo, en mi propio trabajo de campo entre los hawaianos-polinesios-americanos rurales, el maltrato infantil parecía tan aberrante desde el amplio patrón de amoroso y atento cuidado de los niños, que los pocos casos que me llamaron la atención tampoco encontraron un camino en la literatura por muchos años [Korbin, 1990(a)].

Por otra parte, Levy [1964] reconoció el recientemente identificado “síndrome del niño maltratado” [Kempe y colegas, 1962] entre los navajo. Los gemelos, sobre los cuales había una tradicional ambivalencia, mostraban un patrón en el cual uno o ambos tenían muy pocas probabilidades de sobrevivir.

La frecuencia del maltrato infantil también es difícil de evaluar en sociedades con altas tasas de mortalidad infantil y altas tasas de mortalidad para aquellos menores de 5 años. La negligencia, como un componente diferencial en la supervivencia infantil, puede ser difícil de distinguir de enfermedades o de desnutrición en casos individuales, aunque los análisis demográficos hayan mostrado categorías de niños con mayor riesgo [Das Gupta, 1987; Scrimshaw, 1978]. Algunos niños pueden no recibir el nivel de cuidado requerido para asegurar su supervivencia, pero la causa de la muerte puede atribuirse a factores que están más allá del control de los padres. Aunque su análisis ha generado controversia [Nations y Rebhun, 1988], Scheper Hughes [1992] ha descrito un patrón de clasificación de enfermedades infantiles en una

favela brasileña que permite que los padres abandonen el cuidado de los hijos que se creen sin posibilidades de criarse. Nuitini y Roberts [1993] describieron un patrón en Tlaxcala (México), en el cual los fallecimientos de bebés se atribuían a ser “chupados” por el *llaheulpuchi* (brujas chupa-sangre), aunque muchos en la comunidad sospecharan que las madres u otros miembros de la casa estuvieran involucrados con estas muertes. Así, la creencia cultural en brujas permitía una explicación cultural que libraba de la culpa a los padres. Nuestra construcción cultural de la maternidad ideal y de la muerte de un hijo puede confundir de manera similar las identificaciones certeras de fatalidades infantiles. Para dar un ejemplo, la publicación de un caso donde fue reportada una madre con varios hijos, cuyas muertes fueron diagnosticadas como “muerte en la cuna”, condujo a que años más tarde se le imputaran cargos por asesinato<sup>4</sup> [Pinholster, 1994].

Un problema adicional al estimar la incidencia intercultural y la frecuencia de maltrato infantil es la parcialidad en los reportes según la raza y la clase social [Newberger y colegas, 1977]. Hampton y Newberger [1985], en un segundo análisis del Estudio Nacional de Incidencia [National Center on Child Abuse and Neglect, 1981] encontraron que clase y raza eran los que mejor pronosticaban si un incidente era reportado por los hospitales. Las familias negras pobres tenían mayores probabilidades de ser reportadas que las blancas de mejores recursos, aun si la severidad del incidente era comparable. O’Toole, Turbett y Nalepka [1983] encontraron que las marcas eran más factibles de ser identificadas como abuso si la persona que estaba a cargo del menor era de clase baja. Un estudio reciente encontró que los casos de ahogados tenían mayor probabilidad de ser reportados ante los servicios de protección de

---

<sup>4</sup> Se conoce como “muerte en la cuna”, o *sudden infant syndrome* (SIDS), al síndrome en el cual la causa de la muerte en bebés menores de un año es indeterminada y no presentan síntomas de maltrato físico. [N.d.T.]

la infancia si, entre otras variables, la familia no era blanca y era pobre [Feldman y colegas, 1993].

La parcialidad en el reporte no es evidentes sólo en los Estados Unidos. Un reporte del gobierno de Nueva Zelanda a comienzos de la década de 1970 [Fergusson y colegas, 1972] indicaba que los niños polinesios (primordialmente los maorí) estaban ampliamente sobrerrepresentados en los reportes de abuso infantil y negligencia. Los niños polinesios, que suman aproximadamente el 10% de la población infantil de Nueva Zelanda, constituían más de la mitad de los niños reportados por no tener supervisión adecuada. En parte, esta alta tasa de reportes era el resultado de conflicto cultural en la definición de maltrato infantil, pues la práctica polinesia de cuidado impartido por los hermanos se interpretó de manera errónea. En el contexto indígena el cuidado fraterno es profundamente apreciado tanto por los niños como por los adultos y es fundamental en los patrones polinesios de socialización [Gallimore y colegas, 1974; Korbin, 1990(a)]. Sin embargo, al migrar a los asentamientos urbanos, los maorí terminan a menudo en las zonas más pobres de la ciudad, en inadecuadas viviendas propensas al fuego, en calles atravesadas por carros veloces y aislados de la amplia red de apoyo de sus parientes. El cuidado de los hermanos en este nuevo contexto ciertamente puede poner a los niños en mayores riesgos de sufrir accidentes o lesiones [Ritchie y Ritchie, 1981]. Veinte años más tarde, Kotch y sus colegas [1993] encontraron que las lesiones y las fatalidades de los niños polinesios, en particular de los maorí y los samoanos, se siguen atribuyendo al maltrato, en proporción más alta que los niños blancos.

### *Violencia marital*

En contraste con el maltrato infantil, el cual puede ser escaso en algunas sociedades pequeñas, la violencia marital puede resultar tan ubicua en muchas sociedades que el etnógrafo la trata como

una regularidad cultural. Esto puede sumarse al hecho de que, a pesar de su frecuencia, la violencia marital ha sido relativamente ignorada en la literatura antropológica [Counts y colegas, 1992; Erchak, 1984]. La violencia marital es a menudo tratada como una anécdota en la literatura intercultural. Elizabeth Fernea [1965] acompañó a su esposo a una aldea en el Medio Oriente, mientras él llevaba a cabo el trabajo de campo para su tesis doctoral en antropología. Las mujeres con quienes entabló amistad le aconsejaron que gritara esporádicamente detrás de los muros de su patio interior para que otros creyeran que su esposo la golpeaba y, en consecuencia, que la amaba. De la misma manera, los hawaianos-americanos expresaban la creencia sobre las relaciones maritales como “No hay pelea, no hay amor” [Ito, s.f.].

Golpear a la esposa es la forma intercultural más común de violencia intrafamiliar. En el estudio que Levinson [1988, 1989] realizó en 90 pequeñas sociedades campesinas no occidentales, las mujeres fueron las más frecuentes receptoras de violencia familiar. Se reportaron esposas golpeadas en 84,5% de estas sociedades [Levinson, 1988, 1989]. Como en el caso del castigo físico a los menores, la variabilidad intracultural es aun más interesante que la frecuencia total de esposas golpeadas. Golpear a la esposa ocurre en todas o casi todas las casas en el 18,8% de las sociedades y raramente o nunca en el 15,5%. Por lo tanto, incluso en los casos donde es tolerado golpear a la esposa, algunos hombres no golpean a sus esposas. E incluso donde está estrictamente prohibido golpear a la esposa, algunos hombres, sin embargo, son violentos con sus esposas.

En comparación, golpear al esposo estuvo presente en muy pocas sociedades en el estudio de Levinson [1988, 1989] y ocurrió en aquellas sociedades en las que se encontró que se golpeaba a la esposa (así ambas situaciones no ocurrieran al mismo tiempo). Golpear al esposo ocurrió en el 26,9% de las sociedades, pero sólo en el

6,7% de las sociedades se encontró en la mayoría de las casas. Golpear al esposo era raro o ausente en el 73,1% de las sociedades.

Lo que se ha denominado *combate mutuo*, en el que ambos esposos son violentos, ocurrió en sólo 4 de las 90 sociedades de Levinson [1988, 1989]<sup>5</sup>. Sin embargo, en una comunidad australiana aborigen, Burbank [1992] registró 58 peleas entre hombres y mujeres en un periodo de aproximadamente 19 meses. Fue posible determinar quién inició 37 de estos altercados: las mujeres iniciaron 17 y los hombres 20. Como en el combate mutuo descrito por Straus y sus colegas [1980], las mujeres fueron más propensas a resultar lesionadas que los hombres.

#### *Violencia entre hermanos*

La violencia entre hermanos es la forma más frecuente de violencia intrafamiliar en los Estados Unidos, se presenta entre el 82% de hermanos [Straus y colegas, 1980]. Sin embargo, en el estudio intercultural de Levinson, la violencia entre hermanos ocurrió en el 43,7% de las sociedades y fue un asunto rutinario en sólo el 22,9%. Según Straus y sus colegas [1980], en los Estados Unidos la agresión entre hermanos puede ser el campo de entrenamiento para la violencia intrafamiliar. En otras sociedades, en particular aquellas con hogares extensos que castigan la agresión entre menores de manera más severa [Minturn y Lambert, 1964], la violencia entre hermanos puede ser menos frecuente, como se discutirá más adelante. Dado que hubo información sobre violencia entre hermanos en sólo 48 de las 90 sociedades de Levinson, otra posibilidad es que la violencia entre hermanos pasó desapercibida por los etnógrafos occidentales que consideran que la violencia entre

---

<sup>5</sup> El “combate mutuo” es sujeto de una controversia substancial (véase, por ejemplo, a Dobash y colegas, 1992; Gelles, 1993; Gelles y Straus, 1988; Strauss y Gelles, 1986, 1990).

hermanos –en tanto refleja la rivalidad entre hermanos– es un lugar común y un aspecto normal del desarrollo.

### *El maltrato de ancianos*

La gerontología intercultural ha intentado dirigirse al mito según el cual en sociedades pequeñas, simples, los ancianos son venerados e invariablemente bien tratados [Foner, 1984; Glascock y Feinman, 1981; Goldstein y colegas, 1983; Tout, 1989]. El tratamiento de los ancianos varía en todas las culturas. En algunas sociedades ancestrales que viven en ambientes precarios, se les puede requerir a los ancianos que se suiciden o que se alejen del grupo a una muerte segura cuando no están en capacidad de seguir o de contribuir con el grupo. En otras sociedades ancestrales los ancianos son cargados cuando no están en condiciones de caminar y son bien cuidados, incluso en tiempos de hambruna [Myerhoff, 1978]. En un estudio de 42 culturas en vías de desarrollo, Glascock y Feinman [1981] encontraron 16 casos en los cuales los ancianos fueron abandonados y otros 26 casos en los cuales fueron muertos. Sin embargo, en la muestra intercultural de Levinson [1989], la violencia hacia los ancianos fue rara.

Como lo indican las anteriores discusiones, la violencia dentro de la familia ocurre en varias formas y en una amplia gama de contextos culturales. La siguiente sección de este capítulo sugiere algunos factores que contribuyen a o previenen la violencia entre miembros de familia en contextos culturales diversos.

### *Las redes sociales y la etiología de la violencia familiar*

Colin Turbull, un antropólogo que estudió a los mbuti de la selva de Ituri en Zaire, escribió sobre una pareja que se involucró en un argumento muy serio. Entre los mbuti la choza simboliza las relaciones sociales. Si un argumento o una disputa surge entre dos hogares, la mujer simplemente sitúa la entrada al hogar en un punto

alejado del vecino ofensor. En este caso particular, la esposa, furiosa, empezó a tumbar las hojas que formaban las paredes de su morada. Su esposo la ridiculizó y a ella no le quedó otra opción que seguir desbaratando la cabaña. Cuando habían caído todas las hojas, comenzó a arrancar las estacas de madera que constituían la estructura. Con la choza completamente desmantelada, la esposa sólo tenía la opción de retornar a la casa de sus padres. De repente, el esposo le sugirió que no era necesario que ella lavara las estacas, sino sólo las hojas. La pareja llevó entonces las hojas desde su hogar hasta el arroyo y con diligencia lavó cada una. La esposa reemplazó las hojas, restaurando su cabaña, y todo estuvo bien: “Durante varios días las mujeres conversaron cortésmente sobre los insectos en las hojas de sus chozas y bajaron algunas hojas hasta el arroyo para lavarlas, como si éste fuera un procedimiento perfectamente normal. Nunca lo había visto hacer antes ni desde entonces” [Turnbull, 1961:132-133].

Inició esta sección con esta historia no como un ejemplo de resolución de conflictos de forma no violenta yuxtapuesta a la frecuencia de violencia familiar en otras sociedades. En el contexto de la sociedad mbuti este incidente amenazó la existencia misma de un matrimonio. Mas bien esta historia resalta la importancia de una red social no sólo al proveer parámetros de disputas aceptables y el escrutinio para mantener un altercado dentro de límites aceptables, sino también al aprobar la solución que la pareja da a su problema. Que las otras mujeres se ocuparan en la absolutamente innecesaria actividad de lavar las hojas de sus chozas recuperó un altercado del borde de la destrucción marital.

La literatura intercultural es una fuente rica, aquello que la antropología denomina “el laboratorio natural”, para generar y probar hipótesis sobre el comportamiento humano. Si una variable o una constelación de variables están asociadas con la violencia intrafamiliar, entonces deberían mantenerse a través y dentro de

los contextos culturales. En este capítulo me concentro en cómo se ve nuestra comprensión de la violencia intrafamiliar si situamos las redes sociales en el centro. El objetivo de esta discusión es ir más allá de la consideración de las motivaciones de los individuos aislados del contexto social amplio. No se trata de sugerir que los atributos de las redes por sí mismos son suficiente explicación de la presencia o ausencia de violencia familiar.

“Se necesita una aldea para criar a un niño”, se ha convertido en el cliché en torno a la necesidad de una mayor responsabilidad social hacia los menores. La aldea, aunque importante, no es la panacea; la afirmación depende de qué tipo de aldea. La aldea debe tener los recursos para proveer un contexto que dé soporte al proceso de crianza. Debe haber suficiente consenso para proveer un nexo a los individuos para que ayuden con la crianza. Y la aldea debe tener la autoridad moral para establecer y hacer cumplir estándares de buen cuidado y poner en su lugar a aquellos que se desvíen demasiado de la norma de comportamiento aceptable o tolerable. Necesitamos entender mejor no sólo la motivación de la persona que comete un acto de agresión y la motivación del receptor para tolerar esta agresión, sino también las motivaciones de la amplia red de individuos que rodean a las personas involucradas en la violencia.

Un punto útil para comenzar es la afirmación directa de Gelles [1983:157] que propone una teoría de intercambio o control social de la violencia intrafamiliar: “Las personas golpean y abusan de otras personas porque pueden”. Este enunciado es correcto si otros no intervienen y si quien es objeto de la agresión tiene poco poder o recurso para desquitarse, al igual que si tienen más que ganar del comportamiento violento que de la no violencia. La literatura intercultural nos puede ayudar a entender por qué los miembros de la familia pueden golpearse o maltratarse entre ellos y bajo qué condiciones se maltratan o no.

Se ha sugerido [Garbarino y Crouter, 1978; Garbarino y Kostelny, 1992; Garbarino y Sherman, 1980] que la presencia de redes sociales y apoyos sociales para niños y familias, y un balance positivo entre apoyos y tensiones, es importante para el bienestar del menor y la prevención del maltrato infantil. La literatura intercultural apoya fuertemente la posición según la cual las redes sociales proveen una protección importante del maltrato infantil [Korbin, 1981, 1987] y de la violencia entre esposos [Counts y colegas, 1992]. Al mismo tiempo, la noción de las redes sociales como un remedio infalible para el maltrato infantil ha sido concienzudamente cuestionada [Thompson, 1992].

No todas las redes son buenas redes ni toda participación en redes es positiva [Thompson, 1992]. La proximidad o la frecuencia del contacto con parientes, amigos o vecinos no significa necesariamente que esos individuos ayudarán o prestarán apoyo. Es más, si los individuos en una red son a su vez abusivos o negligentes, esto puede reforzar comportamientos y actitudes de maltrato. Los padres potencialmente abusivos o negligentes pueden solazarse o sentirse cómodos con la idea de que no son “malos” padres, sino que simplemente se comportan como el resto de personas a su alrededor [Korbin, 1989].

Por ejemplo, entre las mujeres encarceladas por maltrato infantil fatal, quedé inicialmente perpleja por los reportes de estas mujeres sobre activas redes sociales y un alto nivel de apoyo social percibido. Algunas mujeres reportaron encontrarse con amigos a diario, compartir comidas y cuidar los niños unos a otros. En cada caso de maltrato fatal, un profesional, vecino, pariente o amigo sabía de incidentes anteriores de abuso del menor. Un factor primordial en la perpetuación del abuso hasta la fatalidad era la certeza que la mujer recibía de su red social de que era una “buena madre” y no una progenitora abusiva [Korbin, 1989].

Nuestra idea de la construcción del apoyo social necesita ex-

pandirse para examinar cómo las redes sociales y la percepción de apoyos sociales pueden exacerbar los riesgos de resultados adversos como el maltrato infantil. Un alto nivel de percepción de apoyo sostenía a estas mujeres, probablemente sin intención, en su patrón de comportamiento abusivo. En contraste, un bajo nivel de apoyo percibido, que no alimentara en la mujer el concepto de sí misma como buena madre, pero que quizás habría actuado en contra del abuso continuo, no habría sido percibido como respaldo.

La pregunta también debe formularse en torno a si las redes sociales que se tengan pueden exacerbar el riesgo de maltrato infantil. Algunas redes están compuestas de individuos problemáticos que apoyan y refuerzan actitudes y comportamientos entre ellos mismos. Estas mujeres reportaron que sus amigos y hermanos exhibían patrones de crianza y actitudes muy parecidas a las suyas. Una mujer y sus hermanos golpeaban a sus propios hijos. Sin embargo, ninguno se habría atrevido a intervenir en el comportamiento del otro como progenitor porque temía que el adulto se le enfrentara o que su propio comportamiento abusivo fuera reportado. Además, como todos ellos se comportaban de manera similar, la fuerza empleada con sus hijos era percibida dentro del rango normal.

Las redes no necesariamente tienen un conocimiento completo del comportamiento de sus miembros. Puesto que la violencia familiar ocurre en privado, no necesariamente se sabe de todos los incidentes. Así, los incidentes específicos pueden ser vistos como aberraciones y no como comportamientos regulares y, por lo tanto, ser racionalizados.

#### LA INTERVENCIÓN DE OTROS

Se ha sugerido que la privacidad y el aislamiento de las familias nucleares en los Estados Unidos y en los países occidentales, en

general, son la esencia del por qué la violencia intrafamiliar puede ocurrir y continúa sin ser reconocida [Garbarino, 1977]. La implicación es que la intervención de otros podría prevenir el maltrato. Sin embargo, incluso si otros intervienen, pueden ser inoperantes. Algunos ejemplos ilustran este punto.

En noviembre de 1987, la atención nacional se centró en una niña de 7 años, Lisa Steinberg, quien había sido golpeada hasta la muerte por sus padres adoptivos. La historia se volvió aun más apremiante cuando los vecinos y otras personas atestiguaron haber visto a la niña con magulladuras y lesiones, habían oído gritos y alaridos del apartamento y en algunas ocasiones habían llamado a los servicios sociales o a la policía.

En el caso reciente de dos niños ingleses de 10 años que fueron encontrados culpables de secuestrar y matar a un bebé, la investigación policíaca identificó aproximadamente a 30 adultos que habían visto a los tres niños. Algunos observaron a los niños mayores arrastrando a un bebé que lloraba, y algunos testigos notaron una contusión en la frente del bebé. Los niños mayores les dijeron que el bebé era su hermano menor o que era un bebé perdido y que lo estaban llevando a la estación de policía [Schmidt, 1993].

En contraste, en la comunidad rural hawaiana donde realicé mi trabajo de campo etnográfico durante algunos años, una mañana estaba casualmente viendo a unos niños jugar en el océano con una balsa de caucho. Un hermano mayor, de unos 8 años, comenzó a molestar a su hermano menor de unos 4 años, diciéndole que lo iba a lanzar al mar, se iba a llevar la balsa y lo iba a dejar solo, y otras cosas por el estilo. Como el niño menor no estaba en peligro (según estimé yo), no intervine. En vez de eso, mantuve la compostura del observador imparcial que no se entromete, con el ojo puesto en escribir notas etnográficas más tarde. Después de unos momentos, el niño mayor dejó de molestar al menor y todos los chicos retrocedieron hacia donde el agua no era profunda. Una

pareja mayor había estado observando desde cierta distancia, pero no sintieron la necesidad de intervenir porque yo, una adulta, estaba cerca. En realidad, me elogiaron por haber hecho que el hermano mayor dejara de molestar a su hermano. Descartaron mi réplica de que yo no había intervenido como la prueba de un comportamiento apropiadamente modesto y sin grandezas. Éstas son sólo anécdotas e incidentes individuales, pero reflejan grandes proclividades culturales y societales hacia la intervención.

En sociedades pequeñas, de apretado tejido, la intervención suele estar en el dominio de los parientes y vecinos, que a menudo son los mismos. En sociedades más grandes, más heterogéneas y más anónimas, las familias quizás estén insertas en redes de individuos conocidos que intervendrán. Si no, individuos menos conocidos de la familia o espectadores desconocidos deben cumplir este papel. La buena voluntad de los desconocidos y/o de otros ajenos de intervenir en favor de los niños no se ha estudiado muy bien con respecto al maltrato infantil. La literatura de psicología social sobre el “comportamiento del espectador” [Baumeister y colegas, 1988; Dovidio, 1984; Tice y Baumeister, 1985] puede ser relevante para el bienestar de los niños. Identifica factores situacionales (la presencia de otros, la aparición de la persona que necesita ayuda) y características individuales (factores en la personalidad, posición de liderazgo) que promueven intervenciones altruistas o prosociales en público en circunstancias simuladas o en emergencias en las que hay muy poco riesgo para la persona que interviene.

Davis [1991] entrevistó a 37 individuos (involucrados en 50 incidentes) que habían iniciado un encuentro en respuesta al castigo público de un niño. La mayoría de las personas que intervinieron fueron mujeres que se dirigieron a una madre castigadora. Aquellos que intervinieron recibieron una respuesta hostil del progenitor que castigaba y una reacción mezclada de los individuos

de sus propias redes. Por ejemplo, el esposo de una mujer le advirtió que permaneciera fuera del conflicto y que era afortunada porque el progenitor no había volteado a golpearla. En realidad, “hay un cambio usual de foco interactivo entre el tratamiento errado del niño y la desviada injerencia del extraño” [Davis, 1991:242].

Esta situación ha surgido en nuestro estudio actual sobre las condiciones del vecindario relacionadas con las tasas reportadas de maltrato infantil en Cleveland, Ohio [Coulton y colegas, en prensa; Korbin y Coulton, 1994]. Los residentes del vecindario (N=121) creen que están viviendo en circunstancias inmensamente distintas a las de sus propias infancias. Los análisis preliminares indican que el 88.4% (N=107) sentían que alguien los habría hecho comportarse bien cuando eran niños si sus padres no estaban presentes. El abrumador tenor de sus comentarios era que cualquier adulto tenía la autoridad para exigir buen comportamiento. Cualquier adulto que observara su mal comportamiento podía llamarles la atención o, en algunos casos, castigarlos físicamente. Así el otro adulto realizara o no una acción directa, era muy probable que sus padres fueran informados de su mal comportamiento. Una respuesta reiterada fue que ellos habrían sido castigados dos veces, primero por el adulto que intervenía y luego, de nuevo, por sus padres por comportarse tan mal como para justificar la atención de otro adulto. Parafraseando a uno de los residentes, “el progenitor castigaría al niño y agradecería al vecino”.

En contraste, menos de una tercera parte de los residentes (32,1%, N=36) reportaron que alguien intervendría hoy si un niño se estuviera comportando mal. Los residentes expresaron la creencia de que los padres estarían de parte del niño. También estaban aprehensivos de que los padres del niño se molestarían con ellos por intervenir y se desquitarían verbal o físicamente. De manera inquietante, un grado de la hesitación en torno a intervenir también estaba ligado al temor de que los niños y adolescentes los

agredirían verbalmente o se vengarían físicamente de ellos o de sus propiedades.

Parafraseando los comentarios de un vecino residente: “Antes los vecinos trataban a todos los niños como si fueran los suyos. Ahora nadie se entromete. La gente no le quiere pisar los callos a nadie. Y si casualmente intervienen, los niños e incluso los padres se ponen furiosos. Hace unos pocos días una mujer caminaba por la acera de nuestra casa. Llevaba a un niño que le lanzaba piedras a nuestros perros. Le pedí al niño que dejara de hacerlo y la madre se volteó y me soltó toda clase de palabras que no puedo repetir. Luego el pequeñito repitió exactamente lo que ella había dicho”.

#### EL CONTEXTO MÁS AMPLIO

Interculturalmente, las redes sociales proveen asistencia a los padres en las tareas y responsabilidades que implica la crianza de los hijos, y es más probable que los padres manifiesten calidez en vez de rechazo hacia sus hijos si otros están disponibles para ayudarlos en las tareas de la crianza [Minturn y Lambert, 1964; Rohner, 1986]. Además, las redes ofrecen opciones para redistribuir a los niños. Los niños que no son deseados por sus padres pueden ser incorporados a otros hogares donde son deseados por sus contribuciones económicas o emocionales. Mecanismos como el préstamo de niños, los hijos de crianza y la adopción informal permiten la redistribución de los niños de manera temporal o permanente.

El préstamo informal de un niño puede aliviar las tensiones que generan los gastos de los hijos cuando se tienen escasos recursos económicos. En algunas comunidades afroamericanas en los Estados Unidos los niños son redistribuidos a lo largo de una red de hogares, dependiendo de la necesidad y de los recursos disponibles. Si una familia está temporalmente corta de recursos, el niño

puede ir a vivir un par de semanas con una “tía” que se encuentre en mejor situación [Stack, 1974].

Sin embargo, un enfoque en las redes sociales debe considerar el contexto en el cual las redes de parientes y vecinos deben funcionar. Una investigación epidemiológica y etnográfica que se está llevando a cabo sobre los factores del vecindario asociados con los índices de reportes de maltrato infantil en Cleveland ha identificado factores macrosociales que predicen variación en las tasas de maltrato infantil [Coulton y colegas, s.f.; Korbin y Coulton, 1994]. La variación de las tasas de maltrato infantil reportado en los vecindarios urbanos de Cleveland se relaciona con determinantes estructurales de la organización social de la comunidad: recursos económicos y familiares, estabilidad residencial, estructura del hogar y de la edad, y el aislamiento económico de los vecindarios. Los vecindarios que se caracterizan por la pobreza, un excesivo número de niños con respecto a los residentes adultos, alta movilidad de la población y hogares con mujeres cabeza de familia presentan mayores probabilidades de tener altas tasas de reportes por maltrato infantil. Estos factores también predicen variación en las tasas de otros comportamientos desviados o problemas familiares e infantiles, incluyendo crímenes violentos, tráfico de drogas, delincuencia juvenil y embarazo juvenil [Coulton y colegas, s.f.].

Utilizando sustanciales e indicados casos reportados al Departamento de Servicios Humanos del Condado de Cuyahoga, mis colegas y yo identificamos series del censo con tasas divergentes de maltrato infantil. Específicamente identificamos vecindarios con alto, mediano y bajo riesgo de reportes de maltrato. Se incluyeron en el estudio etnográfico predominantemente vecindarios afroamericanos y euroamericanos de cada tipo. Los etnógrafos desconocían los niveles de riesgo de cada vecindario. Este modelo para estudiar el impacto del vecindario en las tasas de maltrato infantil se basa en una investigación previa de Garbarino y sus co-

legas [Garbarino y Crouter, 1978; Garbarino y Kostelny, 1992; Garbarino y Sherman, 1980].

Los análisis preliminares de entrevistas a residentes del vecindario (N=121) indican que los residentes de las tres categorías de riesgo (bajo, medio y alto) reportaron que sus vecindarios eran altos en atributos positivos. Individuos de todos los tipos de vecindarios reportaron que los vecinos generalmente se conocen entre ellos, se ayudan mutuamente y están atentos de los niños de todos. Sin embargo, los reportes de atributos negativos de sus vecindarios variaron con los tipos de vecindario. Los residentes de los vecindarios de bajo riesgo tienden a reportar menos crímenes, menos peligro, menos uso de drogas y menos dependencia de la asistencia pública en sus vecindarios. Los residentes de los vecindarios de medio y alto riesgo presentan el perfil opuesto [Korbin y Coulton, 1994]. Los vecindarios de medio riesgo son interesantes en el sentido de que los residentes de estos vecindarios perciben su situación como peor de lo que es según medidas objetivas. Una percepción de degradación preocupa particularmente a los residentes.

Hay potenciales implicaciones políticas. En la actualidad, los programas hacen énfasis en el uso de redes de apoyo naturales y tratan de enfocarse en las fortalezas del vecindario. Nuestros resultados preliminares sugieren que también es importante dirigir el impacto hacia las familias de condiciones negativas (como crimen, abuso de sustancias y vivienda deteriorada) que existen en muchos vecindarios de alto riesgo. Es importante entender los procesos por los cuales estas condiciones sociales negativas afectan las habilidades de los vecinos para ayudarse entre ellos y proveer un contexto positivo de soporte para la crianza de los hijos y la vida en familia. Para dar un ejemplo de nuestro actual trabajo etnográfico, una medida objetiva de un vecindario podría indicar la presencia de una zona de juegos con excelentes equipos. Podemos esperar que las personas que cuidan a los más pequeños se congreguen en

esos sitios, los cuales pueden ofrecer una oportunidad para el intercambio informal de información y apoyo. Sin embargo, quienes cuidan a estos pequeños podrían ver esta zona de juegos como peligrosa debido al crimen, las pandillas y niños bruscos de mayor edad y, por lo tanto, evitar el área. Al contrario, un callejón sin salida o un lote vacío a la vista de un adulto atento podría ser visto como una monstruosidad desde una medida objetiva, pero como una ventaja del vecindario por quienes cuidan a los pequeños.

Las redes también funcionan dentro de un contexto más amplio de reglas culturales y sociales. Algunas reglas son poderosas y otras están abiertas a excepciones, con reglas sobre las excepciones [Edgerton, 1985]. Las leyes y las reglas, por ellas mismas, no son suficientes para prevenir la violencia y el maltrato al interior de la familia. Darle palmadas a los niños en Suecia, por ejemplo, está prohibido por la ley. Las tasas de castigo corporal infantil son significativamente más bajas en Suecia que en los Estados Unidos [Gelles y Edfeldt, 1986]. Sin embargo, las tasas de violencia severa contra los niños son similares. Gelles [1991], argumentando en contra de una aproximación a la violencia como un continuum, sugiere que esto es así porque la violencia ligera y la violencia severa son dos entidades diferentes, no simplemente dos puntos en un continuum. Los profesionales suecos, durante la conferencia entre Estados Unidos y Suecia que se realizó en Satra Bruk a comienzos de 1980, señalaron que el propósito de la ley antipalmadas no era castigar, sino cambiar los estándares culturales, brindar un alto piso moral a quienes se oponían a las agresiones físicas y verbales en el contexto de la crianza de los hijos.

#### CARACTERÍSTICAS DEMOGRÁFICAS Y ESTRUCTURALES

Las redes sociales operan dentro de los confines de las características estructurales de la cultura. Se podría argumentar que las

redes contribuyen con y perpetúan estos acuerdos estructurales de la sociedad.

*Maltrato infantil.* El registro intercultural sugiere enérgicamente que los niños con redes sociales disminuidas son vulnerables al maltrato. En el trabajo de los LeVine, en África oriental, los niños de hogares deshechos o nacidos por fuera del matrimonio sumaban el 2,5 % de la población, pero constituían el 25 % de los niños desnutridos. Cinco de las ocho muertes de niños menores de cinco años, durante los dos años de su estudio, habían nacido de uniones ilegítimas [LeVine y LeVine, 1981]. De manera similar, Fraser y Kilbride [1980] encontraron que los niños de matrimonios intertribales entre los samia del África oriental estaban en mayor riesgo de ser descuidados. Si los niños no estaban bien cuidados, los parientes de la madre ni los del padre sentían que la protección de los niños recaía necesariamente sobre ellos. En los Estados Unidos y Europa los hijastros son más vulnerables al abuso [Daly y Wilson, 1985] y al acoso sexual [Finkelhor, 1985; Russell, 1984].

*Violencia entre hermanos.* Minturn y Lambert [1964] encontraron que la variabilidad intracultural podría exceder la variabilidad intercultural en los patrones de crianza infantil. Uno de los resultados más interesantes concierne al impacto de la composición del hogar en el castigo por peleas entre los niños de la casa. Los hogares extensos son los que más tienden a castigar severamente a los niños (hermanos o primos) por pelear entre ellos. Es claro que este patrón tiene que ver con el número de adultos que se ven envueltos en la disputa. En los hogares nucleares uno o dos progenitores deben negociar el conflicto. En los hogares extensos el conflicto se expande hasta involucrar un mayor número de adultos. Consideremos esto en oposición al marco propuesto por Straus y sus colegas [1980], que sugiere que la violencia entre hermanos es el terreno de entrenamiento para futuras violencias al interior

de la familia. Algunos tipos de estructura familiar son más capaces de tolerar o acomodar la agresión entre menores.

*Violencia entre esposos.* El registro intercultural sugiere enérgicamente que la disponibilidad de parientes de apoyo que provean un lugar de refugio para las mujeres disminuye las probabilidades de esposas golpeadas [Counts y colegas, 1992]. Los patrones de residencia que permiten al marido o a la esposa regresar a su familia de origen, temporalmente y sin deshonra, pueden apaciguar una situación que de otra manera terminaría en violencia [Counts y colegas, 1992].

Sin embargo, las instituciones culturales que estabilizan las uniones maritales no trabajan necesariamente en beneficio de todos los individuos. Por ejemplo, en la práctica del pago por la novia, que prevalece en las complejas sociedades ganaderas del África oriental, la familia del novio provee los recursos para la familia de la novia. Las sumas recibidas por una hija se emplean luego para asegurar novias para sus hermanos. Así, la práctica del pago por la novia sirve para estabilizar los matrimonios. Si una mujer regresa a su familia de origen no sólo hay vergüenza y desgracia, también hay que devolver al esposo y a su familia la suma pagada por la novia. Por lo tanto, las familias natales de las mujeres están bajo una presión considerable para persuadir o forzar a su hija a quedarse en su nuevo hogar. La suma que se pagó por ella probablemente ya se distribuyó entre otros hogares para las esposas de sus hermanos. Así, la amenaza de la devolución de lo pagado puede servir en estas sociedades como un estabilizador de matrimonios y por lo tanto tener una función social positiva. Motiva a los individuos a hacer de sus matrimonios lo mejor y motiva a sus familias a apoyarlos para que se mantengan juntos. Al mismo tiempo, limita las opciones de los individuos en malos matrimonios, incluyendo los abusivos, y puede actuar en detrimento de las esposas cuyas familias no pueden o no desean permitirles que regresen a casa.

La literatura intercultural presta apoyo al hallazgo en los Estados Unidos de que la violencia marital es más frecuente entre las parejas más jóvenes [Straus y colegas, 1980]. Golpear a las esposas también es más frecuente en las parejas jóvenes entre los kaliali de Papúa Nueva Guinea [Counts, 1992]. Los navogisi [Nash, 1992] atribuyen la mayor vulnerabilidad de la mujer en edades menores al hecho de que las parejas jóvenes y recién casadas son más violentas entre ellas porque no se han acostumbrado a vivir juntas. La dificultad de ajustarse al matrimonio es reconocida institucionalmente en algunas sociedades. En un grupo de las montañas del Ecuador, las parejas jóvenes escogen a los padrinos para que actúen como árbitros imparciales y los ayuden durante sus primeros años de matrimonio [McKee, 1992]. Además del ajuste al matrimonio, los factores estructurales pueden agregar niveles a la violencia entre esposos. En la India, la edad trae un alivio a la violencia marital en la medida en que la nuera subserviente aumenta su posición en la casa con el nacimiento de hijos varones y luego se convierte ella misma en suegra [Miller, 1992].

#### RECURSOS, PODER Y RECURSIVIDAD

La capacidad de las redes sociales para proteger de la violencia intrafamiliar depende de recursos relativos (propiedad y trabajo), poder y estrategias recursivas de las que dispongan sus miembros. Se ha sugerido que la importancia de las contribuciones económicas (propiedad y trabajo) y el control de los recursos contribuyen de múltiples maneras al maltrato intrafamiliar. El poder también es un factor importante para explicar la violencia familiar. En los Estados Unidos, Finkelhor [1983] ha sugerido que un rasgo común de las diferentes formas de violencia familiar es que ésta resulta de un abuso de poder o como respuesta a la percepción de vacío de poder. Gelles llega a proponer que aquellos con poder

pueden no sentir la menor necesidad de imponerlo [Gelles, 1993]. En relación con el poder y los recursos, la recursividad implica la habilidad de un individuo para desquitarse de o para escapar de la violencia y el maltrato. El desquite puede implicar la intervención de los parientes vivos o de poderes sobrenaturales.

*El maltrato infantil.* Dado que los niños por lo general no controlan los recursos, su trato será mejor si son valorados por su utilidad económica. Miller [1981, 1992] hace un apremiante argumento del trato diferencial de las niñas en diversas regiones geográficas de la India con base en las contribuciones a la agricultura de subsistencia que hacen las mujeres. Logan [1979] argumenta que el cambio de un estilo de vida agrario, en el cual los niños eran productores, a uno industrializado, en el cual los niños son consumidores, se ha sugerido como un elemento que pone a los niños en riesgo de maltrato cuando significan una carga para los recursos del hogar. En las sociedades en las que los niños hacen un gran aporte a la subsistencia del hogar, podrían estar protegidos de privaciones calóricas a expensas de los adultos [Leonard, 1989].

En la mayoría de las sociedades los niños no pueden tomar represalias por su cuenta y, en general, tienen muy poca recursividad directa para un mal trato. Sin embargo, si los parientes u otras personas de sus redes sociales no intervienen en su favor, en algunas sociedades los espíritus ancestrales lo harán. Por ejemplo, en la zona rural de Hawai, una madre reconoció que había golpeado a su hija de 10 años muy a menudo y con mucha dureza. Después de una golpiza particularmente severa, que dejó moretones, la niña se enfermó. La madre vio la enfermedad como una señal de los espíritus ancestrales. Además de sentirse arrepentida y avergonzada por haber lastimado a la niña, la madre temía que los ancestros en honor de los cuales su hija había recibido el nombre, se enfadarían con el maltrato de la niña y se la llevarían

con ellos a donde sería tratada más amablemente [Korbin, 1990(a)].

*La violencia entre esposos.* La literatura intercultural sugiere enérgicamente que las sociedades en las cuales los maridos y las esposas tienen una relación igualitaria en recursos y toma de decisiones son las que menos probabilidades tienen de implicar violencia intrafamiliar [Draper, 1992; Levinson, 1989]. Donde hay asimetría en los recursos, el poder o la recursividad, es más probable que las esposas sean golpeadas [Counts y colegas, 1992; Draper, 1992]. Las culturas en las cuales las mujeres hacen una contribución importante a la subsistencia y/o controlan una proporción significativa de los recursos, alcanzan un cierto grado de protección contra la violencia [Counts y colegas, 1992; Miller, 1992].

Esta disminución no es sólo un asunto de aumentar los recursos de las mujeres. Por ejemplo, entre los cambios que se vienen presentando en Taiwán está el hecho de que ahora las mujeres pueden tener su “dinero privado”, que sus padres les proveen cuando se casan, lo cual disminuye la dependencia total de las mujeres de sus maridos y debería, presumiblemente, menguar su vulnerabilidad al maltrato. Sin embargo, en un caso reportado por Gallin [1992], la posesión de recursos condujo a que una mujer fuera golpeada por su marido, que quería el dinero, y por su padre, que quería que ella se comportara como una buena esposa, según se considera apropiado culturalmente.

Las “muertes por dote” se hallan entre los casos más sobresalientes de violencia intrafamiliar ligada a redes sociales y recursos. Las muertes por dote implican un patrón de exigencias en espiral en torno a los recursos (dote) de la familia de la novia. Si no hay de donde obtener los recursos y, sobre todo, si la suegra no está satisfecha con su nueva nuera, a la joven novia se le prende fuego en un acto encubierto por un accidente de cocina. Las muertes por dote ocurren predominantemente en aquellas áreas de la In-

dia donde la contribución de las mujeres a la subsistencia es mínima. Esta distribución geográfica es igual a la relacionada con la mortalidad diferencial de niñas [Miller, 1981, 1992].

*El maltrato de ancianos.* La capacidad de los ancianos de contribuir a las necesidades económicas de sus hogares y comunidades y de controlar los recursos tiene un impacto en el tratamiento que se les da interculturalmente [Foner, 1984; Goldstein y colegas, 1983; Tout, 1989]. El control de los recursos es importante incluso en culturas con una fuerte valoración de la piedad filial y de la veneración por los ancianos [Goldstein y colegas, 1983]. En un conmovedor ejemplo del Nepal, a un anciano pobremente tratado por la familia de su hijo, un viejo amigo le aconsejó comprar una caja fuerte vacía, ponerle muchas cerraduras y asegurar las llaves atándolas a su cuerpo. Si el hijo o su esposa preguntaban por la caja, el hombre debía decirles que había estado guardando sus objetos de valor en la casa de su amigo, pero que ahora que éste había envejecido deseaba conservar sus posesiones a la mano para asegurarse de que su hijo y su familia las recibieran al momento de su muerte. De acuerdo con el anciano, tan pronto apareció la caja de seguridad, su trato mejoró. Esto en cierta manera equivale a los ancianos de los países occidentales que amenazan con sacar de su testamento a quienes son desatentos o conflictivos.

#### CARACTERÍSTICAS INDIVIDUALES Y MOTIVACIONES

Las características individuales o los perfiles de personalidad asociados con la violencia intrafamiliar son difíciles de evaluar interculturalmente. Sin embargo, las motivaciones individuales no se pueden dejar por fuera de la discusión sobre violencia familiar, incluso aquella enfocada en las redes sociales. En mi trabajo de campo en la zona rural de Hawái, algunas personas eran vistas simplemente como más violentas que otras, como “irascibles” o

“malgeniadas”. Algunos hombres golpeaban a sus esposas y a sus hijos mientras otros no lo hacían, y algunas mujeres golpeaban a sus hijos y otras no. Una mujer reportó que, cuando su esposo la golpeaba, ella tenía que ser cuidadosa. Como era bastante más grande que él, estaba preocupada porque, al levantar el brazo para protegerse de sus golpes, podría lastimarlo y por lo tanto hacerlo quedar mal. En la misma comunidad, una mujer de aproximadamente la misma edad y físicamente más pequeña que su esposo aseguró que éste nunca se atrevería a levantarle la mano porque sabía que, aunque él fuera físicamente más grande, ella era fuerte y le daría una “buena tunda”. Ambas mujeres tenían hijos y parientes en la comunidad que podrían acudir en su ayuda. Los hawaianos con los que trabajé tenían la tendencia a atribuir esas diferencias a “maneras” individuales. Es decir, que un cierto número de características individuales podrían atribuirse a una persona sin mucha especulación sobre la etiología [Ito, 1987].

Los conceptos culturales del yo y de la familia también motivan a los individuos a comportarse de ciertas maneras. Los conceptos culturales del yo y las motivaciones de los individuos para alcanzar los estándares de personería en su cultura afectan la violencia familiar. Por ejemplo, entre los bun, un grupo de horticultores de Papua Nueva Guinea, si una mujer permite que la golpeen, acepta el estatus de no adulta. Se convierte en una persona de poca valía, una “persona basura” [McDowell, 1992]. El derecho y la responsabilidad de castigar corporalmente a otro individuo está restringido a la relación padres-hijos. La relación marital es entre iguales y la violencia física hacia la esposa la define a ella como menos que una persona cabal. Para mantener un concepto culturalmente aceptable del yo, se motiva a las esposas a no aceptar agresión física de sus maridos. Así, las mujeres bun aseguran su autonomía incluso a pesar de golpizas de sus esposos o de otros parientes masculinos.

Las ideas sobre la familia también son importantes. Interculturalmente, el abuso sexual infantil intrafamiliar tiende a ser identificado como la violación de una relación en lugar de un acto sexual específico [Korbin, 1990(b)]. En la sociedad tradicional de Samoa, por ejemplo, el incesto entre hermano y hermana era visto como la violación potencial más seria a las normas sobre el incesto y estaba rodeada de estrictas reglas y prohibiciones. Sin embargo, el incesto entre padre e hija era considerado como la trasgresión real más seria por la supuesta naturaleza protectora de la relación padre-hija: “El incesto entre padre e hija es peor que entre hermano y hermana, ya que se espera menos que ocurra o es menos comprensible” [Shore, 1976:278-279].

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adelson, L. “Slaughter of the Innocents”, en: *New England Journal of Medicine*, n° 264, 1961, págs. 1345-1349.
- Baumeister, R. F.; Chesner, S. P.; Senders, P. S.; Tice, D. M. “Who’s in Charge Here? Group Leaders do Lend Help in Emergencies”, en: *Personality and Social Psychology Bulletin*, n° 14, 1988, págs. 17-22.
- Briggs, J. “The Origins of Non-violence. Aggression in Two Canadian Eskimo Communities”, en: *Psychoanalytic Study of Society*, n° 6, 1975, págs. 134-203.
- Burbank, V. “Fight! Fight! Men, Women, and Interpersonal Aggression in an Australian Aboriginal Community”, en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 33-42.
- Coulton, C.; Korbin, J.; Chow, J.; Su, M. “Community Level Factors and Child Maltreatment Rates”, en: *Child Development*, en proceso de imprenta.
- Counts, D. “All Men Do It: Wife-beating in Kaliai, Pápua, New Guinea”,

- en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 63-76.
- Counts, D.; Brown, J.; Campbell, J. (eds.). *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992.
- Daly, M.; Wilson, M. "Child Abuse and Other Risks of Not Living with Both Parents", en : *Ethnology and Sociobiology*, n° 6, 1985, págs. 197-210.
- Das Gupta, M. "Selective Discrimination Against Female Children in Rural Punjab, India", en: *Population and Development Review*, n° 13, 1987, págs. 77-97.
- Davis, P. W. "Stranger Intervention into Child Punishment in Public Places", en: *Social Problems*, n° 38(2), 1991, págs. 227-246.
- Dobash, R.; Dobash, R.; Wilson, M.; Daly, M. "The Myth of Sexual Symmetry in Marital Violence", en: *Social Problems*, n° 39, 1992, págs. 71-91.
- Dovido, J. "Helping Behavior and Altruism: An Empirical and Conceptual Overview", en: L. Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 17, Nueva York, Academic Press, 1984, págs. 361-427.
- Draper, P. "Room to Maneuver: !Kung Women Cope with Men", en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 43-61.
- Edgerton, R. B. *Rules, Exceptions, and Social Order*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1985.
- Edgerton, R. B. *Sick Societies. Challenging the Myth of Primitive Harmony*. Nueva York, Free Press, 1992.
- Elmer, E. "Abused Young Children Seen in Hospitals", en: *Social Work*, n° 5(4), 1960, págs. 98-102.
- Erchak, G. "Cultural Anthropology and Spouse Abuse", en: *Current Anthropology*, n° 25, 1984, págs. 331-332.
- Feldman, K. W.; Monastersky, C.; Feldman, G. K. "When Is Childhood Drowning Neglect?", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 17, 1993, págs. 329-336.
- Fergusson, D.; Flemming, J.; O'Neill, D. *Child Abuse in New Zealand*. Wellington, Government Press, 1972.

- Fernea, E. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Nueva York, Doubleday, 1965.
- Finkelhor, D. "Common Features of Family Abuse", en: D. Finkelhor, R. Gelles, G. Hotaling, M. Straus (eds.), *The Dark Side of Families: Current Family Violence Research*, Beverly Hills (California), Sage, 1983, págs. 17-28.
- Finkelhor, D. *A Sourcebook on Child Sexual Abuse*. Beverly Hills (California), Sage, 1985.
- Finkelhor, D., Korbin, J. "Child Abuse as an International Issue", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 11, 1988, págs. 397-407.
- Foner, N. *Ages in Conflict: A Cross-cultural Perspective on Inequality Between Old and Young*. Nueva York, Columbia University Press, 1984.
- Fraser, G., & Kilbride, P. "Child Abuse and Neglect-rare, but Perhaps Increasing, Phenomenon among The Samia of Kenya", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 4, 1980, págs. 227-232.
- Gallimore, R.; Boggs, J.; Jordan, C. *Culture, Behavior, and Education: A Study of Hawaiian-Americans*. Beverly Hills (California), Sage, 1974.
- Gallin, R. "Wife Abuse in the Context of Development and Change: A Chinese (Taiwanese) Case", en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 219-227.
- Garbarino, J. "The Price of Privacy in the Social Dynamics of Child Abuse", en: *Child Welfare*, n° 56, 1977, págs. 565-575.
- Garbarino, J.; Crouter, A. "Defining the Community Context for Parent-child Relations: The Correlates of Child Maltreatment", en: *Child Development*, n° 49, 1978, págs. 604-616.
- Garbarino, J.; Ebata, A. "The Significance of Cultural and Ethnic Factors in Child Maltreatment", en: *Journal of Marriage and the Family*, n° 45, 1983, págs. 773-783.
- Garbarino, J.; Kostelny, K. "Child Maltreatment as Community Problem", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 16, 1992, págs. 455-464.
- Garbarino, J.; Sherman, D. "High Risk Neighborhoods and High Risk Families: The Human Ecology of Child Maltreatment", en: *Child*

- Development*, n° 51, 1980, págs. 188-198.
- Gelles, R. "An Exchange/Social Control Theory", en: D. Finkelhor, R. Gelles, G. Hotaling, M. Straus (eds.), *The Dark Side of Families: Current Family Violence Research*, Beverly Hills (California), Sage, 1983, págs. 151-165.
- . "Through a Sociological Lens: Social Structure and Family Violence", en: R. Gelles, D. Loseke (eds.), *Current Controversies on Family Violence*, M. Newbury Park (California), Sage, 1993, pág. 31.
- Gelles, R. J. "What to Learn from Cross-cultural and Historical Research on Child Abuse and Neglect: An Overview", en: R. Gelles, J. Lancaster (eds.), *Child Abuse and Neglect: Biosocial Dimensions*, Nueva York, Gruyter, 1987, págs. 15-30.
- . "Physical Violence, Child Abuse, and Child Homicide: A Continuum of Violence or Distinct Behaviors?", en: *Human Nature*, n° 2, 1991, págs. 59-72.
- Gelles, R.; Edfeldt, A. "Violence Towards Children in the United States and Sweden", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 10, 1986, págs. 501-510.
- Gelles, R. J.; Straus, M. A. *Intimate Violence*. Nueva York, Simon & Schuster, 1988.
- Glascok, A.; Feinman, S. "Social Asset or Social Burden: An Analysis of the Treatment of the Aged in Non-industrial Societies", en: C. L. Fry (ed.), *Dimensions: Aging, Culture, and Health*, Nueva York, Praeger, 1981.
- Goldstein, M.; Schuler, S.; Ross, J. "Social and Economic Forces Affecting Intergenerational Relations in Extended Families in a Third World Country: A Cautionary Tale from South Asia", en: *Journal of Gerontology*, n° 38, 1983, págs. 716-724.
- Gordon, L. *Heroes of their Own Lives. The Politics and History of Family Violence: Boston, 1880-1960*. Nueva York, Viking, 1988.
- Graburn, N. "Severe Child Abuse among the Canadian Inuit", en: N. Scheper-Hughes (ed.), *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*, Dordrecht (Holanda), Reidel, 1987, págs. 211-226.

- Gray, E.; Cosgrove, J. "Ethnocentric Perception of Childrearing Practices in Protective Services", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 9, 1985, págs. 389-396.
- Green, J. W. *Cultural Awareness in the Human Services*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1982.
- Hampton, R.; Newberger, E. "Child Abuse Incidence and Reporting by Hospitals: Significance of Severity, Class, and Race", en: *American Journal of Public Health*, n° 75, 1985, págs. 45-58.
- Hong, G.; Hong, L. "Comparative Perspectives on Child Abuse and Neglect: Chinese versus Hispanics and Whites", en: *Child Welfare*, n° 70, 1991, págs. 463-475.
- Ima, K.; Hohm, C. "Child Maltreatment among Asian and Pacific Islander Refugees and Immigrants: The San Diego Case", en: *Journal of Interpersonal Violence*, n° 6, 1991, págs. 267-285.
- Ito, K. "Emotions, Proper Behavior (*Hana Pono*), and Hawaiian Concepts of Self, Person, and Individual", en: A. Robillard, A. Marsella (eds.), *Contemporary Issues in Mental Health Research in the Pacific Islands*, Honolulu, University of Hawaii, Social Science Research Institute, 1987, págs. 45-71.
- . *The Ties that Define: Metaphor, Morality and Aloha among Urban Hawaiians*, mimeo, s.f.
- Keesing, R. "Introduction", en: G. Herdt (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1982, págs. 1-43.
- Kempe, C. H.; Silverman, F. N.; Droegmueller, W.; Silver, H. K. "The Battered Child Syndrome", en: *Journal of the American Medical Association*, n° 181, 1962, págs. 17-24.
- Korbin, J. (ed.). *Child Abuse and Neglect: Cross-cultural Perspectives*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1981.
- . "Child Maltreatment in Cross-cultural Perspective: Vulnerable Children and Circumstances", en: R. Gelles, J. Lancaster (eds.), *Child Abuse and Neglect: Biosocial Dimensions*, Chicago, Aldine, 1987, págs. 31-55.

- . “Fatal Maltreatment by Mothers: A Proposed Framework”, en: *Child Abuse and Neglect*, n° 13, 1989, págs. 481-489.
- . “Hana’ino: Child Maltreatment in a Hawaiian-American Community”, en: *Pacific Studies*, n° 133, 1990(a), págs. 6-22.
- . “Child Sexual Abuse: A Cross-cultural View”, en: R. K. Oates (ed.), *Understanding and Managing Child Sexual Abuse*, Sydney, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1990(b), págs. 42-58
- Korbin, J.; Coulton, C. *Final Report: Neighborhood Impact on Child Abuse and Neglect* (Grant 90-CA1494, National Center on Child Abuse). Washington DC, Department of Health and Human Services, 1994.
- Kotch, J. B.; Chalmers, D. J.; Fanslow, J. L.; Marshall, S.; Langley, J. D. “Morbidity and Death Due to Child Abuse in New Zeland”, en: *Child Abuse and Neglect*, n° 17, 1993, págs. 233-247.
- Leonard, W. R. “Protection of Children from Seasonal Nutritional Stress in an Andean Agricultural Community”, en: *European Journal of Clinical Nutrition*, n° 43, 1989, págs. 597-602.
- Levine, S.; Levine, R. “Child Abuse and Neglect in Subsaharan Africa”, en: J. Korbin (ed.), *Child Abuse and Neglect: Cross-cultural Perspectives*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1981, págs. 35-55.
- Levinson, D. “Family Violence in Cross-cultural Perspective”, en: V. VanHasselt, R. Morrison, A. Bellack, M. Hersen (eds.), *Handbook of Family Violence*, Nueva York, Plenum, 1988, págs. 435-455.
- Levinson, D. *Family Violence in Cross-cultural Perspective*. Newbury Park (California), Sage, 1989.
- Levy, J. “The Fate of Navajo Twins”, en: *American Anthropologist*, n° 66, 1964, págs. 883-887.
- Logan, R. “Socio-cultural Change and the Perception of Children as Burdens”, en: *Child Abuse and Neglect*, n° 3, 1979, págs. 657-662.
- Lynch, M. “Child Abuse before Kempe: An Historical Literature Review”, en: *Child Abuse and Neglect*, n° 9, 1985, págs. 7-15.
- Mcdowell, N. “Household Violence in a Yuat River Village”, en: D. Counts,

- J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary, Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 77-88.
- Mckee, L. "Men's Rights/Women's Wrongs: Domestic Violence in Ecuador", en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary, Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 139-156.
- Miller, B. *The Endangered Sex: Neglect of Female Children in Rural North India*. Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1981.
- Miller, B. "Wife-beating in India: Variations on a Theme", en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary, Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 173-184.
- Minturn, L.; Lambert, W. *Mothers of Six Cultures. Antecedents of Child Rearing*. Nueva York, Wiley, 1964.
- Myerhoff, B. "Aging and the Aged in other Cultures: An Anthropological Perspective", en: E. Bauwens (ed.), *The Anthropology of Health*, Saint Louis, Mosby, 1978, págs. 151-166-
- Nash, J. "Factors Relating to Infrequent Domestic Violence among the Navogisi", en: D. Counts, J. Brown, J. Campbell (eds.), *Sanctions and Sanctuary, Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder Co., Westview, 1992, págs. 99-100.
- National Center on Child Abuse and Neglect. *Study Findings: National Study of the Incidence and Severity of Child Abuse and Neglect*. Washington D. C., Department of Health, Education, and Welfare, 1981.
- Nations, M.; Rebhun, L. "Angels with Wet Wings Won't Fly: Maternal Sentiment in Brazil and the Image of Neglect", en: *Culture, Medicine, and Psychiatry*, n° 12, 1988, págs. 141-200.
- Nelson, B. *Making an Issue of Child Abuse. Political Agenda Setting for Social Problems*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Newberger, E.; Reed, R.; Daniel, J.; Hyde, J.; Kotelchuck, M. "Pediatric Social Illness: Towards an Etiologic Classification", en: *Pediatrics*, n° 60, 1977, págs. 178-185.

- Nuitini, H.; Roberts, J. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson, University of Arizona Press, 1993.
- O'Toole, R.; Turbett, P.; Nalepka, C. "Theories, Professional Knowledge, and Diagnosis of Child Abuse", en: D. Finkelhor, R. Gelles, G. Hotaling, M. Straus (eds.), *The Dark Side of Families: Current Family Violence Research*, Beverly Hills (California), Sage, 1983.
- Pinholster, G. "SIDS Paper Triggers: A Murder Charge", en: *Science*, n° 264, 1994, págs. 197-198.
- Pleck, E. *Domestic Tyranny: The Making of American Social Policy against Family Violence from Colonial Times to the Present*. Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Ritchie, J.; Ritchie, J. "Child Rearing and Child Abuse: The Polynesian Context", en: J. Korbin (ed.), *Child Abuse and Neglect: Cross-cultural Perspectives*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1981, págs. 186-294.
- Rohner, R. *The Warmth Dimension: Foundations of Parental Acceptance-rejection Theory*. Beverly Hills (California), Sage, 1986.
- Russell, D. "The Prevalence and Seriousness of Incestuous Abuse: Step-fathers versus Biological Fathers", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 7, 1984, págs. 133-146.
- Scheper-Hughes, N. (ed.) *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*. Dordrecht (Holanda), Reidel, 1987.
- Scheper-Hughes, N. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1992.
- Schmidt, W. E. "Two British Boys, 11, on Trial in Killing", en: *New York Times*, Nueva York, 2 de noviembre de 1993, pág. 6A.
- Scrimshaw, S. "Infant Mortality and Behavior in the Regulation of Family Size", en: *Population and Development Review*, n° 4, 1978, págs. 383-403.
- Shore, B. "Incest Prohibitions and the Logic of Power in Samoa", en: *Journal of the Polynesian Society*, n° 85, 1976, págs. 275-296.

- Stack, C. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. Nueva York, Harper & Row, 1974.
- Straus, M.; Gelles, R. "Societal Change and Change in Family Violence from 1975-1985 as Revealed by Two National Surveys", en: *Journal of Marriage and the Family*, n° 48, 1986, págs. 465-479.
- Straus, M.; Gelles, R. (eds.) *Physical Violence in American Families*. New Brunswick (Nueva Jersey), Transaction, 1990.
- Straus, M.; Gelles, R.; Steinmetz, S. *Behind Closed Doors: Violence in the American Family*. Nueva York, Anchor, 1980.
- Thompson, R. A. "Social Support and the Prevention of Child Maltreatment", ponencia preparada para el U. S. Advisory Board on Child Abuse and Neglect, 1992.
- Tice, D. M.; Baumeister, R. F. "Masculinity Inhibits Helping in Emergencies: Personality Does Predict the Bystander Effect", en: *Journal of Personality and Social Psychology*, n° 49, 1985, págs. 420-428.
- Tout, K. *Ageing in Developing Countries*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Turnbull, C. *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*. Nueva York, Simon & Schuster, 1961.

LA FAMILIA EN TIEMPOS DE GUERRA  
Y LA GUERRA DENTRO DE LA FAMILIA

*Patricia Tovar Rojas*

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA -ICANH-



LA VIOLENCIA PRIVADA, ÍNTIMA, la que por lo general ocurre a puerta cerrada, es permanente y crónica, cruel, inhumana y devastadora. Basada en la desigualdad de género, esta modalidad de violencia afecta a mujeres de todas las edades y proviene de sus seres más queridos y cercanos. Las estadísticas contradicen la imagen de paz y refugio que la casa ofrece ya que allí ocurren toda clase de vejaciones y agresiones diarias. En Colombia muere una mujer cada tres días víctima de la violencia ejercida por su esposo o compañero<sup>1</sup> y hay un gran número de casos no fatales reportados a diario. Éste es un problema de gran magnitud que no recibe la atención seria que merece, pues se tiende a reducir su severidad. Hasta hace pocos años ni siquiera se consideraba necesaria la intervención de la policía, pues la justicia opera de manera diferente en el ámbito privado y en el público. Al fin y al cabo, se supone que los trapos sucios se lavan en casa, que entre los problemas de marido y mujer no hay que meter la cuchara y que, como se oye muchas veces, hay que enseñarles a que obedezcan, pues a los golpes se aprende.

La violencia doméstica se caracteriza por una gran variedad de modalidades de brutalidad física, sexual y psicológica que produce daños permanentes y, en caso extremo, la muerte. Los episodios de violencia pueden ser aislados, arbitrarios e impredecibles, o pueden ocurrir de manera repetitiva y predecible, como parte de la vida diaria. Constituyen un proceso de dominación basado en el terror, muchas veces mezclado con el afecto, para producir mayor dependencia y debilidad. Este tipo de violencia es visto como una forma de castigo en la que el agresor intimida a la víctima, a veces con la aceptación de la comunidad, y es tolerada por una sociedad que no responde ni interviene efectivamente. La violencia privada no está desconectada de otras violencias sociales y toma

---

<sup>1</sup> *Lesiones de causa externa. Colombia, 1998*, Bogotá, Instituto de Medicina Legal, 1999.

principalmente la forma de maltrato hacia la mujer, los menores y los ancianos.

Llamar a la violencia doméstica o intrafamiliar “guerra dentro de la familia” puede parecer exagerado a algunas personas. Por una parte, el *Diccionario de la Real Academia* define guerra de varias maneras. Llamo la atención a las siguientes definiciones: “pugna, disidencia entre dos o más personas”, “se dice de la persona que continuamente o por sistema contradice o persigue a otra”. Por otra parte, se sabe que el abuso de las mujeres por parte de sus compañeros es la forma más común y peligrosa de la violencia de género. Los elevados números de víctimas exceden los de cualquiera de las dictaduras más violentas, razón por la cual está considerado como un tema fundamental de abuso de los derechos humanos más básicos [Copelon, 1994]. Por su parte, decir que en Colombia estamos en este momento en guerra también tiene sus complicaciones, muchas personas prefieren hablar de conflicto armado. Las cifras que veremos a continuación nos permitirán ver cómo es el conflicto armado dentro y fuera de la familia. Vale la pena recalcar que muchas de las agresiones dentro de la familia implican toda clase de armas o de implemento domésticos que se convierten en instrumentos de agresión.

#### CIFRAS PARA TENER EN CUENTA<sup>2</sup>

##### *La guerra dentro de la familia*

- El 92% de las víctimas de la violencia conyugal son mujeres.
- En 1997 se registraron 147 homicidios por violencia doméstica, es decir, un homicidio cada tres días; en el mismo año, el Instituto de Medicina Legal realizó 36.511 dictámenes a mujeres víctimas del abuso conyugal.

---

<sup>2</sup> *Idem.*

- El 68% de los lesionados por violencia familiar corresponde a violencia conyugal y el 16% a maltrato a menores.
- La violencia al interior de la familia presenta un aumento constante, se nota también un incremento en el número de hombres lesionados.
- Se nota un crecimiento en el maltrato a los ancianos por parte de sus hijos.
- El número de delitos sexuales hacia las mujeres ha aumentado.
- Leticia, San Andrés, Bogotá y Yopal son los lugares con más altos índices de violencia intrafamiliar (lesiones no fatales).

*Los tiempos de guerra*

- El 94% de las víctimas de homicidio son hombres.
- El 85% de las víctimas de violencia en Bogotá son jóvenes entre 15 y 44 años de edad.

En Colombia también se han establecido correlaciones entre la violencia dentro de la familia, la agresión y los patrones de violencia en la sociedad [Jimeno y Roldán, 1996]. Las desigualdades dentro y fuera de la familia ejercen una gran presión sobre las estructuras sociales, lo que se manifiesta a su vez en las atribuciones que los hombres tienen o creen tener sobre los cuerpos de las mujeres. Las desigualdades que se expresan dentro de la familia hacen parte de las relaciones de poder que se dan en la sociedad, esto incluye los sistemas de organización familiar patriarcales, el aislamiento de la familia nuclear, los problemas resultantes de situaciones coloniales y de diferenciación social y el acceso desigual a los recursos. La familia afrocolombiana está marcada por el legado de la esclavitud, cuando el amo era propietario del cuerpo y tenía derechos sexuales sobre sus esclavas; aun hoy en día muchos patrones se creen con privilegios sexuales sobre sus empleadas

domésticas o sus subalternas. Otro ejemplo importante es la cuestión de si se puede disolver o no el matrimonio y de quién se queda con los hijos, medidas que están atadas al derecho y a la religión y que tienen implicaciones diferentes para las mujeres y los hombres. En Colombia, el divorcio, que es también una institución reciente en la historia del país, dio por primera vez a las mujeres la posibilidad de librarse de matrimonios abusivos.

Lo que ocurre dentro de las familias con respecto al abuso del poder no se puede ver como aislado de lo que ocurre en la sociedad, puede ser a su vez causa y consecuencia. Las estructuras de poder social que se manifiestan en el campo público moldean el ámbito privado, afectando lo que ocurre en el seno de la familia. Por otro lado, no le podemos echar la culpa a la familia de todas las aflicciones que sufre la sociedad. Ésta es, sin embargo, una conclusión fácil a la que se llega con demasiada frecuencia, culpabilizando sobre todo a la madre por no tener marido, por haber tenido más de uno, por trabajar fuera, por no hacerlo para mantener a sus hijos, por ser castradora, por no tener autoridad o por tener demasiada, por abandonar a sus hijos o por sobreprotegerlos, por no aguantar o por aguantar demasiado. Siempre habrá una razón para desviar la atención, pues es fácil ver las consecuencias de los problemas como parte de sus causas.

La persistencia de la intervención de diferentes actores armados y la presencia de varias clases de violencia en el marco amplio de la sociedad ha afectado de maneras diferentes la familia en el país. Como primera medida la violencia produce una ruptura violenta del entorno familiar y de las estructuras de apoyo, además de producir dolor y sufrimiento intenso y un rápido descenso hacia la pobreza y la indigencia. Al mismo tiempo promueve y agudiza una serie de conflictos familiares que no se resuelven fácilmente y que se agravan como resultado de la situación de orden público. Por ejemplo, si un miembro de la familia, un joven, que antes no tenía

acceso al dinero, de repente lo obtiene en grandes cantidades por medio de acciones al margen de la ley, esto cambia los ejes de poder dentro de la familia y agudiza las diferencias generacionales. Este joven, que puede ser el único que se encuentre trayendo dinero a la casa, puede volverse un tirano al que todos tienen que obedecer. El hecho de que en la última década se haya visto una intensificación de los conflictos internos de la familia resueltos a través de la violencia, donde ha habido una intervención del Instituto de Medicina Legal, debe ser tenido en cuenta y analizado con respecto a otras de las características que se viven dentro de la violencia general del país. Por tal motivo, es importante analizar tanto los factores de tipo social y cultural que desde afuera de la familia inciden en los conflictos privados, los factores que ya están presentes en el seno del hogar y sus múltiples interacciones y ramificaciones. Un ejemplo de esto es la impunidad. Para una mujer maltratada el razonamiento es simple: si los crímenes horrendos que vemos a diario quedan sin castigo, la ley se va a interesar menos aun en resolver un caso cotidiano de golpes y maltrato para el cual se ha sido socializada a aguantar y resignarse.

Varias preguntas deben formularse en este momento: ¿Cuál es la conexión entre la violencia social y la violencia intrafamiliar? ¿Hasta qué punto la violencia social que vive el país conduce a comportamientos violentos dentro de la familia? ¿Qué otros factores están también presentes? Intentaremos dar algunas respuestas a estos difíciles temas, teniendo en cuenta algunos de los indicadores sociales que permiten ser medidos.

#### *Efectos de la guerra en la familia*

- La viudez
- La orfandad
- El desplazamiento
- El abandono

- Aumento de mujeres cabeza de familia
- Desamparo infantil
- Prostitución de mujeres solas con hijos a cargo y de menores
- Reclutamiento de menores para la guerra
- Trauma psicológico y físico

Dentro del estudio que ha realizado el Instituto Colombiano de Antropología e Historia con las viudas y los huérfanos de la violencia en Colombia desde 1999, hemos encontrado que una constante en la vida de muchas de las mujeres víctimas de la violencia ha sido la agresión por parte de sus compañeros, situación que a veces se agudiza, sobre todo después del desplazamiento y la reorganización familiar, en ocasiones demasiado apresurada<sup>3</sup>. La violencia intrafamiliar que se observa es de varios tipos. La primera, de los nuevos compañeros hacia las mujeres y sus hijos. La segunda, por conflictos generacionales entre la madre y sus hijos e hijas adolescentes. Con las hijas el problema ocurre cuando comienzan a regresar a casa tarde, a aceptar invitaciones de hombres mayores y, en general, a desacatar la autoridad de la madre. Por su parte, los hijos quieren asumir el papel de padres, por lo que quieren ejercer el mismo poder y control que tenía el padre sobre la madre. Con respecto a los hijos más pequeños, el problema se centra en que la madre se enfrenta a situaciones nuevas de estrés emocional y económico al tiempo que los niños sufren el trauma de la pérdida del padre, por lo que ella a veces pierde el control y puede llegar a situaciones de maltrato.

Datos recientes presentados por el Instituto de Medicina Legal en Colombia también indican un incremento en los índices y la frecuencia de agresiones con lesiones personales graves dirigi-

---

<sup>3</sup> Patricia Tovar Rojas, “Memorias de la violencia: viudas y huérfanos en Colombia”, proyecto financiado por Colciencias y el Icanh, actualmente en prensa.

das a las mujeres. Según esta entidad, a donde no llegan sino los casos de lesiones agravadas, se registra un aumento anual de casos de violencia conyugal entre el grupo de mujeres con edades entre los 15 y 24 años; igualmente, el número de dictámenes por maltrato intrafamiliar ha aumentado en un 11%. Este tipo de indicadores no se deben ver como un problema individual, aislado de la multitud de componentes situados en la comunidad, la cultura y la sociedad. Las diferencias de género y otras desigualdades sociales se manifiestan en asimetrías de poder; fuerzas externas como el desempleo, el desplazamiento y las amenazas contribuyen a fomentar la discordia, el conflicto y la violencia dentro de una familia que probablemente ya está en vía de desintegrarse a raíz de la muerte, el abandono o la desaparición de alguno de sus miembros.

Según datos del Centro de Referencia Nacional Sobre Violencia [2001], “llama la atención el número de casos de violencia intrafamiliar registrados dentro del género masculino y reportados en los últimos cinco años, pues ha sido superior al registrado para el género femenino”<sup>4</sup>. Es importante tener cuidado con estas cifras, pues no siempre indican un aumento en la violencia, sino que pueden significar que las personas se atreven a denunciar con mayor frecuencia. De cualquier manera, es un punto que merece ser analizado en relación con otros factores.

La ideología de dominación apoyada por las instituciones económicas, sociales, políticas, religiosas y culturales ha permitido la desigualdad en muchos aspectos de la vida marital y familiar, reflejando la falta de equidad presente en la sociedad. Llama la atención que los numerosos estudios sobre violencia intrafamiliar no tengan en cuenta el contexto amplio de la desigualdad social existente en el país ni la situación de guerra, violencia permanente y desplazamiento, y como esto afecta la familia.

---

<sup>4</sup> Centro de Referencia Nacional sobre Violencia -CRNV-, *Forensis*, Bogotá, 2001.

Existe una tendencia a ver los problemas de violencia dentro de la familia como aberraciones o patologías psicológicas sin ser entendidos o relacionados con otros aspectos sociales. Factores como la estructura cambiante y multifacética de la familia nuclear, las políticas de gobierno y la falta de apoyo institucional influyen en la intimidad de la familia.

En situaciones de guerra y desplazamiento forzado las estructuras familiares y las redes de apoyo y supervivencia se destruyen, haciendo que los roles de género cambien, enfrentando a sus integrantes a nuevos retos. Las mujeres que pierden a sus compañeros tienen que ser padre y madre a la vez y por ende quedan expuestas a otros tipos de violencia adicional fuera y dentro de sus casas. También tienen que asumir las tareas que antes ejercían sus compañeros, como lo relacionado con el mundo público de los bancos, los trámites y las negociaciones. Algunas veces tienen que continuar viviendo en sitios cercanos a los de sus agresores, o sufren acoso, violación y explotación sexual por parte de los actores armados o de hombres en situaciones de poder. Además, muchas mujeres de zonas rurales no poseen documentos de identidad, escrituras ni certificados de matrimonio o nacimiento. Esto dificulta la obtención de trabajo, el acceso a pensiones, beneficios sociales, ayuda humanitaria y reclamos sobre tierra o propiedades abandonadas por causa de la violencia. Como resultado de estas circunstancias, muchas mujeres se ven forzadas a entrar prematuramente en nuevas relaciones maritales, a veces sin seleccionar cuidadosamente a sus compañeros, y caen en situaciones de violencia dentro de sus hogares.

Se habla mucho en la literatura sobre la violencia intrafamiliar y en los medios de comunicación sobre el aumento de las familias de las cuales el padre está ausente, pero se establecen muy pocas conexiones con la guerra o la violencia intrafamiliar como causales de disolución familiar. Lo que sí está claro es que un número cre-

ciente de mujeres y niños víctimas de la violencia recurren a la prostitución, a actividades ilegales y peligrosas, entran a ser parte de los actores armados, o terminan abandonados sin ninguna posibilidad de subsistir.

#### LAS CIFRAS DE LA VIOLENCIA

Hacer una comparación estadística de las cifras de la violencia para establecer correlaciones cuenta con varias dificultades. En primer lugar, el esfuerzo por conseguir datos sobre el número de personas afectadas por la violencia ha corrido con los siguientes problemas. El primero es que la información muchas veces no está discriminada por género, edad, estado civil y menos por el número de hijos de la víctima. Las cifras son muy preocupantes. Por ejemplo, el Centro de Investigaciones Criminológicas -CIC- de la Dirección de la Policía Judicial muestra que en 1998 se presentaron 23.133 homicidios en el país, principalmente en Antioquia, la zona de Urabá, el Valle del Cauca y Risaralda. Medellín sigue siendo notoria con 5.825 homicidios y Bogotá con 2.478. Para analizar estas cifras también hay que tener en cuenta el problema de la amplia definición de violencia que incluye hechos que van desde “accidentes” de tránsito, hasta violencia conyugal, pasando por atraco y terrorismo<sup>5</sup>. Además de esto hay que tener en cuenta que un gran número de casos nunca se resuelven o no hay detalles suficientes para esclarecerlos.

Ocurre también que los registros están fraccionados y la manera de tomarlos varía de institución a institución. Es lo que ocurre

---

<sup>5</sup> Según fuentes del Instituto de Medicina Legal, el 85% de las víctimas de violencia en Bogotá en 1998 tenían entre 15 y 44 años. Vale la pena agregar que entre enero y octubre de 1998 hubo 1.399 homicidios, de estos, 695 no tenían ninguna información sobre el motivo, 192 personas murieron en atracos y 164 por causa de la “violencia organizada”.

con los datos sobre el desplazamiento. Por ejemplo, en 1998, el número de víctimas del desplazamiento forzoso como resultado directo del conflicto armado en Colombia superó el millón de personas y de esa cifra se calcula que el 58% son mujeres, de las cuales el 75% son menores de 25 años<sup>6</sup>. El 30.8% de los hogares de desplazados está encabezado por una mujer. En el caso de Bogotá esta cifra alcanzó el 38%. De estas jefas de hogar, el 40% son viudas y el 18% abandonadas por sus maridos después del desplazamiento a la ciudad. La cifra más alta de jefatura femenina, 49%, ha sido proporcionada por un estudio de familias desplazadas en Cali<sup>7</sup>. Igualmente, se calcula un creciente número de mujeres y niños desplazados ejerciendo la prostitución como único recurso de supervivencia. Estos datos son obviamente indicadores preliminares ya que muchas mujeres tienen a sus maridos desaparecidos sin saber si están vivos o muertos y otras están atemorizadas de ser identificadas como viudas o compañeras de subversivos. El 73% de las muertes por violencia política son atribuidas a los paramilitares o autodefensas y el resto a la guerrilla, agentes del Estado y al crimen organizado<sup>8</sup>. Por otra parte, la impunidad en que han quedado muchos crímenes y la incapacidad del Estado en administrar justicia son factores que inciden en el crecimiento de la delincuencia común y de la violencia en la vida diaria de la familia.

La violencia crónica en la que se han desarrollado varias generaciones, sobre la que han operado factores de tipo político, económico, ideológico y social, ha repercutido gravemente en la vida cotidiana de los ciudadanos. En algunas zonas los conflictos armados han sido problemas crónicos, sin solución inmediata, lo cual

---

<sup>6</sup> *El Espectador*, Bogotá, 25 de noviembre de 1998, pág. 4A.

<sup>7</sup> Comisión Vida, Justicia y Paz, Arquidiócesis de Cali, 1997, pág. 42 (datos citados por Meertens, 1998).

<sup>8</sup> *El Espectador*, Bogotá, 12 de abril de 1999, pág. 7A.

ha generado complejas problemáticas difíciles de resolver. En algunas de estas regiones se ha notado la ausencia del Estado, la corrupción, el desarrollo del narcotráfico y la creación de escuadrones de autodefensa dirigidos a administrar justicia privada y a reprimir la protesta social, en defensa de los intereses de los terratenientes y de sectores capitalistas del país. Por su parte, la guerrilla ha actuado en algunas zonas como un ente regulador de justicia, en cierta manera tratando de llenar el notorio vacío del Estado [Echandía, 1998], pero al mismo tiempo interviniendo en los asuntos de la familia. Por ejemplo, un campesino de la región de Rionegro tuvo que salir de su vereda pues, según él, la guerrilla ya le había advertido que si continuaba golpeando a su mujer iba a ser castigado.

#### ¿CÓMO ACERCARSE AL ESTUDIO DE LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR?

En la gran mayoría de los casos en Colombia la agresión va dirigida hacia las mujeres y en segundo lugar hacia los menores de edad. De las víctimas atendidas por el Instituto de Medicina Legal por violencia intrafamiliar, el 79% correspondió a niñas o mujeres. Del total de casos de violencia conyugal (43.210), el 91% eran mujeres; de los registrados como violencia entre familiares (14.475), el 61% de las personas lesionadas pertenecían al género femenino; y de los casos de maltrato a menores de edad (10.900), el 55% pertenecían a este género<sup>9</sup>. En muchos casos, la víctima se transforma en agresora. Para poder poner en orden las ideas, se han establecido varios niveles de análisis.

- 1 El primer lugar corresponde a la **VIOLENCIA COLECTIVA O SOCIAL**, es decir, las actitudes y situaciones que impiden el

---

<sup>9</sup> Centro de Referencia Nacional sobre Violencia, Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2000.

desarrollo físico y psicológico de los integrantes de la familia, como pobreza, vivienda, salud y empleo inadecuados, abandono social, los cuales son a su vez causa y consecuencia de la violencia que se vive en muchas zonas del país [Jimeno y Roldán, 1996]. En general, el riesgo de violencia aumenta por las insuficiencias en el desarrollo económico, la corta edad de la madre, el número de hijos, la proximidad entre ellos y la mínima posibilidad de lactancia de los bebés. Como ejemplos de este maltrato están el menor trabajador, la prostitución infantil, el madresolterismo y la falta de alternativas al embarazo no deseado. La inestabilidad laboral incide en la formación de las llamadas familias de jefatura femenina, en las cuales la responsabilidad del cuidado de los hijos recae únicamente en la madre.

- 2 Por **ABUSO INSTITUCIONAL** se entiende el sistema, programa, política o procedimiento que perjudique o descuide la seguridad y la salud física y emocional, o de alguna manera explote o viole los derechos básicos del menor, del anciano o de la mujer embarazada, lactante o con hijos pequeños a su cargo. Es decir, los tipos de abuso que ocurren fuera de la familia, perpetrados por entidades que deberían estar protegiéndola, como las escuelas o las instituciones donde están reclusos muchos niños.
- 3 Entre los **FACTORES CULTURALES** se encuentran las normas que permiten ciertas prácticas, como golpear a las esposas, códigos severos basados en el honor o aplicados al adulterio de las mujeres, acoso sexual, estilos y prácticas tradicionales de crianza de los hijos que incluyen castigos corporales, rituales que incorporan mutilaciones u otras marcas en el cuerpo. Es decir, una serie de prácticas justificadas por la cultura, la ideología, la religión y, a veces, la ley. Por otra parte, los niños indígenas o de grupos étnicos diferentes sufren el conflicto resultante del choque de su lengua y cultura propias con la

- sociedad global, considerada superior, lo que se debe sumar a la segregación y marginalización en que se encuentran los grupos minoritarios.
- 4 Por **ABUSO INDIVIDUAL** se entiende el abuso físico y/o emocional que resulta de actos de comisión u omisión de parte del padre, la madre o la persona que tenga el menor a su cargo, o por episodios de violencia física, psicológica o sexual hacía la persona con quien se convive. Dentro de esta categoría se encuentra el infanticidio (que en determinadas circunstancias también puede ser cultural), el incesto, el homicidio, el maltrato afectivo, físico o sexual, y la negligencia o descuido que resultan en el abandono, la muerte o en daños de gravedad.
  - 5 En una **SITUACIÓN DE GUERRA**, como se vive actualmente en Colombia, la familia se ve afectada por el desplazamiento, la viudez, la orfandad y los traumas psicológicos y físicos que se derivan de interacciones en el conflicto armado [Tovar, 2001; Casas y Melo, 1995; Castaño, 1994; Andrade, 1997; Riquelme, 1990]. La desarticulación de las familias debido al desplazamiento o a la emigración del campo a la ciudad incide en problemas como el desamparo y abandono de los niños, la prostitución infantil y el reclutamiento de menores para la guerra, entre otras cosas [Tobón y Otero, 1997].

#### EL CONTEXTO DE LA VIOLENCIA INTRAFAMILIAR

La violencia doméstica, además de ser un problema situado en la estructural social, también es un mecanismo de control social, disciplina y obediencia. La violencia es un mecanismo que refuerza y legitima el orden social, propicia y perpetúa la dependencia de una persona sobre la otra, al tiempo que deshumaniza a las personas (específicamente a mujeres y niños), creando una forma de propiedad de unos sobre otros. Tal es la magnitud del problema

que, recientemente, la violencia doméstica se ha comenzado a entender como un sistema de agresión sistematizado, con visos similares a la tortura política [Copelon, 1994] y, por ende, como una violación de los derechos humanos [Roth, 1994].

Para entender las relaciones familiares debe darse atención al entramado de procesos que determinan la composición familiar, como la producción, la reproducción social y biológica, la sexualidad y la socialización hacia conductas violentas. En la organización del parentesco los hombres ejercen derechos sobre la sexualidad, la reproducción y el trabajo de la mujer. Las características del sistema de género propician experiencias diferentes de socialización de los niños y niñas, reforzando las desigualdades. Esto se combina con los sistemas de poder e injusticia social basados en el nivel de clase social y pertenencia a grupos étnicos minoritarios, cada uno con su componente de violencia, resultante de la violencia política en cada región.

Es sólo en tiempos recientes que los estudios sobre violencia intrafamiliar en Colombia han comenzado a incorporar una perspectiva de desigualdad de género y de desequilibrio de poder [Velásquez, 1995; Ramírez y Luna, 1991; Casa de la Mujer, 1990; Maldonado, 1995]. Vale la pena subrayar este punto, pues hasta en el caso de los menores de edad predomina el maltrato hacia el género femenino. Estos trabajos resaltan varios temas de discusión analítica e intervención que a veces producen confusión tanto en la visión popular como en los intentos de apoyo a las víctimas, dificultando la atención. Estos temas son la glorificación de la maternidad, el énfasis en el amor como la base de las relaciones familiares, y la noción de la familia como un refugio doméstico.

El lado opresivo de la familia, la distribución de poder y la parte afectiva de apoyo, crianza y sostenimiento de la familia son los aspectos más complejos que deben desenredarse, dando atención al contexto de guerra, especialmente sus efectos en la transforma-

ción o exacerbación de los roles y tareas tradicionales, la disolución de la familia y el aumento de la indigencia y el abandono. Lo que realmente ocurre dentro de la familia, la división del trabajo, los roles y obligaciones, las decisiones sobre el consumo, empleo y reproducción, y la violencia dentro de la familia, no pueden ser entendidas sin dar atención a las estructuras de poder, de género y de edad. Por esto es importante examinar los cambios en las condiciones para ejercer la maternidad en una sociedad en contexto de industrialización, modernismo y conflicto político. Para las mujeres urbanas, en particular las pobres o las recién llegadas a la ciudad por causa del desplazamiento, no sólo la maternidad, sino las relaciones de pareja se vuelven más difíciles debido al acceso a nuevas condiciones laborales y a la pérdida de las redes de apoyo ofrecidas por el parentesco.

La definición de lo que significa ser buena madre o buen padre ha cambiado, pero son las mujeres más pobres, o las que empiezan su etapa reproductiva más temprano o las que tienen más hijos o las que están criando solas a sus hijos, las más vulnerables de ser definidas como madres inadecuadas. Por otra parte, muchos de los problemas de las mujeres maltratadas son achacados a condiciones morales o psicológicas individuales, como por ejemplo, ser masoquistas por aguantarse compañeros abusivos, o ser incapaces de resolver sus problemas y tomar decisiones.

Las madres colombianas encuentran muchos dilemas y dificultades en la crianza de los hijos. Por una parte deben cumplir con las necesidades básicas de supervivencia de su familia; por otra, cumplir con las expectativas que tienen sobre ellas mismas y las que otros tienen de ellas. Muchas mujeres colombianas víctimas de la violencia y de la pobreza están muy lejos de llenar los requisitos básicos para ser buenas madres, más bien están destinadas a fallar. Sin recursos para evitar o cambiar sus problemáticas circunstancias sociales, ellas son a menudo culpabilizadas por ambos pro-

blemas. Las respuestas a estas situaciones a veces son causales de activismo y participación política en movimientos sociales, como se ha estudiado ampliamente en los sectores populares [Tovar, 2000]. En los peores casos, otras responden violencia con violencia hacia sus hijos o hacia sus compañeros.

A pesar del creciente interés en el tema del maltrato infantil y la avalancha de estudios y publicaciones recientes [Mejía, 1997; Asociación Colombiana para la Defensa del Menor Maltratado, 1992], se nota la ausencia de una perspectiva de género en esta área. El reconocimiento de la violencia doméstica por parte del Estado y la comunidad es relativamente nuevo en Colombia. Vale la pena resaltar los esfuerzos del ICBF, una entidad creada en la década de 1970, no sólo en su labor de atención directa a la familia, sino también en la publicación de manuales y folletos de prevención y en las numerosas propuestas e investigaciones relacionadas con todas las áreas de la familia. Sin embargo, no dejan de existir serias deficiencias y vacíos en los estudios sobre la violencia intrafamiliar en el país y en el manejo que se da a ciertas situaciones para las cuales no hay previsiones legales claras. En este caso, me refiero a la situación de los actores armados que son menores de edad, mientras algunos son capturados en acciones de guerra, otros se ponen bajo la tutela del Estado por voluntad propia, pues no tienen familia a donde ir. Estos niños necesitan atención especial, dado que algunos nacen cuando sus familias ya están armadas y no pueden ser enviados a los mismos lugares a donde van otros menores en problemas con la ley.

Según una investigación sobre el estado del arte en el maltrato infantil [Mejía, 1997], se encontró una notoria variedad de trabajos –realizados en su mayoría a partir de 1990–, de los cuales una gran parte son tesis de pregrado de diferentes departamentos de las ciencias sociales. Muchos proyectos centrados en la detección y prevención provienen del sector de la salud. Muy pocos proyectos

examinan el problema en su globalidad, o dentro del contexto de guerra del país, pero sí llaman la atención sobre la urgencia de emprender investigaciones con perspectiva de género. Un número muy pequeño de trabajos ofrece una mirada a los factores culturales desde la variedad étnica del país.

Uno de los problemas que ha dificultado el esclarecimiento teórico de la violencia familiar ha sido el legado de la perspectiva que culpabiliza a la víctima. Además de esto, hay que tener en cuenta que muchas veces la mujer maltratada es también agresora. Esta contradicción pone a la madre como víctima y atacante, débil y fuerte, dependiente y con personas que dependen de ella al mismo tiempo. Los niños, a diferencia de sus madres, ni siquiera tienen el potencial para ser económicamente independientes de sus familias. Las políticas sociales pueden ayudar a las mujeres a abandonar situaciones de abuso, a empoderarse dentro de sus familias [León, 1997], a procurarse autoestima y a aumentar sus esperanzas de vida, pero en el caso de los niños se deben ofrecer alternativas diferentes. Las mujeres siguen siendo las principales responsables del cuidado y la crianza de los hijos, instauran fuertes lazos emocionales con ellos, por eso mismo tienen mayor potencial de maltratar a sus hijos, incluso en casos de abuso sexual, saben y no reaccionan energicamente ante la violación de sus hijas por el padrastro o padre.

#### MODELOS Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS DEL MALTRATO INFANTIL

La violencia intrafamiliar se ha analizado de dos maneras, separando el problema por género y por edades. El tema que más ha sido trabajado es el de la violencia dirigida a los menores. A nivel teórico, esta situación particular se ha analizado desde varias perspectivas, algunas de las cuales han ofrecido contribuciones impor-

tantes en el área y, por lo tanto, deben tenerse en cuenta. El gran avance que ocurrió en este campo se realizó cuando un médico norteamericano [Kempe, 1982] identificó el llamado “síndrome del niño maltratado”. Esto resultó en acciones inmediatas de salud pública y atención social que se han tenido en cuenta en la creación de sistemas nacionales de información y detección de casos de maltrato físico<sup>10</sup> en muchos países y, en el caso de Colombia, la participación de entidades como el Ministerio de Salud, el ICBF y la Defensoría del Pueblo en la búsqueda de soluciones al problema. El “síndrome del niño maltratado” se refiere al diagnóstico médico que define las lesiones corporales de manera que identifica cuándo éstas han sido el resultado de una agresión física y las diferencia de lesiones accidentales. Ejemplos de ello son ciertos tipos de hematomas, fracturas, quemaduras y golpes.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que desde la medicina y la psiquiatría ha habido una tendencia a considerar la violencia *como una enfermedad*, es decir, que una persona que comete actos de agresión dirigidos a los menores es una persona con algún tipo de enfermedad mental o patología. Esta perspectiva asume una “patología” en las características personales, como drogadicción y alcoholismo o aberraciones del padre o la madre. Este modelo distrae la atención de factores externos y contribuye a la perpetuación de varios mitos. Uno de estos es que esta “enfermedad” puede “tratarse” y “curarse” sin tener en cuenta el entorno social ni otros factores asociados con el problema. Igualmente, se habla de la violencia en términos de “epidemia” y “contagio”.

La *perspectiva ecológica* [Garbarino y Kostelny, 1992; Belsky, 1980] ve al vecindario como el “nicho ecológico” en el que las familias

---

<sup>10</sup> Sistema Nacional de Información Síndrome Niño Maltratado, Bogotá, Defensoría del Pueblo, 1995; Ministerio de Salud, Jornadas de Sensibilización y Reflexión sobre el Maltrato Infantil, 1996.

funcionan y uno de los sitios donde la violencia ocurre. Belsky integra varios factores que identifica como causales de violencia: las condiciones psicológicas anómalas, características personales de las víctimas de abuso que propician el maltrato, las familias disfuncionales, fuerzas sociales que producen estrés y normas culturales que promueven la violencia. Es decir, la violencia es un fenómeno psicosocial que está determinado por múltiples fuerzas que residen en el individuo, la familia y la comunidad. Este modelo no explica por qué otras familias que viven en las mismas condiciones “ecológicas” no presentan comportamientos violentos. Es decir, se enfatizan las patologías sociales, se culpa a la familia y a la comunidad, pero no se analiza el papel de fuerzas históricas, económicas, políticas y sociales de desigualdad que también son determinantes. Sin embargo, no hay que descontar los puntos positivos que permiten enriquecer la vida en los barrios más inadecuados, aprovechando la construcción de redes de solidaridad y otras fortalezas en la comunidad.

El *modelo del estrés* ha ofrecido una guía de asistencia para familias con situaciones de agresión. Presenta explicaciones concretas para ser aplicadas a casos específicos de maltrato con la intención de rehabilitar y fortalecer a las familias y de ofrecer servicios sociales. Se resaltan tres tipos de estrés que, combinados, pueden resultar en algún tipo de maltrato: los parentales, los del menor y los producidos por un evento específico que ocasiona un episodio de violencia [Tovar, 1987].

El *modelo sociocultural*, propuesto por Gil [1971] hace ya un tiempo, se basa en los resultados de un estudio nacional en los Estados Unidos, en el que se encontró que un gran número de casos reportados por violencia y maltrato familiar estaban concentrados en familias pobres y grupos discriminados por la sociedad. Gil sitúa la violencia doméstica dentro de un contexto político y económico, dando importancia a la estructura social y a los proce-

sos e instituciones que la apoyan y legitiman. Dado que los problemas psicopatológicos son parte de las complejas causas de la violencia, hay que tener en cuenta que el origen de muchos problemas psiquiátricos y psicológicos se localizan en la estructura socioeconómica.

En resumen, estas perspectivas apuntan a la necesidad de una intervención en la familia y la comunidad con relación a todas sus necesidades, evitando la fragmentación de los problemas, sin mostrar su interconexión. En este proyecto se hace un llamado a que el país se mueva hacia acciones más efectivas para mejorar las relaciones de poder y desigualdad dentro y fuera de la familia. Para examinar y buscar soluciones a la violencia doméstica es importante tener en cuenta las condiciones que se viven en Colombia fuera de la familia. Por eso es fundamental resolver simultáneamente las carencias básicas de supervivencia, de vivienda, de salud pública, y los factores que generan violencia y desigualdad social para así aumentar la esperanza y la calidad de vida dentro de la familia. El dilema de las explicaciones complejas para problemas complejos, como el de la violencia, es que no es fácil proponer soluciones de intervención inmediata. A pesar de que el problema se sitúa en la estructura social de desigualdad, los esfuerzos deben estar dirigidos al nivel macro de la sociedad y de las instituciones sociales, al mismo tiempo que al nivel de la experiencia de la vida cotidiana.

#### CONTRIBUCIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

Si observamos el problema de la violencia en el hogar desde una perspectiva antropológica y lo situamos paralelamente al problema de la violencia social, encontramos varios puntos que llaman la atención y que deben resaltarse. En primer lugar, la antropología ha trabajado el tema de la violencia haciendo el inventario de las sociedades que se consideran menos violentas, como la

de los esquimales [Briggs, 1978], hasta las sociedades que tienen altos índices de violencia, como la de los yanomami [Chagnon, 1968] en la Amazonía –donde las mujeres acceden al matrimonio por el rapto y es raro que un hombre llegue a viejo–, y se han analizado los factores asociados. No solamente se han estudiado las llamadas sociedades tradicionales, sino también las sociedades industriales modernas, y se ha llegado a la conclusión de que todas las sociedades del grupo de las violentas cuentan con patrones similares de altos índices de maltrato a las esposas, violación de las mujeres y hechos frecuentes de episodios de violencia entre vecinos. La violencia en estas sociedades gira alrededor de todos los aspectos de la vida social y se aprende desde temprana edad.

Se ha encontrado que cuando las sociedades practican un tipo de violencia, también manifiestan otros comportamientos violentos, como altas tasas de homicidio y violencia intrafamiliar. Una explicación es que si los niños deben ser educados para la guerra, si se les enseña a ser agresivos y a obedecer órdenes desde pequeños, manifestarán un comportamiento violento en todas las áreas de la vida [Ember y Ember, 1996]. Una de las preguntas importantes que formula la antropología es por qué el castigo físico es usado por algunas comunidades y no por otras [Korbin, 1981]. Se ha encontrado que la forma más común de violencia en la familia es el maltrato a la esposa, que se presenta más frecuentemente cuando hay otras condiciones, por ejemplo, cuando los hombres tienen el control de los recursos económicos y políticos, cuando el divorcio no es accesible para las mujeres y cuando el segundo matrimonio de las viudas está controlado por la familia del marido. Todo ello está relacionado a otros tipos de comportamiento violento más amplio, como el de la crueldad hacia los enemigos y, en general, la resolución violenta de los conflictos. También se ha observado que cuando aumentan la violencia social y la impunidad, aumenta también el nivel de violencia al interior de la familia

[Levinson, 1989; Strauss, 1977]. Algunas investigaciones sugieren que promover la igualdad de los hombres y las mujeres, y compartir la crianza de los hijos y las tareas domésticas ayuda a disminuir los incidentes de violencia familiar [Levinson, 1989].

La antropología ofrece contribuciones adicionales para el entendimiento del fenómeno de la violencia intrafamiliar. En primer lugar, se ha aclarado la controversia sobre la definición de maltrato, abuso y negligencia, y del relativismo cultural que racionaliza ciertas prácticas extremas, por ejemplo el infanticidio, como “tradiciones culturales”, concluyendo que las costumbres que pueden ser vistas por unos como crueles, pueden ser un reflejo de las necesidades de supervivencia del grupo, y que cuando se encuentran alternativas, por ejemplo en este caso el acceso a otros métodos de regulación de la fecundidad, estas prácticas desaparecen. Las relaciones de género y de poder, la estructura de la familia y las prácticas de socialización y crianza de los hijos se manifiestan de manera diferente de acuerdo con la cultura y el entorno socioeconómico. La violencia puede ocurrir como consecuencia de la desintegración cultural rápida debido a factores externos, como la guerra y la colonización, pues se cambian las definiciones de castigo y disciplina, el valor que cada sociedad da a los niños y las diferentes prácticas de crianza y socialización [Korbin, 1981].

La antropología también se ha adentrado en los estudios sobre resolución de conflictos y en lo que recientemente se ha denominado “antropología de la violencia”, que incluye desde las prácticas extremas de los yanomami [Chagnon, 1968], pasando por el infanticidio selectivo de niñas, hasta el análisis de la tortura política y el terror [Taussig, 1987]. Un aporte novedoso, y a la vez controvertido, ha sido el de Scheper-Hughes [1992] para explicar los tipos de violencia cotidiana en el Brasil, que incluyen el abandono y la negligencia hacia los menores por parte del Estado y de

sus progenitores. Está, además, la contribución de los estudios de género, que muestran cómo la entrada del capitalismo, la colonización y los grupos misioneros cambian las relaciones de género en sociedades donde el maltrato hacia la mujer y los menores no era común, como en el caso de la comunidad indígena conocida antes como bari en Colombia [Buenaventura y Brown, 1982].

Los trabajos pioneros de Stack [1974] sobre redes de apoyo en comunidades afroamericanas y los intercambios de cooperación doméstica ofrecen otra perspectiva interesante que nos sirve para entender por qué no todas las familias que han sido afectadas por la violencia tienen conflictos internos. En este caso se resaltan aspectos positivos, como la organización, la tenacidad, el deseo de mejorar y el orgullo de habitantes de comunidades consideradas peligrosas, muy pobres y llenas de problemas. Este tipo de análisis sugiere la posibilidad de aprovechar los recursos existentes en la comunidad para aliviar manifestaciones de violencia doméstica. De la misma manera se resalta la urgencia de analizar las causas estructurales de la violencia y los problemas de violencia nacional, especialmente si consideramos sus efectos en la disolución de la familia, el aumento de las madres cabeza de familia y la feminización de la pobreza.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Maristela de P. (ed.) *Viúvas: entre a violência e a impunidade*. São Luis, Ed. Mestrado em Políticas Públicas-Universidade Federal do Maranhão, Brasil, 1997.
- Asociación Colombiana para la Defensa del Menor Maltratado. *El drama de la niñez maltratada en Colombia*. Bogotá, Fundación FES, 1992.
- Belsky, Jay. "Child Maltreatment, an Ecological Integration", en: *American Psychologist*, n° 35(4), 1980, págs. 320-355.

- Briggs, Jean L. *Never in Anger: Portrait of an Esquimo Family*. Harvard University Press, 1978.
- Buenaventura-Posso, Elisa; Brown, Susan. "Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Colombia", en: E. Leacock, *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Bergin-Praeger, 1982.
- Casa de la Mujer. *Violencia en la intimidad*. Bogotá, Editorial Gente Nueva, 1987.
- . *La violencia: lo impensable y lo impensado*. Bogotá, Editorial Casa de la Mujer, 1990.
- Casas C., Sandra P.; Melo R., Sandra A. "Viudas por causa de la violencia política", monografía de grado, Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, 1995.
- Castaño, Bertha L. *Violencia sociopolítica en Colombia: repercusión en las víctimas*. Bogotá, Corporación AVRE, 1994.
- Centro de Referencia Nacional sobre Violencia -CRNV-. *Forensis*. Bogotá, 2001.
- Copelon, Rhonda. "Intimate Terror: Understanding Violence as Torture", en: R. Cook (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994.
- Chagnon, Napoleón. *Yanomamo: The Fierce People*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968.
- Echandía Castilla, Camilo. "Evolución reciente del conflicto armado en Colombia: la guerrilla", en: J. Arocha, F. Cubides y M. Jimeno, *Las violencias: inclusión creciente*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, CES, 1998.
- Ember, Melvin; Ember, Carol. *Anthropology*. Nueva York, Prentice Hall, 1996.
- Garbarino, J.; Kostelny, K. "Child Maltreatment as Community Problem", en: *Child Abuse and Neglect*, n° 16, 1992, págs. 455-464.
- Gil, David. "A Sociocultural Perspective on Physical Child Abuse", en: *Child Welfare*, n° 50(7), 1971, págs. 389-395.

- Jimeno, Myriam; Roldán, Ismael. *Las sombras arbitrarias: violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- Kempe, C.; Helfer, R. *The Battered Child*. Chicago, University of Chicago Press, 1982, 3ª ed.
- Korbin, Jill (ed.). *Child Abuse and Neglect: Cross-cultural Perspectives*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1981.
- León, Magdalena (comp.). *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá, Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- Levinson, D. *Family Violence in Cross-cultural Perspective*. Newbury Park (California), Sage, 1989.
- Maldonado, María Cristina. *Conflicto, poder y violencia en la familia*. Cali, Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 1995.
- Mejía de Camargo, Sonia. *Investigación sobre el maltrato infantil en Colombia: 1985-1996*, Estado del arte. Tomos I y II. Bogotá, ICBF, Fundación FES, 1997.
- Ramírez, María Himelda; Luna, L. (comp.). *La socialización en la violencia: una acentuada tendencia en la familia y en la escuela. Género, clase y raza en América Latina: algunas aportaciones*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1991.
- Riquelme, Horacio (ed.). *Era de nieblas. Derechos humanos, terrorismo de Estado y salud psicosocial*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1990.
- Roth, Kenneth. "Domestic Violence as an International Human Rights Issue", en: R. Cook (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994.
- Roux, Gustavo; Franco, S. de; Londoño, A. "Comprender la violencia, una manera de empezar a enfrentarla", en: *Cuadernos de Salud y Desarrollo*, Bogotá, Corporación Salud y Desarrollo, 1994.
- Scheper-Hughes, Nancy. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1992.
- Stack, Carol. *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. Nueva York, Harper and Row, 1974.

- Strauss, Murray. "Social Morphogenesis and Intrafamily Violence in Cross-cultural Perspective", en: *Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 285, 1977, págs. 719-730.
- Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- Tovar Rojas, Patricia. "Desplazamiento y género", en: *Éxodo, patrimonio e identidad. Memorias de la V Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2001.
- . "Las Policarpas de fin de siglo: mujeres, rebelión, conciencia y derechos humanos", en: Mauricio Pardo, Muricio Archila (eds.), *Movimientos sociales, cultura y Estado en Colombia*, Bogotá, Icanh, 2000.
- . "Familias inmigrantes reportadas por maltrato de niños en la ciudad de Nueva York", tesis de maestría, The City College of New York, City University of New York, programa de antropología urbana aplicada, 1987.
- Tobón, Gloria; Otero, Yuli. *Mujeres y desplazamiento: una realidad en la ciudad de Montería*. Montería, Corporación María Cano; Bogotá, Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, 1997.
- Velásquez, Magdala. "Derechos humanos, diferencia, conflicto y discriminación", en: *Culturas para la paz*, Bogotá, Fundación Alejandro Escobar, 1995.



¿VÍCTIMAS O VICTIMARIAS? MUJERES  
DELINCUENTES EN BOGOTÁ, 1950-1960

*Saydi Núñez Cetina*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA



*No es en los márgenes y por un efecto de destierros sucesivos como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas, bajo unas vigilancias cada vez más insistentes por una acumulación de las correcciones disciplinarias.*

MICHEL FOUCAULT, 1983

## INTRODUCCIÓN

Este estudio trata de las pautas de conducta social de las mujeres que infringieron las leyes en Bogotá, después de los acontecimientos del Bogotazo, cuando el proceso de expansión de la ciudad surgió como producto de la industrialización y la definición del proyecto modernizador, entre 1950 y 1960, señaló el reacomodamiento de las estructuras sociales, políticas y económicas.

Intentando establecer algunas conexiones entre las normas, la conducta y las circunstancias en que vivían los individuos de mediados de siglo en la ciudad, me interesa mostrar las contradicciones del proceso de urbanización en relación con las condiciones de marginalidad, desempleo e inseguridad que experimentó Bogotá en un periodo de transición.

Así, la propuesta trazada por el proyecto modernizador –transformación, desarrollo y progreso en la ciudad– generó un reducto de población marginal que, al no encontrar el anhelado bienestar que Bogotá ofrecía por la vía formal del mundo laboral, optaron por la informalidad y la ilegalidad. Algunas de las mujeres que llegaron a Bogotá entre 1950 y 1960, pertenecientes a sectores del campesinado que experimentaron la descomposición del régimen agrario y la violencia política, así como aquellas que provenían de los tradicionales sectores populares, buscaron en el ámbito urbano el sueño de bienestar y progreso que sus lugares de origen les habían negado. Pero se encontraron con una ciudad perversa que

las discriminó, que las marginó al desamparo social y tal drama les dejó como única salida la delincuencia.

Entendemos por delincuencia y criminalidad aquellos actos o comportamientos cuya realización está sancionada con una pena en una ley [Larrauri, 1998:177]. Se constituyen como la serie de infracciones que atentan contra el patrimonio económico, la vida y la integridad de las personas. Estas dos tipologías no excluyen otras infracciones igualmente relevantes en el análisis de la delincuencia; sin embargo, el enfoque está enmarcado básicamente en aquellas conductas que afectaron los dos aspectos más importantes para la sociedad: el patrimonio y la vida. En consecuencia, para que exista delincuencia se requiere que se produzca una reacción social negativa –formal e informal– que identifique, interprete y catalogue este comportamiento como delito. En este sentido no son la frecuencia o la reincidencia de las infracciones las que convierten a las mujeres en delincuentes, sino su presencia ante los despachos judiciales y las acusaciones que las señalan como transgresoras de la normatividad establecida<sup>1</sup>.

La comprensión de tales actos es posible si se escudriñan sus formas específicas para tratar de dilucidar sus significados, sus características y actores, tanto en su condición de expresiones de realidades particulares, como en sus incidencias en la vida social. Las mujeres, parte fundamental de estas relaciones sociales, también muestran comportamientos y actitudes frente a procesos que las hacen interactuar y tener diversas expresiones dentro del contexto en el cual se desenvuelven. Sin embargo, entender esas expresiones no sólo implica hacer un seguimiento como grupo social, sino establecer relación con los hombres y con su propio entorno.

---

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de la investigación sobre las mujeres y la delincuencia en Bogotá entre 1950-1960, para la cual se revisaron 103 procesos penales seguidos contra mujeres y se recolectaron las noticias judiciales de la época, además de los datos estadísticos sobre criminalidad suministrados por el DANE.

Así, la comprensión de dichos espacios es posible a partir de las relaciones de género en tanto construcciones más allá de los sexos, definición hombre-mujer o división entre lo público y lo privado.

Por ello en el presente artículo las mujeres son las protagonistas. De ahí que los hombres sólo estén presentes como referencia paradigmática, de poder y relacional; como seres concretos y fantásticos, quienes posibilitan la condición patriarcal de las mujeres. Intencionalmente pertenecen a la categoría *los otros*, que no los agota y la cual comparten con los sujetos y los hechos que dan sentido y significado a la vida de las mujeres: cualquier poder, las instituciones, los jueces, las mujeres, los padres, las madres, los hijos, los delitos, los territorios, las causas.

#### BOGOTÁ EN LOS AÑOS 50

Para 1940, Bogotá era el espacio urbano más importante del país ya que, como capital, era allí donde se legislaba y se impartían las funciones propias de la administración estatal, además era la ciudad donde se concentraba un buen número de industrias que abastecían parte del mercado local y nacional con productos como el vidrio, la cerveza, los tejidos y los chocolates, entre otros. Aunque Medellín, Cali y Barranquilla ya habían consolidado una industria propia casi al nivel de la capital, con el crecimiento demográfico y la producción económica Bogotá fue fortaleciendo un comercio bastante amplio que le permitió ponerse a tono con algunas de las ciudades más importantes de América Latina.

El aumento en el número de habitantes fue uno de los factores que le otorgó a Bogotá el primer lugar con respecto a los otros centros urbanos del país. Primero porque, además de su crecimiento vegetativo, las migraciones del campo a la ciudad, frecuentes ya desde comienzos de siglo, aumentaron de forma significativa a tal punto que, entre 1945 y 1955, fue escenario de una gran oleada

de inmigrantes de diferentes zonas del país que la veían como un polo de desarrollo, allí donde mejorarían sus condiciones de vida al vincularse con nuevos sectores productivos. En segundo lugar porque fueron estos nuevos habitantes los que se ocuparon en las fábricas e industrias y en el sector del comercio –formal e informal– y contribuyeron a la ampliación y al fortalecimiento del mercado.

CUADRO N° 1  
**NÚMERO DE HABITANTES EN 1944 EN LAS  
 CIUDADES MÁS IMPORTANTES DEL PAÍS**

BOGOTÁ	CALI	MEDELLÍN	BARRANQUILLA
425.240	130.180	211.560	197.830

Fuente: *Anuario General de Estadísticas*, Bogotá, DANE, 1948-1960.

### *Las contradicciones de la ciudad*

Desde comienzos de siglo, Bogotá presentó un crecimiento longitudinal en dirección norte-sur cuyo eje fue la antigua Calle Real (carrera 7ª). Poco a poco el centro cívico de las diferentes clases sociales de la capital del país empezó a expandirse notoriamente [Torres, 1993:30]. Desde 1930, la elite fue abandonando el centro para desplazarse hacia el norte, alejándose de los barrios populares que acordonaban aquella zona. En 1950, a las tradicionales barriadas populares coloniales (Egipto, Belén, La Peña, San Diego) y a las surgidas a comienzos del siglo (Perseverancia, Las Cruces, Ricaurte) se habían sumado nuevos asentamientos hacia el sur (20 de Julio, Santa Inés; Santa Lucía, San Isidro) y hacia el noroccidente (Ferias, Estrada y San Fernando). Estos últimos alejados unos 10 km del centro urbano y separados aún por unidades agrícolas productivas.

Comenzaron a nacer así cientos de nuevos barrios, principalmente hacia las zonas montañosas del oriente y suroriente y hacia las partes bajas inundables del sur, suroccidente y noroccidente. Incluso al extremo norte y al noroccidente surgieron asentamientos que bordearon a los nacientes barrios residenciales de la clase alta, pero sin mezclarse con ellos [Torres, 1993:35].

De este modo, la ciudad comenzó a crecer mediante la combinación de factores como la ampliación de la red urbana, la consolidación de la industria, el comercio informal y las migraciones internas. Sin embargo, la ampliación de la infraestructura urbana no respondió a las demandas de una población que creció más rápido que todo lo anterior, que exigía una mayor cobertura de servicios públicos y una respuesta inmediata del Estado frente a sus necesidades, principalmente las de aquellos sectores que nunca lograrían adaptarse al modelo de desarrollo y modernización que la ciudad había asumido parcialmente. Este factor no tardaría en evidenciar la problemática social que, a partir de los años 50, comenzó a experimentar Bogotá.

Surgimiento de barrios clandestinos, ocupaciones de hecho, precariedad de servicios públicos en el centro y en la periferia de la ciudad, falta de empleo y de recursos para satisfacer las necesidades de toda la población fueron factores que pusieron de manifiesto las condiciones de pobreza, miseria y marginalización en las cuales muchos habitantes de la capital permanecían desde comienzos de siglo, además del proceso de segregación de clase que se acentuó, mostrando el carácter ambivalente de Bogotá y de su proyecto modernizador.

Muchos de los nuevos habitantes llegaron a aprender otras formas de encontrar recursos para ellos y sus familias. Aunque esta situación no fue nueva, sí expresó una notoria contradicción porque el proyecto modernizador no contempló la cantidad de inmigrantes que debía atender. Al encontrarse con circunstancias

adversas, estos hallaron la forma más sencilla y en ocasiones la más “segura y productiva” de obtener recursos para asegurar la subsistencia: actividades al margen de la ley, ya fuera como comerciantes informales, pregoneros, trabajadores no formalizados mediante contrato, ya en actividades condenadas por la sociedad, como el robo, el raponazo o la estafa.

#### LA DELINCUENCIA EN BOGOTÁ

En la década de 1940 la capital presentó uno de los índices más altos de inseguridad con respecto a otras ciudades importantes del país. La corriente de inmigración cuya fuerza de trabajo no pudo ser absorbida en su totalidad fue sumándose al índice de desempleo, que reflejaba un desequilibrio entre la oferta del volumen migratorio y el lento crecimiento industrial de la ciudad. Dada la desproporción existente, parte de estos se ocuparon en oficios no calificados, mientras otros, ante la absoluta imposibilidad de conseguir empleo, cayeron en la delincuencia. Afirmaba un comentario de prensa en 1944:

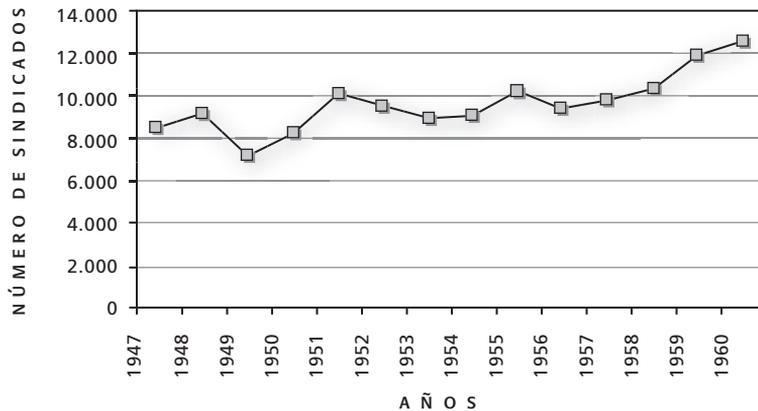
*El carterismo se da silvestre en Bogotá. Multitud de hombres y mujeres del hampa perfeccionan sus habilidades en sustraer sus carteras a los transeúntes en todos aquellos lugares de aglomeración y lo hacen con tanta habilidad, que ni el más vivo se da cuenta del momento en que pierde sus haberes. Las denuncias por esta clase de delitos se presentan todos los días en juzgados permanentes. Pero cuando se evidencia el auge extraordinario es en tiempos de festividades: hasta 1944, la policía tenía la autonomía de detener precautelativamente a todo aquel que le resultara sospechoso. Pero, desde febrero de 1944, se necesitaba la orden de una autoridad competente para privar de la libertad a cualquier individuo. La medida fue muy realista, puesto que la policía tenía la costumbre, para mostrar efectividad, de realizar periódicamente batidas donde apresaban a centenares de sospechosos, los cuales tenían que dejarlos en libertad a las pocas horas<sup>2</sup>.*

---

<sup>2</sup> *El Tiempo*, Bogotá, 11 de abril de 1944.

La ciudad registró una creciente inseguridad que transgredía los espacios más importantes de la vida de los bogotanos. La delincuencia común era el factor que cotidianamente registraban los periódicos y comentaban los ciudadanos porque era evidente la incapacidad de las autoridades para disminuir el fenómeno. En 1938 hubo 7.846 reconocimientos de delitos, 9.341 en 1941, 9.879 en 1943, 13.336 en 1945 y 16.083 en 1947. Es decir que en casi 10 años aumentaron 2.1 veces, mientras que la población de Bogotá creció tan sólo 1.5 veces en el mismo lapso<sup>3</sup>. Por ejemplo, los juzgados municipales en lo penal comenzaron el año laboral de 1945 con expedientes pendientes por resolver en el año anterior. A esta cifra se le agregaron los expedientes iniciados en ese año de 1945, arrojando una cifra de 13.564 casos por fallar.

GRÁFICA N° 1  
SINDICADOS EN BOGOTÁ ENTRE 1947 Y 1960



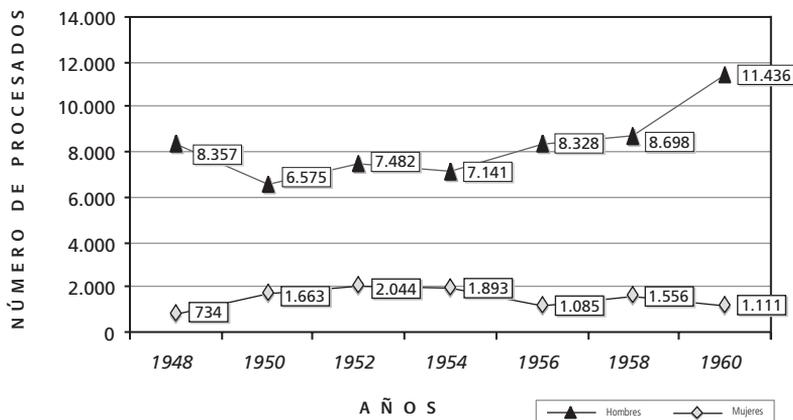
Fuente: *Anuario General de Estadísticas*, Bogotá, DANE, 1960.

<sup>3</sup> “Sección Justicia”, en: *Anuario Municipal de Estadísticas de Bogotá*, DANE, Bogotá, 1948.

## MUJERES DELINCUENTES EN BOGOTÁ

En la capital del país, para 1948, se registraron 734 mujeres sindicadas por diversos delitos, cifra que se elevó en 1951 a la cantidad de 1.663 procesadas<sup>4</sup>. Para 1953, las sumariadas y los reportes de entradas a las cárceles arrojaron 2.044 mujeres. Esta información sugiere que el porcentaje de participación femenina en la delincuencia durante estos años estuvo entre el 12 y el 21% con respecto a los hombres, con un promedio para los 12 años de un 15,4%. Empero, estas cifras tienden a disminuir hacia finales de 1960, cuando el porcentaje de participación de las mujeres se redujo al 9%. Veamos la gráfica n° 2:

GRÁFICA N° 2  
HOMBRES Y MUJERES PROCESADOS  
EN BOGOTÁ ENTRE 1948 Y 1960



Fuente: *Anuario General de Estadísticas*, Bogotá, DANE, 1948-1960.

<sup>4</sup> Estas cifras contemplan también el movimiento en las cárceles de la ciudad: El Buen Pastor y Reclusión de Mujeres. Aunque El Buen Pastor fue cerrada en 1949, las cifras se ajustan a Reclusión de Mujeres, que funcionó buena parte de la década del 50.

En concordancia con esta información, Bogotá contaba en 1951 con una población de 715.250 habitantes; los datos oficiales registraron en ese año 8.238 sindicados; podemos deducir, entonces, que el 1.5% de la población infringía la ley –claro está, sin incluir aquellos delitos que no eran denunciados– y dentro de este porcentaje el 0.28% eran mujeres.

## LOS DELITOS

En general, el delito se prescribe al derecho penal como aquellas acciones u omisiones prohibidas por la normatividad de cada país [Cressey, 1997:459-465]. Por su ubicación en el tiempo, jurídicamente los delitos se clasifican en instantáneos, permanentes o continuos y continuados. Y, en función de la voluntad del individuo, se considera que el delito puede ser intencional, de imprudencia y preterintencional. En efecto, el delito, en esta concepción, es la infracción negativa de las formas en circunstancias determinadas. Se trata de la infracción intolerada porque existen de hecho, de manera permanente, formas toleradas y aceptadas de infracción. La permisividad remite al poder y a la ética dominante y depende tanto de la correlación de las fuerzas en un sistema de poder, como de la particular concepción del delito y su relación con el bien y el mal [Lagarde, 1993:648].

Según los registros de justicia para estos años, los delitos más frecuentes fueron aquellos cuya clasificación en el Código Penal se encuentran bajo los títulos “Delitos contra la vida, la integridad física” y “Contra el patrimonio económico”. Para el primer caso de los delitos que se consideraban típicamente cometidos por mujeres estaban: el infanticidio, el aborto y las lesiones personales por riñas o atentados contra algún miembro de la familia. El segundo correspondía a delitos que históricamente se han registrado con los más altos índices, afectando al conjunto de la

sociedad, y que tenían que ver con la propiedad: el hurto, el robo y la estafa. Veamos el siguiente cuadro, donde se presentan los tipos de delitos más recurrentes que cometían las mujeres para la década de 1950:

CUADRO N° 2  
**DELITOS MÁS COMUNES ENTRE LAS MUJERES  
 DE BOGOTÁ ENTRE 1950-1960**

DELITOS	1950	1953	1956	1958	1960
HOMICIDIO	30	25	33	23	14
INFANTICIDIO	24	2	9	4	2
ABORTO	3	4	18	13	11
LESIONES PERSONALES (HERIDAS)	225	243	259	505	401
RAPTO, FUERZA Y VIOLENCIA, ESTUPRO Y SEDUCCIÓN	35	4	14	29	10
ROBO	52	45	64	169	91
HURTO	339	322	247	527	399
ESTAFA Y ENGAÑO	13	9	30	83	53
ABUSO DE CONFIANZA	15	12	15	92	43
FALSIFICACIÓN Y CIRCULACIÓN DE MONEDA, TIMBRE Y ESTAMPILLAS	1	-	7	11	11
ALLANAMIENTO DE CÁRCELES Y FUGA	-	1	15	8	12
INFRACCIÓN LEY 48 VAGANCIA Y RATERÍA	777	341	-	58	155
OTROS DELITOS	149	594	1064	34	40
TOTAL	1.663	1.602	723	1.556	1.242

Fuente: *Anuario General de Estadísticas*, Bogotá, DANE, 1948-1960.

Los delitos que aparecen con más notoriedad son lesiones personales y hurto. Estas infracciones se enmarcan en las relaciones que construyen los individuos, sus confrontaciones y grados de tolerancia, además de la legitimidad de las instituciones estatales para dirimir los conflictos sociales. Lo particular del asunto es que también en la delincuencia femenina se expresaban este tipo de comportamientos.

#### LAS SINDICADAS

El creciente número de mujeres que llegaron ante los juzgados permanentes de la ciudad en calidad de sindicadas, entre 1945 y 1965, presentaban características que las hacían “proclives” a convertirse en transgresoras de las normas y delincuentes por debilidad: 1) En su gran mayoría procedían de regiones del país en las que la violencia política tuvo presencia; 2) Generalmente llegaron solas en búsqueda de posibilidades que la provincia les había negado, habían sido expuestas por sus maridos a las precariedades de la ciudad y a la manutención de sus hijos o, sencillamente, decidieron enfrentar un día las circunstancias que podía deparar el ámbito urbano a una mujer en aquella época; 3) Paulatinamente se incorporaron a actividades informales y oficios no calificados que les impidieron contar con suficientes recursos para vivir. Estas particularidades las hicieron objeto del señalamiento por parte de la sociedad, que tradicionalmente adjudicaba los delitos a los hombres. Sin embargo, como veremos a continuación, las características de las sindicadas y las condiciones sociales en las cuales estuvieron inscritas las obligaron a asumir comportamientos que ya no pertenecía únicamente al mundo masculino.

#### *El origen*

De acuerdo con la revisión de fuentes, el grueso número de mujeres sindicadas correspondía a zonas rurales de los departa-

mentos de Boyacá, Cundinamarca y Tolima principalmente. ¿Qué motivó a dichas mujeres a dejar sus lugares de origen y migrar hacia la ciudad, particularmente a Bogotá?

CUADRO N° 3  
LUGAR DE ORIGEN DE LAS SINDICADAS

MUNICIPIO O CIUDAD	N° DE SINDICADAS	MUNICIPIO O CIUDAD	N° DE SINDICADAS
MEDELLÍN Y YARUMAL	2	GAMA	1
BARRANQUILLA	2	GUTIÉRREZ	1
CÓMBITA Y CHIQUINQUIRÁ	4	JUNÍN Y LA CALERA	2
EL COCUY	2	LA PEÑA	1
MIRAFLORES Y MONIQUIRÁ	6	PACHO Y SAN ANTONIO	3
SOGAMOSO	1	SABOYÁ	1
TIBANÁ Y TOQUE	2	SAN FRANCISCO Y SOACHA	2
TURMEQUÉ	1	SOPÓ	1
BOGOTÁ, D. E.	15	SUBACHOQUE	1
ALBÁN Y ANOLAIMA	3	TIBIRITA Y TOPAIPÍ	2
ARBELÁEZ	1	VIOTÁ	2
CAPARRAPÍ Y CÁQUEZA	2	UBATÉ Y USME	2
CARMEN DE GARUPA	2	NEIVA	2
FACATATIVÁ	1	ACACÍAS	2
FÓMEQUE	1	OCAÑA Y LEBRIJA	2
GACHETÁ, CHÍA	2	VÉLEZ	1
LA VEGA	1	ATACO	1
MACHETÁ	1	IBAGUÉ	2
MANTA, NOCAIMA Y LA MESA	3	EL ESPINAL, ICONONZO Y HONDA	3
GUASCA	1	CALI	2
NO HAY INFORMACIÓN	16		

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

La ciudad se constituyó, quizá, para algunas mujeres en una forma de escape a la situación que vivía el campo a partir de la década de 1940, cuando se inició la descomposición del régimen agrario y la represión del poder terrateniente contra los campesinos –para perpetuar viejas relaciones de producción– generó las resistencias y luchas de estos; y cuando el desencadenamiento de la violencia política –en particular entre 1949 y 1953– se extendió

a las zonas rurales y evidenció la dislocación del poder central. Todos estos elementos, entre otros aspectos, ocasionaron las grandes oleadas de migraciones campesinas hacia las ciudades en buena parte del territorio nacional [AA.VV., 1988].

*La edad y el lugar de residencia*

Con edades que oscilaban entre los 15 y 40 años, estas mujeres se encontraban solas y en la necesidad de buscar un trabajo que les permitiera sobrevivir y mantener a sus hijos. No existe una conexión directa entre el rango de edad y la delincuencia, pero a la luz de la documentación quienes infringían eran mujeres muy jóvenes. Veamos el siguiente cuadro:

CUADRO N° 4  
EDADES DE LAS SINDICADAS

N° DE SINDICADAS	RANGO DE EDAD
34	15-25 AÑOS
31	26-35 AÑOS
15	36-45 AÑOS
10	46-55 AÑOS
1	56-60 AÑOS
1	MÁS DE 60 AÑOS
11	NO HAY INFORMACIÓN

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

En muchos casos encontraron un trabajo temporal que les permitió generar algunos ingresos, pero al no hallar la satisfacción a sus necesidades de cualquier manera subvirtieron la norma. En otros, su temprana edad las limitaba para acceder a la estabilidad del ámbito laboral, viéndose también abocadas a realizar actividades “alternas” bajo el riesgo de fracasar en el intento. Ante los jueces, manifestaban estar solas en la ciudad, buscando oficio para mantener a su familia –que generalmente se encontraba en su sitio

de origen—, esperando la estabilidad económica de sus hijas y madres para migrar hacia la capital. Otras eran mujeres que habían sido abandonadas a su suerte por sus maridos o sus familiares, internadas en casas de expósitos para luego ser arrojadas a la calle.

Sin un sitio de vivienda estable, las sindicadas estaban circunscritas al centro de la ciudad: allí vivían, trabajaban y cometían los delitos. En las indagatorias afirmaban ubicarse en inquilinatos, casas de familia y ranchos situados en barrios como La Perseverancia, Las Cruces, La Concordia, etc. También se instalaron al sur de la capital, en Santa Lucía, 20 de Julio y San Carlos, entre otros. Lugares estos que, para la época, ya se habían configurado como las barriadas populares bogotanas. Veamos el siguiente cuadro:

CUADRO N° 5

**LUGAR DE RESIDENCIA DE LAS SINDICADAS**

	LUGAR DE RESIDENCIA	N° DE SINDICADAS
SUR DE BOGOTÁ	SANTA LUCÍA, EL CARMEN Y SAN CARLOS	4
	SAN CRISTÓBAL	3
CENTRO DE BOGOTÁ	EGIPTO, LA CONCORDIA Y PERSEVERANCIA	12
	CENTRO Y SAMPER MENDOZA	25
	LAS CRUCES	7
NORTE DE BOGOTÁ	CHAPINERO	6
	SAN FERNANDO Y LAS FERIAS	4
OTROS LUGARES	CONVENTOS, CASAS DE FAMILIA	
	CASAS DE FAMILIA, HOTELES, ETC.	10
FUERA DE BOGOTÁ	VEREDAS Y OTROS MUNICIPIOS	20
NO HAY INFORMACIÓN		11

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

En los procesos que las involucraron, algunas mujeres expresaban que sus comportamientos obedecían al hecho de que fue-

ran madresolteras y jefes de hogar que debían velar por sus hijos – por lo general entre 2 y 4. Aducían –particularmente en los casos de robos, hurtos y estafas– que el desespero por brindar alimento a sus hijos había sido el motor del “ilícito”, ya que no existía nadie más que las ayudara y sus maridos las habían abandonado. Otras sencillamente reconocían que esa era la única vía para conseguir dinero fácil en vista de que el trabajo les era negado.

CUADRO N° 6  
ESTADO CIVIL Y NÚMERO DE HIJOS DE LAS SINDICADAS

ESTADO CIVIL	SIN HIJOS	1-2 HIJOS	3-4 HIJOS	5-6 HIJOS	MÁS DE 6 HIJOS
SOLTERAS	2	19	10	-	-
UNIÓN LIBRE	-	4	2	3	-
CASADAS	2	12	10	6	3
SEPARADAS	1	2	-	-	1
VIUDAS	-	1	2	2	3
TOTAL*	5	38	24	11	7

\* Los procesos restantes no poseen esta información.

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

### *Escolaridad*

Dentro de la muestra que se tomó para desarrollar el trabajo, las sindicadas tenían distintos niveles de escolaridad, pero ninguna de ellas alcanzaba la categoría de profesional; en su mayoría dichas mujeres no poseían niveles de escolaridad que superaran la simple lectoescritura (24), y en casi una cuarta parte de la muestra aseguraron no tener “educación”. Éste era un argumento de peso tanto para ellas y sus defensores a la hora de solicitar el perdón, como para los jueces y fiscales a la hora de dictaminar e impartir el castigo a las culpables so pena de la “ignorancia y costumbres típicas de los pobres”.

CUADRO N° 7

## ESCOLARIDAD DE LAS SINDICADAS

ESCOLARIDAD	N° DE SINDICADAS
ANALFABETAS	23
ALFABETAS (SABEN LEER Y ESCRIBIR)	24
PRIMARIA (COMPLETA)	30
SECUNDARIA (INCOMPLETA)	6
NO HAY INFORMACIÓN	20

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

El bajo nivel educativo estuvo directamente ligado con las actividades a las cuales estas mujeres se dedicaron. Primero porque no contaban con un oficio calificado que garantizara su “adecuado desempeño en la vida urbana” para acceder con facilidad al ámbito formal laboral. Segundo porque los oficios en los cuales se ocuparon constituían –para las autoridades– el caldo de cultivo de las transgresiones y violaciones a la normas que estas mujeres no podían evitar.

### *Los oficios*

Al llegar a la ciudad, aquellas mujeres que fueron signadas como delincuentes buscaron “colocación” en las casas de familia, pocas se emplearon en las fábricas o se alquilaron como meseras, aseo-doras y modistas, pero en su gran mayoría se ocuparon del lavado de ropa y de las ventas ambulantes, otras debieron quedarse en sus hogares y dedicarse a las labores del campo. Aquellas que “corrieron con mejor suerte” habiendo alcanzado parte de la secundaria, entraron como empleadas en el sector de servicios públicos. Empero, las que no encontraron en la informalidad de la vida urbana una ocupación, se dieron a la “vida pública” y a la prostitución.

Las actividades por lo común estaban relacionadas con aquellos oficios que tradicionalmente se habían adjudicado al mundo femenino, los domésticos. Todas afirmaban no saber realizar otra

tarea diferente, por eso dentro de la muestra revisada ésta aparece con más recurrencia, además de las vianderas o vendedoras en las plazas de mercado. Es significativo el hecho de que estas actividades fueron ejercidas repetidamente en el centro de la ciudad, además de que eran los espacios donde se cometían los delitos.

CUADRO N° 8

**OFICIOS MÁS FRECUENTES DE LAS SINDICADAS**

OFICIOS	N° DE SINDICADAS
OFICIOS DOMÉSTICOS (CASAS DE FAMILIA)	38
EMPLEADAS (ASEADORAS, PANADERAS, OBRERAS, MESERAS)	7
HOGAR	18
LABORES DEL CAMPO	5
COMERCIANTES (VENDEDORAS AMBULANTES, VIANDERAS)	10
LAVANDERAS, MODISTAS, PARTERAS	5
SECRETARIAS, ENFERMERAS	2
PROSTITUTAS	3
NO HAY INFORMACIÓN	15
TOTAL	103

Fuente: *Expedientes judiciales*, INPEC, Bogotá, 1945-1965.

Pero veamos con detenimiento cuáles eran las características de los delitos que involucraban a estas mujeres y las causas de sus transgresiones.

**INFRACCIONES CONTRA LA PROPIEDAD**

*El hurto*

Entre 1950 y 1960 se registraron en Bogotá un sinnúmero de denuncias ante los juzgados permanentes por este tipo de infracción. Su *modus operandi* no era homogéneo, ya que involucraba hombres y mujeres que a diario eran acusados por hechos como el raponazo, el atraco y la pérdida de cualquier objeto de valor, sien-

do sindicados como delincuentes. Lo significativo del asunto fue la magnitud que tuvo para los afectados en la época la pérdida de sus objetos y las agresiones de las que fueron parte, principalmente cuando las protagonistas de los hechos eran mujeres.

CARTERISTA CON 7 NOMBRES APRESADA

*Al asaltar a una mujer en un bus, fue apresada una carterista que utilizaba 7 alias para cometer sus delitos<sup>5</sup>.*

Durante este periodo la prensa registraba a diario estas situaciones, que se constituyeron en una de las preocupaciones fundamentales en vista de su recurrencia en las principales zonas de la ciudad y la imposibilidad de las autoridades para frenarlas:

650 PESOS ARREBATARON A UNA DAMA,  
DOS RATERAS CARTERISTAS

*La señora Cecilia Vargas de Arroyo, residente en el barrio Fontibón, fue robada por una mujer que le arrebató la cartera en la cual portaba \$650, mientras esperaba bus en el sector de San Victorino<sup>6</sup>.*

Esto mostraba que la delincuencia no correspondía únicamente al mundo masculino, que las condiciones existentes rompieron la división tajante entre los roles sociales que usualmente se habían marcado y que las mujeres también se dedicaron a actividades ilícitas, en vista de las pocas posibilidades que el medio urbano les ofrecía.

Algunas veces ellas actuaron solas o en compañía y sus comportamientos representaban una constante preocupación para la sociedad y para las autoridades:

UN P. M. ROBADO

*El P. M. Aníbal Moreno formuló denuncia contra dos mujeres las cuales le*

---

<sup>5</sup> *El Espectador*, Bogotá, 8 de septiembre de 1955, pág. 3.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 12 de abril de 1950, pág. 3.

*robaron un reloj de pulsera, dice el agente que las dos muchachas estaban ebrias y hacían escándalo, las condujo al hotel Venecia, en donde las encerró en una pieza mientras llamaba*<sup>7</sup>.

Las modalidades más frecuentes fueron el raponazo o carterismo callejero, el atraco y la violación de domicilios; sin embargo, una de las más notorias y donde se hizo evidente la participación de las mujeres fue en la sustracción de objetos en casas de familia por parte del servicio doméstico.

#### *El servicio doméstico*

A comienzos de la década de 1950, la modalidad que adoptó el hurto por parte de las mujeres fue el robo en residencias de familias acomodadas. En ese periodo fue constante la llegada de muchachas de provincia que solicitaban empleo en casas de familia para el servicio doméstico [Chaney y Graia, 1993:45]. Esta labor les brindaba habitación y comida, además de un salario que, aunque bajo, les permitía sostener a su familia<sup>8</sup>. En su condición de internas y al convertirse casi en parte de la familia, muchas de ellas tomaron joyas, ropa y dinero de sus patronas para cambiarlos o venderlos en el centro de la ciudad:

#### ROBO EN LA RESIDENCIA DE UN TENIENTE DEL EJÉRCITO FUE COMETIDO ANOCHE

*Una pistola, un anillo y un reloj cuyo valor es de \$700 aproximadamente robaron al teniente Ricardo Chaparro residente en la carrera 13 n° 58-66. Acusa a la muchacha Juana Torres del servicio de la residencia del oficial*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *El Tiempo*, Bogotá, 9 de abril de 1950, pág. 3.

<sup>8</sup> La mayoría de las empleadas domésticas estaban constituidas por inmigrantes que utilizan frecuentemente las «ventajas» dadas por su situación de domésticas cama adentro para proveerse de una transición de las provincias.

<sup>9</sup> *El Espectador*, Bogotá, 20 de octubre de 1950, pág. 3.

Buena parte de ellas terminaron involucradas en procesos penales gracias a las denuncias de sus propios patrones, quienes las llevaban ante las autoridades para evitar sus desmanes. Así lo comentó *El Tiempo* en 1950:

*Camilo García notó un robo en su casa por lo cual denunció a las empleadas domésticas y al celador. Una de las mujeres fue capturada y puesta a disposición del Juzgado Permanente de Occidente y luego a un Juzgado de Instrucción Criminal*<sup>10</sup>.

Dentro de los 13 procesos revisados sobre hurto, bajo la modalidad *servicio doméstico*, se encontraron ocho casos correspondientes a mujeres entre los 15 y 25 años de edad, provenientes de los departamentos de Cundinamarca y Boyacá, principalmente. Ellas se empleaban también en el lavado de ropas –por días– y en algunos casos actuaron solas, pero en su gran mayoría había complicidad entre sus compañeras. Así lo ratificaba la prensa:

*“Nosotras robamos las joyas”, confiesan dos sirvientas que sustrajeron el cofre con \$40 mil en bellas alhajas.*

*Bandas de rateras actúan como sirvientas y son el mayor peligro para los hogares. Mujeres que se presentan en casas de diplomáticos solicitando trabajo y son cómplices de ladrones. Se hace un llamado para que exista una reglamentación para contratar*<sup>11</sup>.

Por lo general tomaron las joyas y vestidos de sus patronas. Después de un buen tiempo de permanencia en esos hogares, cuando ya se había generado la suficiente confianza, las domésticas aprovechaban la menor oportunidad para abandonar el lugar con el botín. Según la documentación, no presentaban antecedentes judiciales, es decir, no poseían ningún tipo de experiencia en la

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1º de septiembre de 1953, pág. 3.

<sup>11</sup> *El Clarín. Semanario Ilustrado*, Bogotá, 9 de febrero de 1950, pág. 3.

realización de esas actividades ilícitas. De alguna manera, esto explica el hecho de que eran susceptibles de ser capturadas en cualquier momento por sus propias víctimas, ya que todas las sindicadas regresaban después al lugar de los robos.

La denuncia hecha por el comerciante Manuel Tenjica, quien en 1954 recibió para el servicio doméstico a Fanny Marín en su residencia, así lo demostró:

*Esta mujer tenía entrada a la tienda y algunas veces ayudaba a despachar al público. Allí duró 17 días trabajando y luego un día de esos María del Carmen León, confiada, la dejó sola en la tienda para que despachara al público, es decir, abierta perfectamente, y se demoraría un cuarto de hora en volver, cuando volvió encontró entrecerrada, abrió bien y ya no encontró a Fanny Marín, había desaparecido llevándose: \$85 en dinero efectivo, representado en billetes de \$50, \$20, \$10 y \$5 [...]. También se llevó un reloj de pulso marca LANCO antiguo en buen estado que lo estimaba en \$120, más un anillo de mi esposa por \$50, un par de aretes en oro por \$25, objetos que se llevó con el dinero citado. La mujer desde esa fecha se perdió y no ha sido vista en ninguna parte. Hasta hoy encontré a la dicha mujer en forma casual, en una asistencia de la calle 20 entre carreras 3ª y 4ª, la hice conducir enseguida al Juzgado Permanente Central <sup>12</sup>.*

Ante el juez, Marín confesó los hechos. Natural de Ibagué, con más o menos 19 años de edad, de profesión “colocación en oficios domésticos”, soltera y devengando un sueldo de \$25 a \$30 mensuales, en la indagatoria dijo:

*Sé que estoy presa porque un señor a quien yo no conocía estuvo allí en el restaurante antier por la noche con un policía y me hizo capturar porque dijo que yo le había quitado \$800. Fue verdad que yo dije que me llamaba Fanny Marín cuando entré a trabajar allá a esa casa de Manuel Tenjica, allí estuve*

---

<sup>12</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Décimo Penal, Bogotá, sumario 159, folio 1, hurto, 13 de mayo de 1955.

*por espacio de unos 17 días, me estaban pagando \$15 por mes; ese día que yo me salí de allá, el señor Tenjica estaba en la carbonería despachando y la señora de él, Carmen de Tenjica, estaba al lado de él limpiando la estufa; yo estaba allí en la tienda junto con la señora y entonces yo le dije a ella que me iba a lavar un vestido y ella me dijo que fuera; y entonces yo, como sabía que allí debajo de un colchón de la cama de ellos tenían un dinero, entonces, fui y lo saqué y me lo eché al bolsillo del vestido y salí, pero en vez de irme a lavar el vestido, me fui de allí de esa colocación y como yo tenía una amiga llamada Carmen, me fui a buscarla hasta que la encontré y entonces le di a ella todo el dinero que me lo guardara, pero esa amiga se fue con la plata y yo no volví a ver el dinero que saqué de allá debajo del colchón. Eran \$500 en billetes de diferentes valores. Lo único que yo dejé allá en esa casa era un vestido... Eso es todo...<sup>13</sup>.*

Algunas sindicadas expresaban su ignorancia frente al asunto en el cual se les implicaba; otras, en cambio, reconocían sus intenciones de robo, manifestando las intenciones y circunstancias de engaño con sus patrones. Fanny Marín, o mejor Laura Inés Moreno, así lo reveló y por ello fue procesada:

*Este juzgado decreta, como en efecto decreta la detención preventiva de Laura Inés Moreno Yate o Fanny Marín, de las condiciones civiles anotadas en su indagatoria, autora principal del delito de hurto en contra de los bienes de propiedad de los esposos Miguel Tenjica y María del Carmen León de Tenjica, hecho sucedido el 4 de marzo de 1954 en las horas de la mañana, y dentro del establecimiento distinguido con el número 57 de la calle catorce de esta ciudad<sup>14</sup>.*

A pesar de presentar su indagatoria, no fueron suficientes las pruebas para configurar el delito y Marín fue puesta en libertad semanas después. Posteriormente el juzgado determinó que debía ser llamada a juicio, pero había desaparecido.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, folio 6.

<sup>14</sup> *Ibidem*, folio 28.

En los titulares de la prensa –además de sus condiciones– las sindicadas también eran vistas por sus características particulares, que las hacían susceptibles al robo y delincuentes por naturaleza:

*Una mujer “enana”, con dos dedos en cada mano y abundante bigote llamada Emilia Grau trabajaba como criada en casa de Pablo Palacios, allí se adueñó de una suma de dinero y fue puesta a prueba con otra suma y fue sorprendida confesando*<sup>15</sup>.

Sus rasgos físicos, que a juzgar por el titular obedecieron a una masculinización de las sindicadas, eran un indicio de las “mañas” y costumbres que las señalaban como “antisociales”. Este tipo de analogías estuvieron arraigadas durante mucho tiempo por las concepciones de corte positivista que surgieron a comienzos de siglo. De acuerdo con autores como Lombroso y Ferrero, en su texto *La donna delinquente*, la criminalidad en las mujeres era el estado natural de regresión y cualquier mujer criminal no era natural, asemejándose al hombre sin instintos maternos y con estigmas viriles. Para Lombroso, la mujer criminal mostraba signos menores de degeneración que el hombre porque estaba menos desarrollada.

El tipo de objetos que generalmente sustraían estas mujeres eran joyas y ropa. Esto debió estar asociado al deseo de identificarse con sus patronas: mujeres que, además de tener un hogar estable, poseían los medios suficientes para tener lujos y bienes, factores de los que adolecían por completo las domésticas, primero porque no contaban con su propio hogar y segundo porque con el salario que devengaban jamás podrían acceder al lujo.

De acuerdo a esos casos las sentencias fueron de dos tipos. El primero, la reclusión de la culpable durante 2 meses en un establecimiento de rehabilitación denominado Reclusión de Mujeres, que funcionó en Bogotá y que había sustituido al Buen Pastor des-

---

<sup>15</sup> *El Tiempo*, Bogotá, 28 de febrero de 1950, pág. 18.

de 1949. El segundo, la conminación a presentaciones periódicas ante los juzgados con multa de \$10 en dinero. En ellas se vislumbraron los aspectos determinantes a la hora de aplicar la pena; el nivel escolar, la procedencia, forma de vida y las necesidades que las caracterizaban fueron claras pruebas para señalarlas.

### *La estafa*

Este delito, igualmente sancionado con una pena privativa de la libertad de hasta 7 años, se constituyó en la década de 1950 en la modalidad de robo más sobresaliente por las características que presentaba: 1) Estaba dirigida a individuos que realizaban transacciones bancarias de amplias sumas de dinero, operando principalmente en sectores de Bogotá que mantenían actividad financiera; 2) Se utilizaban distintos sistemas para engañar a las víctimas: cheque, billete de lotería, sistema de toco, etc.; 3) Por lo general actuaban mujeres solas –dependiendo la modalidad– o con bandas masculinas que las “utilizaban” como señuelos para hacer contacto con sus víctimas.

Este tipo de infracción involucró no solamente a los sectores populares, ya que los métodos que adoptaban en el engaño de sus víctimas mostraban que había intencionalidad y conocimiento previo de su accionar. La prensa dio buena cuenta de ello cuando se trató de gruesas sumas de dinero, describiendo a los infractores así:

DEJÁNDOSE VER DESNUDA ESTAFÓ MÁS DE \$7.000

*Se trata de un caso donde una pareja de casados hizo un negocio de unas joyas con una mujer, quien sería la intermediaria para consolidar el negocio; al encontrarse en un hotel, la mujer se desnudó ante la pareja y fingiendo una captura por parte de uno de los hombres estafó a la pareja<sup>16</sup>.*

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, 11 de mayo de 1950, pág. 9.

Aunque en muchos casos la necesidad empujó a las sindicadas a cometer este tipo de delitos, el *modus operandi* muestra que, por el contrario, era el afán de lucro –las cantidades de dinero que estafaban son una prueba de ello– el que motivaba a estas mujeres a transgredir. Aunque esta afirmación puede ser parcialmente cierta, en apariencia no eran las necesidades primarias las que incentivaban sus comportamientos, esto se desprende de las particularidades que presentaba la estafa, los lugares donde accionaban las delincuentes y las formas en que relacionaban a sus víctimas. Un titular de *El Espectador* en 1952 comentaba que una mujer ya era reconocida por las autoridades como estafadora:

HUYÓ LA AUTORA DE SERIE DE ESTAFAS

*Lucila Gómez, que cometió varias y cuantiosas estafas en Bogotá, fue capturada por las autoridades en Pasto. Según informaciones la mujer se escapó y huyó al Ecuador y se desconoce su paradero*<sup>17</sup>.

Este acontecimiento no fue extraño porque tanto hombres como mujeres operaban bajo delincuencia organizada para estafar de diversas formas. En la década del 50 se conoció el famoso “paquete chileno” que se realizaba a la salida de las entidades bancarias ubicadas en la Avenida de Chile –de ahí su denominación–, cuando algunos negociantes retiraban buenas sumas de efectivo y los estafadores aparecían en la escena afirmando haberse encontrado un sobre lleno de dinero que intercambiaban a sus víctimas; por supuesto, el sobre era un engaño, no era más que la reunión de papeles en forma de billete que la víctima recibía y, al verificarlo, ya era demasiado tarde porque, en su afán de duplicar el efectivo y obtener buenas ganancias, había sido estafado.

---

<sup>17</sup> *El Espectador*, Bogotá, 25 de junio de 1952, pág. 3.

Otro sistema muy común fue el “cheque chimbo”, que repetidas veces ocasionó descalabros entre comerciantes incautos a quienes les giraban cheques sin respaldo alguno:

UNA MUJER CONDENADA A COLONIA  
POR HABER GIRADO CHEQUE CHIMBO

*6 elementos fueron condenados a colonias de 2 a 6 años. Entre los condenados a relegación figura Elvira Navarro, juzgada en ausencia por el delito de girar cheques sobre cuenta bancaria que le había sido cancelada<sup>18</sup>.*

Así lo registraba *El Espectador*, mostrando el tipo de autores que cometían las estafas. Según ésta, los delincuentes correspondían a bandas más o menos organizadas que conocían sistemáticamente a sus víctimas. Cada día recurrían a engaños para obtener lucro. Aunque fue muy relevante el hecho de que los más propensos a ser estafados eran aquellos sectores que mantenían una relativa estabilidad económica, de los comentarios que hacía la prensa se infiere que no eran los únicos. La estafa no contemplaba un tipo homogéneo de sector social al cual atacar, sino todas aquellas personas que en el afán de conseguir más dinero se prestaban para ser engañadas. Los expedientes revisados, procedentes de diferentes juzgados penales, muestran la coincidencia existente entre las zonas más afectadas por este tipo de delincuencia: el centro y el norte de Bogotá. Sin embargo, es claro que no existieron momentos precisos o lugares específicos en los cuales no hubiesen ocurrido tales hechos, solamente que hay coincidencias en la información que nos proporcionaron las fuentes.

*El sistema del “toco”*

Este delito fue recurrente en esos años. Se cometía bajo la modalidad del supuesto billete de lotería ganador y era operado generalmente entre dos hombres y una mujer. Ésta era el contacto

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 20 de octubre de 1955, pág. 14.

que llegaba buscando compañía para poder cambiar un “pedazo de lotería”. Buscaba a la víctima y los dos hombres se ofrecían a acompañarla a cobrar el premio para compartirlo a cambio de un porcentaje que ella debía sacar previamente del banco. Por lo común la víctima tenía cuenta bancaria, es decir, solidez para respaldar el monto del billete en caso de que se “alcanzara a cobrar” y se hacía acreedor a una parte de la suma.

Custodia Huertas así lo denunció ante el Juzgado de Instrucción Criminal, por tentativa de estafa, cuando pretendió ser engañada bajo esta modalidad:

*El sábado a eso de las 9 y media de la mañana en la Avenida Chile... Allí cuando yo iba sola me salió una mujer que dijo llamarse hoy en el permanente Judith Álvarez y me preguntó que si yo sabía la casa de un doctor López, abogado, yo le contesté que no, que yo no era ni siquiera de Bogotá, que yo era del Tolima... Seguimos caminando y cuando llegamos a la plaza ella le preguntó a un señor, que es el que dijo llamarse en el permanente José Arquímedes Rodríguez, que si él sabía de ese doctor López, y él le dijo que sí, que lo conocía, y luego seguimos dos cuadras arriba hacia La Porciúncula... Cuando llegamos a la casa del tal doctor se arrepintió (José Arquímedes), seguimos caminando cuando la mujer sacó un billete de lotería, un pedazo de la del Valle... Que estaba trabajando y la patrona le había dado \$20 para comparar un vestido... Que al otro día la patrona había comprado unos pedazos y que al día siguiente había mirado los pedazos y se había dado cuenta que ella sí había sido favorecida... Entonces nos dijo que nosotros que éramos honrados la acompañáramos a cobrar el billete, pero que teníamos que mostrarle la plata que teníamos nosotros, el hombre ese y mi persona, para dizque tener responsabilidad con quien iba ella, que si la acompañábamos nos daba de a nueve mil pesos, entonces el hombre le mostró \$400 que tenía ahí... Yo le dije que yo no tenía plata pero que la podía sacar del banco donde sí tenía, pero dijo la mujer que entre más plata llevara el uno como el otro más nos reconocía<sup>19</sup>.*

---

<sup>19</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Décimo Penal, Bogotá, sumario 159, folio 1, hurto, 13 de mayo de 1955.

La sindicada fue detenida y conducida al permanente del norte, en la indagatoria dijo:

*Me llamo Dolores Judith Álvarez, soy hija natural, de profesión oficios domésticos, de 18 años de edad, natural de Bogotá y criada en Rondón (Boyacá), no tengo residencia porque llegué el domingo a Bogotá. Yo no estudié sino en una escuela de campo en Rondón, estudié hasta tercer año de primaria, no seguí estudiando porque mis padres son muy pobres y entonces me tocó ponerme a trabajar, he trabajado en casa de familia aquí en Bogotá, desde el 55 hasta el 57 o sea 2 años. Yo ganaba \$40, con esa plata compraba mi ropa y me vestía, a veces le mandaba a mi mamá <sup>20</sup>.*

Al ser interrogada por los hechos que la señalaban como cómplice de estafa, afirmó:

*Pues yo sólo sé que el domingo llegué de Boyacá Rondón, una señora en el barrio Santa Lucía me dio posada con una niña de dos meses que tengo, el lunes por la mañana le pedí el favor de que me tuviera la niña mientras yo iba a ver si podía conseguir trabajo, como yo estuve en el 55 aquí y sé que en Chapinero es donde más fácil se puede conseguir trabajo conseguí un bus y me fui para Chapinero, estando yo por ahí andando en la calle vi una rueda de gente ahí y entonces me acerqué a novelear y me acerqué a ver qué era lo que pasaba, cuando estando yo ahí parada se me acercó una señora y dijo que la muchacha que andaba con un tipo ahí se parecía mucho a mí, cuando al momento llegó un agente de policía y me dijo que hiciera el favor de acompañarle, yo le dije que de qué se trataba y entonces contestó que lo siguiera que después yo sabría, entonces me llevaron en un carro allá al cuartel, no sé qué será eso, eso fue el lunes, me llevaron allá a un cuartel y me dejaron el lunes por la noche y me tocó dormir en el suelo, después me pasaron a la cárcel y no sé nada más <sup>21</sup>.*

---

<sup>20</sup> *Ibíd*em, folio 6.

<sup>21</sup> *Ibíd*em, folio 7.

Judith Álvarez se mantuvo en su afirmación de no conocer ninguno de los cargos que se le imputaban. ¿Era culpable?

*Diga si usted sí sabe cuál sería la persona o mujer que el día sábado 24 de marzo en las horas de la mañana se le acercara a la señora Custodia Huertas Villamil, en la Avenida Chile, y le dijera que se había ganado un billete de lotería y por tal razón usted se lo vendía dándole a ganar casi la mitad del mismo. CONTESTÓ: –No señor, no sé, el sábado todavía no había llegado aquí a Bogotá, estaba en Boyacá todavía. PREGUNTADA: –Diga usted si conoce al señor José Arquímedes Rodríguez, en caso tal diga en dónde lo conoció y qué relaciones tiene con éste. CONTESTÓ –No señor, no lo conozco. PREGUNTADA: – Diga entonces si sabe qué persona fue la que se acercó en la Avenida de Chile y le dijera a Custodia Huertas que él tenía la suma de \$400 para comprar dicho billete en compañía con ésta. CONTESTÓ: –No señor, yo no sé de eso. PREGUNTADA: –Diga usted por qué cree que haya coincidido su dicho con el del sindicado detenido en decir que los habían confundido con otras personas y que por tal razón les habían detenido en las mismas circunstancias. CONTESTÓ: –No sé, doctor <sup>22</sup>.*

De acuerdo al Código Penal, este delito era tipificado en la Ley 0014/55 con una pena máxima de uno a tres años de prisión. La infracción cometida por Judith Álvarez fue tentativa de estafa, estuvo detenida durante dos meses en Reclusión de Mujeres y su compañero en la Cárcel Modelo de Bogotá. En virtud del sobre aviso que la víctima tuvo, el juzgado resolvió absolverlos ya que el delito no se había configurado. Sin embargo, los sindicatos fueron puestos en libertad un año después sin que pudieran evitar el señalamiento de las autoridades y de la sociedad. En muchos casos la simple sospecha constituía un elemento importante para la detención de mujeres que deambulaban por las calles en busca de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, folio 8.

empleo como domésticas; otras sencillamente adoptaban estrategias para conseguir más dinero.

#### DELITOS CONTRA LA VIDA Y LA INTEGRIDAD PERSONAL

Las infracciones contra el patrimonio económico fueron uno de los múltiples comportamientos que expresaron el nivel de la delincuencia a mediados de siglo en Bogotá; sin embargo, por sí solos no reflejaron la magnitud del fenómeno que operó en forma de violencia urbana, manifestada en los atentados contra la vida y la integridad física de sus habitantes.

Las modalidades se encuentran definidas en el Código Penal de acuerdo con las circunstancias de modo y lugar en que ocurrieron las infracciones, así como sus repercusiones, principalmente cuando afectaban a la familia. Por la amplia gama de manifestaciones que contienen, mostraremos sólo aquellos casos que se constituyeron como indicios para tratar de explicar la relación criminalidad y mundo femenino en el periodo en cuestión.

Las características que presentaron las sindicadas fueron las siguientes: 1) Mujeres dedicadas al hogar, a los oficios domésticos o vendedoras ambulantes; 2) Atentaron fundamentalmente contra su familia (compañeros permanentes e hijos) y algunas veces contra personas ajenas a este núcleo; 3) El espacio donde ocurrieron los hechos fue en el hogar, donde estuvieron determinadas como mujeres, esposas y madres.

De acuerdo con la documentación revisada, se lograron establecer cinco tipologías de delitos bajo el título *De la vida y la integridad física*. El primero, lesiones personales, caracterizado por las circunstancias que obligaron a las mujeres a defenderse de los ataques de sus agresores o a defender sus intereses y por ello tomaron la justicia por su cuenta. El segundo, homicidio enmarcado en una gran variedad de situaciones y motivaciones: celos, rivalidades y

manifestaciones de violencia intrafamiliar. El tercero, infanticidio, en el cual las sindicadas atentaron contra la vida de sus hijos en el momento de nacer<sup>23</sup>. Y finalmente, el abandono y exposición de infantes, cuando decidieron, un día, abandonar a sus hijos en cualquier lugar, movidas por el desespero de encontrarse solas y sin recursos para mantenerlos.

#### *Las lesiones personales*

Las lesiones personales, de acuerdo al Código Penal, se definen como aquellos actos en los cuales, sin intención de matar, se causa a otro daño en el cuerpo, en la salud o una perturbación psíquica. Con una pena de hasta 10 años de prisión, estos actos se registraron a diario en la década de 1950 en la página judicial así:

NUMEROSOS HERIDOS EN RIÑAS AYER EN BOGOTÁ

*Disputando por una olla, se liaron en riña Graciela García y su cuñada Ana Rodríguez. La primera llevó la peor parte pues resultó herida 2 veces con arme cortopunzante y fue hospitalizada* <sup>24</sup>.

Esta situación se volvió cotidiana en Bogotá cuando de los sectores populares se trataba, ya que siempre protagonizaban escándalos y riñas que a los ojos de los bogotanos eran inquietantes. *El Tiempo* y *El Espectador* constantemente comentaron las denuncias que llegaban ante los despachos judiciales como hechos sensacionalistas, principalmente cuando las agresoras eran mujeres; se describía con detalle y se evaluaba su comportamiento más que como un atentado a la ley, como una inmoralidad que desestabilizaba el orden de la sociedad.

---

<sup>23</sup> El aborto no se tomó en cuenta para este estudio en vista de las pocas referencias encontradas en el Archivo de la Rama Judicial; sin embargo, lo sugerimos como tema de análisis para posteriores investigaciones.

<sup>24</sup> *El Espectador*, Bogotá, 9 de marzo de 1951, pág. 3A.

Los móviles de las agresiones eran diversos; según la prensa podían ir desde la agresión entre vecinas y familiares por malos entendidos, rivalidades y celos, pero también en defensa propia cuando sentían afectados sus intereses. Lo cierto es que las riñas fueron el pan de cada día en distintas zonas de la ciudad.

Muchas mujeres fueron conducidas ante los permanentes por heridas, golpes y desfiguraciones. Aun así, la denuncia de sus víctimas ante la ley no implicó frenar estos desmanes. ¿Qué las condujo a ese tipo de agresiones? Los grados de intolerancia eran reflejo de las condiciones que se manifestaban en el espacio doméstico; el desamparo y la vida de la ciudad les enseñaron a mantenerse vivas de cualquier modo. Por ejemplo, en el expediente que abrió el Juzgado Octavo Penal Municipal contra María de Jesús Díaz por lesiones personales la denunciante dijo:

*El martes próximo pasado, como a eso de las seis y media de la tarde, a esa hora salgo a hacer compras para el desayuno, ya de regreso y al entrar a la casa me encontré con la mujer María de Jesús Díaz, mi denunciada, apenas que me vio empezó a insultarme y sin mediar mayor discusión me fue pegando, causándome las lesiones que presento, que según reconocimiento de los legistas me incapacitan durante 18 días, me tiró unas piedras que me causaron lesiones, las primeras pedradas las recibí de manos de un niño, hijo de la denunciada, pero las lesiones que me causaron fue de los golpes que recibí de la denunciada. Aclaro que anteriormente sí había tenido discusiones con la mamá de la denunciada y ésta fue la que tuvo la culpa para que esta mujer me pegara, en las anteriores discusiones con Arcelia García vda. de Díaz, ésta me ocasionó lesiones que fueron la causa de un aborto, lo cual no denuncie a tiempo... Eso es todo<sup>25</sup>.*

La mayoría de los denuncios que se realizaban conducen al análisis del tipo de situaciones en las cuales los conflictos son reite-

---

<sup>25</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Octavo Penal Municipal, Bogotá, sumario 0414, folio 2, lesiones personales, 6 de octubre de 1961.

rativos y expresan el grado de intolerancia entre las mujeres. Según la denunciante, su prima la había atacado sin mediar discusión alguna y ello se derivaba de inconvenientes familiares que siempre habían existido entre las dos. Así lo afirmó la sindicada en la indagatoria:

*Ese día yo bajaba por el centro, bajaba con mi hijo Carlos Alberto Díaz, quien tiene 12 años, con el fin de comprarle unos zapatos, y a la hora por la que se pregunta, por la carrera 7ª, no recuerdo la calle, Rosa María venía de para acá yo iba de para allá y ella me empujó, le dije yo por qué me empuja y ella me dijo si es que parece una vaca, y se botó a arañarme la cara, yo la empujé y se fue contra el andén, y luego salió una señora de donde vive Rosa María y ésta me cogió a piedra, yo salí corriendo, y de para acá venían los agentes y me cogieron, y me llevaron al retén <sup>26</sup>.*

A los requerimientos del juez sobre las lesiones personales que la sindicada había ocasionado a la denunciante, Díaz expuso que no era culpable; sin embargo, relató detalladamente las condiciones por las cuales se encontraban en conflicto:

*No señor, ningún disgusto han tenido, ni mi familia ni yo y sólo hace ocho días mi tía Cecilia se encontró con mi mamá y le contó que si más se muere Rosa María, y mi mamá le preguntó que por qué y ella le contó que porque le había dado una muenda el marido la encontró alumbrando a un retrato de él, lleno de alfileres y él mismo subió y se lo mostró a la suegra o sea a la mamá de la muchacha y le dijo que por qué era que Rosa le estaba haciendo eso, que él la tenía era como esposa no para que le hiciera marrullas, y más antes no teníamos ningún disgusto y cuando tuvo la niña yo la atendí desde que salió de la clínica, y la madrina de matrimonio de ella, de Rosa, le decía que se tomara no sé que brujerías para que no tuviera más hijos, que cuando quedara enferma*

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, folio 5.

*se tomara eso, Rosa María me contaba, yo le decía que no hiciera eso que para eso se había casado, solamente por eso creo que me agredió*<sup>27</sup>.

Muchas de las implicadas en estos asuntos debían reconocer sus actos a pesar de saber las consecuencias que ellos acarrearían, pero generalmente alegaban haber actuado en defensa propia. En algunos de los casos que se observaron, las partes en conflicto llegaron a acuerdos mediados por la indemnización, ello implicaba el retiro de los cargos y la libertad de la sindicada; en otros, los afectados no se hacían presentes para las diligencias judiciales, razón por la cual se suspendían tales prácticas. En el expediente contra María de Jesús, el juzgado, después de iniciar las primeras diligencias de investigación, debió suspender el proceso en vista del desistimiento de la denunciante.

La prensa se encuentra colmada de comentarios sobre situaciones en las cuales las mujeres agredían en defensa de sus intereses entre 1950 y 1960. Los juzgados permanentes registraron estos hechos cuando muchas víctimas denunciaron a las sindicadas por actos que atentaban contra su integridad física. Tanto hombres como mujeres acudían ante las autoridades cuando los conflictos eran extremos.

### *La agresión contra los hijos*

La agresión también estuvo dirigida contra sus hijos. Estas mujeres desencadenaron su furia ante las condiciones adversas que les deparó la ciudad contra aquellos que se constituyeron en la razón de su existencia. Los constantes golpes, malos tratos y las opresiones de las que ellas hacían parte, fueron canalizados en el maltrato a sus menores. La prensa así lo refirió:

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, folio 6.

PORQUE LE QUITABA CENTAVOS,  
UNA MUJER QUEMÓ LAS MANOS A SU HIJO

*Rosario Valderrama, madre de Álvaro Rojas, reconoció haber causado quemaduras de segundo grado a su hijo porque, según ella, en varias ocasiones le había sustraído centavos y quería corregir al niño. La mujer fue conducida a una inspección municipal de policía*<sup>28</sup>.

Aunque este tipo de situaciones ha permanecido vigente en nuestra sociedad, se comprueba que las legislaciones sobre menores, maltrato infantil y abandono no lograron disminuir su presencia y que el problema trasciende el marco legal, ahondando en la estructura familiar sin que se planteen soluciones efectivas para evitarlo.

Los casos por lesiones personales de madres contra sus hijos no son representativos dentro de la muestra, razón por la cual en el apartado sobre el homicidio serán mejor abordados. Lo que importa resaltar aquí es el hecho de que fue un tipo de violencia que tuvo repercusiones en el espacio doméstico y que las circunstancias en las cuales estas mujeres actuaron agresivamente expresaron sus relaciones en un medio hostil –la ciudad–, que las condujo a utilizar la fuerza como mecanismo de defensa y desahogo ante el mundo de opresión que su referentes masculinos y la sociedad les impusieron. Los contextos que enmarcaron sus actos: riñas y peleas entre vecindades, además de la violencia intrafamiliar, las hizo agresivas para escapar de esa opresión, para alcanzar una reivindicación y las condiciones materiales y el sentimiento de injusticia social que experimentaron las llevó poco a poco a optar por los ilegalismos [Del Olmo, 1998:80].

---

<sup>28</sup> *El Tiempo*, Bogotá, 23 de septiembre de 1950, pág. 11.

Los procesos contra sindicadas por lesiones personales tuvieron una duración en promedio de 6 meses a 3 años, generalmente operaba el fenómeno de la prescripción bien por el desistimiento de las víctimas o porque los términos jurídicos para seguir el procedimiento debían cesar en vista de la caducidad del tiempo previsto para la investigación. Así estas mujeres permanecieron detenidas durante periodos comprendidos entre 1 semana y 4 meses, dependiendo del grado de incapacidad que hubiese ocasionado la lesión<sup>29</sup>.

Dentro de los 20 casos que se revisaron sobre este asunto, ninguna de las sindicadas estuvo detenida más de 3 meses, primero porque ninguna poseía antecedentes judiciales; segundo porque, como se mencionó anteriormente, las víctimas retiraban los cargos previo acuerdo de indemnización con las sindicadas y, tercero, porque la inoperancia de la justicia –recolección de pruebas y definición de los tiempos procesales– no permitió la culminación del proceso en la sentencia; por el contrario, éste prescribió y el expediente fue archivado. En algunos procesos los juzgados, al definir la situación jurídica de las sindicadas, determinaban medidas cautelativas, como presentaciones periódicas en sus despachos y cauciones en dinero hasta de \$200, quedando así muchos de estos delitos en la impunidad.

### *El homicidio*

Según la documentación, las circunstancias y los móviles que llevaron a estas mujeres a cegar la vida de sus hijos, esposos u otros individuos fueron de tres tipos: 1) Los celos y engaños entre esposos y amantes; 2) Las condiciones sociales en las cuales se encon-

---

<sup>29</sup> Según el artículo 372 del Código Penal, si la enfermedad o incapacidad pasare de 15 días sin exceder de 30, la pena será de 6 meses a 2 años de prisión y multa de 50 a 1.000 pesos.

traban –falta de recursos económicos, violencia intrafamiliar, abandono de hogar, etc.; 3) El honor, ya que muchas veces debieron ocultar la consecuencia de sus “debilidades” o de lo contrario serían rechazadas.

En su gran mayoría estas mujeres dieron muerte a un familiar y en un porcentaje bajo a una persona ajena a este núcleo. En esta distinción deben trazarse los dos tipos de homicidio que se encuentran entre las mujeres de la época y, al igual que los hombres, se pueden identificar algunos subtipos.

#### *Las traiciones y el desengaño*

Los celos y las rivalidades, entre otros aspectos, fueron los móviles de muchos de los homicidios que se sumaron a las estadísticas de criminalidad en Bogotá; tanto hombres como mujeres dieron muerte a sus congéneres en circunstancias pasionales de infidelidades y traiciones desencadenadas en tragedias que ni sus propios autores fueron capaces de prever. Así lo comentó *El Espectador* en 1953:

*Virginia Sogamoso fue asesinada por María Torres. Le propinó puñaladas en el abdomen. Torres fue atrapada. Parece que el motivo del homicidio fue la rivalidad amorosa*<sup>30</sup>.

El dolor producido por el abandono y el engaño fueron muchas veces cuestiones de honor que motivaron a las mujeres a cegar la vida de sus amantes, prefiriendo verlos muertos antes que vivir lejos de ellos. En contadas ocasiones ellas decidieron eliminarlos, teniendo en cuenta las consecuencias que implicaba un homicidio; seguramente la tranquilidad que encontraron en sus actos era más importante que el castigo que les pudo ser impuesto:

---

<sup>30</sup> *El Espectador*, Bogotá, 1° de julio de 1953, pág. 7.

#### MATÓ AL AMANTE AL SABER QUE SE CASÓ

*Germán Bonilla fue asesinado por su amante al enterarse que se había casado hacía 10 días. Silvia Aguilera le propinó dos puñaladas y luego intentó suicidarse. El hombre murió camino al hospital. Fue juzgada y encarcelada*<sup>31</sup>.

Estas mujeres se constituyen en casos especiales dentro de la documentación, en su mayoría eran menores de 30 años, conviviendo en unión libre, con una escolaridad limitada –en general hicieron la primaria–, adscritas al espacio doméstico fundamentalmente. Esto no significó que desde su contrario no existiera la misma fuerza de liquidar a la mujer, al parecer existe una combinación de diferentes factores en los cuales el hombre y la mujer, en complicidad con sus amantes, buscaron eliminar a sus compañeras o compañeros con el afán de tener el “camino libre”.

#### HOY JUZGAN A ESPOSA Y AMANTE POR ASESINATO DE SU MARIDO; PAGÓ \$50

*Rosa León pagó a su amante \$50 por asesinar a su marido. Una noche lo emboscó y lo mató con un disparo de escopeta. En este asesinato hubo premeditación, asechanza, indefensión de la víctima y remuneración por el delito*<sup>32</sup>.

También al ser ultrajadas constantemente y no encontrar salidas a las circunstancias que el destino les había deparado, el maltrato recibido por parte de sus compañeros las “llenó de odio”. *El Espectador* lo comentaba así:

#### TRAGEDIA CONYUGAL DE SAN CRISTÓBAL:

“ERA MUY OBSEQUIOSO PERO CRUEL”

*En la casa ubicada en el camino de San Cristóbal n° 5-32, residencia de los Zamora, hubo un incidente en el cual el esposo de una mujer con la cual vivía*

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 3 de marzo de 1955, pág. 3.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 3 de noviembre de 1955, pág. 3.

*y tenían 4 hijos fue herido de muerte por ésta en momentos en que él la agredía fuertemente*<sup>33</sup>.

Era tragedia porque atentaron contra las figuras patriarcales, contra su núcleo familiar y contra el de la sociedad. Dentro de los procesos por homicidio, la mayoría de las sindicadas afirmaron encontrarse sin protección, sin que nadie pudiera frenar la violencia de sus maridos hacia ellas. En otros, abandonadas a su suerte en condiciones precarias y teniendo que sostener entre 3 y 4 hijos. Su difícil situación económica, además del sufrimiento que no podía ser mitigado ni siquiera por las autoridades, les planteó una opción mejor: el ajuste de cuentas por sus propias manos.

La decisión pudo ser entonces la de “acabar con los sufrimientos ocasionados por la vida, sufrimiento del cual también hacían parte sus hijos, a los que irremediablemente ellas también ocasionaron la muerte”.

#### *El infanticidio*

El infanticidio se constituye en una modalidad de homicidio, es un hecho complejo de la condición de la mujer: es el hecho real y simbólico mediante el cual se realiza una ruptura extrema de la mujer –en particular de algunas mujeres– con el eje positivo de su condición genérica, de su ser madre, como vínculo dador nutriente y vital. Según la documentación judicial, las mujeres decidieron a suprimir la vida de sus infantes a causa de la ausencia de recursos para mantenerlos, el abandono por parte de sus esposos y la deshonra que ocasionaba el nacimiento de un hijo ilegítimo.

Al respecto, Lagarde [1993:662] afirma:

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, 13 de enero de 1950, pág. 11.

*Así el atentado político más grave que puede cometer una mujer, en su particular y genérica situación de madre, es el filicidio, que es a la vez un suicidio: es el cercenamiento en acto de su esencial ser maternal.*

Metodológicamente, cualquier aspecto de la cultura puede ser analizado de manera compleja en momentos de crisis porque en ese estado aparecen con claridad las relaciones, las contradicciones y las mediaciones entre sus componentes. Tal es la relación entre filicidio y maternidad. En el filicidio es posible reconocer la forma extrema de la maternidad porque expresa de manera concentrada su dimensión negada: se trata de la carga de agresividad y de la capacidad destructiva presentes en todas las relaciones maternas [Lagarde, 1993:670].

AHOGADA POR SU PROPIA MADRE MURIÓ UNA  
NIÑA RECIÉN NACIDA EN EL BARRIO EGIPTO

*Cecilia Beltrán ahogó en una alberca a su hija recién nacida. Al oír el llanto de la menor, los vecinos trataron de evitar el crimen pero la niña murió en el hospital. La madre está detenida<sup>34</sup>.*

Los hallazgos de recién nacidos estrangulados, acribillados y ahogados en diversos parajes de la capital eran actos criminales cuyas responsables fueron mujeres sin “instinto maternal” que, ante los ojos de la sociedad, cegaban la vida de sus infantes porque no tenían ni dios ni ley que pudiera frenar sus desmanes; estas malvadas no tuvieron justificación y por ello debieron pagar. Al respecto, Lagarde señala:

*En el filicidio es posible reconocer la forma extrema de la maternidad porque expresa de manera concentrada su dimensión negada: se trata de la carga de agresividad y de la capacidad destructiva presentes en todas las relaciones maternas. La ideología dominante de la maternidad no reconoce la agresivi-*

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, 8 de febrero de 1952, pág. 3.

*dad materna, por el contrario la encubre y sólo la distingue cuando rebasa ciertos límites, para evidenciar que es la disfunción, la enfermedad, la anomalía, la locura de unas cuantas lo que violenta la institución, el modo de vida y la definición femenina de las mujeres: buenas por naturaleza e implícitamente seguras, inofensivas, protectoras y no dañinas para los menores... La violencia aniquilante de las madres sobre las criaturas –sistemática o esporádicamente– es generalizada [LAGARDE, 1993:675].*

Cuando la dueña de la casa donde Alba Sofía Garibello trabajó como empleada del servicio doméstico descubrió una extraña caja que contenía los restos de una criatura recién nacida, solicitó la presencia del juzgado permanente. Los inspectores acudieron al levantamiento en la residencia ubicada al norte de la ciudad. En el acta quedó consignado:

*Efectivamente en dicho sitio, ubicado en la esquina suroriental de la sala, se encuentra reposando sobre el suelo una caja de cartón cubierta con unas piezas de ropa, que al ser retiradas, dejan al descubierto el cadáver de una niña recién nacida, al término con los caracteres somáticos normalmente desarrollados, en posición de cúbito dorsal artificial con los miembros superiores e inferiores en semiflexión, el cordón umbilical seccionado a unos 20 centímetros aproximados de la inserción del mismo, sin ligaduras. La boca está entreabierta, con erosión en los labios y zonas equimóticas alrededor de la boca, que dibujan la forma de dedos que permite deducir que le fue tapada la boca con una mano. Dentro del cajón o caja de cartón envolviendo al cadáver y ensangrentadas algunas de ellas... Hora de la muerte: aproximadamente, entre 11 y 11:30 minutos p. m. Causa de la muerte: asfixia por sofocación<sup>35</sup>.*

Según la denunciante, su doméstica, Alba Sofía Garibello, de 30 años de edad, se encontraba enferma desde hacía varios días.

---

<sup>35</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Sexto Penal del Circuito, Bogotá, sumario 2345, folio 1, homicidio (infanticidio), 30 de octubre de 1963.

El día de la tragedia reposó en su cama en vista del dolor estomacal que le aquejaba. La patrona afirmaba que ella había ocultado su estado de embarazo:

*Yo me acosté como a las once y media y le di un Colmen y cuando le estaba preparando un agua de canela, ella pasó al baño y demoró como hora y media, diciendo que se estaba bañando y yo sentí la regadera. Del baño salió con un paquete y yo le alcancé a ver como una cabecita<sup>36</sup>.*

Después del levantamiento del cadáver, la doméstica fue detenida y puesta a órdenes del juzgado para las correspondientes prácticas judiciales. Efectivamente, el médico de turno reportó el estado de postparto en el cual se encontraba Garibello, quien reconoció que la criatura era suya y, cuando el juez preguntó por la causa del deceso, respondió: “La maté porque no quería una niña, sino un niño”. Consternada por sus actos, en la indagatoria la sindicada, natural de Viotá, relató el hecho así:

*Yo estaba parada en el baño y sentí que me venía la niña; entonces me senté en cuclillas. Yo tenía unos trapos sobre el suelo; los que están dentro de la caja. La niña nació y me dolía mucho cada vez que se movía. Nació viva. Yo le tapé en seguida la boca y me estuve así un rato. Entonces fue cuando cogí las tijeras y se las enterré en el pecho. Después corte el cordón umbilical con las tijeras<sup>37</sup>.*

El acto correspondió a una situación en la cual ella fue engañada por su novio, quien, bajo la promesa de matrimonio, la sedujo y posteriormente la abandonó, desconociendo su responsabilidad. La doméstica decidió deshacerse de la “vergüenza” una vez diera a luz, ya que su empleo, además de su honor, estaban en juego. Este último aspecto fue un argumento constante para mu-

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, folio 3.

<sup>37</sup> *Ibidem*, folio 6.

chas mujeres que justificaron sus actos. Ciertamente, el infanticidio en general estuvo asociado al “honor”; de acuerdo con los comentarios de la prensa y los informes presentados por los fiscales en los procesos, el embarazo de mujeres solteras era producto o la “evidencia de sus flaquezas, quienes engañadas bajo el artificio del matrimonio o decididas a entregar su amor cedieron ante los hombres, quienes al cabo del tiempo finiquitaban sus relaciones”. Por su parte ellas, solas y deshonradas, no hallaban más salida que eliminar a las criaturas:

POR LA MUERTE DE SU HIJO  
COMPARECIÓ ANTE EL JURADO

*En un hospedaje de Bogotá, inmediatamente nació su hijo, Rafaela Moreno lo estranguló y ocultó el cadáver en una cisterna*<sup>38</sup>.

El honor, en sentido amplio, representa un bien individual, inmaterial, protegido por la ley comprende en sí una doble noción; entendido en sentido subjetivo, se identifica con el sentimiento que cada uno tiene de su propia dignidad moral y designa aquella suma de valores morales que el individuo se atribuye a sí mismo. Es lo que comúnmente se denomina “honor en sentido estricto”. Es un valor nacido de la vivencia con los demás [Méndez, 1972:65]. En contraposición, el deshonor es la pérdida de los valores morales de un hombre, de su dignidad, que es el bien más preciado, bien que incluye la valentía, la honestidad y el respeto. Elementos que se adquieren en relación con los padres, los hijos y las esposas. Cuando las mujeres pierden su honor, deshonran a los hombres porque su desfloración implica la pérdida de la moral, de su ser virginal, que no debe tener mancha. A pesar de que su deshonor ocurre a manos de ellos, las señalan, las estigmatizan, su mancha las hace indignas y el fruto de su “pecado” ilegítimo.

---

<sup>38</sup> *El Espectador*, Bogotá, 31 de marzo de 1955, pág. 3.

Cuando el abogado de oficio defendió a Garibello, el honor, además de sus condiciones sociales, hicieron parte del argumento:

*Esta campesina no pudo ser capaz de cometer a conciencia tal acto. Una mujer que logró llegar a tal edad sin realizar el acto sexual, muy respetuosa por su dignidad, no puede ser una criminal de condiciones ordinarias, aquella madre desnaturalizada que devora a sus hijos y los despedaza operando dentro del normal desarrollo de sus facultades mentales. Es necesario que algo haya removido sus cuadros cerebrales, hasta el punto de eliminar el juicio... Las razones del hecho sin entrar a decir nada sobre su estado psíquico las establece su auto de detención, como las mismas que determina el artículo 369 del C. P. por intención o propósito apenas social y moral de ocultar la deshonra*<sup>39</sup>.

Según la sanción del Código Penal, este delito, consignado en el artículo 369, advierte:

*La madre que para ocultar su deshonra, en el momento del parto o dentro de los ocho días siguientes, causara la muerte de su hijo, no inscrito todavía en los registros del estado civil, incurrirá en prisión de uno a seis años*<sup>40</sup>.

En la audiencia pública que se realizó para determinar la sentencia que debía aplicarse a la doméstica, los jurados consideraron que los motivos que llevaron a la sindicada a cometer el deceso fueron cuestión de dignidad y por eso hubo atenuantes en la aplicación de la pena:

*Se consideró que la delincuencia imputable a la procesada encajaba dentro de las circunstancias previstas por el artículo 369 del C. P. dado los buenos antecedentes de la procesada, en el evento de un fallo condenatorio, podría decirse por anticipado que la pena podría imponérsele por el delito del cual fue llamada a juicio, sería el mínimo señalado en la disposición infringida, es decir, dos*

---

<sup>39</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Sexto Penal del Circuito, Bogotá, sumario 2345, folio 30, homicidio (infanticidio), 30 de octubre de 1963.

<sup>40</sup> Véase “Apéndice judicial” al final de este estudio.

*años de prisión. Por lo anterior el juzgado resuelve conceder a ALBA SOFÍA GARIBELLO RUIZ el beneficio de libertad provisional solicitado, mediante caución cuya cuantía se estima en la suma de veinte pesos (\$20.00) moneda corriente y la obligación de presentarse en este juzgado o ante la autoridad donde fije su residencia, cada treinta días*<sup>41</sup>.

### *Abandono y exposición de infantes*

Otro de los delitos por los cuales muchas mujeres también fueron sindicadas fue el abandono y exposición de infantes. Según el Código Penal de 1956, este delito fue sancionado con prisión de 1 a 3 años. Dentro de la documentación revisada se encontraron 5 casos en los cuales se instauró demanda contra mujeres que abandonaron a sus hijos en diferentes circunstancias. Aunque ellas no aparecen rindiendo indagatoria, las denuncias realizadas ante los permanentes muestran que a diario se encontraban niños en inquilinatos o en la calle abandonados por sus madres en diferentes circunstancias:

NIÑA DE 2 AÑOS ABANDONADA POR LA MADRE,  
MURIÓ EN LA MISERICORDIA

*Gloria Pavas “copera” dejó a su hija Melba al cuidado de una amiga, después desapareció. Su amiga al darse cuenta de lo ocurrido denunció los hechos. Dos semanas después la niña murió en el Hospital La Misericordia*<sup>42</sup>.

La madre es la única responsable de la vida del menor. Dedución derivada de que, en efecto, la sociedad y la cultura han conferido a la madre la obligación de los cuidados vitales de los menores; sin embargo, en la sociedad se expresa una corresponsabilidad en

---

<sup>41</sup> Archivo de la Rama Judicial, Juzgado Sexto Penal del Circuito, Bogotá, sumario 2345, folio 70, homicidio (infanticidio), 30 de octubre de 1963.

<sup>42</sup> *El Tiempo*, Bogotá, 3 de marzo de 1952, pág. 3.

la custodia y en la atención, en particular en cuanto a la responsabilidad de la vida y de la integridad de los niños, que tienen ambos padres ante la sociedad y las instituciones.

Las sindicadas eran mujeres que se dedicaban a la prostitución o a los oficios domésticos. En vista de su condición como cabezas de hogar, debían salir a buscar recursos para ellas y para mantener hasta tres niños a los cuales su padre nunca reconoció. La vida pública o la disposición como internas en casas de familia las obligaba a dejar a sus hijos expuestos a la calle o bajo el cuidado de personas extrañas:

#### NIÑITA ABANDONADA

*En casa de Jesús Malagón fue abandonada una niña enferma de 2 meses. La mujer que decía ser su madre era criada en la casa. Salió a hacer unas diligencias y nunca volvió. Se denunció el abandono de la niña <sup>43</sup>.*

Generalmente los niños recién nacidos o entre 5 meses y 4 años de edad eran dejados en casas de familia o en inquilinatos donde habitaban las sindicadas. Éstas encargaban el cuidado de sus hijos a los denunciantes y al cabo del tiempo desaparecían sin dejar rastro.

Los denunciantes acudían ante las autoridades para dar con el paradero de las madres o solicitar la entrega de estos en adopción. De acuerdo a las disposiciones legislativas de la época, el abandono y la exposición de infantes ocurría cuando estos fueran recién nacidos y no se encontraran inscritos en los registros del estado civil; sin embargo, a diario muchos niños aparecían en las calles sin que el Estado se ocupara de ellos. Por ello, la proliferación de “chinos” en lugares públicos manifestaba la ausencia de un efectivo control estatal que permitiera frenar, entre otros aspectos, el comportamiento de madres que abandonaban a sus hijos. A pesar

---

<sup>43</sup> *El Intermedio*, Bogotá, 4 de diciembre de 1956, pág. 2.

de que en 1946 se había creado una reglamentación que intentaba “subsana” el problema, el crecimiento de la población infantil en lugares públicos fue notorio.

Aunque los juzgados atendieron muchas demandas por este tipo de situaciones, no se lograron constituir en procesos penales. Las sindicadas no fueron identificadas y el juez en contadas excepciones profirió investigación judicial para resolverlos. Por ello, no hubo ningún tipo de sentencia ni resolución procesal en dichos expedientes. Años después, operó el fenómeno de la prescripción.

#### CONCLUSIONES

Los aspectos que llevaron a las mujeres a cometer delitos que atentaban contra el patrimonio económico y la integridad de las personas fueron: el ambiente inhóspito de la ciudad y la opresión del sistema patriarcal. La criminalidad es un síntoma social de una ciudad perversa que discrimina, que margina a muchos de sus habitantes al desamparo social, la ciudad presenta un drama social contemplado, pero no transformado por la modernización. Algunos de sus habitantes experimentaron el progreso en detrimento de las oportunidades de otros que, al no obtener su bienestar por la vía legal, optaron por la ilegalidad, marginalidad que expuso a una ciudad paradójica y contradictoria y que dejó como único escape la delincuencia. Por su parte, la sensación de opresión, la ausencia de justicia y la violencia que experimentaron en el espacio doméstico las mujeres, no les dejó otra salida más que su negación, ante su familia y ante la sociedad.

Las mujeres que fueron sindicadas entre 1950 y 1960 ante los juzgados permanentes de la ciudad estuvieron signadas por características particulares que las hicieron “proclives” a infringir la norma. En su gran mayoría llegaron de provincia con expectativas de empleo, pero se encontraron con el desamparo social y la per-

versidad de una ciudad que les negó el anhelado sueño de bienestar y progreso. Con tres y cuatro hijos a su cargo, y sin respaldo económico ni afectivo, estas mujeres debieron enfrentar la calle, la miseria, para hacer parte de la delincuencia. Con un escaso grado de escolaridad, se desempeñaron dentro del espacio urbano en lo único que podían, los servicios domésticos en casas de familia –internas o por días–, calcando los roles que tradicionalmente las mujeres asumían en el ámbito privado.

#### FUENTES PRIMARIAS

Archivo judicial, 103 procesos judiciales seguidos contra mujeres, INPEC, bodegas de Santafé y Paloquemao.

DANE. *Boletín de Estadísticas. Violencia y delincuencia*. Bogotá, enero-septiembre de 1996.

—. *Anuario General de Estadística. Estadística de criminalidad y justicia* Bogotá, 1940-1960.

Ministerio de Justicia. *Distritos Judiciales de Colombia. Oficina de Estudios Criminológicos*. Bogotá, 1962.

Código Penal y Código de Procedimiento Penal. Bogotá, Librería Voluntad, Colección Codexbrevis, 1956.

Policía Nacional. *Criminalidad*. Bogotá, 1958-1999.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. *Colombia: violencia y democracia. Comisión de Estudios sobre la Violencia. Informe presentado al Ministerio de Gobierno*. Bogotá, Colciencias, 1988.

Azaola, Elena. *El delito de ser mujer. Hombres y mujeres homicidas en la ciudad de México. Historias de vida*. México, Plaza y Valdés S. A., 1996.

Camacho G., Álvaro; Guzmán, Álvaro. *Colombia: ciudad y violencia*. Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1990.

- Caro, Blanca Lilia. *Delincuencia femenina de Colombia*. Bogotá, Instituto Ser de Investigación, 1991.
- Chaney, Elsa; Graia, Mary (ed.). *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1993.
- Cressey R., Donald. "Etiología del delito", en: *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*, Barcelona, 1997.
- Del Olmo, Rosa (coord.). *Criminalidad y criminalización de la mujer en la región andina*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1998.
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. México, Editorial Gedisa, 1983.
- James S., Amelang; Nash, Mary (eds.). *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. España, Ediciones Alfons El Magnánim, Institució Valenciana D'Estudis I Investigació, 1990.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, UNAM, 1993.
- Larrauri, E. *La herencia de la criminología crítica*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Lima Malvido, María de la Luz. *Criminalidad femenina. Teorías y reacción social*. México, Editorial Porrúa S. A., 1991.
- Méndez Várela, Leonor. *El infanticidio por motivos de honor*. Bogotá, tesis de grado en mimeo, Universidad Nacional de Colombia, 1972.
- Perrot, Michelle. *Mujeres en la ciudad*. Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.
- Torres, Alfonso. *La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá. 1950-1970*. Bogotá, Cinep, 1993.

VIUDEZ Y ESTIGMA: EFECTOS DE  
LA VIOLENCIA POLÍTICA EN FAMILIAS  
DE INSURGENTES

*María Eugenia Vásquez P.*

INSTITUTO LATINOAMERICANO DE SERVICIOS LEGALES ALTERNATIVOS -ILSA-



## APROXIMACIÓN A LA REALIDAD DE LAS VIUDAS DE INSURGENTES

Este ensayo es el resultado de dos experiencias recientes de trabajo con mujeres que quedaron viudas porque perdieron a sus esposos o compañeros en hechos relacionados con la violencia sociopolítica<sup>1</sup> que vive el país. Mi vinculación a dos entidades estatales, mi formación como antropóloga y mi propia experiencia de vida como ex combatiente<sup>2</sup> hicieron posible esta reflexión y aproximación a las viudas insurgentes. En primer lugar, trabajé desde julio de 1999 hasta marzo del 2000 en la Dirección General para la Reinserción del Ministerio del Interior en el diseño y puesta en marcha de un proyecto de Promoción y Atención para Viudas y Huérfanos, derivado de las políticas públicas de focalización de la atención a poblaciones vulnerables. Durante el 2000 hice parte del equipo que realizó la investigación “Memorias de la violencia: viudas y huérfanos en Colombia”, realizado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Icanh-<sup>3</sup>. Mi participación en el proyecto estaba centrada en el análisis del contexto del conflicto armado y su impacto en las familias, en especial en las mujeres y los hijos, para comprender tanto los efectos que tienen sobre las familias las decisiones que los hombres tomaron al vincularse a los grupos insurgentes, como la sanción social que recae sobre ellas y ellos aun después de muertos.

En el segundo semestre de 1999, el Programa para la Reinserción incluyó, en su Plan de Gestión, la elaboración de un proyecto

---

<sup>1</sup> Por violencia sociopolítica se entienden los hechos que configuran atentados contra la vida, la integridad física y la libertad personal, producidos por abuso de autoridad de agentes del Estado, los originados en motivaciones políticas, los derivados de la discriminación hacia marginados sociales o los causados por el conflicto armado interno (definición aportada por la Comisión Colombiana de Juristas).

<sup>2</sup> Perteneciente al grupo insurgente Movimiento 19 de Abril (M-19), durante casi 18 años.

<sup>3</sup> Este proyecto está coordinado por Patricia Tovar Rojas, investigadora del Icanh, y financiado por Colciencias.

de Promoción y Atención para Viudas y Huérfanos, como parte de su línea de intervención con los llamados Grupos Especiales –discapacitados, reinsertados individuales, viudas y huérfanos– para responder a las políticas públicas orientadas por la Red de Solidaridad, entidad encargada de los programas sociales del gobierno, bajo cuya dependencia se encontraba el Programa para la Reinserción en ese momento.

Durante el desempeño como asesora para el proyecto en mención me relacioné con un grupo de mujeres viudas para conocer más de cerca su situación, valorar su experiencia, ubicar las mayores dificultades que afrontaron al enviudar y trabajar conjuntamente en la elaboración de políticas para la promoción y atención a familias de insurgentes, asesinados o desaparecidos después de los acuerdos de paz. Mi contacto con la realidad de estas viudas hizo que ampliara la cobertura del proyecto a familias de insurgentes muertos como resultado de su actividad o desaparecidos algún tiempo antes de la firma de los acuerdos, no solamente porque compartían la misma situación, sino también porque la “deuda social” con estas mujeres y sus hijos fue uno de los asuntos que, junto con el enfoque diferencial de género, quedaron al margen de la normatividad derivada de los acuerdos de paz. Durante los seis meses que trabajé con el Programa para la Reinserción mi empeño se centró en ubicar la población a la cual se dirigían las políticas; desarrollar unas mínimas líneas conceptuales que dieran soporte al diseño del proyecto y realizar un diagnóstico participativo que orientara las políticas de promoción y atención.

Con las mujeres viudas y algunos familiares se realizaron tres talleres de diagnóstico participativo y siete reuniones de consulta en Bogotá, Apartadó, Cali, Bucaramanga, Florencia y Barranquilla. Entre las mujeres que participaron algunas también habían sido combatientes, otras habían conformado las redes sociales de apoyo a la guerrilla y otras se habían mantenido al margen de la activi-

dad política de sus esposos o compañeros, pero casi todas se habían visto obligadas a silenciar su dolor por temor a ser ellas y sus familias blanco de la misma violencia que había segado la vida de sus cónyuges. Los duelos aplazados, el peso del estigma y las dificultades económicas derivadas de asumir la responsabilidad sobre los hijos e hijas en precarias condiciones, son, entre otras, situaciones que contribuyen a hacer más difíciles las condiciones de vida para las viudas de insurgentes.

De otra parte, mientras adelantaba el trabajo relacionado con políticas de intervención, también trataba de responder a los interrogantes que surgían de un dinámico intercambio de puntos de vista con las integrantes del proyecto sobre viudez que se realizaba en el Icanh y de mis propias reflexiones como mujer ex combatiente que perdió a su compañero en el transcurso de la confrontación armada en los años 80. De tal manera que las observaciones contenidas en el presente trabajo son, simultáneamente, resultado de las preguntas construidas en el desarrollo de los dos proyectos en los que participé y de aquellas inspiradas en mis propios procesos vivenciales.

El trabajo tiene que ver con un grupo particular de mujeres: las viudas de insurgentes de las décadas de 1960 a 1990, algunos de los cuales murieron en combate, otros fueron desaparecidos poco antes de los acuerdos de paz y otros murieron como resultado de atentados contra su vida o fueron víctimas de la desaparición forzada después de la firma de los acuerdos. La realidad de estas viudas tiene puntos en común con otras mujeres en la misma circunstancia y características que hacen especialmente difícil su recuperación emocional, su subsistencia económica y su vinculación social.

La aproximación al análisis de la viudez se puede hacer desde diferentes ángulos y perspectivas. En este caso mi visión se concentrará en los aspectos relacionados con el estigma. Es decir, con la

marca, la huella o la herencia que deja para muchas mujeres el haber estado vinculadas a personajes controvertidos, localizados a veces al margen de la ley y que, en general, no tuvieron vidas ordinarias. Recordemos que la identidad de las mujeres se define en nuestra cultura con respecto a los hombres que han tenido autoridad sobre ellas. Una mujer es primero “hija de” un padre, de quien hereda su apellido, luego es “esposa de” un hombre al que está vinculada, incluso después de la muerte. El peso de las acciones de ese hombre recaen sobre ella y sobre sus hijos. Ella no se define en cuanto a sí misma, sino en función de la relación, las obligaciones y los deberes que haya tenido hacia el varón. En este caso específico, como lo mencioné anteriormente, haré referencia a las mujeres vinculadas a hombres que hicieron parte de grupos insurgentes.

#### CAMINO HACIA UNA METODOLOGÍA APROPIADA

Para la investigación del Icanh se entrevistó un primer grupo de viudas con quienes trabajé en 1999. En busca de información diversa, escogimos a mujeres de varias regiones del país, con diferentes experiencias y maneras de concebir la viudez, con pertenencia a estratos socioeconómicos distintos y cuyos esposos o compañeros pertenecieron a grupos insurgentes variados. Con este grupo se llevaron a cabo entrevistas estructuradas y entrevistas abiertas, conversaciones informales, se recogieron relatos y testimonios que complementé con observación participante. Se elaboraron genealogías y flujogramas de relaciones parento-familiares y residenciales. Todavía se está procesando la información, éste es un avance parcial basado en las percepciones de las mujeres entrevistadas.

Cuatro antropólogas integramos el grupo de investigación, realizamos talleres semanales para discutir sobre el proceso de investigación y los puntos de vista teóricos al respecto. Procesar la información colectivamente enriqueció los análisis con múltiples

miradas, permitió resolver las inquietudes presentes y realizar las modificaciones pertinentes en cuanto a metodología y cronograma de trabajo.

En toda investigación se sucede un intercambio en doble vía: no sólo la investigación indaga; también los relatos, los silencios, los vacíos de información y los datos aportados por las personas interpelan a la investigación en espera de respuestas. Más aun cuando se trata de investigaciones como ésta, que tocan acontecimientos traumáticos en la vida de las personas y que son especialmente conflictivas para quienes investigan porque implican confrontaciones no sólo de conocimiento y metodología, sino éticas y emocionales.

De nuestro trabajo se desprendieron algunos interrogantes, por ejemplo, qué hacer con el dolor que actualiza el recuerdo de ciertos sucesos en quien relata los hechos (ya que muchas situaciones de duelo no están del todo resueltas) y cuál es la reciprocidad de la investigación con la persona que aporta la información.

Este tipo de incertidumbres nos colocan en la vía de los debates siempre vigentes sobre “el compromiso de quien investiga para con los sujetos de estudio” y “el compromiso de los y las investigadoras con una realidad que se desea transformar”, polémicas presentes en cada una de nuestras prácticas de investigación.

#### LA INSURGENCIA DE LOS AÑOS 60 A 90

La insurgencia, como proyecto de cambio social y respuesta a la exclusión política, encontró condiciones especialmente favorables para su desarrollo a partir de la década de 1970, cuando aún estaban abiertas las heridas de la violencia liberal-conservadora y la frustración que representó para los sectores populares el Frente Nacional. Todo ello en un contexto de entusiasmo revolucionario provocado por el triunfo de la revolución cubana y, posteriormen-

te, hacia mediados de los años 70, por la llegada a la presidencia de Chile del socialista Salvador Allende y la creciente simpatía por la opción guerrillera en otros países latinoamericanos.

En Colombia, muchos grupos guerrilleros surgieron entre los años 70 y 80. Mencionaremos tan sólo los más conocidos: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC-, el Ejército de Liberación Nacional -ELN-, el Ejército Popular de Liberación -EPL-, el Movimiento 19 de Abril -M-19-, el Movimiento Armado Quintín Lame, los grupos de Autodefensa Obrera -ADO-, los Comandos Pedro León Arboleda -PLA-, el Partido Revolucionario de los Trabajadores -PRT-, la Corriente de Renovación Socialista -CRS-. Algunos de ellos tuvieron corta duración, otros se fusionaron, se dividieron o desaparecieron. Son pocos los que permanecen y, sin embargo, se incrementa el número de combatientes.

#### LOS ACUERDOS DE PAZ DE 1990 Y LA CONTINUIDAD DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Desde mediados de los años 80 comenzó un proceso de negociación política entre los sucesivos gobiernos y la insurgencia. Los primeros acuerdos de paz se firmaron en marzo de 1990. A la fecha, son 11 los grupos que aceptaron dejar las armas para participar en la vida nacional desde la condición de ciudadanos y ciudadanas. Esto significó emprender el camino de retorno a la civilidad y vincularse a la vida social, política y económica del país, a pesar de las dificultades que presentaba esta decisión en medio de un conflicto armado interno que tiende a agudizarse.

El Decreto 2884 de 1991 creó la Dirección del Programa para la Reinserción. Este programa es el encargado de canalizar la acción estatal dirigida a los y las ex combatientes de los diferentes grupos que firmaron los acuerdos. Desde marzo de 1990, tras haber suscrito los acuerdos, han sido asesinadas, en diferentes cir-

cunstances, unas 700 personas<sup>4</sup>. De este número aproximado de muertes se deriva una cifra creciente de viudas y hogares afectados directamente por la violencia de la pérdida y, en la mayoría de los casos, también por las amenazas contra sus vidas.

Los efectos devastadores de la violencia política sobre la economía comienzan a evidenciarse en cifras: según Planeación Nacional, la guerra le cuesta al país unos 6 billones de pesos<sup>5</sup>. Sin embargo, el impacto de la misma violencia en los sobrevivientes es un tema que todavía no se asume con la suficiente profundidad, pese a que compromete nuestro futuro como sociedad.

**UN UNIVERSO DESCONOCIDO. "SI NO SE CUENTAN LOS MUERTOS, MENOS LAS VIUDAS"**<sup>6</sup>

A comienzos de 1999, la Dirección General para la Reinserción propuso diseñar un proyecto de atención y promoción para el número creciente de viudas y huérfanos de desmovilizados, como parte de las políticas estatales que consideran a las mujeres y a sus hijos e hijas como una unidad.

Algunas de las viudas, cuyos esposos murieron unos años antes de los acuerdos, se incluyeron en las listas de desmovilizados para garantizar su acceso a los beneficios pactados. Pero muchas otras se quedaron al margen por diversas razones: el temor o el escepticismo de vincularse a los procesos que se iniciaron luego de la desmovilización; el dolor y el resentimiento presentes en las situaciones de duelo y el desplazamiento de sus lugares de residencia

---

<sup>4</sup> Cifra citada por Gloria Quiceno, directora general del Programa para la Reinserción del Ministerio del Interior, en 1999.

<sup>5</sup> Noticiero RCN de las siete de la noche, 9 de junio del 2000.

<sup>6</sup> Frase expresada por una asistente al Primer Taller con Viudas, realizado por la Dirección General del Programa para la Reinserción del Ministerio del Interior, el 17 de septiembre de 1999.

como resultado del estigma derivado de la actividad de sus esposos o de su propia actividad insurgente.

Sólo tres de las organizaciones no gubernamentales conformadas por ex combatientes se han preocupado por las viudas, sus hijos e hijas, como beneficiarios de programas de apoyo asistencial a corto plazo. Son ellas la Corporación Arco Iris (CRS), la Corporación Nuevo Arco Iris (CRS) y la Fundación Zoraida Téllez (M-19). La primera, a través de un proyecto que contó con el apoyo del Programa por la Paz y cuyo desarrollo se vio obstaculizado por problemas de tipo jurídico y administrativo al interior de la organización política. La segunda, mediante un proyecto de Atención Integral a Viudas y Huérfanos de la CRS, que entregó bonos escolares para los huérfanos en 1998 y 1999; el acceso a créditos blandos (hasta por dos millones de pesos) para las viudas y dos talleres de apoyo psicosocial. La tercera, constituida para apoyar a los huérfanos de ambos sexos en su gestión por mejorar su educación, consiguió en 1997 con entidades privadas y embajadas algunos apoyos puntuales y elaboró una primera lista de huérfanos del M-19.

En cuanto a las cifras básicas para orientar la atención, hay que decir que no existen datos consolidados. El esfuerzo realizado en ese sentido –consultando a las organizaciones no gubernamentales de desmovilizados, a los dirigentes de las organizaciones políticas y al SIR (Sistema de Información de la Dirección General para la Reinserción)– arroja cifras todavía en proceso de ser confirmadas. Hasta ahora se tienen los nombres de 316 personas muertas (menos de la mitad de la cifra manejada por la Dirección de Reinserción en 1999). De ellos, 303 (96%) son varones y 13 (4%) son mujeres. En las listas de familiares de desmovilizados víctimas de la violencia figuran 333 mujeres. Es difícil averiguar cuántos de esos registros corresponden a las viudas porque en las bases de datos no se identifican claramente la condición ni el parentesco. Plenamente identificadas hay sólo 15 viudas. Al revisar las fichas

individuales de quienes están en proceso de sustitución, se deduce que hay un total de 270 huérfanos, de los cuales 101 son mujeres y 169 varones. Obtener cifras exactas de los muertos y de las familias que los sobreviven no es de interés para el programa estatal, lo cual representa un obstáculo para poner en marcha los proyectos de atención.

#### LA GUERRILLA COMO ESCENARIO DE CONTRADICCIONES EN LA CONCEPCIÓN DE PAREJA Y FAMILIA

La guerrilla rural de los años 60 al 70 fue un escenario conflictivo en cuanto se refiere a la vida cotidiana de las personas, a sus afectos, a las relaciones de pareja y de familia, debido al choque permanente entre las transformaciones que imponía la actividad militar a los roles tradicionales femeninos y masculinos, a los patrones culturales vigentes en las sociedades campesinas que constituían el entorno guerrillero y a los contenidos del discurso revolucionario. Para quienes desempeñaron su actividad insurgente en las ciudades, esas mismas confrontaciones fueron menos notorias y se resolvieron de una manera más flexible, debido a la ausencia del control permanente del colectivo guerrillero.

En las décadas de 1960 y 1970 era frecuente que las parejas se unieran a través de algún tipo de ceremonia civil o católica. A partir de 1980 fueron más las uniones libres. Cuando ambos miembros de la pareja eran guerrilleros, su vínculo lo legitimaba la comandancia respectiva.

Las parejas se mantenían por tiempo prolongado en muy pocas ocasiones. De una parte, a causa de la movilidad permanente de los miembros de la guerrilla; de otra, por la disponibilidad para aceptar cualquier misión por encima de los sentimientos y de los intereses de alguno de los miembros de la pareja. Tal situación facilitó a los varones las uniones maritales plurales en forma de

poliginia dispersa con una esposa oficial al cuidado de la familia, otra u otras uniones temporales con o sin hijos y la *compañera de lucha*.

Aunque no era una situación generalizada en la guerrilla, es un rasgo común en muchas regiones del país, que afianza la irresponsabilidad masculina frente a la familia. En la cotidianidad de la insurgencia se presentan prácticas que implican transformaciones tanto en la concepción del amor, de la pareja y de la familia, como en las formas más tradicionales de concebir dichas relaciones.

Con la muerte del insurgente se evidencian las contradicciones. Por ejemplo, para hacer efectivos los beneficios propios del Programa para la Reinserción, se considera que hay una sola viuda, es decir, el proceso de sustitución<sup>7</sup> lo encabeza una persona. Cuando quedan varias compañeras con hijos; según el criterio del funcionario que gestione el certificado para la sustitución (en un 85% son varones), se beneficia a la esposa oficial o a quien estuviera conviviendo con el muerto o a quien tenga los hijos más pequeños. Las otras mujeres quedan a la deriva, no sólo en el sentido de la poca asistencia que les puedan prestar, sino en cuanto al acompañamiento de su duelo y el de sus hijos. Las compañeras ocultas no tienen la oportunidad de evidenciar su dolor públicamente ni de compartirlo con los amigos y compañeros del muerto. Quedan excluidas, “viven una viudez sin reconocimiento”<sup>8</sup>, se ven abocadas a procesos de duelo secreto<sup>9</sup>, con muchas dificultades para evolucionar satisfactoriamente. Algo similar pasó con las comba-

---

<sup>7</sup> Sustitución: proceso mediante el cual el cónyuge, hombre o mujer, del desmovilizado(a) fallecido(a) o un familiar cercano, que asume la responsabilidad del grupo familiar, legaliza su situación para acceder a los beneficios derivados de los acuerdos de paz.

<sup>8</sup> Isa Fonnegra de Jaramillo, *De cara a la muerte*, Bogotá, Intermedio Editores, Círculo de Lectores, 1999, pág. 216.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

tientes que perdieron a sus compañeros durante la confrontación armada, ellas debieron postergar el duelo o enfrentarlo en soledad para responder a la imagen de fortaleza que proyectaban.

#### LA VIUDEZ: ¿QUIÉNES SE CONSIDERAN VIUDAS Y QUIÉNES NO?

La viudez es una condición social y a la vez una de las categorías que define el estado civil de la mujer cuyo marido ha muerto<sup>10</sup>. Por esa razón la viudez se asocia a las relaciones formalizadas de alguna manera, bien sea a través de las ceremonias de matrimonio civil y religioso o de los rituales que un grupo social realice para legitimar la unión de la pareja. En todos los casos consultados, quien se reconoce como viuda tiene hijos con la persona fallecida.

La viudez es definida, en general, desde fuera del sujeto. Algunas mujeres la asumen como una identidad que reconoce y significa su pérdida, así sea una identidad que gira alrededor del muerto. Otras rechazan tal condición porque les parece que posee una connotación negativa de debilidad y remite a la imagen de una mujer que necesita protección e induce lástima. Considerarse o no viuda depende de las características de cada mujer, de cómo vivió su relación de pareja, de su grado de autonomía, de su participación política y, además, de su concepción sobre la vida y la muerte.

A las mujeres militantes que se han destacado por sí mismas en la historia política de los movimientos armados no se les denomina viudas ni se consideran a sí mismas como tales, aunque haya muerto su marido, el padre de sus hijos. En ellas es más fuerte la

---

<sup>10</sup> Patricia Tovar Rojas, “Más allá del matrimonio, un territorio llamado viudez”, en: *Nómadas*, n° 11, Bogotá, Departamento de Investigaciones, Fundación Universidad Central, 1999, págs. 178-185.

identidad política individual que aquella derivada de su relación con el muerto y de su condición social como viuda.

Tampoco se consideran ni son consideradas por los demás como viudas las *compañeras de lucha*, quienes comparten algunas características con las amantes clandestinas, cuyo dolor no tiene formas de expresión validadas socialmente –así la amante haga parte de la estructura de la pareja normativa y cumpla un rol complementario al de la esposa<sup>11</sup>.

Para las viudas de los guerrilleros más conocidos por su desempeño político y militar, el papel pareciera reducirse a la representación del muerto, pues las respectivas organizaciones políticas las tienen en cuenta, casi siempre, a la hora de resaltar la memoria de sus compañeros o esposos en los eventos de aniversario, en las celebraciones y en los actos políticos.

En un único caso una mujer militante se presentó como viuda ante los jefes de su partido para destacar la memoria de un muerto anónimo:

*Cuando supe que me reuniría con ellos, yo pensé: tengo que partir de [...] reconocer que vivía con él. Que él se murió y que ahora yo soy una viuda. Era una manera de hacer que reconocieran la presencia [...] de esa persona que estaba muerta [...]. Quería el reconocimiento de ese individuo, más que de mi viudez [...]. Yo tengo una contradicción con la viudez. Generalmente, la viudez es la ausencia del hombre que identifica a una mujer. Se dice: esa es la viuda de fulano [...]. No, en este caso no fue así. Yo me reconocía como viuda de un hombre que [...] tuvo la fortuna de ser mi compañero (aunque suene pedante). Yo tenía más peso, en ese momento, dentro del Partido [...] y quería que lo reconocieran a él. Pensé mucho en qué lenguaje utilizar, cómo hacer sentir eso sin decirlo con palabras. [...] Me vestí para esa ocasión muy especialmente:*

---

<sup>11</sup> Virginia Gutiérrez de Pineda, “La dotación cualitativa de los géneros para su estatus-función”, en: *Nómadas*, n° 11, Bogotá, Departamento de Investigaciones, Fundación Universidad Central, 1999, págs. 148-163.

*zapatos negros, medias negras, falda negra, para realzar mi feminidad. El cabello recogido atrás, sin maquillaje, porque esos son los elementos que representan, de verdad, el duelo. Yo era una mujer en duelo*<sup>12</sup>.

Casos como el anterior, que invierten la relación de definición de la viuda a partir del muerto, no son frecuentes.

#### *La viudez como estatus*

La condición de las viudas también cambia con los tiempos, a la par con las estructuras de pareja y de familia. El estatus<sup>13</sup> de viuda está determinado por el lugar que ocupa en la estructura social. Al igual que con el estatus, se conciben los roles, es decir, las actitudes y actividades que debe seguir la persona que ocupa tal posición.

Las viudas actuales cambiaron las actividades propias de su estatus (luto riguroso, enclaustramiento, etc.), pero el estatus mismo no cambia con la misma rapidez.

Las mujeres que pierden a sus maridos acuden a diferentes estrategias de subsistencia; una de ellas es aprovechar los derechos propios del estatus de viuda (la viuda debe ser protegida) para lograr algunos apoyos institucionales que, de otra manera, no estarían a su alcance o para despertar solidaridades de las personas y redes ligadas al muerto.

Pero, a la vez, con el estatus de viuda se contraen obligaciones, por ejemplo, le corresponde cultivar una imagen bastante tradicional. Más aun si el muerto es un personaje. La viuda del líder insurgente debe mostrarse como guardiana del pensamiento, la

---

<sup>12</sup> Investigación “Memorias de la violencia: viudas y movimientos sociales en Colombia”, entrevista 003, 18 de abril del 2000.

<sup>13</sup> Virginia Gutiérrez de Pineda (*op. cit.*) define el *estatus* como el conjunto de derechos y obligaciones ligados a una persona, que constituyen su posición dentro de un sistema social.

memoria y la moral de su esposo. Con frecuencia, ella construye y difunde una imagen idealizada del muerto. Esto también influye para que la mayoría de viudas de líderes insurgentes no vuelvan a casarse o no tengan parejas afectivas reconocidas públicamente por no exponerse a la censura abierta o soterrada.

### *La viudez como estigma*

Sobre las viudas recaen diversos tipos de estigma<sup>14</sup>. Se considera que hacen parte de un grupo de mujeres *sin hombre* –al cual también pertenecen las divorciadas– que es preciso vigilar constantemente porque pueden sostener relaciones clandestinas con cualquier varón. Calificativos como el de “viuda alegre” las hacen blanco constante de ofertas sexuales que las acosan, molestan y avergüenzan. También se cree que su contacto con la muerte les transfiere *mala suerte*, de allí los cuentos de “la viuda negra”, sobre todo si son viudas más de una vez, y las advertencias a los hombres para que no se relacionen con ellas.

Además de los mencionados estigmas, las esposas de los insurgentes, así no hayan participado de las actividades de sus maridos, cargan con el señalamiento a la actividad insurgente, con el agravante que este tipo de estigma amenaza su integridad personal y la de sus familias.

Las anteriores formas de discriminación, indudablemente, afectan de múltiples maneras los procesos de adaptación de estas mujeres a su nuevo estado y agudizan los problemas que afrontan para subsistir con sus familias.

---

<sup>14</sup> El concepto de *estigma* es trabajado por Erving Goffman en su texto *Estigma. Notas sobre despojo de identidades* (1963), y retomado por Álvaro Camacho Guisado en *Droga y sociedad en Colombia. El poder y el estigma* (1988). El estigma se halla inmerso en la relación saber-poder y constituye la marca que distingue a quien viola una norma propia del orden social establecido. Opera como condena a las conductas y prácticas consideradas peligrosas para el código dominante.

### *Memorias rotas*

Uno de los mayores problemas que encontramos en las entrevistas a viudas de insurgentes es el *duelo silencioso*, que no sólo tiene relación con la ausencia de rituales de despedida y espacios para la expresión del dolor, sino con el silenciamiento derivado del estigma. Un silenciamiento que tiene que ver con la negación social de la memoria de quien es o ha sido insurgente y el aislamiento de quienes lo sobreviven.

En varias de las entrevistas las mujeres cuentan que sus hijas e hijos tuvieron que ser registrados con apellidos distintos para que no fueran relacionados con el padre y así evitar riesgos.

Las mujeres y sus familias no sólo sufren las consecuencias de la pérdida del ser querido. Tras padecer el silencio y otros hechos, como el mencionado, queda una memoria rota por el estigma social, la negación, la exclusión y el miedo. Obligadas por la situación de inseguridad y el riesgo, muchas mujeres y sus familias se ven obligadas a desplazarse de sus lugares de residencia. La muerte y el posterior desplazamiento forzado hacen mucho más penosas las condiciones de vida de las viudas porque se interrumpen las redes familiares y sociales<sup>15</sup> a través de las cuales podían recibir apoyo material y emocional y se producen rupturas simbólicas importantes que impiden a las viudas apreciar las oportunidades que les presentan las situaciones de cambio.

---

<sup>15</sup> La idea de *red* presente en el artículo “Redes familiares entre migrantes de la Costa Pacífica a Cali”, de Fernando Urrea, Santiago Arboleda y Javier Arias (*Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, Bogotá, 1999), es la que más se adecua al tipo de relaciones establecidas por afinidad política entre los miembros de grupos insurgentes y sus familias. Para los autores, se trata de grupos fluidos, con una configuración de tipo abierto, de parientes o personas con sentido de pertenencia a un grupo de origen (en este caso político), que se reconocen unos a otros y establecen relaciones de reciprocidad.

A veces las condiciones se tornan tan precarias o amenazantes que, para sobrevivir, deben dispersar a la familia: dejar a los pequeños en manos de familiares o amigos que puedan brindarles condiciones mínimas de subsistencia o pensar en trasladar de lugar o sacar del país a los hijos mayores para evitar que sean influenciados por el entorno de violencia que propicia sentimientos de retaliación.

Una de las entrevistadas<sup>16</sup> cuenta que sus hijos, todos menores de 15 años, se sienten muy confundidos y resentidos. Preguntan con insistencia quién mató a su papá y por qué. A ella le preocupan mucho esos sentimientos hacia el futuro.

Los menores de edad sufren los efectos de la muerte violenta de sus familiares y casi nunca llegan a expresarlo directamente. La angustia, la incertidumbre y el miedo hacen presa fácil de los niños y niñas que permanecen en silencio, pero desarrollan una serie de conductas y comportamientos que difícilmente los adultos interpretamos como síntomas de la gravedad del trauma.

Los efectos de esas fracturas en la memoria de las mujeres, de sus hijos e hijas, los duelos incompletos y la desorganización de los núcleos familiares tienen componentes emocionales que no pueden cuantificarse y que, desafortunadamente, tienen costos muy altos para las personas.

### *Viudez, soledad e impunidad*

Todas las ex combatientes entrevistadas, cuando hablan de lo que significa *quedarse solas*, van más allá de no tener con quién compartir la carga económica de sostenimiento de la familia. Su *soledad*, fundamentalmente, está ligada a la representación simbólica de un proyecto común –el de familia– que queda en el aire.

---

<sup>16</sup> Investigación “Memorias de la violencia: viudas y movimientos sociales en Colombia”, entrevista 004, 22 de abril del 2000.

*Cuando los muchachos estuvieron adolescentes, me hizo mucha falta mi compañero para que asumiera, en su condición de padre, la orientación que ellos necesitaban*<sup>17</sup>.

Pero, además, una vez muerto el militante de la *organización*, el vínculo fundamental de las viudas con la institución política se rompe –a no ser que también sean militantes activas. Ellas resienten profundamente la ausencia de las respectivas organizaciones políticas durante las etapas de duelo. Su soledad es doble y su viudez también: del esposo y del proyecto político que encarna la organización correspondiente:

*Ahora sí siento que estoy sola [su voz se quiebra y llora]. Siento que uno hizo una inversión de vida y que no hay una respuesta a todo lo que se hizo por la organización. A mí me duele mucho [sollozos]. Uno sabe que ya no existe para la gente [...]. Me parece que no es justo con mis hijas [voz quebrada]. No es justo [sollozos]. Los proyectos de la gente se volvieron individuales, personales y, en esa medida, no existe compromiso con nadie*<sup>18</sup>.

Las expectativas implícitas en un proyecto revolucionario que privilegiaba la solidaridad y la hermandad quedaron defraudadas.

De otra parte, las viudas y las familias de insurgentes tienen la idea de que la trasgresión de sus compañeros a la legalidad instituida implica una renuncia total. Como si al combatir contra el establecimiento dejaran de ser sujetos de derechos. Por ejemplo, ante los asesinatos, la familia casi nunca exigió investigaciones ni esperó resultados de las mismas; con los insurgentes asesinados fuera de combate tampoco se presentaron demandas contra el

---

<sup>17</sup> Investigación “Memorias de la violencia: viudas y movimientos sociales en Colombia”, entrevista 005, 27 de junio del 2000.

<sup>18</sup> Investigación “Memorias de la violencia: viudas y movimientos sociales en Colombia”, entrevista 001, 23 de febrero del 2000.

Estado por violación al Derecho Internacional Humanitario. Solamente en algunos casos de desaparición forzada se exigieron investigaciones y sanciones contra los culpables.

Una inmensa mayoría de crímenes políticos quedan en la impunidad<sup>19</sup>, casi el 100%. Ante tal panorama se pierde la confianza en las instituciones de justicia y gana terreno el modelo de imposición por la fuerza como acción efectiva. De esta manera no hay esperanza de acabar con el continuum violencia-sentimientos de venganza-retaliación que acompaña la vida nacional.

#### ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA ADOPTADAS POR LAS MUJERES Y SUS HIJOS

Las viudas de los insurgentes, en la tarea de *sacar adelante a los hijos e hijas*, asumen una sobrecarga de trabajo en condiciones de confusión y adversidad. Desde ese momento la lucha por la subsistencia las absorbe por completo sin dejar tiempo para su recuperación emocional. La mayoría de las entrevistadas coinciden en decir que, después de las primeras lágrimas, les tocó secarlas y pensar en qué iban a hacer para vivir con su familia. Casi nunca el insurgente dejó herencia material. Quienes lograron aprovechar el estatus de viudas para reclamar como sustitutas los beneficios del Programa para la Reinserción recibieron algunos apoyos básicos que aliviaron transitoriamente su situación.

---

<sup>19</sup> Según la declaración conjunta de organizaciones no gubernamentales colombianas ante el 56° periodo de sesiones de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, la impunidad por violaciones a los derechos humanos se acerca al 100%. Además de que no existen sanciones para la mayoría de los casos tramitados internacionalmente, en los cuales se ha condenado al Estado colombiano y se ha recomendado juzgar a los responsables (Comisión Colombiana de Juristas, *Panorama de los derechos humanos y del derecho humanitario en Colombia. Informe de avance sobre 1999*, Bogotá, 2000, págs. 69-76).

Cuando se hicieron los talleres de diagnóstico participativo, las problemáticas percibidas por ellas como las que más las afectaban fueron:

- Las dificultades para enfrentar la responsabilidad económica de la familia sin empleo estable.
- La falta de apoyo psicosocial<sup>20</sup> para ellas y sus hijos y el fraccionamiento en la memoria, producido por los estigmas que permanecen sobre la actividad insurgente, así sea pasada.

Como estrategias de subsistencia, las viudas acuden a actividades similares a las de las mujeres jefas de hogar: comercializan productos alimenticios elaborados por ellas mismas, confecciones sencillas y artesanías decorativas; venden ciertos productos industriales; ofrecen servicios, como atención de eventos y servicios generales. Su mercado comienza por los círculos conocidos, utilizan las redes de apoyo social.

Otras recorren el mercado de oferta institucional en busca de apoyo a víctimas de la violencia, aunque es muy poco lo que logran porque existe mucha competencia y esa oferta está mediada por el clientelismo político.

También encontramos que buscar una nueva pareja se convierte en una estrategia para lograr que un hombre la ayude con los hijos. De esa manera, la familia se recompone rápidamente.

Los hijos e hijas mayores trabajan para ayudar a costear los estudios. Las redes sociales constituidas por amigos políticos son, junto con las familiares, las más efectivas, comparadas con el apoyo de las organizaciones políticas y las ONGs a las que pertenecieron los insurgentes. Entre las entrevistadas encontramos un único

---

<sup>20</sup> El término *psicosocial* aparece vinculado a situaciones de conflicto armado. Como método de intervención, contribuye a la recuperación emocional de los efectos de la guerra y la violencia, íntimamente ligada a la lucha por los derechos humanos (Bertha Lucía Castaño, Luis Eduardo Jaramillo y Derek Summerfield, *Violencia política y trabajo psicosocial*, Bogotá, Corporación AVRE, Diakonía, 1998).

caso de una militante activa que contó, de manera permanente, con el apoyo de las redes políticas para atender la manutención de sus hijos.

#### PARTICIPACIÓN POLÍTICA

Si a la lucha por la subsistencia económica le agregamos la doble jornada que significan las labores domésticas y el escepticismo producto de la sensación de abandono por parte de las respectivas organizaciones, encontramos que la participación política es mínima. En algunas coyunturas las viudas han participado en actos públicos y en movilizaciones por la paz, en organizaciones como Madres por la Vida y la conocida como Mesa de Víctimas o Mesa de Trabajo por la Verdad y la Reconciliación, donde acuden en representación de organizaciones como Asfades, pero no se tuvo información de organizaciones regionales o nacionales que agruparan a las viudas de insurgentes ni a las viudas de la violencia, como sucede en países como Guatemala<sup>21</sup>.

#### RECOMENDACIONES PARA LA INTERVENCIÓN

A continuación algunas recomendaciones:

- Reconocer en las políticas públicas dirigidas a las poblaciones desmovilizadas, desplazadas, damnificadas por desastres naturales, etc., la existencia de la condición de viudez como una realidad que exige atención particular.
- Hacer visibles las necesidades diferenciadas de las mujeres viudas (a parte de las necesidades de los varones, los niños y las niñas) en todos los proyectos destinados a la atención a víctimas de la violencia.

---

<sup>21</sup> Coordinadora Nacional de Viudas de la Violencia de Guatemala -Conavigua-.

- Incorporar el aspecto psicosocial a los proyectos de atención a poblaciones afectadas por el conflicto armado para reducir los impactos de la violencia sobre los procesos de desarrollo individual y de socialización, que pueden causar lesiones irreversibles.
- Apoyar a las viudas de la violencia en el desarrollo de sus capacidades como actoras sociales y políticas en ejercicio pleno de sus derechos, con participación en las instancias decisorias. Es imprescindible no victimizarlas. Reconocerlas como sujetos sociales autónomos con derechos, no como simples receptoras de beneficios.
- Buscar, desde ahora, que a los procesos de reparación emocional se vinculen acciones contra la impunidad como única alternativa para la verdadera reconciliación y la recuperación de la confianza en las instituciones.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beaudoin, Dense; Gallón G., Gustavo; Marín R., Carlos Alberto (eds.). *Panorama de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario en Colombia. Informe de avance sobre 1999*. Bogotá, Comisión Colombiana de Juristas, 2000.
- Camacho Guisado, Álvaro. *Droga y sociedad en Colombia. El poder y el estigma*. Cali, Cidse, Universidad del Valle; Bogotá, Fondo Editorial Cerec, 1998.
- Castaño, Bertha Lucía; Jaramillo, Luis; Summerfield, Derek. *Violencia política y trabajo psicosocial*. Bogotá, Corporación Avre, Diakonía, 1998.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1996.
- Fonnegra de Jaramillo, Isa. *De cara a la muerte*. Bogotá, Intermedio Editores, Círculo de Lectores, 1999.
- . “La dotación cualitativa de los géneros para su estatus-función”,

- en: *Nómadas*, n° 11, Bogotá, Departamento de Investigaciones de la Universidad Central, 1999, págs. 148-163.
- Thomas, Louis-Vincent [trad. Marcos Lara]. *Antropología de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Tovar Rojas, Patricia. “Más allá del matrimonio, un territorio llamado viudez”, en: *Nómadas*, n° 11, Bogotá, Departamento de Investigaciones de la Universidad Central, 1999, págs. 178-184.





PARTE III



FAMILIAS EN TRANSICIÓN

# FAMILIA AYER Y HOY<sup>1</sup>

*Virginia Gutiérrez de Pineda*

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES, PROFESORA TITULAR Y  
HONORARIA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA



ANTE LA PLURALIDAD DE ALTERNATIVAS que hoy vive la familia, se pronostica su desaparición inminente. Este juicio emana de la comparación entre las modalidades que hoy muestra y el paradigma que vivió el país hasta hace cuatro décadas. Si las formas familiares actuales se comparan con las de aquel entonces, sin hacer un juicio más crítico de sus circunstancias, puede resultar cierto este temor. Intento señalar que los procesos de cambio familiar son resultado de su acomodación a las transformaciones de la sociedad y de la cultura que conforman su entorno.

Para entender tales moldeamientos es preciso partir del principio de integración institucional, según el cual cada una de las instituciones que constituyen una sociedad se integran, estructuran y determinan recíprocamente, definiendo entre sí el perfil de las unas y de las otras y, en consecuencia, alteraciones en una, repercuten en las demás, dentro un proceso de activo intercambio. Partiendo de este principio, la familia de ayer se definía a instancias de la economía, la religión, la educación, la justicia... que la respaldaban y controlaban, al tiempo que una cultura, amoldada a su imagen, protegía el modelo doméstico e imponía, mediante controles y reconocimientos, un paradigma ajustado al todo institucional. Al unísono, este marco institucional y cultural ambientaba el transcurrir familiar, lo controlaba, enaltecía, premiaba o sancionaba. Mediante un trueque de relaciones, cada institución actuaba de acuerdo a lo esperado y las receptoras respondían en acople con las expectativas.

Esta interrelación armónica se desajustó con las transformaciones de una o varias instituciones y, al ser la familia receptora de los cambios, reaccionó en variadas configuraciones, que a su vez

---

<sup>1</sup> Este ponencia, la última que dictó Virginia Gutiérrez de Pineda, se presentó en la Fundación Rafael Pombo, en Bogotá, en 1999. Posteriormente fue publicada en el volumen *En busca de una niñez con identidad. Memorias del Primer Ciclo de Conferencias por la Niñez*, Bogotá, Fundación Antonio Restrepo Barco, febrero del 2000.

produjeron transformaciones en las demás. Basándome en este principio, intento plantear sumariamente el encadenamiento de cambios y moldeamientos que han dado como resultado el perfil de la familia actual.

Hasta hace una cuarentena de años los cambios en nuestro país transcurrían lentos, si tomamos como término de comparación los que se suceden actualmente. Su ritmo se apresuró hacia mediados del siglo con el traslado poblacional del campo a la ciudad, mudanza que se aceleró en los últimos años, estimulada por las condiciones políticas del país. La ubicación porcentual de las gentes en ambas áreas se invirtió en pocas décadas, de modo que en la actualidad tres cuartas partes de nuestros compatriotas viven en las ciudades, mientras ayer se asentaban en el campo. Cuando factores de desarrollo se sumaron a la inmigración urbana y se fueron transformando a su impulso todas las instituciones, la corriente innovadora avasalló a la familia, que tuvo que amoldarse a sus instancias.

El sistema familiar que tomo para compararlo con el actual es de estructura patriarcal, herencia hispánica vertida a nosotros en la Conquista y la Colonia, y fruto del contacto sociorracial con las culturas americanas y la etnia africana. Definen fundamentalmente a la familia patriarcal: la convivencia unilocal de la pareja casada y sus hijos; y la jefatura económica única del padre, figura que centra el poder y la autoridad, la representación social y la defensa. La madre y la descendencia se le subordinan en razón de su dependencia económica y del dictamen cultural que concede, a la figura del progenitor, roles trascendentes, privilegios únicos y prestigio diferencial, fuera de que refuerza la condición de sumisión y de servicio de la mujer hacia él, ya que ubica su estatus y desempeños a su servicio incondicional. Este sistema de relaciones interconyugales y progenitofiliales estuvo apuntalado fuertemente por las demás instituciones y se mantuvo reforzado por el control cultural que impidió cualquier escape a su normatividad.

A medida que los cambios institucionales se hicieron cada vez más y más intensos y extendidos, se socavó el piso del patriarcalismo, estructura que abarcaba toda la sociedad. Ocupó lugar destacado en esta transformación, el debilitamiento de la religión como soporte de la autocracia masculina y de los valores de ética sexual. Aun cuando no hubo cambios en la doctrina católica, la transformación de la imagen sacerdotal, de la liturgia y su alejamiento de ciertos grupos sociales, fueron factores que distanciaron a sus creyentes, más inclinados por la liturgia y la doctrina que por la práctica de una ética. La acción de la Iglesia Católica en las ciudades pareció distanciarse de sus feligreses recién llegados, muchos de los cuales han venido siendo absorbidos por otros credos religiosos, más activos en su catequesis y acordes a sus necesidades inmediatas.

En algunos periodos, la mujer campesina emigró a la ciudad en mayor escala que el varón, este traslado menguó el poder coercitivo que la religión ejercía sobre ella para ajustarla al molde familiar patriarcal y, por tanto, a sus patrones de conducta ética. Mientras con el hombre la doctrina católica adoptaba una doble moral sexual –como parte de los privilegios que le concedía a su estatus–, a la mujer, para condicionarla a su servicio, la dualizó en dos imágenes de cualidades contrapuestas: la magdalena seductora, al servicio de la libre sexualidad del varón, y la maría, esposa fiel y madre responsable del hogar y de los hijos, cuyo papel fundamental fue la reproducción. La doble moral sexual resultó en una desarticulación de la mujer como ente social, ya que su ego osciló entre los conceptos del bien y del mal, encarando bajo las dos versiones paradigmas contrapuestos, pero complementarios, para satisfacer al hombre patriarcal. La ética católica impuso patrones de comportamiento y valores que adecuaron la conducta femenina al doble estereotipo: castidad prematrimonial y fidelidad marital para la mujer destinada al carácter de esposa; subordinación y obediencia a la autoridad marital; entrega a la maternidad sin controles y

ejercida como expresión de sometimiento y sacrificio a la voluntad del cónyuge; focalización absoluta en el hogar y en sus tareas, y, por tanto, dependencia del proveimiento económico del hombre.

La otra versión femenina representó para la sexualidad del hombre el goce prohibido. Mujer supletoria y hombre al aceptar el privilegio varonil fueron culpados por su ejercicio, de modo que el carácter placentero del sexo adquirió el valor pecaminoso de los transgredido. Tampoco la esposa gozó la sexualidad natural, al ser avasallada por la maternidad, y su papel de mujer pura la restringió para dar y recibir gratificación sexual plena de su cónyuge. Reitero que tampoco el binomio hombre-concubina (o amante o lo que fuera) usufructuaron libremente el placer biológico sin culpabilidad. La aureola de pecado rodeó como sistema de control la cultura religiosa en torno de la sexualidad en la familia patriarcal. La religión controló con sus prácticas (sacramentos), mediante las instituciones y la vigilancia, a la mujer “buena”, mientras satanizó a la “mala” que gratificaba marginalmente al hombre, pero cuya existencia reconoció indispensable.

No alcanzo a discernir totalmente cómo la mujer escapada de la sociedad campesina y de su grupo de parentesco se liberó de la religión en el anonimato de las urbes y cedió al influjo de la educación que racionalizó su mentalidad. Sin lugar a dudas presionó su escape a ciertos principios católicos, el cambio que generó su obligación de coprovedora económica, tarea que se hizo necesaria en las segundas generaciones urbanas, dadas las exigencias familiares y el empobrecimiento del salario del cabeza de familia. La mujer trabajadora urbana no pudo soportar el papel de madre prolífica ilimitada, condicionado por el principio de la doctrina católica, y se acogió a los avances médicos que la liberaron del hijo no deseado o inoportuno para su papel de coprovedora económica.

En consecuencia, el país restringió en pocos años su tasa de fertilidad y se hizo evidente que, fuera de Bogotá, el complejo cul-

tural antioqueño, zona de máxima religiosidad, fue el que alcanzó una mayor reducción del número de hijos. El control no sólo fue preventivo, sino que la mujer sola o la pareja se lanzaron al aborto voluntario, cuya alta incidencia, en práctica no oficializada, muestran los estudios. El principio de respeto a la vida desde su génesis, esencia de la ética católica, fue violentado con pocos escrúpulos. No quiero asegurar que el aborto estuviera ausente en el área rural. Reconozco que desde tiempos coloniales se usó para ocultar el madresolterismo que propiciaron las relaciones de poder entre blancos y las etnias negras e indias y el grupo de miscegenados, por lo cual Iglesia y Estado se mancomunaron para controlar las relaciones de pareja fuera de la norma matrimonial y de los principios raciales. Infanticidios y abortos estuvieron presentes en los comienzos republicanos y se mantuvieron muy encubiertos en las comunidades rurales y en los pequeños poblados, para aparecer luego en modalidades encubiertas y manifiestas en la ciudad.

También hubo cambios en las relaciones de pareja. Bajo el sistema patriarcal tradicional, en cualquier comunidad, el peso de la creencia religiosa y la condición de invalidez económica de la mujer para sacar adelante su prole la forzaron a resignarse a los abusos del poder marital porque fue incapaz de superar la presión de la comunidad y de su familia.

Esta sumisión se le impuso tiempo atrás. En la cultura india tenía un sistema defensivo en su régimen de parentesco matrilineal, seguridad que perdió al casarse católicamente o al mezclarse de hecho con el blanco. Sus relaciones de pareja con sus pares sociales, las modeló la Iglesia bajo el régimen español que, de acuerdo con este paradigma, quedó bajo el poder del marido. La esclava negra, el tercer personaje, debió someterse al dominio sexual de sus dueños fuera del matrimonio, que le fue negado, condición que se ha prolongado en la interrelación con los estratos superiores.

Las condiciones del ayer se fueron modificando en la ciudad. Para su conquista se conjugaron su autovalor económico, la ruptura con su ética católica, un universo ideológico mayor, abierto por la superación educativa, y el espacio urbano de más alternativas. En la actualidad, ante la crisis familiar, adopta dos disyuntivas contrarias a su creencia religiosa: ruptura y reincidencia matrimonial. Mientras en el pasado la cónyuge fue mayoritariamente abandonada porque la ruptura matrimonial ocurrió, en general, por iniciativa del hombre, en la ciudad, la mujer participa casi igualitariamente en la decisión de romper con “su cónyuge de toda la vida”, versión que se opone a su credo normativo. Disuelto su matrimonio da un paso más: reincide maritalmente en proporciones parecidas a las del hombre, favorecidos ambos por los cambios en la ley.

Traigamos a cuento que hoy en día la pareja casada, separada legalmente, puede contraer matrimonio civil y rehacer con otro cónyuge su vida familiar, condición no existente en el sistema patriarcal porque el vínculo matrimonial católico es de naturaleza indisoluble, no puede ser disuelto ni permite a su creyente reincidir.

En otra dimensión, a medida que se acentuó la laxitud en la praxis de la ética católica en las relaciones de género, cambió fundamentalmente la posición de la cultura ante la vida sexual. En la ciudad, hombres y mujeres solteros de todas las capas sociales han aceptado y vienen imponiendo el derecho de ambos para dar y recibir libremente gratificación sexual plena, creencia que ha producido una práctica sexual desde fechas precoces y que es contraria al principio de castidad prematrimonial. La cultura está permitiendo a la pareja satisfacer su sexualidad, bien como preludeo para su configuración matrimonial o en forma libre a impulsos del instinto, sin compromiso legal alguno, posición que redundo en la conformación de relaciones de hecho antes no aceptadas en los estratos sociales superiores y discriminadas por los valores existentes.

Lógicamente, también la nupcialidad dio un vuelco en sus manifestaciones. En el sistema familiar patriarcal la castidad prematrimonial de la mujer, candidata para ocupar el estatus de esposa, fue norma cultural. Al derrumbarse en la vida urbana la práctica de este principio, entraron a la nupcialidad –sin requisitos normativos– casi todos los hombres y, en cifras similares, en ciertas regiones como en el litoral norteño, se hicieron presentes las mujeres.

El escape a la norma católica se expresó también en cambios en el sistema de relaciones de la pareja y las progenitofiliales. El Génesis dio el comando de la autoridad al hombre y a este principio se ciñó la conformación de la ley. Todos los valores y los patrones culturales respaldaron este dictamen y la comunidad lanzó juicios y sanciones contra los que alteraron la norma. Apoyado en ambos, el patriarcalismo colocó al hombre en la cima del poder y de la autoridad, en su condición de esposo-padre, dado su papel de proveedor único. En consecuencia, la familia se estructuró en forma jerarquizada por género y por edad: el padre se situó en la cúspide del poder y luego se escalonaron, por edad, los hijos varones ya mayores, después la madre y finalmente las hijas.

En la ciudad, este sistema de autoridad vertical fue dando paso a otro de forma horizontal, según el cual la pareja ejerce el poder en forma democrática y da paso paulatino a los hijos, que deben integrarse prontamente al manejo de las decisiones y comparten la autoridad, dadas las circunstancias de socialización en que se desenvuelven. Sin lugar a dudas, juega papel importante en esta transformación la entrada de la mujer al trabajo asalariado y su papel como coprovedora familiar. No quiero asegurar que en el pasado la mujer hubiera estado exenta de tareas productivas y que viudas, abandonadas y madres solteras no hubieran tenido autovaler económico. Ocurrió, sí, que en aquel acontecer, la cultura hizo “invisible” su tarea, en razón de que este rol se asignaba al hombre y no se le concedió prestigio ni se destacó su papel de proveedora

del hogar. El desconocimiento del trabajo femenino tuvo lugar porque su desempeño se cumplió mayoritariamente como ayudante familiar sin remuneración y el padre acaparó las ganancias del grupo doméstico como una obligación más que la mujer casada debió satisfacer para costearse. Por otra parte, a no ser en tareas agrícolas complementarias y algunas artesanales, no hubo salida remunerativa para la actividad femenina ni la mujer estaba capacitada para ejercer tareas de producción.

La revolución en la relación de la pareja patriarcal se produjo también como resultado de toda la serie de cambios que se fueron sucediendo en ámbitos mayores. Se expandió en este momento un movimiento feminista universal que se aceleró en los últimos decenios y que procura la equiparación de los géneros, impone la presencia de ambos y su participación en todas los campos; que aboga por la revaluación de los roles de la mujer; que propicia su empoderamiento para el logro de derechos y obligaciones iguales con el hombre; que propugna su participación en el poder político y en la toma de decisiones del Estado, etc. Estos impulsos, la difusión generalizada de estos empeños en los grupos de mujeres, merced a los medios masivos de comunicación, y el acatamiento que le ha concedido nuestra cultura a esta transformación han contribuido a debilitar la autocracia del hombre a favor del sistema democrático, en el que la mujer ha logrado avances significativos.

Congruentes con estos movimientos aparecen formas de autoridad sincrética, en la que cada cónyuge se hace presente en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas, en razón de sus capacidades, y no faltan, en las crisis de relación de pareja, el autonomismo, en el cual cada uno se desempeña a su voluntad, y la anarquía, donde no existe una línea de comando y de subordinación. La carencia de autoridad se encuentra especialmente en los hogares de los niños en protección y en las mencionadas etapas de crisis de las familias en trance de ruptura.

Es indispensable recalcar el peso de la presión económica en las relaciones de pareja porque la participación de la mujer como proveedora cambió la distribución del poder al interior de la familia. La apreciación cultural-religiosa de que el papel de proveedor único y su condición de hombre le otorgaban la cima del poder y lo hacían merecedor a un reconocimiento social incuestionable y en razón de ello a incontables privilegios, se fue menguando con el co-proveimiento femenino que se apoyó en los mismos postulados. Los avances en esta materia fueron paulatinos: la mujer entró a cuestionar su posición ancestral y poco a poco llegó a empoderarse del manejo de la autoridad, de la toma y ejecución de las decisiones y logró una participación par en ellas. La transformación que se advierte en el estatus de la pareja, se hace evidente en la observación de la evolución que se halla en el manejo del presupuesto doméstico.

Observemos la transformación en este proceso económico ligado a los cambios en el poder. Del sistema patriarcal de hombre proveedor único y mujer mantenida, se fue pasando a mujer copartícipe del ingreso. Al comienzo de la colaboración de la esposa, el marido acaparó las entradas y el poder en la decisión del egreso, situación que se encontró en la distribución y ejecución del presupuesto familiar de las mujeres casadas, trabajadoras de las plantaciones de flores de la Sabana, y en los ingresos de las secretarías de la burocracia municipal bogotana. En un paso más adelante del poder decisorio femenino, aunque con remanentes del poder patriarcal, el marido distribuyó las erogaciones: fijó a la mujer aquellas de monto variable, mientras él cubrió los gastos fijos y no tuvo en cuenta el monto de los salarios de cada quien. En otra versión, común en los grupos populares urbanos, el marido dio una cuota voluntaria no ajustada a los imperativos del gasto y exigió a su mujer costear la familia. A la inversa, en un comienzo, la mujer no se consideró obligada a colaborar y se negó a costear las obligaciones domésticas del hombre y libremente gastó sus ingresos.

Cito seis modalidades más que están a la orden del día: al hombre ya no le importa el juicio cultural que lo llevó a su papel de proveedor único y se limita a jugar el rol de “colaborador menor”, mientras el peso del presupuesto doméstico lo asume la mujer, generalmente profesional, más exitosa en el desempeño de la tarea económica. El segundo modelo lo está acentuando el desempleo y lo denomino “trastrueque de roles”, según el cual la mujer se ha convertido en cabeza económica y el compañero desempeña las tareas internas del hogar, distribución contrapuesta al ayer patriarcal. El tercer sistema representa el papel nominal del cabeza de familia, que se convierte en “mantenido”, no aporta a su sostenimiento, pero, según él, tiene derecho a ser privilegiado como antaño. Finalmente, se expande el sistema según el cual las nuevas parejas entienden sus roles de sostenimiento y entrambos colaboran, deciden y gastan armónicamente.

La sexta modalidad representa la jefatura económica femenina. La ruptura familiar, las reincidencias nupciales y el madresolterismo han contribuido a incrementar las familias uniparentales en las que la cabeza económica la asume la madre porque el hombre elude su obligación o no está en capacidad de satisfacerla ni existen autoridades con poder suficiente para obligarlo a satisfacer su rol progenital. Este fenómeno es adyacente al proceso de formación, por parte del hombre, de sucesivos hogares que no perduran y cuya descendencia deja el padre al cuidado de su ex compañera, fenómeno que hace unas decenas de años marcaba casi exclusivamente el acontecer de la familia de los niños necesitados de protección. Sumemos como causa los desplazamientos de grupos familiares incompletos por la violencia política y, en sectores más altos, la evasión voluntaria del progenitor a sus responsabilidades cuando se quiebra la familia que conformaba.

La jefatura económica femenina ha producido el renacer funcional de la unidad doméstica extensa debilitada en el área urba-

na durante el proceso de nuclearización de la familia, en incremento hace algunos años. La quiebra de los hogares de los hijos ha forzado a la generación de los abuelos a alojar en sus viviendas al cónyuge abandonado y a sus hijos, con el ánimo de apoyarlos y, cuando se trata de la hija, para facilitarle su desempeño laboral y atender la socialización de la prole. De este modo, la colaboración de la familia extensa ha empujado a la mujer mayor de 45 años a satisfacer una segunda tarea maternal en la persona de sus nietos.

La legislación se ha acoplado a los cambios de la familia y, a su vez, los moldea. Antaño el honor civil de una persona estaba basado, desde la etapa colonial, en la legitimidad de su nacimiento y en su adultez en la conformación de una familia mediante el matrimonio. La ley y la cultura exigieron a cada individuo dichos requisitos para situarse ventajosamente dentro de la sociedad porque, de otra manera, le fue imposible al ilegítimo ubicarse en las escalas superiores de la misma. Este criterio colonial estuvo vigente hasta los años 70. La matrimonialidad dominó en los estratos medios y superior y fue requisito indispensable para el reconocimiento social de los padres y del grupo filial. Los hijos habidos bajo esta norma tuvieron prelación sobre los nacidos fuera de ella. Recordemos, como detalle, que los ilegítimos no pudieron educarse en los colegios privados ni entrar al sacerdocio y a otras instituciones.

La ley actual cambió los requisitos y las sanciones. Hoy en día no hace distinción entre los individuos nacidos de unión matrimonial o de hecho y la cultura ha debilitado la trascendencia del matrimonio en las relaciones de pareja. Como es sabido, la ley asimila dentro de cierto tiempo las uniones de hecho con las normativas en lo tocante a derechos y obligaciones y a la cultura no parece importarles la cobertura de la norma matrimonial, particularmente cuando se trata de reincidencia nupcial.

Los sistemas económicos actuales también alteraron las normas de residencia. Mientras en la familia patriarcal tradicional fue

obligatoria la residencia unilocal para la pareja de progenitores, hoy la ley no la tiene en cuenta. Dadas las circunstancias económicas actuales y la creciente equiparación educativa de hombres y de mujeres, la ley ha permitido el sistema neolocal, según el cual cada cónyuge puede situarse en el lugar más conveniente a su desenvolvimiento profesional. Hoy se tienen en cuenta los desempeños y necesidades de ambos y a cada cónyuge se le permite vivir en sitios distantes, según sus imperativos personales. Esta nueva versión doméstica recuerda la tradicional unidad antioqueña, que en el pasado vivió de esta manera, impulsada por las urgencias económicas del cabeza de familia y las necesidades de crianza del grupo filial.

El manejo de los bienes de la familia también dio un vuelco radical que determinó cambios estructurales. Los gobiernos liberales permitieron a la mujer la administración de su capital, desde la Colonia puesto en manos del marido. La situación de las parejas de hecho cambió también radicalmente al considerar la nueva legislación, que después de un cierto tiempo de convivencia, la administración de los bienes debe seguir las mismas normas matrimoniales. Por otra parte, se reguló la propiedad de los bienes de cada cónyuge mediante las capitulaciones, operación legal previa al matrimonio.

El avance en la equiparación económica de hombre y mujer movió la ley a imponerles iguales obligaciones en el sostenimiento del hogar, norma que, si bien favoreció la salida de la mujer al mercado de trabajo y facilitó su realización profesional, reforzó su conflicto de roles al interior del hogar, dado que no ordenó su ejercicio compartido por ambos géneros.

El régimen de sucesión sufrió cambios: los descendientes legítimos y los otros heredaron en forma igual, contrario a lo establecido en el sistema patriarcal, donde se discriminó al hijo habido en relación de hecho. El reconocimiento de la paternidad fue vo-

luntario; en Antioquia, por ejemplo, fue muy limitado, mientras en el complejo cultural litoral fluvio-minero se cumplió con generosidad, posición que cambió cuando recientemente lo obligó a responder en términos económicos por el hijo. En la actualidad el reconocimiento filial del padre se ve aclarado por el análisis genético que documenta el proceso y confiere un acierto irrefutable a las sentencias. Yo creo que todas estas conquistas legales de las formas familiares no normativas han conseguido que la cultura, poco a poco, se haya ido desprendiendo de sus valores y de sus normas de control y que hoy ya no satanice con el ímpetu de ayer a las uniones ni a los individuos que escapan a sus pautas tradicionales.

La educación fue factor decisivo en el cambio familiar. Dado el reparto de roles por género, en el sistema patriarcal la mujer no necesitó sino de mínima participación en la socialización formal. Se consideró que sus funciones eran fruto de su naturaleza y de un poco de entrenamiento, no resultado de educación formal, a diferencia del hombre, que debió alcanzar altos niveles negados a su compañera, pero necesarios para que él se realizara como agente activo de la vida social. Reitero, las funciones femeninas, se dijo, eran realizaciones de naturaleza biológica que no necesitaban educación, de ahí que se definiera que el hombre era para la cultura y la mujer para la natura, versión que antagoniza la lucha feminista.

Por otra parte, se creyó en la existencia de condiciones naturales, según las cuales la mujer no estaba hecha para alcanzar el mismo grado de conocimientos que el hombre, supuesto que por género carecía de cualidades mentales implícitas para adquirirlos; estos conceptos habían penetrado no sólo en la sociedad, sino que guiaban la cultura y, en consecuencia, socializaron en tal forma la conciencia femenina que los creyó ciertos y su influjo orientó totalmente su vida. Al ir penetrando a la par que el hombre en la socialización formal, los mitos se fueron destruyendo y la educación introdujo cambios que se tradujeron en la mejor atención a

su tarea maternal y en la administración para el consumo en el hogar, pero, ante todo, la tomó con autovalor económico porque se capacitó en cualquier rama del conocimiento, del arte, de la técnica..., a la par que el hombre, y pudo desempeñarse competitiva y equiparadamente con él. Oficialmente se considera hoy que la mujer tiene derecho a llenar cerca de una tercera parte de las plazas burocráticas que cubren las altas decisiones del Estado.

El cambio educativo y el económico revaloraron el estatus de la mujer, enmarcado en el sistema patriarcal, revolución trascendente en cuanto fue factor decisivo en la equiparación de los géneros ante el poder y la autoridad, y en la obtención de derechos, privilegios y reconocimientos a la par que el hombre y paralelamente a la cobertura de iguales obligaciones. Sin lugar a dudas, la satisfacción plena de la sexualidad fue una de sus mayores conquistas y, para lograrla, le fue relevante alcanzar el uso de la libertad.

En el régimen familiar patriarcal, ella no tuvo libertad de espacio, de tiempo, de relación, de acción; no fue dueña de su cuerpo, entre otras modalidades de la libertad. Todas sus acciones se cumplieron bajo la custodia de un pariente, padre, hermano, esposo, hijo, etc., y puede decirse que no alcanzó la mayoría de edad. La conquista de la libertad fue retroalimentada por la necesidad de romper el cerco hogareño para incorporarse a la educación formal y al mercado de trabajo. Necesitó autovalerse por sí sola y asumir como individuo la responsabilidad del ejercicio de su libertad, conquista que liberó a sus parientes masculinos del compromiso de controlar los actos de su parienta y a su familia de su responsabilidad social. Ello facilitó a la mujer el ejercicio de los nuevos roles en la sociedad y sus movimientos en espacios no frecuentados por su género, le permitió relacionarse con personalidades diferentes a las de su entorno social y comandar su sexualidad.

Los cambios en las relaciones de poder de los géneros se pueden proyectar negativamente en la vida familiar, en forma de ten-

siones que se traducen en conflictos de diversa índole. Algunas teorías fundamentan la violencia intrafamiliar actual en razón de las tensiones que produce el paso de un sistema patriarcal a otro de autoridad compartida, según el cual hombre-mujer participan equiparadamente del mismo estatus, de sus condicionantes y de los roles conexos. Transformar un sistema en el cual un género disfruta de reconocimientos y privilegios que se niegan al otro, en un sistema en el que se comparten, puede generar violencia. Igual de traumático es alterar la jerarquía en el manejo del poder y aceptar el traspaso o la coparticipación igualitaria con un alter, considerado desigual, y admitir que las cualidades que ayer se reconocieron como óptimas, pierden actualización y mérito y se deben suplantar por otras opuestas, no apetecibles en un estadio anterior.

En consecuencia, algunos violentólogos plantean que la agresión intrafamiliar interconyugal se manifiesta en un trato punitivo del hombre contra su pareja en razón del temor que le genera el sentimiento de perder su prelación no cuestionada y apela a extremos de violencia para ser atendido sin limitantes. La agresión no sólo explota en las relaciones de pareja, afecta también las progenitofiliales y resuena hasta en el entorno físico.

No he hallado estudios que me permitan hacer una comparación entre la violencia que se presenta hoy en la vida familiar urbana de los distintos estratos y la que los conmovió en el pasado. He hallado, en los siglos xvii y xviii, documentos que detallan esta violencia en forma extrema, que me hacen pensar que es semejante a la que hoy se manifiesta, pero que se ha hecho hoy más visible que en aquellos acontecimientos porque los órganos de control tienen más eficacia para detenerla y la mujer armas para defenderse. Su empoderamiento general, en el que avanza, es arma eficaz para conquistar hoy un trato más pacífico en su relación de pareja o, pregunto, ¿existe una situación estática al respecto?

La transformación de las funciones internas de la familia res-

ponde al moldeamiento que imponen los cambios de su entorno social y que la cultura respalda. Las alteraciones mayores están en el agente encargado de satisfacerlas y, en algunos casos, en el territorio de cobertura. Los mayores cambios se observan en las funciones de la mujer: reproducción de la fuerza de trabajo, administración para el consumo y tareas psicoafectivas, bajo el comando de su cónyuge.

La función económica obliga hoy a ambos progenitores o la comparten todos los miembros del hogar, en las unidades extensas. El aporte femenino, producto del trabajo realizado fuera del círculo doméstico, trastornó el reparto de las tareas internas del hogar y cambió su valoración. Si bien al comienzo la mujer asumió ambos roles, poco a poco ha ido desprendiéndose de algunos, más fácilmente que de responsabilidades y de sentimientos de culpa, y en las parejas de los nuevos grupos etarios ya existe un compromiso para compartir los oficios equitativamente. Este cambio alteró las distinciones del estatus por género, ya que muchos de los privilegios del sistema patriarcal se cubrieron con el trato que el hombre recibió por su posición, por su papel y por su género dentro del recinto del hogar. Uno de ellos (no ser ente activo en sus tareas por ser actividades exclusivamente femeninas y por tanto lesiva su cobertura para el varón) fue el principio cultural que retardó su colaboración.

La ausencia diaria del hogar de los progenitores que laboran para su sostenimiento ha alterado los hábitos de consumo, de recreación y de ocio compartido y muchas de las expresiones psicoafectivas. La familia urbana no puede actualmente hacerse cargo de obligaciones con los familiares incapacitados, los enfermos y los ancianos. Su atención va siendo desplazada a las instituciones públicas y privadas. Las actividades laborales de la pareja debilitan la satisfacción de funciones de hospitalidad y vida social. Poco a poco las interrelaciones de sangre van cediendo el paso a las de naturaleza profesional, lazos que debilitan las condiciones

de la vivienda urbana y que fuerzan a su desplazamiento a ambientes públicos, como ocurre con las celebraciones de momentos memorables del ciclo vital de los miembros de la familia.

La función sexual es ampliamente receptora de las presiones institucionales, que dan lugar a nuevos valores y patrones de comportamiento, en razón de los cambios conjuntos de la economía, la religión, el desarrollo tecnológico y el médico. Quizás el cambio más sensible se percibe en el descenso en las tasas de fecundidad y en el goce libre de la sexualidad para ambos géneros.

Frente a la función familiar de reproducir la fuerza de trabajo opera un incontable número de presiones que trastornan y adecuan a diferentes premisas su satisfacción. La salida laboral de la mujer ha forzado que las tareas de socialización temprana y de crianza hayan sido desplazadas del hogar. La madre trabajadora con jornadas completas no puede asumirlas y van siendo delegadas a dos espacios: el de su familia extensa y el de instituciones privadas y públicas. La unidad extendida ha recobrado su funcionalidad ante esta urgencia de vital importancia para las nuevas generaciones. Repito que en las ciudades un alto porcentaje de madres mayores de 45 años están reasumiendo el papel de madres, en su categoría de abuelas, para reemplazar a la hija que trabaja porque es cabeza de familia o estudia o quiere superarse profesionalmente.

Las instituciones captan la infancia restante desde el momento en que se termina la licencia por maternidad. Aun cuando no existe un estudio que científicamente determine la trascendencia de este cambio de agente y de territorio, es lógico suponer que se encuentran diferencias muy notorias entre una socialización y una crianza familiar y otra colectiva unificadora en una institución extraña. Después de esta etapa, la escuela y el colegio captan la niñez y entran en juego el influjo creciente de los pares, de los medios masivos de comunicación y de los ambientes callejeros, mientras ambos padres están alienados por la tarea de ganarse el pan. Algu-

nos estudios sugieren que el individualismo que se percibe en las nuevas generaciones se incuba en la necesidad de valerse por sí mismos desde edades tempranas, ante el desplazamiento del seno familiar para su crianza y socialización temprana en medios extraños a su entorno familiar psicoafectivo.

Estas transformaciones trascienden no sólo sobre cada género en particular, sino sobre la familia como institución. Menciono algunos de estos cambios. Sin duda el más notorio gira en torno de la configuración familiar. Las presiones legales, los valores culturales y los regímenes de control y sanción que rodeaban los patrones de comportamiento de la vida familiar se fueron haciendo cada vez más laxos ante la conducta divergente, producida como moldeamiento inconsciente de los cambios institucionales. Tres tendencias se reconocen en este proceso: un debilitamiento de la matrimonialidad en la formación de la pareja (la dificultad para definir la familia actual, frente a la proliferación de modalidades de hecho antes no reconocidas ni aceptadas en todos los sectores sociales).

La matrimonialidad se viene imponiendo desde la Conquista española, que bendijo las uniones de castizos e indias, aunque se opuso rotundamente a la unión normativa con gentes mezcladas de sangre africana. A impulsos de la acción religiosa y de la Corona, las etnias y sus mezclas fueron casándose para situarse mejor socialmente y, hacia la mitad de la década del setenta del presente siglo, la familia normativa era superior a la de hecho. De entonces para acá, el porcentaje de matrimonios ha descendido notoriamente. Esta tendencia se acentuó en los grupos generacionales más jóvenes y en todos los estratos sociales. La pareja de hecho ofreció numerosas formas de configuración, que fueron aceptadas socialmente como soluciones viables. Dicha multiplicidad y su acatamiento cultural es lo que ha definido la presuposición de que la familia está desapareciendo. ¿Es atinado tal juicio?

Planteo unas definiciones de la institución doméstica y ofreceré algunas tipologías familiares con el propósito de avivar el debate sobre este tema. Se consideró familia, a finales de la década del 70, a la constituida por una pareja heterosexual conviviente en unidad habitacional, en estatus procreador activo o diferido, y con solidaridad social, modelo que ya no encaja con la mayoría de las tipificaciones actuales. Se considera como familia mínima la díada maternal constituida por una gestante madre soltera, mientras otros juzgan que la familia puede ser reducida a una pareja sexo-afectiva heterosexual y se discute si puede ser formada por monosexuales.

Existen dos tipos de familia, según su configuración inicial: la normativa y la de hecho. A la primera la define un ritual religioso o civil, establecido para oficializar la relación de pareja de cara a la comunidad. En la segunda no existe el signo social público, sino un compromiso de la pareja para actuar como tal.

La unión libre es la tipología que más se acerca a la estructura de la familia normativa. La pareja convive, comparte su sostenimiento y entra en la definición de estatus procreador, reconociendo el fruto como hijos propios. La inestable se desata fácilmente y la estable se asemeja en duración a la conformada por el matrimonio católico.

Las tipologías familiares de mayor frecuencia en la vida urbana, fuera de la normativa, que hoy no alcanzo a analizar, son las siguientes: familias sin residencia compartida; familias uniparentales; familias unilocales y familias de definición imprecisa.

En las relaciones de pareja sin residencia compartida –y generalmente sin cooperación económica, pero de dominante función erótico-afectiva, se hallan dos versiones: la pareja erótico-afectiva de solteros, cuyo miembros tienen domicilios separados y no comparten la vida económica, pero a quienes une fundamentalmente el deseo de satisfacer a plenitud su sexualidad, que no la reproducción. Es frecuente entre profesionales que viven con sus fami-

lias de orientación o independientemente y se reúnen como parejas en fechas particulares. No existe en esta modalidad un intento de ensayo de la vida marital, como ocurre en el amaño, otra versión de tradición americana, pero que son unilocales.

La pareja erótico-afectiva de casados separados, con hijos, funciona en forma semejante. Cada núcleo uniparental conserva su independencia domiciliaria y son unidades económicas separadas. Como la pareja anterior, satisfacen su sexualidad y evitan la procreación. No existen relaciones progenitofiliales con el ego sustituto del padre o de la madre faltante porque no interfieren en la socialización ni en la crianza de cada prole. Cuando la pareja de progenitores comparte la residencia, se conforman las familias de residencia unilocal que veremos luego.

La uniparentalidad constituye un tipo de familia de frecuencia máxima en este momento. Puede establecerse en tomo del padre o protegerse alrededor de la madre, modalidad común desde los comienzos del país. Fue fruto de la violencia española contra la mujer india y negra en la Conquista, e inspiró la tamización de la mezcla racial en la Colonia. Las causas del hoy guardan etiologías del pasado y agregan nuevas razones para su persistencia. Menciono algunas: la inestabilidad de la familia de hecho, mayor que la normativa, da origen a familias uniparentales, en sus crisis de entendimiento. Al reconstruirse maritalmente, la madre va procreando nuevos descendientes, de modo que configura un madresolterismo abierto, el más frecuente en los grupos populares de los cinturones tuguriales urbanos.

La ruptura de las normas patriarcales de castidad prematrimonial y, paralelamente, la liberación de la sexualidad desde fechas precoces y la carencia de un proceso formativo adecuado, que capacite a la juventud para no llegar a una procreación prematura, son la base del madresolterismo adolescente urbano. Mientras en el ayer la familia materna exigió reparar la infracción con

el matrimonio, actualmente no se aplica y la díada maternal, familia mínima, ha de decidir su destino, que con frecuencia termina en el aborto inducido.

Al debilitarse la matrimonialidad y equipararse el estatus legal y cultural de los nacidos dentro y fuera de la norma, se ha hecho expreso un movimiento femenino en grupos de solteras adultas, que se autovalen económicamente y que ambicionan la maternidad, asumida sin responsabilidades ni derechos para el padre. Este madresolterismo adulto apela a los servicios procreadores de un voluntario y, en algunos casos –se dice–, al de un banco de esperma.

Estructuras familiares del pasado indio se perciben todavía en algunos rincones rurales. En el altiplano nariñense aún existe un tipo de madresolterismo que conserva rasgos de las estructuras indígenas, sistema familiar que se enmarca cabalmente dentro del minifundismo de esta zona.

Las relaciones desiguales de género, en el ejercicio del poder, favorecen la presencia del madresolterismo. El poder del hombre sobre la mujer en el sistema patriarcal se hizo más fuerte en las relaciones interclase: terratenientes y dependientes de la tierra; vinculaciones obrero-patronales en fábricas y oficinas y en las capas sociales superiores frente a las inferiores. Se muestra también en la familia en las relaciones incestuosas del padre o del padrastro sobre la hija o la hijastra y se percibe en la supervivencia de tradiciones de tributo femenino o de estructura de remembranza india.

Produce diferentes versiones de madresolterismo el caso de la prostitución o comercio sexual pago, impuesto en todos los tiempos por el régimen patriarcal, que da origen a esta familia uniparental en tomo de la madre, quien desconoce la identidad del padre de sus hijos.

La mujer supletoria, amante, concubina o la otra, cualquiera sea la nominación que se le dé, genera también madresolterismo.

El delito de incesto, padre e hija, y la relación sexual padrastro-hijastra, también originan esta misma modalidad familiar. Muchos hombres de las clases populares consideran que tienen derecho a usufructuar sexualmente a las hijas, como remuneración de la crianza, y su poder las obliga a entregarse. Forzoso contacto en viviendas tuguriales colabora en la ocurrencia de este delito.

En los latifundios de Sucre, Córdoba y Sinú existió la venta de niñas púberes por los agregados de la tierra a sus dueños, negocio que significó una dote de la joven para respaldarse en su vida adulta, mientras el hijo sirvió de vinculación interclase. Esta iniciación sexual dejó libre a la mujer para establecer nuevas relaciones de pareja o permanecer dentro del tipo de madresolterismo cerrado.

Las familias con residencia compartida o unilocales parten del principio de la reconstrucción marital mediante la repitencia nupcial, que da origen a nuevas tipologías domésticas. En un pasado inmediato, la mayoría se estructuró fuera del matrimonio, pero al aceptarse legalmente el divorcio se facilitó la reincidencia normativa de las familias rotas, aunque ya la cultura las había reconocido como un hecho permisible. Se ha dado origen a dos tipos de familia, la superpuesta y el padrastrismo.

La familia superpuesta se establece sin divorcio previo porque uno o los dos contrayentes son casados, pero se encuentran ligados por una relación afectiva que intentan consolidar, contrayendo matrimonio fuera del país, fórmula que cubre solamente la cara social de la nueva familia. Dentro del ámbito jurídico colombiano esta unión es ilegal y el cónyuge casado en el exterior puede ser acusado de bigamia. Dado que el divorcio ofrece una salida legal a esta pareja y le permite contraer matrimonio en el ambiente propio, ha ido decreciendo en número.

La familia padrastral es muy antigua y se configura de hecho o matrimonialmente. Se estableció mediante el matrimonio o la unión con un cónyuge sustituto que reemplazó al faltante. En el

pasado ocurrió a la muerte de un progenitor, pero actualmente facilita la reconstrucción marital de cualquier pareja separada que aporta su prole. Dada la inestabilidad creciente de la familia, que se traduce en una cadena de sucesivas uniones y rupturas seguidas de reincidencias, el padrastrismo es una solución de reconfiguración familiar, a pesar de lo cual es una de las más inestables, dada la compleja serie de relaciones que viven y las tensiones internas que todos sus miembros soportan.

La familia padrastral, en una etapa avanzada, crea una amplia red social porque frecuentemente reúne bajo el mismo techo una generación filial múltiple, fruto de uniones sucesivas de la pareja, que constituyen los hermanos medios, bien por padre o por madre, y los que solamente son pares sociales sin vínculos de sangre, a los que se añaden los hermanos completos. Se correlacionan con un tejido muy amplio de parientes colaterales afines y consanguíneos y el número de abuelos alcanza proporciones no conocidas antes. Recordemos que cada progenitor porta cuatro abuelos y que este número se acrecienta con las sucesivas uniones de cada cónyuge.

Finalmente, menciono las familias de definición imprecisa que ofrecen dos tipologías más las cuales, al hacerse manifiestas, conmueven hoy los cimientos culturales: la pareja monosexual y la resultante de la procreación asistida.

La pareja monosexual, aunque siempre ha existido en forma encubierta, no ha sido reconocida jurídicamente, como sí lo es en algunos países europeos y Estados de Norte América. Hemos llegado a reconocer algunos derechos a los individuos monosexuales, aunque no se ha llegado a oficializar su pareja. En forma encubierta existe un triángulo formado por una pareja heterosexual, uno de cuyos miembros mantiene clandestinamente una relación de pareja con un individuo de su mismo género. Este trío recibe el rechazo cultural y el social.

El avance tecnológico y médico ha dado impulso a la procreación asistida que, hasta el momento, trata de subsanar sólo los problemas de infertilidad de algunas parejas, aunque su práctica abre vastos horizontes, que suscitan controversia en círculos científicos, jurídicos y éticos. Conmueven la conceptualización familiar porque ponen en entredicho fundamentos biológicos, éticos, jurídicos y religiosos a los que no se ha dado solución. Uno de los principios es el de la pluralidad de progenitores porque se puede generar la existencia de la madre donante del óvulo, la que lo gesta, la que lo adopta. El donante del esperma, el que adopta, además de nuevas alternativas, como el encargo de embarazo a una pareja fértil que lo ofrece en adopción a una pareja estéril que lo adopta y costea, y procesos de fecundación in vitro, etc., modalidades vitales que están todavía en proceso de desarrollo.

Todas estas tipologías y unas cuantas más, que la premura del tiempo no permite mencionar, han sido transformadas interiormente en sus sistemas de relaciones y en sus funciones tradicionales, repito, al compás de las modificaciones que la sociedad experimenta y exige y que la cultura acepta. Son dichos cambios y la comparación con los modelos familiares del pasado, los que el criterio apocalíptico de desaparición de la familia trae a cuenta para fundamentar sus juicios negativos.



LAS MUJERES ANTES  
DE LA CONQUISTA

*Patricia Vila de Pineda y Doris Rojas*

FONDO DE PROMOCIÓN DE LA CULTURA, MUSEO  
ARQUEOLÓGICO CASA DEL MARQUÉS DE SAN JORGE



## INTRODUCCIÓN

Este artículo examina el estatus femenino en nuestro territorio a través de la cerámica precolombina que hace parte de una colección del Museo Arqueológico Casa del Marqués de San Jorge, en Bogotá<sup>1</sup>, constituida por 15.000 piezas de diferentes áreas arqueológicas, con lo que se ofrece un punto de partida para el análisis del género y la familia en Colombia. La selección de la mujer como elemento ordenador de la muestra y como eje de la investigación proviene del bagaje académico de las autoras, del proceso de observación del material y de la importancia que se le atribuye a relacionar el pasado con temas de actualidad, con base en los vestigios arqueológicos, teniendo en cuenta las múltiples alternativas que una colección de esta magnitud puede insinuar.

La selección, descripción y análisis del material intenta reflejar la situación de la mujer antes de la Conquista a partir de piezas que, en su conjunto, representan diferenciación del estatus en época prehispánica, apoyadas en relatos de cronistas –reflejo de los primeros contactos entre la cultura hispánica y la americana– y en estudios de arqueólogos y antropólogos. Esta información permite profundizar sobre otros elementos de la organización social y de la cultura material y se complementa con datos etnohistóricos, referidos específicamente a la mujer prehispánica.

Este artículo evidencia la importancia de las representaciones femeninas en la alfarería, las cuales conllevan un mensaje estético, perdurable y de significado. Busca también destacar su estatus y las distintas actividades en que estaban comprometidas. Describe

---

<sup>1</sup> Este trabajo hizo parte de una investigación más amplia, realizada para el montaje de la exposición que llevó el mismo nombre, inaugurada en el Museo Arqueológico Casa del Marqués de San Jorge, en Bogotá, en noviembre del 2001.

el trabajo específico de las mujeres en algunas áreas arqueológicas, aunque la mayoría de las piezas reflejan imágenes de mujeres en lo ritual o en lo cotidiano.

La información que se presenta se relaciona exclusivamente con una selección de 200 piezas y parte de información referente al poder femenino, seguido por el tema de poder y muerte, reflejado en las urnas funerarias. Lo cotidiano se expresa en diferentes representaciones de mujeres, abarcando aspectos de la vida diaria, como la sexualidad, el embarazo, el alumbramiento y la lactancia. Por último, los oficios que realizaban las mujeres, reflejados en utensilios como ralladores, múcuras, vasijas para el uso diario, elementos que utilizaban para el adorno, como collares –que eran objetos de decoración corporal para hombres y mujeres [Rojas, 2001]–, implementos para el tejido, como los volantes de huso, y otros empleados en la decoración de los textiles, como rodillos y sellos.

Las áreas arqueológicas en que se fundamenta el artículo hacen parte de los grupos Sinú, Tolima, Río Magdalena, Antioquia, Chimila, Tumaco, Quimbaya, Corinto (Cauca), Nariño, Tairona, Calima, Muisca y Guane. La muestra, a su vez, expresa las diferencias regionales que, desde antaño, ubicaban a los grupos en regiones perfectamente demarcadas, en este caso, por su estilo particular en la cerámica.

La selección del material y su exposición quiso proporcionar elementos de observación y de análisis sobre las manifestaciones de culturas pretéritas en lo referente al género y demostrar que la mujer era objeto de representaciones en la alfarería, una de las expresiones artísticas más importantes de dichas culturas. Se ofrecen elementos de reflexión sobre el tema específico de la representación de la mujer en la cerámica, que en el país no se ha trabajado con profundidad, pretendiendo con esto ser el prelude de futuros trabajos de investigación sobre diferencias regionales en el estatus

de la mujer, origen del poder o la dependencia femenina, diferentes etapas del ciclo vital, la mujer y los mitos, lo simbólico, lo ritual, comparaciones con otras culturas, etc. Otros temas afines precisan ser investigados, como los hombres, la infancia y la vejez.

#### ESTATUS DE LA MUJER

El estatus o posición que ocupa la mujer en la sociedad va acompañado de roles que ella debe desempeñar; a estos se ajustan los roles del resto del grupo, que se entranan dentro de la organización social total.

*Los roles, configuraciones de derechos y obligaciones se expresan generalmente en acciones y se satisfacen tanto por hombres como por mujeres [...] expresan el estatus de cada sexo, por lo cual el estatus prevalente de un género frente al otro se percibe en la asignación de los roles que siguen y marcan la jerarquización o el equilibrio de la relación hombre-mujer [GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1988:170].*

Cuando la sucesión de un grupo se hace matrilinealmente, el estatus alto de la mujer se convierte en eje para la organización social del grupo, o en derrotero para la división del trabajo dentro de una etnia específica. Al igual que dentro de un grupo patrilineal, el hombre es la figura principal.

Las figuras femeninas de la muestra señalan estatus privilegiado en los Sinú y, en especial, en las urnas funerarias de las culturas Tolima, Río Magdalena, Antioquia y Chimila, donde se vislumbra la importancia que debieron desempeñar en los rituales de la muerte. Aparece a lo largo de la muestra el rol femenino expresado en las maternidades de las distintas culturas; el rol de amas de casa en la distribución de la vivienda Tairona, fundamentado en la división sexual del trabajo; el rol de ceramistas en Muisca y Guane.

Estatus inferior al del hombre se aprecia en la cultura Nariño, cuando no son dignas de sentarse en un banco ni de mambear, al menos en esa selección de figuras.

Las diferencias en estatus de las mujeres se evidencian en los distintos tocados que utilizaban o en la carencia de estos. El tocado de gran elaboración y elegancia es un distintivo del poder o elemento identificador de una etnia. Se constituía en prenda obligada para las distintas celebraciones, como lo dicen los relatos de Panches y Muiscas, donde se aprecia cómo variaban de acuerdo con la actividad que desempeñaban. Hay presencia de tocados de importancia en una pieza Tumaco, cuyo tocado se asemeja a los egipcios. En la cultura Sinú se esbozan –lo confirma Reichel-Dolmatoff en sus trabajos– y los Muiscas aparecen mencionados en los relatos de cronistas.

La diferenciación de estatus se percibe en los datos de cronistas cuando se habla de mujeres principales, secundarias, esclavas y mujeres como botín de guerra; o de hijas, madres y viejas cuando se aprecia su participación en el trabajo agrícola, como ayudantes de un parto, comerciantes de sal, asistentes a la guerra.

La figura infantil femenina o masculina es escasa, se le otorga la importancia a su estatus sólo cuando está amamantado. En el proceso de socialización, comparado con el de las etnias actuales, el niño está muy cercano a la madre durante el periodo de lactancia, que dura alrededor de tres años, y a los grupos de mujeres en los primeros años; una vez ella ha transmitido la prevención a los peligros pasan al grupo de los hombres los niños y las niñas permanecen cercanas a las madres. Las niñas tienen sus ritos de iniciación a partir de la primera menstruación, cuando son iniciadas en las actividades propias de las mujeres. A lo largo de la muestra los infantes aparecen solamente en los brazos o en la transmisión del poder. Sin embargo, figuras de jovencitas son más frecuentes como se aprecia en Sinú y Calima.

La historia no se ocupó del tema específico de la mujer, se dedicó a las hazañas bélicas –que eran básicamente tema de hombres– y sólo mujeres excepcionales aparecieron tangencialmente. En el país, en su etapa de descubrimiento, los relatos de cronistas tienden a describir sucesos de importancia para la Corona española, de manera que descripciones específicas sobre el estatus de la mujer precolombina se hacen en referencia al hombre o a situaciones que percibían como extrañas o pecaminosas. El investigador actual interesado en la mujer debe obtener la información entre líneas. Los datos sobre la vida diaria o sobre la mujer, en un grupo específico, bajo todos sus matices, son difíciles de hallar en conjunto. Sin embargo, el tema de la mujer es universal, bien sea unido a relaciones de poder, a la funebria, a la religión y a la magia, a su posición en la familia, en la crianza, en la división del trabajo, o bajo condiciones de desigualdad, como es la tendencia actual.

El estudio independiente de funciones y roles de la mujer, en general, ha sido una corriente reciente y, por consiguiente, poco desarrollada hasta las últimas tres décadas del siglo xx. Previamente predominó el interés por las relaciones sociales en conjunto o por estructuras que permitieran generalizaciones sobre la cultura. Los estudios de género han convertido el tema femenino –en la época actual y en las distintas etapas históricas– en objeto de investigación y en tema de interés para el conocimiento.

El material etnohistórico procedente de los cronistas, de antropólogos y arqueólogos, refuerza la variación del estatus de la mujer en el grupo y en la familia, al mismo tiempo demuestra cómo situaciones que hoy aparecen –tales como divorcio, nuevas uniones, expectativas hacia los hijos, etc.–, han tenido una constante en la historia de las culturas.

La primera impresión de Colón sobre las mujeres [1494], al pisar suelo americano, demuestra división del trabajo en el que a ellas se les atribuían, aparentemente, más tareas que a los hombres, o que las tareas asignadas a la mujer indígena variaban con relación a las acostumbradas en el Viejo Mundo: “Las mujeres me parece que trabajan más que los hombres”<sup>2</sup>.

Virginia Gutiérrez de Pineda, al referirse a las reglas de sucesión, establece la importancia que se le daba a la mujer india o americana, puesto que existían grupos matrilineales y prácticas como el avunculado, la endogamia y la sucesión uterina:

*En el país hallamos dos sistemas de sucesión. Uno claramente matrilineal, en el cual la sucesión en profesión, oficio o rango se transmite de hombre a hombre a través de una mujer, caso clásico en que la sucesión se ve reglamentada por el sistema de filiación uterina. Así, a la muerte de un Ego masculino dado, el título u honor de que se estaba investido pasa a su sobrino, al hijo de la hermana. La otra forma predomina en todo el occidente colombiano y aparece, a primer análisis, como régimen patrilineal. Pero ahondando en su estudio se pueden observar los lineamientos uterinos a través de un sistema matrimonial endogámico. Aquí hereda el hijo de la mujer principal, que es parienta del hombre, sobrina, prima o hermana, y sólo en su ausencia hereda el sobrino, hijo de la hermana. Este sistema comienza con la reglamentación del poder, en el fondo no es sino una variante uterina instituida, según los cronistas, para concentración del gobierno entre el mismo grupo consanguíneo. También se hacían evidentes las reglas de sucesión matrilineales en la entrega del material mítico-mágico que involucraban en sí. Es necesario recordar que cada una de estas actividades llevaba consigo un patrón religioso que presidía su cumplimiento y un complejo ceremonial de normas, tabúes, actitudes y prácticas que*

---

<sup>2</sup> Carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo, citada por Ariel Castillo Mier (compilador), *Observatorio del Caribe Colombiano. Memorias de la Cátedra del Caribe Colombiano*, Bogotá, Editorial Gente Nueva, 2001, vol. 1, pág. 141.

*constituían el legado anexo que cada tarea tenía. Y ese legado se transmitía fielmente a los que por regla de herencia uterina debían cumplir dicha actividad [GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1997:12-13].*

Son muchos los testimonios de cronistas sobre la importancia del avunculado, sistema de filiación uterina que permitió a la mujer ser el eje fundamental del sistema de sucesión y que le otorgó un estatus diferencial en los distintos grupos. Sistema que no comprendieron a fondo los conquistadores, quienes, basados en su etnocentrismo, tomaron al hijo del cacique en sus seminarios con el fin de aculturar a las cabezas o dirigentes futuros del grupo para así poder ejercer una influencia directa en el proceso de aculturación impositivo que ejercían en los diferentes grupos. Información sobre sus impresiones en torno al avunculado la proporcionaron Fernández de Piedrahíta, fray Pedro Simón, don Juan de Castellanos, refiriéndose al deceso de Nemequene y al problema de la sucesión del cacicazgo:

*Son herederos de la corona de Bacatá los sobrinos hijos de las hermanas, prefiriendo los mayores a los menores, y a la falta de estos los hermanos del rey, porque su barbaridad fue tanta que aun en esa costumbre se hizo agravio a la naturaleza desheredando a los hijos [FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, 1942:49].*

*Este reino, dice, no lo hereda hijo ni hija, ni sobrino hijo de hermano, sino sobrino hijo de hermana del Cacique porque de esta manera se aseguraba la conservación de la sangre noble [SIMÓN, 1953:307-308].*

*Al sucesor, que no puede ser hijo  
sino sobrino hijo de la hermana,  
y en defecto de no tener sobrino,  
hermano del señor es heredero.*

[...] *De esta manera pues murió Tundama  
y fue sucesor del un su sobrino*  
[CASTELLANOS, 1944:169,149].

*Esles prohibido el matrimonio en primer grado y aun en algunas partes del  
dicho nuevo Reino en el seg[un]do grado también. Los hijos no heredan a sus  
padres sus haciendas y est[a]dos sino los hermanos y si no ay hermanos los  
hijos de los hermanos muertos y a estos como ta[n] poco no les heredan sus  
hijos sino sus mesmos sobrinos o primos viene a s[er] todo una cuenta con lo  
de acá salvo q[ue]stos bárbaros van por estos rrodeos [TOVAR, S.F.:135].*

La endogamia, en estos casos reglamentaba que las uniones realizadas al interior del grupo, fueron por línea femenina. En el grupo de mujeres se presentaba la diferenciación de estatus entre mujer principal y mujeres secundarias, como las esclavas o las mujeres botín de guerra. Los siguientes relatos muestran, a su vez, la existencia de la poliginia en muchos grupos y el estatus diferencial entre mujeres principales y mujeres secundarias.

*Los indios de la provincia de Cartagena con prácticas endógamas –matrimonio con la sobrina hija de la hermana– heredaban los hijos habidos en esta mujer, quien era elevada al rango de mujer principal [HERRERA, 1944: 2-132].*

En Urabá, en el occidente colombiano, *los hijos heredan a los padres, siendo habidos de principal mujer [CIEZA DE LEÓN, 1924:1-40].*

Los Carrapa, para mantener el poder, acudían a matrimonio preferencial endogámico: *Si los señores mueren sin hijos, manda su principal mujer, y aquella muerta, hereda el señorío el sobrino del muerto con que ha de ser hijo de su hermana si la tiene [CIEZA DE LEÓN, 1924:1-78].*

También tenían normas para disolver las parejas, como el repudio o el divorcio. Sorprende que la información en estudios recientes sobre el divorcio no haga referencia a situaciones para resolución de conflictos de pareja que se han manejado desde siempre en nuestro territorio, como la imposibilidad para tener hijos, posibilidades de una segunda unión, responsabilidades sobre los hijos después de la separación, actitudes del hombre frente a la separación de sus hijos y la falta de atracción:

*La mujer separada o repudiada podía concertar otra unión y con ella reincorporarse a la vida normal de adulta, ya que la descendencia habida con el marido anterior no era un obstáculo para su nueva consolidación matrimonial, puesto que tal descendencia no corría a cargo del nuevo cónyuge y sí de los parientes masculinos de la mujer. Ellos asumían su responsabilidad o los hijos seguían a la madre constituyéndose en fuerzas de trabajo muy eficaces* [GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1997:126].

*La esposa podía, a su capricho, dejar al marido [...]. Entre los Saez (y entre los indios de la Palma) del Valle de Santiago, si el marido dentro de un año no empreña a la mujer, que ella puede apartarse de él e ir a buscar otro, y si el otro no la empreñare puede andar de uno a otro hasta que tope con quien la empreñe y con aquel se queda* [AGUADO, 1956:1-608].

*En el Darién y Tierra Firme ocurría al contrario, eran los hombres los que acusaban a las mujeres de no concebir y se divorciaban; también repudiaban en ese grupo a las mujeres cuando los varones no sentían atracción por ellas* [GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1963:127]

*Llevan las mujeres todos los hijos que han parido consigo, sin que los padres hagan ningún sentimiento ni se lo estorben* [AGUADO, 1956:2-87].

La hospitalidad femenina [Gutiérrez de Pineda, 1997:121] era una de las obligaciones que debía cumplir la esposa o parienta por insinuación de su marido o allegado varón, el hermano o el tío materno, o quizás el jefe tribal. Esta práctica se cumplía como norma de hospitalidad del jefe de una casa ante un individuo que llegaba a sus puertas. Estaba sujeta a formas muy diversas: En el grupo Chibcha se acostumbraba en la víspera de lances bélicos, cuando se buscaba la propiciación de una victoria. En el litoral norteño era la asimilación del extranjero que llegaba a su pueblo. Es de suponer que la costumbre permaneció durante la Conquista y que puede ser origen del proceso de miscegenación india e hispánica. Cuando entraba Pedro de Heredia al pueblo de Cipagua,

*le envió el cacique más de cien mozas, todas tan de buen parecer, graciosas, hermosas y risueñas, a que fueron ocasión a que les pusiesen los nuestros el pueblo de Las Hermosas [SIMÓN, 1953:5-68].*

Gumilla [1944:207] expresa una serie de conductas que deben seguir los misioneros para que no violen su voto de castidad o pongan en peligro sus vidas y la empresa misional que se adelanta:

*Es bien que sepan de antemano lo que les va a suceder para que no les coja de susto, y prorrumpe alguno en algunas palabras, que distinguen al cacique y a los principales gentiles: y es el caso de ordinario hacen al misionero la oferta, que según su bárbaro estilo hacen a los demás forasteros: y es ofrecerle una mujer que le asista y le sirva.*

Las anteriores visiones de situaciones familiares y de la mujer contribuyen a esclarecer el estatus y los roles en las diferentes etnias precolombinas. Probablemente ayudan en la comprensión de la variedad de estilos y de figuras femeninas que se seleccionaron para esta exhibición.

## RECORRIDO POR LAS ÁREAS ARQUEOLÓGICAS

El orden en que se ubican las culturas obedece a la distribución de temas en que se subdividió la muestra sobre la representación femenina en la alfarería y a la disponibilidad de la colección, por lo que se seleccionaron las regiones arqueológicas que aparecen a continuación: poder reflejado en la figura Sinú, la pieza más representativa de la colección; poder y muerte, en las urnas funerarias Tolima, Río Magdalena, Antioquia y Chimila. Lo cotidiano para Sinú, Tumaco, Quimbayá, Antioquia, Corinto (Cauca), Nariño y Calima; y los oficios para Tairona, Muisca, Guane, Quimbaya y Tumaco.

### *Poder*

Las diversas culturas prehispánicas plasmaron el poder en forma reiterada en las figuras de personajes que llaman la atención por su autoridad, respeto y actitud hierática. Entre ellos sobresale un conjunto, relativamente uniforme, de mujeres sedentes, con brazos y manos sobre las rodillas, ataviadas de diversas maneras –tocado, collares, brazaletes, ligaduras de los brazos, pintura facial y corporal. En ciertos casos se observan mujeres con bastones de mando y cuencos, algunas de ellas acompañadas de un infante. Unas aparecen sentadas en bancos y otras sin ningún tipo de apoyo. Carece la muestra de figuras de guerreras.

### *Sinú*

El territorio ocupado por los Zenúes iba desde la cuenca del río Sinú hasta la depresión momposina, incluidas las partes bajas de los ríos San Jorge, Cauca y Magdalena. Se puede trazar la secuencia histórica de las comunidades agro-alfareras que habitaron esta región con cuatro estilos de alfarería: cerámica con desgrasante de fibra (700 a.C.) , cerámica granulosa incisa y modelada pintada

(del 200 a.C al 500 d.C); cerámica modelada pintada (del 500 al 900 d.C.) y cerámica incisa alisada (del 1200 al 1500 d.C). Esta última tradición cerámica, que subsiste en el momento de la conquista española, se asocia con la etnia de los Malibúes [Stemper, 1992:11; Rojas, 1994:11].

Los Zenúes se distinguen por la cerámica modelada-pintada de color crema, predominantemente con adornos modelados y diseños geométricos en pintura roja, de formas homogéneas y una clara separación entre lo doméstico y lo funerario: ollas semiglobulares y en forma de canasta, copas de pedestal y figuras antropomorfas. En el último periodo, antes de la Conquista, los Malibúes aportaron la cerámica incisa-alisada de buena calidad y formas sobrias: copas, ollas y cuencos [AA.VV., 1992:115].

La selección de la figura emblema de la exposición se hizo teniendo en cuenta que demostraba poder y dignidad, a pesar de carecer de cabeza. También por existir respaldo histórico sobre la importancia de las mujeres de este grupo, en donde la jerarquía más alta del poder y la autoridad, como el cacicazgo, se le otorgaba a algunas mujeres. Representa un bello personaje femenino sentado, lleva una larga falda con diseños geométricos que cae hasta los pies, el torso y los brazos dejan ver motivos incisos y excisos que simulan pintura corporal. Quizá corresponde a una mujer joven en estado de gravidez. Es una figura femenina relacionada con el Complejo Betancí de la Hoya del Sinú. Piezas similares han aparecido en la zona intermedia entre los ríos Sinú y San Jorge y también en la región de Urabá [Falchetti, 1995:268].

La frecuencia, realismo y aparente aspecto sonriente de las mujeres en algunas vasijas pueden ser las bases para una arqueología “feminista” de la región. La representación de una mujer sosteniendo la mano de un hombre, o de otra mujer cargando un niño, o apareciendo en una variedad de estilos de figurinas son evidencias que ayudan a cimentar la categoría biológica de la

mujer en un contexto político y cultural. Se puede leer este arte cerámico por lo menos de dos maneras distintas para comprender la construcción cultural de antiguas relaciones de género [Stemper, 1992:13].

El poder lo ejercían, en el área del Sinú,  
*los tres zenúes nombrados, en los cuales tienen por tradición los naturales hubo tres demonios que fueron caciques y señores de ellos grandes tiempos [...] de estos tres el más principal era Zenufana que por tierra más rica la escogió para su principal gobierno, y Finzenú gobernaba una hermana suya a quien era tan aficionado que deseaba que todos sus vasallos y los de los otros Zenúes le hiciesen la misma reverencia a él* [FALCHETTI, 1995:19].

Según Stemper,  
*la cacica Finzenú del siglo XVI y las representaciones cerámicas de mujeres sentadas sobre bancos, reflejando a lo mejor su alto rango, pueden indicar que algunas mujeres y algunos hombres compartieron un cierto grado de igualdad en el uso del poder cacical. La modelación realista de mujeres sobre algunas vasijas y figuras podría interpretarse como la existencia de ancestros femeninos verdaderos, cuya presencia probablemente sentaba las bases para determinar genealógicas cacicales* [STEMPER, 1992:13-14].

La diferenciación del estatus femenino se aprecia también en la selección de las mujeres que debían acompañarlos a la otra vida:  
*Después de muertos habían de resucitar en otra parte, que les tenían aparejada, a donde habían de comer y de beber a su voluntad, como lo hacían antes de que muriesen [...] y tenido esto por cierto enterraban consigo las mujeres más queridas, y los criados más privados* [MATUTE, 1847:1-168].

La descripción que hace Reichel-Dolmatoff de los rasgos físicos femeninos representados en la cerámica coincide con las figuras femeninas del segundo grupo de figuras Sinú seleccionadas:

*Las facciones de la cara, que es en forma triangular, están representadas por ojos tipo grano de café, una boca similarmente hecha, y una nariz larga y derecha y algo aguileña. El torso está descubierto y los senos se representan como los de mujeres jóvenes. Un cinturón sostiene la falda que cae hasta los pies. Las extremidades están bien modeladas y los dedos de pies y manos se indican por cortas incisiones. El tocado del cabello está sugerido por una cresta horizontal sobre la frente, que desciende luego lateralmente enmarcando la cadera. Las representaciones de hombres están desnudas, salvo el cinturón. Las mujeres llevan collares y orejeras discoides, y el dorso está decorado con motivos profundamente incisos. Otros motivos incisos cubren la falda [AA.VV., 1983:4-472].*

La vasija de las parejas adosadas pertenece al tipo cerámico Betancí modelada excisa [Rojas, 1992:83]. En una olla globular de base aguda se representan parejas de hombre y mujer adosadas alrededor y cogidas de la mano, las facciones de cada una de las figuras son similares, de caras triangulares, ojos y bocas abultados grano de café, orejas horadadas, los hombres poseen tapa sexos de caracol y las mujeres faldas decoradas.

La selección incluye, además, una vasija globular con representación de cuatro mamas alrededor, muy realista; como éstas, han aparecido otras cerca de Tierralta, Córdoba. Esta cerámica difiere en su estilo del complejo Betancí; varias figurinas fragmentos que nos muestran una pequeña población de mujeres del tipo cerámico Betancí modelado exciso y figuras femeninas –sonajeros antropomorfos– de aspecto burdo que pertenecen al complejo Montelíbano de la tradición modelada pintada [Falchetti, 1995:269, 229].

El grupo al que se hace referencia contiene también fragmentos de urnas con figuras femeninas de Betancí, en el Sinú Medio, lugar donde se encuentran las figuras más importantes de esta cerámica:

*Estas figuras suelen ser femeninas, son macizas y van adheridas, de espaldas, como verdaderos altorrelieves, es decir, concebidas como esculturas; generalmente son figuras que pareadas (2 ó 4) forman una ronda alrededor de la vasija [BARNEY CABRERA, 1983:4, 471-472].*

Vale la pena aclarar que en la colección del Fondo se tienen ollas ceremoniales con parejas adosadas alrededor, y fragmentos de figurinas huecas y macizas que han aparecido en contextos de tumbas.

### *Poder y muerte*

Las urnas funerarias seleccionadas representan mujeres que debieron tener relevancia dentro del grupo al que pertenecían. Los ritos de la muerte con entierros primarios y secundarios hacían parte fundamental de la organización social. En este caso están asociadas al poder porque se supone que fueron elaboradas para personajes importantes dentro del grupo; al parecer el común del pueblo era enterrado de una forma más sencilla. Al seleccionar urnas con figuras femeninas en los grupos Tolima, Río Magdalena, Antioquia y Chimila se quiso subrayar la importancia que algunas mujeres tenían dentro de estas etnias.

*A ese tipo de práctica funeraria, conocida como “enterramiento secundario”, se asocia con frecuencia la idea de que el muerto permanece en un estado de limbo inmediatamente después de su fallecimiento, estado durante el cual interfiere de diversa forma en la vida de la comunidad [PINEDA CAMACHO, 1992:17].*

*La práctica de entierro secundario representa, según Reichel-Dolmatoff [1988], una costumbre funeraria de amplia distribución, que incluye dos etapas diferentes: un entierro primario en el cual el cadáver queda enterrado durante cierto periodo ritual, y otro posterior en el cual el cadáver es exhumado para ser introducido en una urna, seguramente en medio de una gran fiesta colectiva [CASTAÑO, 1992:26].*

Las urnas descritas por Reichel-Dolmatoff para el norte de Tamalameque y el sur de Ricaurte y Espinal sugieren una misma influencia. Sin embargo, existe una notoria diferenciación de rasgos cerámicos que ponen de relieve que la arcilla para su manufactura es diferente no sólo entre sí, sino con respecto al conjunto.

#### **TOLIMA**

Se ha denominado área arqueológica Tolima a los grupos que habitaron el territorio del actual departamento del mismo nombre, especialmente los Pijao al sur y los Panche al norte, quienes combatieron aguerridamente a los españoles. Se ubica en el periodo comprendido del 500 a 1500 d.C. [Rojas, 1994:77]. Representaron bellos y variados objetos en oro, demostraron un desarrollo interesante de la alfarería y fabricaron cerámica de uso doméstico y ceremonial de variadas formas y decoración. Son particularmente bellas las urnas funerarias con representaciones antropomorfas y pequeños bancos de arcilla.

La cerámica de esta zona se compone de urnas funerarias antropomorfas de entierro secundario, algunas sencillas, de cuerpos ovoidales, con el rostro simple del personaje y tapa pequeña, otras con importantes figuras femeninas o masculinas sentadas en bancos ricamente decoradas en cuanto a modelado; también se conservan copas, cántaros, ollas y cuencos.

La primera urna funeraria, de cuerpo ovoidal y tapa antropomorfa, muestra un personaje femenino esquematizado, de cabeza plana, orejas horadadas, nariz delgada, boca ligeramente abierta, sentada en un banco ceremonial zoomorfo, los brazos sobre las rodillas, con deformaciones en las extremidades y la cabeza y una rana aplicada en la parte final de los pies.

La segunda urna funeraria Tolima, de cuerpo ovoidal y tapa antropomorfa, presenta una adulta sentada en un banco ceremo-

nial con un niño en brazos, un gran bastón y un cuenco en las manos. Una pieza de este tipo no es común y confirma la transmisión del poder por el lado uterino, pues la mujer está sentada con el bastón de mando y el hijo en su regazo, mientras éste, sentado también sobre un banco, se aferra al mismo bastón de mando.

Las urnas muestran imágenes desnudas, pero con las deformaciones características (Karib) de cabezas, brazos y piernas, las cuales realizaban intencionalmente a través de la presión de los cintillos con que se sujetaban, como lo constatan los cronistas en Pijaos, Panches y Pantágoras, proceso que describe fray Pedro Simón en una de las citas siguientes y al que Lucena describe como el símbolo de la doncellez:

*Con rostros horribles, feos y feroces, con la frente y los colodrilos chatos y aplanados, que en disposición de la cabeza destos indios puesta allí con artificio, porque naciendo la criatura le ponen una tablilla en el colodrilo y otra en la frente, y atándolas por los extremos aprietan ambas partes y hacen subir la cabeza hacia arriba y quedar aplanados la frente y el colodrilo, con lo que quedan las cabezas muy feas, aunque ellos no les parece por su uso [SIMÓN, 1953:262].*

*Expresaban su doncellez por ataduras a las piernas y brazos que sólo se quitaban la noche del matrimonio [LUCENA, 1963:374].*

A lo largo de la muestra observamos que la mujer sentada sobre un banco expresa un estatus privilegiado en el grupo al cual pertenece, como en las urnas Tolima y algunas del Río Magdalena. En Nariño, por ejemplo, la mayoría de figuras femeninas se sientan directamente en el suelo y el banco es de uso predominantemente masculino. En Tumaco aparece también una mujer sobre un banco, pero en posición de meditación y no con la imponencia del poder que refleja las de Tolima y Río Magdalena.

Compone la muestra Tolima una figurina antropomorfa posiblemente femenina con las siguientes características: de pie, con ojos y boca grano de café, nariz redonda y pintura facial, adornada con un collar de varias vueltas y un tocado con impresiones triangulares. Es a su vez pieza sonajero.

A continuación transcribimos fragmentos sobre los Pijaos que habitaron el Tolima:

*La familia era poligínica y exogámica por territorios geográficos, existía el matrimonio por compra y el precio de novia [LUCENA, 1963:374].*

Lucena [1963:374] cita a fray Pedro Simón:

*Las viudas no se podían casar hasta después de un tiempo y sólo con viudos. El adulterio era castigado por el marido con la muerte.*

En sus *Epítomes*, Tovar extracta fragmentos que se refieren a la fisonomía y vestimenta de los Panches que habitaban en el Tolima:

*Quanto a la vida y costumbres e religión y las otras cosas destes yndios del dicho Nuevo Reyno digo q[ue] la disposición desta gente es la mejor que se a bisto en yndias espeçialmente las mugeres tienen buena hechura de rostros y bien figurados, no tienen aquella mala manera desgracia q[ue] la de otras yndias q[ue] avemos visto ny aún son en la color tan morenas ellos ny ellas como los de las otras partes de yndias; sus vestidos dellos y dellas son mantas blancas y negras y de diversas colores ceñidas al cuerpo q[ue] las cubren dende los pechos hasta los pies, y otras ençima de los hombros en lugar de capas y mantos y ansi andan cubiertos todos [...]. En las cabeças traen comu[n]mente unas guirnaldas hechas de algodón con unas rosas de diferentes colores de lo mesmo q[ue] les viene a dar en derecho de la frente. Algunos caçiques priçipales traen algunas vezes bonetes hechos alla de su algodón que no tienen otra cosa de qué vestirse y algunas mugeres de las prinçipales traen unas cofias de red algunas vezes [TOVAR, S.F.:132].*

## RÍO MAGDALENA

Las urnas funerarias constituyen indiscutiblemente el elemento arqueológico distintivo de la hoya del río Magdalena, desde la parte alta de la cuenca, en la región de San Agustín y Tierradentro, hasta su desembocadura en el delta de Salamanca. Sin embargo, esta práctica mortuoria parece pertenecer por lo menos a dos “horizontes arqueológicos” cuya relación espacio-temporal aún es incierta, particularmente con respecto al más temprano de ellos. El primer horizonte estaría ubicado alrededor del 100 a.C. El segundo horizonte tiene una localización más clara y el análisis de sus vestigios permite registrar en contexto no sólo posibles rutas para su dispersión geográfica, sino también los procesos históricos de numerosos grupos étnicos a lo largo de la principal cuenca hidrográfica del país; se inicia entre el 700 y 800 d.C. y muestra un marcado decaimiento entre el 1300 y 1400 d.C. Las urnas funerarias persisten en algunas comunidades hasta la llegada de los españoles en el 1500 d.C. [Rojas, 1994:76].

A lo largo del eje del río, en las riberas, se encuentra una cerámica cuyo rasgo común es su función funeraria: urnas cilíndricas y ovaladas para entierro secundario, sus tapas con figuras humanas sentadas en bancos o representaciones de animales; cuencos, copas, platos y vasijas con base anular [A.A.V.V., 1992:115].

Las piezas seleccionadas son unas urnas funerarias. En la primera, la base es cilíndrica y en la tapa lleva un personaje femenino de aspecto cadavérico, la cabeza y las extremidades deformadas, los senos y los genitales exagerados. La otra urna funeraria tiene modelado, en la parte superior, un personaje femenino con deformación en la cabeza, brazos y pantorrillas, está sentada y presenta los rasgos de una mujer vieja.

*En cuanto al horizonte de urnas funerarias, las encontradas en el valle medio del río Magdalena son las mejor caracterizadas. Las más recientes investiga-*

*ciones de la zona revelan que hay superposición de culturas de variada antigüedad, pese a que es aún preciso recuperar yacimientos integrales que muestren secuencias estratigráficas de habitación [CASTAÑO, 1992:20].*

## ANTIOQUIA

La primera tradición posiblemente asociada con la orfebrería Quimbaya se ha llamado “marrón-inciso”:

*Este estilo es conocido por sus urnas funerarias de forma columnar bulbosa y de color marrón oscuro. Las urnas se encuentran decoradas con motivos incisos que forman diseños en “espina de pescado”, llevan bordes modelados festonados y, de vez en cuando, figuras humanas o caras en bajorrelieve del mismo estilo que en las piezas de oro [CARDALE, 1990:82].*

La cerámica de esta región es, en su mayoría, de paredes gruesas, texturas lisas y burdas de color marrón; hay vasijas asimétricas, urnas funerarias de entierro secundario de formas cilíndricas y algunas figurinas. Aparece otro estilo cerámico para el área de Urabá: ollas con caritas insinuadas, vasijas mamiformes y mujeres sentadas en banquito o de pie, similares a algunas del Sinú:

*Como cerámica marrón-inciso se conoce en la arqueología colombiana una tradición o estilo de la región del Cauca medio (cuenca del río Cauca entre el norte del Valle y el norte de Caldas o el sur de Antioquia). Este estilo cerámico fue definido con base en análisis de colecciones de vasijas procedentes de tumbas, en su mayoría guaqueadas. Por esto, las urnas o vasijas de urnas funerarias, finamente acabadas y decoradas, constituyen la muestra mejor conocida y más representativa de este estilo. La cerámica y la orfebrería de esta región fueron originalmente asignadas a la cultura Quimbaya, nombre de uno de los numerosos grupos que habitaron la región del Cauca medio en la época de Conquista española [SANTOS, 1993:39].*

La urna seleccionada pertenece a la tradición marrón-inciso, lleva modelada una mujer desnuda en cuclillas con hombros y pies abultados. En la parte superior, cerca de las manos, tiene esquematizado un rostro. “Urnas similares a ésta se han encontrado en Santa Fe de Antioquia” [Santos, 1993:98]. Los siguientes testimonios sobre las costumbres funerarias demuestran que las mujeres libres o de la servidumbre seguían vivas a sus maridos a la tumba, nunca a la inversa:

*Entre los Catíos únicamente las criadas acompañaban al señor a su segunda vida, mientras que las esposas propiamente dichas pasaban a depender del esclavo doméstico [Trimborn cita a Castellanos, 1949:94]. Según fray Pedro Simón, también los Guacuceco eran enterrados con sus mujeres, y en Nore, según relata Cieza “las más hermosas de sus mujeres con los caciques”. La misma costumbre que Cieza refiere del sepelio de los caciques de Picara y Carrapa, existía también entre los Pozo y los Caramanta y Anserma [TRIMBORN, 1949:94].*

Poco se sabe acerca del papel del marido ante el deceso de alguna de sus esposas porque los relatos se refieren al comportamiento de la viuda en los ritos mortuorios de su marido.

#### **CHIMILA**

A la cerámica que se asocia comúnmente como perteneciente a la cultura Chimila conviene clasificarla teniendo en cuenta el Complejo de la Mesa, sitio que fue excavado por Reichel-Dolmatoff (1959) y quien la considera como estilo Tairona asociado y la ubica en la parte suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, cerca de Valledupar. Se caracteriza por urnas de entierro secundario, en cuyas tapas se representa la cabeza del personaje con rostro modelado; la parte inferior de las vasijas asemejan los cuerpos. Van adornadas con grandes aretes, collares y pulseras [AA.VV., 1992:94].

Por su nexos cercano con los Taironas, se ubican entre el 1200 y 1600 d.C. En la cerámica, de color café y crema, se observan representaciones de figuras antropomorfas: hombres y mujeres sentados sobre bancos, algunas veces en urnas funerarias; en las vasijas esta representación es estilizada y sin los genitales.

Componen la muestra vasijas y urnas funerarias de entierro secundario con representaciones de personajes adosados a éstas, orejeras grandes formadas por múltiples anillos que caen sobre los hombros, collares y ligas con los que se adornaban. Se habla de mujeres por la utilización de trenzas, como se comprueba a continuación:

*Urna funeraria Chimila, cuenca del río Ariguani, en forma de cántaro globular con figura humana modelada en el cuerpo y el cuello del recipiente, con utilización de aplicaciones. El collar y las grandes trenzas que unen el cuello al cuerpo indican que se trata de una figura femenina [BARNEY, 1983:4-465].*

#### *Lo cotidiano*

Lo cotidiano se quiso enmarcar en los roles que desempeñaban las mujeres –su función de madres, las maternidades, amamantando o cargando un niño– y en representaciones que expresan sexualidad y erotismo, o mujeres sentadas en posición de reposo y meditación. Otras sugieren enfermedades o diferentes etapas de la vida, como la mujer anciana que aparece en Tumaco exclusivamente, y la mujer cadavérica en las urnas. No hay mujeres realizando algún tipo de labor doméstica.

#### **TUMACO**

La arqueología nos muestra una clara evolución de esta cultura alrededor del 300 o 250 a.C. Las figurinas de cerámica, que representan hombres en varias posturas y animales de un bestiario mágico-religioso, tienen un estilo más “barroco”, profusos ornamentos y abundancia de detalles que cambian por completo su

aspecto. Además, éstas se multiplican y el arte se uniformiza gracias al uso de moldes para producirlas en varios ejemplares. Hacia el siglo III d.C. la cerámica muestra una cierta “decadencia” y es menos elaborada, al parecer abandonaron muchos de los sitios de ocupación [Bouchard, 1988:8].

Es notable la alfarería de Tumaco por la variación de las formas y la riqueza expresiva de las representaciones: hombres y mujeres de distintas edades, de variados oficios y de diversos estados de ánimo y emociones. Además, piezas indicadoras de costumbres eróticas y culto fálico. Utilizaron moldes para fabricación en serie y es una cerámica en la cual predomina la forma sobre el color, con decoración modelada, aplicada e incisa [AA.VV., 1992:119].

En la cerámica Tumaco se expresan escenas o retratos de sorprendente realismo, que representan etapas importantes del ciclo vital, tales como sexualidad, alumbramiento y maternidad. Rasgos distintivos que permiten apreciar enfermedades, deformaciones congénitas y adquiridas, así como características físicas que expresan condiciones de la vida femenina. Constituyen figuras elaboradas con técnicas como el modelado y moldeado, en las cuales se reproducen con maestría proporciones anatómicas femeninas y masculinas, se muestran rasgos de gran dignidad en la mujer y se resaltan las deformaciones craneanas que constituían su ideal estético.

Acerca de la figura femenina Tumaco “parto ayudado”, el médico Sotomayor dice:

*Aunque los cronistas afirmaron enfáticamente que no se conocían las parteras, por evidencias de la iconografía de la cerámica de la cultura Tumaco-La Tolita se sabe que en esta sociedad las parturientas recibieron el apoyo de una persona, colocada a sus espaldas, durante el nacimiento. Por informes etnográficos modernos sobre comunidades del Orinoco se sabe que ciertas indias eran sacudidas dentro de sus hamacas para facilitarle al feto una mejor posición [SOTOMAYOR, 1999:57].*

La selección de figuras Tumaco muestra también a la mujer sola, en la relación de pareja, en escenas eróticas. Presenta en otras la fecundidad, el alumbramiento y faenas de la crianza, como amamantar un hijo. La mujer joven, la mujer anciana, la mujer bella, según los conceptos estéticos del grupo, ataviada de tocados, faldas, aretes y collares.

La deformación craneana utilizada como elemento estético, tanto para hombres como para mujeres, muestra diferentes tipos, posiblemente dependiendo del personaje y el estatus. En las más imponentes se nota una deformación más marcada, las hay en forma vertical exagerada hacia arriba, hacia atrás aguda y redonda sencilla, según se observa en las diferentes figurillas. Es interesante ver la representación de mamas en recipientes ceremoniales modelados y decorados con aplicaciones de pastillaje, que se complementan con colores como el rojo y el blanco. Entre las enfermedades congénitas, aparecen mujeres como la enana, las siamesas y la de síndrome de Down.

#### **QUIMBAYA**

En la zona que ocupan actualmente el nororiente del Valle y los departamentos de Caldas, Risaralda y Quindío, se han hecho muchos hallazgos de restos arqueológicos, principalmente de cerámica y de objetos de orfebrería, a los cuales se les ha asignado tradicionalmente el nombre de Quimbaya. Cronológicamente, se tienen fechas de carbono 14 y termoluminiscencia de núcleo de unas alhajas Quimbaya Clásico que indican la fecha 400 d.C. para este estilo. Las fechas ya disponibles para las culturas de los complejos Cauca Medio y Caldas se traslapan entre sí, indicando una fecha general para los dos complejos del 800-900 hasta el 1200 d.C. Dentro de esta gran zona se tiene variedad de formas cerámicas, objetos en oro de uso cotidiano y ceremonial [Bruhns, 1990:10-11].

En esta área la cerámica no ha sido suficientemente estudiada y se ha clasificado de acuerdo con los sitios de procedencia. En la zona noroccidental predominan el color negro o café oscuro, la superficie alisada y la decoración modelada: vasijas naviformes antropomorfas, de siluetas compuestas y en forma de mocasín. En la zona occidental se encuentran cántaros semiovoidales con uno o dos cuellos y asas simétricas, decoración de líneas y triángulos con pintura roja. La zona del Quindío presenta vasijas de superficie pulida, pintura roja y crema, y formas de aves, batracios, frutas y figuras humanas. También cuencos, ollas globulares, pintaderas y volantes de huso [AA.VV., 1992:116].

La selección Quimbaya ofrece representaciones de figuras esquematizadas –como los retablos–, de cuerpo tabloide rectangular, en posición sedente sobre el piso, una con un niño cargado en el brazo izquierdo y otra con el niño en el brazo derecho. En las siguientes piezas exhibidas las mujeres tienen los brazos sobre el abdomen y están sentadas siempre en el piso. Algunas tienen tocado y deformación en brazos y piernas, causados por las ligas utilizadas como adornos. Presentan pintura corporal y facial en negro, rojo y crema. De los retablos mencionados, dos son sonajeros. En tamaños más pequeños hay dos retablos asexuados que, por su posición sentada, con las piernas recogidas, con infantes cargados en la espalda, no muestran elementos para definir si se trata de una figura masculina o femenina. Si fuera un hombre, significaría que pudo haber participado en oficios relacionados con la crianza. Los retablos huecos o macizos de cuerpos y cabezas rectangulares aparecen en el norte del Valle del Cauca, Viejo Caldas y sur de Antioquia, dentro de los complejos Cauca Medio y Caldas definidos por Bruhns. Se muestran otras representaciones antropomorfas de figuras-recipientes ofrendatarios llamados “cocos” o “gazofilacios”.

Los recipientes ofrendatarios del Complejo Cauca Medio, en los que se observan mujeres sentadas con las piernas cruzadas en

posición de “loto”, dan la apariencia de mujeres jóvenes, algunos son más burdos, semejando mujeres ancianas. Unos recipientes son más elaborados que otros, en ellos no hay maternidades, simplemente mujeres sedentes, meditando en posición hierática.

Los cronistas acotan para esta región las siguientes apreciaciones. Para la mujer Anserma y Quimbaya, dice Robledo [Trimborn, 1949:119]:

*“Las señoras no son tan tenidas en esa tierra como los señores, aunque también se hace mucho caso de ellas”. El relato distingue entre mujeres libres, es decir señoras, y mujeres y criadas que seguramente eran parte de botines de guerra y no gozaban de libertad.*

Sobre los Quimbaya, dice Cieza de León [1924:78,81,83]:

*Es costumbre entre los señores que muertos los padres heredan los hijos y faltando el hijo, el sobrino hijo de la hermana.*

Los adornos y vestidos, además de la fisonomía, se expresan en la siguiente crónica de Castellanos [1944:461] referente a los Quimbaya:

*Al río que llamaron de la Vieja,  
Por una con que dieron de repente,  
Llena de espesas rugas de pelleja,  
Pero con tantas joyas su persona,  
Como si fuera moza fanfarrona.  
No porque la pintó natura fea,  
Mas el tiempo trocó formas primeras,  
Y así suplía lo que ser desea  
Con brazaletes, collares y orejeras;  
Cinta de oro batido le rodea  
El vientre, los ijares y caderas,*

*Las cuales joyas, en ajenas manos,  
Pesaron ochocientos castellanos.*

Referencias al trabajo femenino en los Quimbayas muestran actividades asignadas a las mujeres en su rol de viudas:

*Entre los Quimbayas las viudas podían dedicarse al comercio y [...] la obtención de sal, que era uno de los productos más apreciados para el comercio, estaba en manos de las mujeres [TRIMBORN, 1949:119].*

Para el occidente colombiano, Castellanos [Trimborn, 1949: 204] afirma:

*Mujer negociadora que tractaba  
Por aquella comarca como muchas  
Viudas allí tienen de costumbre.*

#### **ANTIOQUIA**

El tipo de vasijas y figuras expuestas se identifica como perteneciente a la cultura Quimbaya. Con las recientes investigaciones en el área de Antioquia, se ha podido precisar un poco más cuales provienen del Viejo Caldas o de Antioquia, donde se ha identificado el marrón-inciso. La descripción sobre esta área arqueológica se encuentra al iniciar el artículo, cuando se hace referencia a las urnas funerarias de Antioquia.

Hay figuras femeninas de menor tamaño con algunas similitudes a las del Viejo Caldas, otras figurinas se asemejan a las Sinú del área de Urabá. Se muestran también ollas mamiformes que se han hallado hacia el área de Urabá. Además, algunos recipientes asimétricos llamados mocasines, ubicados en la misma zona, en los cuales, según Sotomayor, posiblemente se depositó la placenta con fines rituales.

Los cronistas acotan para esta región los siguientes datos:

*Aman a sus mujeres tiernamente,  
de tal manera que le son subyectos*  
[CASTELLANOS, 1924:507].

*Si los señores mueren sin hijos, manda su principal mujer, y aquella  
muerta, hereda el señorío el sobrino del muerto con que ha de ser hijo de  
su hermana si la tiene* [CIEZA DE LEÓN, 1924:78].

En Urabá, occidente colombiano, “los hijos heredan a los padres, siendo habidos de principal mujer” [Cieza de León, 1924:40].

#### **CORINTO (CAUCA)**

En el valle medio del río Cauca surgen las culturas arqueológicas Sonso, Sachamate, Tinajas, Buga, Bolo, Pichindé y Quebrada Seca. Todas ellas presentan las evidencias materiales de sociedades agro-alfareras con un modo de vida aldeano cacical, que en algunas zonas existió hasta el siglo xvii. La cultura Quebrada Seca se ubica en la región de Corinto, departamento del Cauca.

No se cuenta con fechas de radiocarbono para establecer la ubicación cronológica de esta cultura. Sin embargo, la presencia de cerámica española del siglo xvi (mayólica) en algunas tumbas excavadas por Ford es una clara evidencia de que esta cultura fue tardía. Los alfareros de la cultura Quebrada Seca elaboraron variedad de formas, así como vasijas de base aguda o con soporte, volante de huso y figuras antropomorfas. Entre las vasijas son comunes platos, cuencos, ollas, cántaros y copas. Los platos son abiertos, el diámetro de la boca va de 8 a 32 cm, con bordes levemente evertidos y labios redondeados [Rodríguez, 1992:17-20].

También se encuentran recipientes antropomorfos asexuados, los cuales llevan aplicados un rostro con nariz volumétrica, nari-

guera torsal en cerámica y pequeñas manos a los lados; como adorno llevan aplicado un collar con cuentas de concha.

#### NARIÑO

Unos siglos antes de la llegada de los españoles, el altiplano formó parte de una extensa área cultural conformada por la etnia de los Pastos, quienes ocupaban el territorio comprendido entre el Valle del Chota, en la provincia de Carchi (Ecuador), y los altiplanos de Túquerres e Ipiales y el valle alto del río Guaitara (Colombia). En la periferia de este vasto territorio habitaba una serie de grupos de disímil nivel de desarrollo, como los Abades, los Quillancingas y los Sindaguas. Se han definido dos complejos cerámicos distintos: el primero de ellos, Capulí, se encuentra tentativamente ubicado a partir del siglo XII d.C.; el otro complejo es Piartal-Tuza, que data de los siglos VIII d.C. [Uribe, 1992:8].

La cerámica se ha dividido en tres periodos: Capulí, que se caracteriza por ollas, cuencos, copas, figuras humanas y animales decoradas en negativo en color negro sobre fondo rojo; Piartal, que tiene decoración policromada en negativo y cuyas formas típicas son vasos, platos, ánforas, botellones, ollas y copas con diseños geométricos de línea curva; y Tuza, que presenta en su cerámica ollas, ocarinas en forma de caracol, platos, copas, cuencos y ánforas decoradas con pintura de caza, de pesca, de guerra y representaciones de flora y fauna de la región [AA.VV., 1992:118].

A diferencia del coquero, sentado sobre un banco, las mujeres seleccionadas en la muestra están sentadas en el suelo y no se observa abultamiento del pómulo que indique el mambeo de la coca. Las figuras exhiben variedad de tipos físicos y actividades de la vida diaria:

*El complejo capulí incluye tanto figuras humanas como vasijas en su tradición cerámica. Las figuras humanas en tres dimensiones son formas conven-*

*cionales de poco interés visual. No parece haber mucha creatividad invertida en la figura y en su acabado son generalmente simples y aún rústicas [...]. Carecen tanto de la perfección estilizada de la figura Muisca o de la Tairona, como de la energía narrativa de la figura Tumaco [DUNCAN, 1992:15].*

Las figurinas pertenecen al periodo más temprano Capulí, donde lo característico es la pintura negra sobre rojo. Otra de las piezas es un cántaro globular en uno de cuyos extremos está el aplique de una mujer sentada con un infante en los brazos.

Hay una interesante vasija antropomorfa que representa un personaje femenino, de pie, con los brazos sobre el abdomen, senos grandes caídos, de cuerpo y piernas volumétricas. En la pieza se integran la forma y la figura lo que indica que puede ser un recipiente ofrendatario. Esta vasija, a su vez, asemeja una mujer madura.

#### **CALIMA**

Cronológicamente, los periodos de ocupación en esta zona se ubican alrededor del 600 a.C. En Calima la introducción de la cerámica marca el comienzo del periodo Ilama<sup>3</sup>, de gran variedad de formas cerámicas y de objetos en oro con representaciones humanas y animales. En el periodo siguiente, Yotoco, existe una continuidad en las formas, aparece la aplicación de pintura negra sobre rojo y especialización en la orfebrería. El último período, Sonso, indica grandes cambios culturales en la cerámica, las formas son menos elaboradas y con acabados más burdos; la orfebrería es poca.

En el más antiguo de los periodos –Ilama– se elaboraron alcarrazas y recipientes zoomorfos y antropomorfos, naturalistas o estilizados, decorados con incisión fina, empaste blanco en colores rojo, negro y blanco, además de vasijas con forma de pipa y

---

<sup>3</sup> Léase “ilama”.

cerámica ceremonial y doméstica. El segundo –Yotoco– presenta alcarrazas con formas humanas estilizadas, representaciones de animales realistas, cuencos pintados con diseños en negro, rojo, anaranjado y blanco. En el último periodo –Sonso– se encuentran cántaros rústicos, algunos antropomorfos, con tres asas horizontales, cuencos, copas de base baja, decoración monocroma o negra sobre rojo, con diseños geométricos rectilíneos [AA.VV., 1992:117].

Los cronistas muestran que los Calima practicaban la endogamia y la poligamia –reservada principalmente a caciques y altos dignatarios–, y que la sucesión del poder se hacía matrilinealmente, apoyada por el avunculado. “Los naturales del Valle de Lile cásanse con sus sobrinas y algunos señores con sus hermanas, como todos los demás”; y en cuanto a las leyes de sucesión “heredan los señoríos y heredamientos los hijos de la mujer principal” [Cieza de León, 1924:1-96].

Trimborn, que toma la cita de Coreal [II:141-142], dice respecto al estatus diferenciado en la pareja de los habitantes del Valle del Cauca:

*La amistad que los maridos indígenas tienen por ellas no es una amistad de igual a igual, ni de cumplimiento de deberes, sino como aquella de un amo con sus ayudantes o una amistad de apoyo. Se supone que ellas son hechas para servir y que todo aquello que puede hacerse es perdonarles sus errores.*

La división del trabajo adjudicaba a las mujeres las siguientes tareas en el Valle del Cauca:

*Además de la crianza de la prole, la diaria preparación de los alimentos, así como hilar y tejer. Tenemos noticia que en Penco hubo sacerdotisa. Ocupaciones varoniles eran, además de la guerra –en la que también participaban las mujeres–, la caza y, naturalmente, confección de armas necesarias para el ejercicio de ambas, la pesca, la construcción de viviendas y la metalistería;*

*Andagoya halló músicos masculinos flautistas Chisquíos en la región de Popayán [TRIMBORN, 1949:99].*

Castellanos [1944:461] atestigua la forma de participación en la guerra o la lucha de mujeres de Lile:

*Las mujeres también destas aldeas  
Los amenazan con palabras feas,  
Porque tras ellos van por las laderas  
Llamándolos ladrones, robadores,  
Las cuales de por sí tienen banderas,  
Y ansimismo tocaban tambores.  
Llevan macanas, lanzas, tiraderas,  
Agudos y volantes pasadores.*

Y a los guerreros de Popayán seguían, con arreglo al relato de Castellanos [1944:121],

*cargadas de dardos mil mujeres  
Que servían en estos menesteres.  
[...] Lengua mordaz de la cacica  
con tal reprehensión a todos pica.*

### *Los oficios*

En los oficios se aprecia que la alfarería era una labor realizada, en la mayoría de los casos, por mujeres, en especial en Muiscas y Guanes. Los oficios de la mujer se encuentran representados en múcuras, vasijas de uso doméstico, sellos y rodillos para la decoración corporal, y el estampado en textil y en utensilios de uso cotidiano, como los ralladores para la preparación de alimentos. El trabajo de hilandería se encuentra representado en los volantes de huso. La mayoría de los oficios que se mencionan eran realizados por mujeres. En los collares se encuentran labor y utilización

compartidas por los dos géneros, aunque en los diseños actuales de estos pueden estar comprometidos los guaqueiros.

La representación de los oficios se expresa en las piezas de las siguientes culturas:

#### **AL INTERIOR DE LA VIVIENDA TAIRONA**

Las distintas mediciones de radiocarburo efectuadas en Buritacá indican que hacia el 1100 d.C. la cultura Tairona estaba instalada en extensas áreas de la Sierra y le pertenecían poblaciones mayores en el litoral, entre ellas Cinto, Bahía Concha, Taganga y Gaira. Sitios como Pueblito y Ciudad Perdida cuentan con más de 200 emplazamientos reconocibles por el muro o pared de contención que rodea la base circular de las viviendas. La cerámica que se conoce como típica Tairona procede de una época tardía que persiste hasta el siglo XVI. Reichel-Dolmatoff [1954-1955], con base en sus investigaciones en Pueblito, identifica este periodo reciente como Tairona II y determina su posición cronológica por sitios de contacto en los cuales se encontraron objetos indígenas asociados con objetos de origen europeo [Groot, 1991:17].

En la cerámica Tairona, según la clasificación de Manson y Reichel-Dolmatoff, se reconocen tres grupos básicos que se distinguen fácilmente por los colores habano, rojo y negro de su superficie, su textura áspera y lisa, y sus formas –algunas de las cuales se repiten en los varios grupos. El primero comprende las piezas color crema: copas, vasijas con asas y vertederas, vasijas antropomorfas dobles. El segundo lo forman vasijas y figuras de color rojizo: recipientes domésticos, ofrendatarios, diversas vasijas para almacenamiento y grandes urnas funerarias con decoración antropomorfa y zoomorfa. En tercer lugar está la cerámica negra: recipientes con forma animal o humana, adornados con narigueras, orejeras y collares: silbatos, ocarinas, urnas y vasijas dobles unidas por puentes [AA.VV., 1992:114].

En la sala de oficios se expusieron los elementos de la vida cotidiana de los Tairona tal como los ubicaban en la maloca circular y que revelan actividades propias de la mujer y espacios que demarcan la división del trabajo femenino y masculino en el interior del hogar (véase distribución de la vivienda en la región Tairona en Bray, 1978:45-46).

Los estudios etnográficos de los pueblos que se consideran descendientes de los Tairona, fundamentalmente los Kogui, han permitido encauzar el análisis e interpretación de la figura, la forma, el diseño precolombino, gracias a los relatos, mitos y creencias actuales, partiendo de la idea de que la representación y el simbolismo han permanecido a través del tiempo. En estos es importante la presencia femenina a través de la madre del mundo.

En la cerámica Tairona hay poca representación de la figura femenina, aunque existen algunas excepciones de mujeres sentadas sobre un banco, como la que posee el Museo del Oro [Pineda Camacho, 1994:28].

#### **LA ALFARERÍA**

*En general, todo objeto creado por el hombre es una respuesta a una necesidad. Así, los objetos cerámicos se hicieron pensando en las funciones que iban a desempeñar. Éstas podrían ser prácticas, como es el caso de la cerámica doméstica usada para cocinar, almacenar y servir alimentos, o simbólica como en el caso de la cerámica ceremonial [FONSECA, 1993].*

*La destreza de los alfareros precolombinos en el manejo de la arcilla la convirtió en un medio de expresión, quizás el más adecuado, para representar el mundo que los rodeaba. Esta gran habilidad les dio la posibilidad, en algunas regiones del país, de convertir la cerámica en un medio óptimo para representarse a sí mismos [SOTOMAYOR, 1996].*

*En la cerámica doméstica la forma es, en buena medida, el resultado de las*

*funciones para las que ha sido modelada. Su gran riqueza y variedad la determina el manejo hábil y sensible de la composición de elementos, formas, colores y motivos decorativos. Son la expresión de la manera como las culturas precolombinas vieron lo cotidiano y lo trascendental. Hoy, varios siglos después de haber sido creados, esos objetos de arcilla aparecen ante nuestra percepción vigentes y actuales.* [FONSECA, 1993].

Para la presente investigación no contamos con figuras femeninas representativas de piezas Muiscas y Guanes. Algunas múcuras llevan rostros humanos pintados en la parte superior. “La múcura se destaca adquiriendo presencia de símbolo e identidad de la cultura Muisca” [AA.VV., 1983:4, 574]. Sobre sus largos cuellos se encuentran caras estilizadas, a menudo en forma de escudo, con la característica nariz recta y ojos en grano de café. A veces traen detalles adicionales, como el tocado y la pintura facial. Ejemplares con el cuerpo entero modelado son mucho más escasos; los únicos en que la pieza entera toma la forma de una figura humana son los ofrendatarios. Por lo general, parece que los Muiscas preferían elaborar figuras antropomorfas y zoomorfas en otros elementos, especialmente en oro o tumbaga, utilizados como ofrendas (tunjos). Los Guanes, en cambio, no hicieron tunjos y tampoco hay evidencia de una producción importante de figuras elaboradas en otros materiales [Cardale, 1989:6].

#### **MUISCA**

Se sabe, por los relatos de los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, que los Muiscas tenían una economía agrícola bien desarrollada, cultivaban maíz, papa y coca; contaban con centros de elaboración en Ráquira, Tinjacá y Sutamarchán; fabricaron cerámica doméstica y ceremonial: múcuras, cuencos, ollas, cántaros, copas y figuras humanas y animales. La decoración se hizo por incisión, aplicación y pintura en colores blanco, rojo y tonalidades

ocres, en diseños geométricos y antropomorfos. En sus templos quemaban resinas en braseros y ofrendaban objetos de oro en vasijas con representaciones humanas [AA.VV., 1992:115].

*Entre los Muisca, una buena parte de la cerámica fue elaborada por especialistas que vivían en regiones con arcillas apropiadas, como Sutamarchán, Ráquira y Gachancipá. Cada taller o centro de producción desarrolló su propio estilo con detalles de elaboración y diseño característicos, pero claramente relacionados con los estilos de los otros centros. Como los Muisca y los Guanes tenían un sistema de mercados regionales, los productos de estos centros tenían, a veces, una distribución bastante amplia [CARDALE, 1989:6-7].*

*Es posible, además, que los objetos cerámicos de uso diario, doméstico, fuesen elaborados no sólo por grupos familiares especializados –mujeres y viejos–, sino también por las mujeres del tybyn, esto es por el personal femenino del vecindario agrícola y durante los tiempos libres que les dejara la actividad agrícola [AA.VV., 1983:4-571].*

Simón y Aguado señalan para el grupo Chibcha rasgos que permiten apreciar la diferenciación en el estatus de la mujer de un grupo:

*Los varones son los que labran las tierras, y algunas veces les ayudan sus mujeres, las cuales suelen tener la obligación entre otras partes, de sembrar y coger las labranzas de sus maridos, pero en esta tierra no lo hacen sino voluntariamente, y sólo las labranzas de sus hermanos benefician [AGUADO CITADO POR GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1997:124].*

*A los capitanes y gente principal los sucedían los sobrinos hijos de hermana, salvo si los hijos eran habidos en esclava, porque estos entraban heredando al padre [SIMÓN, 1953:73].*

El historiador Hermes Tovar [s.f.:45] señala, en los “Mwiska”, las diferencias en el vestir para fines laborales y de la guerra, así como adornos y atuendos que diferenciaban al hombre de la mujer y además marcaban su estatus:

La división de unos espacios para escenificar actividades de la vida cotidiana imponía también unos conceptos estéticos en el vestir. Las conductas respondían entonces a unas normas y a unas reglas que la sociedad acataba rigurosamente. Se vestían de un modo para ir a la guerra, al igual que los trajes eran de otro talante en la vida laboral. Pero los trajes también testimoniaban el estatus y las diferencias sociales. El señor vestía mantas muy finas y los sacerdotes mantas y bonetes de algodón negros cuando recordaban a sus muertos. Bonetes que simbolizan no sólo el poder, sino que diferencian una parte de la sociedad de otra. Pero un símbolo que no siempre llevaba aunque era necesario en ciertas ocasiones: “Algunos caciques principales traen algunas veces bonetes [...]. Y algunas mugeres de las principales traen unas cofias de red, algunas veces”. Claro está que desconocemos en detalle las veces, es decir, las ocasiones en que los símbolos estructuran la sociedad bajo parafernalia de sus vestuarios, adornos y maquillajes. Eso sí, las mujeres del común visten con “mantas blancas y negras y de diversos colores, ceñidas al cuerpo, que las cubren dende los pechos hasta los pies y otras encima de los hombros en lugar de capas y mantos”. Y en las cabezas “unas guirnaldas hechas de algodón, con unas rosas de diferentes colores de lo mismo, que les viene a dar derecho en la frente”.

Como anota Tovar, en ello hay un aire de coquetería, una delicada construcción estética sobre el cuerpo femenino.

#### **GUANE**

La ocupación de las tierras altas de Santander por parte de la etnia Guane se inició probablemente alrededor de los siglos VIII o IX de nuestra era. El conocimiento que se tiene sobre su organiza-

ción socio-política, lengua y costumbres se deriva de las crónicas y documentos dejados por los conquistadores y colonizadores españoles y ha estado afectado siempre por un factor muy fuerte: la errónea asimilación que se ha hecho casi siempre de Muiscas y Guanes como de un solo pueblo. Esta idea ha hecho que se vea a los Guanes como un apéndice de los Muiscas hasta el punto que se ha llegado a integrar su territorio dentro de los dominios Muiscas. A pesar del parentesco y las similitudes, hay suficientes diferencias como para estudiarlos en forma independiente, ya que poseen una identidad étnica propia [Lleras, 1989:17-21].

Dentro de la muestra de cerámica Guane no se tienen ejemplos de figuras femeninas. Elaboraron variados recipientes de uso doméstico y se destacaron por la manufactura de textiles en algodón, y gorros y mochilas en fique.

La cerámica Guane incluye copas, ollas, múcuras y cuencos decorados con pintura roja y amarilla, vasijas con base anular y asas zoomorfas, recipientes dobles con asa de puente y figuras humanas esquematizadas talladas en arcilla cruda [AA.VV., 1992: 115-116]. La cerámica doméstica que hace parte del ajuar que acompaña al difunto pudo haber tenido una doble función: doméstica y funeraria. Se dice de la fisonomía Guane y la destreza de la mujer para el idioma:

*Son indios bien dispuestos, de buenas caras y más blancos que colorados, vístense de mantas de mucho algodón que crían, una ceñida y otra como por capa anudada con las dos puntas encima del hombro izquierdo. Las mujeres son de muy buen parecer blancas bien dispuestas y más amorosas de lo que es menester, en especial para con los españoles; aliñosas para todo y tan fáciles para aprender nuestra lengua castellana que en dos o tres meses suelen salir tan ladinas y hablarla con tanta propiedad [SIMÓN, 1981:24-25].*

*Los Guanes estaban organizados en linajes matrilineales, exógamos; la heren-*

*cia de los cacicazgos se hacía de tío a sobrino hijo de hermana [...]. La ceremonia de sucesión de cacicazgos estaba revestida de gran pompa y representaba uno de los eventos más solemnes y de mayor importancia para el grupo [LLERAS, 1989:20]*

#### **ESTAMPADOS EN SELLOS Y RODILLOS**

Entre la cerámica precolombina hay artefactos útiles para pintura corporal o para estampar tejidos. Estos utensilios, genéricamente conocidos como pintaderas, están representados en sellos y rodillos que, aplicados con tintes sobre una superficie, producen un resultado gráfico conocido como impronta. El sello plano es un dibujo o composición gráfica realizado o en bajorrelieve en la superficie cerámica que, untado de tintes vegetales, se aplica como ayuda en la decoración facial y corporal. La impronta, resultante de la impresión, además de ser una exquisita muestra de composición y diseño, es un excelente ejemplo del manejo de la abstracción de las culturas que la produjeron [Fonseca, 1993]. Los cronistas dejaron testimonios del uso de la pintura corporal y lo comprueban el arte Tumaco y Quimbaya en algunas figuras y en la profusión de pintaderas y sellos planos de una o doble faz y rodillos. Los diseños son múltiples y siempre con acabados impecables, de soluciones geométricas atrevidas y complicadas.

#### **UTENSILIOS COTIDIANOS, RALLADORES**

Los ralladores en cerámica fueron objetos utilitarios y domésticos con gran sentido artístico, que en ocasiones tenían formas zoomorfas, especialmente de peces, material que ha servido a los biólogos para identificar algunas especies marinas (Tumaco). Algunos tienen piedrecillas incrustadas en el fondo que a su vez podrían servir de trituradores, los otros tienen diseños excisos o incisos. Eran utilizados para desmenuzar o pulverizar alimentos de origen vegetal, tales como raíces y yuca. Fueron hechos por

modelado directo, generalmente en placas con incisiones, excisiones o apliques, que algunas veces complementaron con color rojo o negro.

#### **ADORNOS, COLLARES**

Los hay elaborados en pesadas cuentas de cuarzo de diferente color y algunos en concha tallada. Para la elaboración de las cuentas se utilizaron artefactos para cortar, perforar y taladrar [Cardale, 1992:11-49]. Algunos tienen una pieza central de mayor tamaño con representaciones zoomorfas. Los collares de cuarzo en gamas de terracota se ubican en el área Tairona. Los collares de concha que provienen del área del Sinú llevan una serie de cuentas abstractas zoomorfas de diferente tamaño, de forma plana. Aparece otro tipo de collar con cuentas de concha redondas combinado con otra de cornalina.

#### **VOLANTES DE HUSO, TEJIDO**

Los volantes de huso son objetos cerámicos pequeños con un diámetro promedio de 3 a 7 cm y un propósito preciso en el trabajo del tejido y la elaboración de diferentes textiles: regularizan la rotación del huso para torcer la hebra en su función de hilar lana, algodón u otras fibras. En la colección se tienen, además, volantes de huso sencillos sin decoración, como los Sinú; en piedra y cerámica también muy sencillos sin decoración de los Muisca; de mayor expresión gráfica son los Quimbaya.

La muestra de volantes de huso de la región Quimbaya que posee el Museo incluye pequeños instrumentos de cuerpo tronco-cónico, trapezoidal y semiglobular, con orificio vertical, diseños geométricos incisos alrededor y en ocasiones con pintura empaste crema; los hay macizos y huecos, algunos son a su vez sonajeros. Los que se han hallado al norte del Valle del Cauca y el Viejo Caldas, región del Cauca medio, son similares, aunque

los del área Quimbaya parecen ser mejor elaborados y con mayor riqueza gráfica. Los textiles que se han hallado en esta región son pocos, tal vez por condiciones climáticas, pero la cantidad de volantes que existen hace suponer el desarrollo de un amplio trabajo textil.

#### CONCLUSIONES

La mujer como elemento ordenador del material arqueológico permitió apreciar matices de la cultura precolombina que, tomados en conjunto, dejan vislumbrar una mujer con estatus y roles importantes, diferenciados al interior de los grupos y con características específicas de acuerdo al área donde se ubicaban, situación que fue alterada por el contacto con los españoles y la consiguiente destrucción de sus etnias.

La selección de la figura principal se hizo teniendo en cuenta que demostraba poder y dignidad, a pesar de carecer de cabeza, también por tener respaldo histórico sobre la importancia de la mujer en la región Sinú. Poder femenino que se debe investigar en las actuaciones de la mujer actual en el área de los antiguos cacicazgos.

La mujer sentada en un banco, símbolo de poder, se aprecia en Tolima y Río Magdalena, mientras en Quimbaya aparentan estar sentadas en el suelo, en los recipientes antropomorfos del Cauca Medio se encuentran en posición de loto, en Calima arrodilladas y en Nariño sentadas en el suelo. Por lo general, las representaciones femeninas de la Colombia prehispánica muestran a la mujer sentada en el suelo, pocas veces en bancos, tal como aparecen en la muestra o por referencias en Chimila y Tairona. En Tumaco hay algunas representaciones de mujeres dignatarias, que no necesariamente están sentadas en bancos y que contrastan con otras en actitudes más cotidianas, incluso sentadas en banco, que parecen estar meditando.

Las diferencias regionales se pueden observar también en la Colombia prehispánica por la diversidad de representaciones en la cerámica, que marcan en este caso variaciones en cuanto al estatus de las mujeres, así como en los rasgos predominantes, el color en la cerámica, el diseño y las formas en sus representaciones. Se debe continuar confrontando esta información con procesos de regionalización geográfica, como el de Guhl y Fornaguera, donde se trazan los límites naturales o con elementos de la organización familiar y la diferenciación de estatus, como los complejos culturales de Gutiérrez de Pineda, en los que existe coincidencia en cuanto al estatus femenino.

Las mujeres Tumaco, Sinú y Quimbaya fueron representadas cargando y amantando el bebé del lado izquierdo. Según el médico Sotomayor, el ritmo del corazón de la madre, tranquilizante para los niños, era de conocimiento ancestral. Los niños no aparecen en las figuras seleccionadas ni en la muestra total, sino asociados a la madre en las primeras etapas, específicamente durante el periodo de lactancia, tal como se ve en algunas figuras Nariño, Tumaco, Quimbaya y Sinú; o en diferentes situaciones, como en la transmisión del poder en la urna Tolima. Las mamas aparecen representadas en vasijas ceremoniales, como vasos, ollas y alcarrazas, en los Tumaco, Calima, Sinú y Antioquia –en la región de Urabá. Su importancia va asociada a lo nutricional y lo sexual, según Sotomayor.

Aunque los cronistas mencionan mujeres guerreras entre los Quimbayas y en el Valle de Lile, la muestra carece de representaciones de este tipo o de mujeres viudas en el comercio y la venta de sal.

La pareja es representada en Sinú y Tumaco, en la primera están adosados alrededor del cuerpo del recipiente ceremonial y en la segunda el erotismo y la sexualidad son más evidentes en la variedad de figuras de amantes. Por la diversidad de temas presen-

tes y el realismo expresado en la cerámica Tumaco, es posible percibir matices más amplios respecto a la posición que ocupaban las mujeres dentro del grupo; aparecen en actividades cotidianas tales como sexualidad, nacimiento, maternidad, vejez, enfermedades genéticas y adquiridas, así como en calidad de dignatarias. No hay representaciones femeninas relacionadas con lo mágico-religioso ni lo felino, referentes más al mundo masculino.

La representación de mujeres en las urnas funerarias sugiere que eran importantes dentro del grupo debido a su asociación al poder. Al parecer, el común del pueblo era enterrado en forma sencilla, sin que en algunos casos ameritaran un segundo entierro.

Las deformaciones Karib de cabeza, brazos y pantorrillas se aprecian en las urnas Tolima y Río Magdalena, y en figuras como retablos Quimbayas y algunas vasijas del Complejo Cauca Medio. Cada cultura poseía parámetros de representación de la figura humana. Tumaco y Sinú manejaron un mayor realismo y Quimbaya, Corinto (Cauca), Tairona y Tolima esquematizaron o estilizaron la figura.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. *Arte de la tierra: forma y figura*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- AA.VV. *Arte de la tierra: Sinú y Río Magdalena*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- AA.VV. *Historia del arte colombiano*. Bogotá, Editorial Salvat, 1983, tomo 4.
- Aguado, Fray Pedro. *Recopilación historial*. Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, vol.1, 1956.
- Barney-Cabrera, Eugenio. “Las culturas de la llanura atlántica”, en: *Historia del arte colombiano*, Bogotá, Salvat, 1983, tomo 4.
- Bouchard, Jean François. “Culturas prehispánicas del litoral Pacífico nor-

- ecuatorial”, en: *Arte de la tierra: Tumaco*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1988.
- Bray, Warwick. *The Gold of El Dorado*. Londres, catálogo de exhibición, publicado por Times Newspapers Limited, 1978.
- Bruhns Olsen, Karen. “Las culturas prehispánicas del Cauca medio”, en: *Arte de la tierra: Quimbayas*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1990.
- Cardale de Schrimppff, Marianne y colegas. *Calima: diez mil años de historia en el suroccidente de Colombia*. Bogotá, Fundación Procalima, Printer Colombiana, 1992.
- . *Arte de la tierra: Muiscas y Guanes*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1989.
- . “Descripción técnica de la muestra fotográfica”, en: *Arte de la tierra: Quimbayas*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1990.
- Castaña Uribe, Carlos. *Arte de la tierra: arqueología del horizonte de urnas funeraria en el valle medio del Río Grande de la Magdalena*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá, Editorial ABC, 1955.
- Castillo Mier, Ariel (compilador). *Observatorio del Caribe Colombiano. Memorias de la Cátedra del Caribe Colombiano*. Bogotá, Editorial Gente Nueva, 2001.
- Cieza de León, Pedro. *La crónica general del Perú*. Lima, Librería e Imprenta Gil, 1924, vol. I.
- Duncan, Ronald. *Arte de la tierra: arte precolombino y diseño en la cerámica Nariño*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- Falchetti, Ana María. *EL oro del gran Zenú*. Bogotá, Banco de la República, 1995.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Editorial ABC, 1942, vol. 2.
- Fonseca, Lorenzo. *El diseño del diseño*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1993.

- . *El maravilloso mundo de la forma*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1993.
- Groot de Mahecha, Ana M. “Manifestaciones recientes de la cultura Tairona”, en: *Arte de la tierra: Taironas*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1991.
- Gumilla, Joseph. *El Orinoco ilustrado*. Bogotá, Editorial ABC, 1944.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Trasfondo histórico de la familia en Colombia*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1997, 2ª ed.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia; Vila de Pineda, Patricia. *Honor familia y sociedad en la estructura patriarcal: Santander*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- Herrera, Antonio. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del mar océano*. Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1944, vols. 2, 10.
- Lucena Salmoral, Manuel. “Datos antropológicos sobre los Pijao”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XII, Bogotá, 1963.
- Lleras, Roberto. “Arqueología de Santander: los Guanes”, en: *Arte de la tierra: Muiscas y Guanes*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1989.
- Matute, Fray Santiago. *Las misiones en Colombia*. Bogotá, 1847, vol 1.
- Ocampo López, Javier. *Mitos colombianos*. Bogotá, El Áncora Editores, 1992.
- Pineda Camacho, Roberto. *Los hombres sentados del Magdalena medio: una aproximación al significado del arte funerario prehispánico*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- . “Los bancos taumaturgos”, en: *Boletín Museo del Oro*, n° 36, Bogotá, Banco de la República, 1994.
- Rodríguez, Carlos A. “La cultura arqueológica de Quebrada Seca, Cauca”, en: *Arte de la tierra: San Agustín, Tierradentro y Corinto (Cauca)*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- Rojas, Doris. “Descripción técnica de la muestra fotográfica”, en: *Arte de la tierra: Sinú y Río Magdalena*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.

- . *Arte de la tierra: poder. Organización de las piezas por culturas y temas*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1994.
- . *Las mujeres antes de la Conquista*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 2001.
- Santos Vecino, Gustavo. “Una población prehispánica de Antioquia representada por el estilo cerámico marrón-inciso”, en: *El marrón-inciso en Antioquia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1993.
- Simón, Fray Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos, Ministerio de Educación Nacional, 1953, vol. 3.
- . *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, t. 3.
- Sotomayor Tribín, Hugo. *Arqueomedicina de Colombia prehispánica*. Bogotá, Universidad Militar Nueva Granada, 1999, 2ª ed.
- . *La metáfora de la enfermedad*. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1996.
- Stemper, David. “Los cacicazgos prehispánicos en las llanuras aluviales de los ríos Sinú y San Jorge”, en: *Arte de la tierra: Sinú y Río Magdalena*, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura, 1992.
- Tovar, Hermes. *Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI. Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Gra[na]da (ca.1544). Tomo II: Región centro-oriental*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Colcultura, Biblioteca Nacional de Colombia, s.f.
- Trimborn, Hermann. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1949.



# GÉNERO, MUJER Y FEMINIDAD EN LOS YUKUNAS DE LA AMAZONÍA COLOMBIANA<sup>1</sup>

*Marta Cardona López*

COORDINADORA, INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS  
GUILLERMO CANO, ESAP-CALDAS



PRÓLOGO

*Si no cambiamos nuestros modelos mentales,  
no seremos capaces de resolver los problemas que hemos  
creado con esos mismos modelos mentales.*

EINSTEIN

Desde el discurso antropológico, muchos han sido los expertos que, siendo consecuentes con sus contextos de formación y de pericia analítica, se han inclinado por escrudinar los sutiles laberintos que envuelve el chamanismo como praxis ritual. Sin embargo, pocos son los estudios que lo han abordado alejándose del esencialismo masculino, que ha terminado por catalogarlo casi por fuera de toda injerencia femenina, negando la multiplicidad de relaciones sociales y de ejercicios de poder que, es fácil imaginar, intervienen en su ejecución.

---

<sup>1</sup> Este texto hace parte de una investigación mucho más amplia, financiada parcialmente por la Fundación Tropenbos, cuyo título es el mismo de este artículo. Dicha investigación fue producto de una densa experiencia etnográfica, avalada por un acentuado trabajo de campo realizado entre 1995 y 1998, en el que sobresalieron varias fases de ejecución: las salidas a terreno –recolección de datos–, en las que se convivió por varios meses con la gente yukuna de los ríos Caquetá y Mirití-Paraná de la Amazonía colombiana y en las que se adoptaron como herramientas fundamentales la conversación y la memoria postergable del diario de campo; la búsqueda, análisis y sistematización de bibliografía, con los que se consolidó un valioso aporte a los trabajos sobre mujer y género en el contexto de la selva Amazónica; y la interpretación de datos, de la cual se expone parte en estas cuartillas.

Así, siguiendo a Descola [1989:9], producto de la ambigüedad que supone moverse entre los laberintos de la intuición persuasiva y la empiria, el presente ejercicio tiene por objeto dar cuenta de los procesos de construcción simbólica de la *mujer yukuna* y describir cómo el ejercicio del chamanismo, accesible a ésta en un momento específico de su ciclo vital, devela que el concepto de *feminidad* participa de un campo semántico diferencial que, aunque se relaciona directamente con el campo semántico de la noción de mujer, no se agota en éste.

#### LÍMITES EPISTÉMICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Anclado en los laberintos de lo simbólico, el concepto de *género*<sup>2</sup> ha venido a facilitar la abstracción de las lógicas que subyacen a las relaciones humanas a partir de un contexto amplio de la diferencia y de la instauración de los poderes. Así, para abordar la genealogía de este concepto de manera coherente se hace indispensable retomar o, al menos, enunciar ciertas circunstancias y reflexiones que han hecho posible su concreción como parte del discurso de expertos, pues, aunque las preguntas relacionadas con la diferencia y el poder sólo recientemente se han tornado objeto de estudio de diversas disciplinas, resulta plausible el escepticismo al tratar de abordarlas como preocupaciones de nueva data.

Etimológicamente, la palabra “género” viene del latín *genus eris*, que significa linaje, especie, género; el cual es un derivado de la palabra *gignere* (engendrar), cuya forma en castellano quizá procede del plural *genera* [Corominas, Pascual; 1980:3:143]. Su historia se remonta varios siglos en el pasado, pero su acepción como

---

<sup>2</sup> “Desde la antropología, la definición de género o de perspectiva de género alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual” [Lamas, 1996:332].

herramienta analítica tan sólo aparece en la década de 1980, producto de los planteamientos promovidos por las feministas estadounidenses y europeas en los años 60 y 70. En este sentido, aunque los gérmenes del concepto se develan en la obra de Simone de Beauvoir [1949]<sup>3</sup>, éste, como tal, no surge en Francia, sino en Norteamérica al ser popularizado por los movimientos de mujeres interesados en promover las distinciones basadas en el sexo como construcciones, esencialmente, de tipo cultural.

Su construcción en el ámbito disciplinar de las ciencias sociales<sup>4</sup>, particularmente en saberes como la sociología, la antropología, la historia, la economía, el psicoanálisis y la demografía, ha estado sujeta al papel que han jugado categorías como las de sexo, edad, clase y rol sexual, ya que, como lo plantea Urrea, con el surgimiento de la demografía en el siglo XIX y albores del XX, “la categoría sexo se convierte, junto con la de edad, en un atributo fundamental de los estudios de población” [1994:49]; en tanto dichos saberes se ven apoyados por la demografía, al momento de abordar problemáticas relacionadas con sistemas de parentesco, organización familiar, organización cultural de la sexualidad (universalidad del complejo de Edipo), roles sexuales, nociones de edad, patrones de disciplina y control sexual, procesos simbólicos de estructuración de lo masculino y lo femenino, etc.

Desde la antropología clásica se han abordado fundamentalmente tres temas, los cuales han operado como centro de gravita-

---

<sup>3</sup> *El segundo sexo*, texto en el que la escritora francesa afirma que “una no nace, sino que se hace mujer”.

<sup>4</sup> “Marta Lamas [1986] señala que este concepto fue introducido en las ciencias sociales desde 1955: John Money propuso entonces el término “papel de género” (*gender role*) para referirse a las conductas atribuidas a los varones y a las mujeres. Más adelante la diferencia entre sexo y género es desarrollada por el psicólogo Robert Stoller en su libro *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, 1968” [Arango, León, Viveros; 1995:22].

ción de los estudios de género: la hipotética existencia de un matriarcado originario [Bachofen, 1988]<sup>5</sup>, la diversidad de ordenamientos socioculturales y atribuciones de rol en función del sexo –entre las que se han destacado las contribuciones hechas por Mead [1935, 1949] y Malinowski [1941]–, y la supuesta universalidad del carácter simbólico de subordinación de la mujer y sus labores planteada por Ortner en 1974, quien, no obstante proponer tal universalidad,

*aclara que en un plano de comparaciones interculturales se pueden observar contraposiciones y un panorama heterogéneo. La homogeneidad está en nuestra cultura, en Occidente, pero no en el panorama multicolor y multifacético de todas las culturas del mundo [GREBE, 1993:244].*

Para la década de 1990, tras varios años de configuración disímil y reiterada por parte de estas disciplinas, numerosos investigadores han reseñado las dificultades que conlleva su uso; particularmente han aludido a la perspectiva generalizada de equiparar género con sexo y a los problemas que induce obviar el debate teórico que ha colocado en jaque el determinismo biológico tendiente a asumir las cualidades de mujeres y hombres como esencias de orden natural y no como resultado de complejos procesos sociales inmersos en dimensiones simbólicas específicas.

La especie humana simboliza un material fundamental que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal, es decir, el sexo. Así, aunque biológicamente se parta de la definición básica de dos sexos –femenino y masculino–, las áreas fisiológicas que conforman el sexo, es decir, las características biológicas de una persona –genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y externos (genitales)– permiten pensar en la definición de otras combinaciones, pues dichas

---

<sup>5</sup> La obra de Bachofen, *Das Mutterrecht*, fue publicada por primera vez en Stuttgart en 1861.

*áreas controlan 5 tipos de procesos biológicos en un continuum –y no en una dicotomía de unidades discretas–, cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso las investigaciones <sup>6</sup> más recientes en el tema señalan que, para entender la realidad biológica de la sexualidad, es necesario introducir la noción de intersexos. Como dentro del continuum se puede encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo <sup>7</sup>, los intersexos serían, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino [GREBE, 1993:339-340]<sup>8</sup>.*

Teniendo en cuenta lo anterior, la dicotomía hombre-mujer no sólo resulta esencialista y reduccionista ante la multitud de posibilidades que permite la combinación de estas 5 áreas fisiológicas, sino que da lugar a argumentar su realidad como producto de una construcción simbólica ceñida a una estructuración binaria del pensamiento (presente en casi todas las sociedades del planeta)<sup>9</sup> que nada tiene que ver con una supuesta realidad de origen biológico<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Anne Fausto-Sterling, “The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough”, en: *The Sciences*, marzo-abril de 1993.

<sup>7</sup> Se calcula que entre el 4 y el 5% de la población mundial está compuesta por hermafroditas, es decir, por personas que presentan características fisiológicas de los dos sexos base.

<sup>8</sup> Desde esta reflexión, “el concepto género como construcción cultural y simbólica de las nociones de feminidad y masculinidad abre la posibilidad de deconstruir la polaridad masculino-femenino, obligándonos, por una parte, a pluralizar estas nociones y a referirnos, por tanto, a feminidades y masculinidades, descartando toda univocidad y, por otra parte, permitiéndonos incorporar otras definiciones genéricas distintas a lo femenino y lo masculino, como lo andrógino, lo hermafrodita y las que están por inventar” [Arango, León, Viveros; 1995:34].

<sup>9</sup> Como dice Strathern, “la articulación de las dicotomías naturaleza-cultura y hombre-mujer constituyen una construcción cultural del pensamiento occidental que los antropólogos han proyectado en los sistemas ideacionales de pueblos no occidentales, razón por la cual dicho constructo ha adquirido artificialmente un estatus universal” [1980:176].

<sup>10</sup> “Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene

Desde la problemática de género es común encontrar confusiones sustanciales cuando se trata de abordar conceptos como los de *identidad de género* e *identidad sexual*. Sin embargo, ambos conceptos perfilan contenidos diferenciales, ya que, en tanto la identidad de género remite a una construcción cultural e histórica a partir de lo que se considera masculino o femenino en cada sociedad, la identidad sexual, no histórica, remite a la estructuración psíquica de las personas como heterosexuales, bisexuales u homosexuales desde el posicionamiento ante la castración simbólica y la resolución personal del drama edípico<sup>11</sup>. Así,

*la identidad sexual se conforma mediante la reacción individual ante la diferencia sexual, mientras que la identidad de género está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual: el género* [GREBE, 1993:350]<sup>12</sup>.

En este sentido, cabe afirmar que la feminización o masculinización de los cuerpos humanos tiene relación con procesos desde los cuales se efectúa una somatización del arbitrio cultural que se torna en una construcción permanente del inconsciente,

---

cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un *otro*. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana” [Lamas, 1996:340].

<sup>11</sup> “Además de la identidad de género y la sexual, está la identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o masculinidad, no desde un punto de vista cultural, sino psíquico. Véase Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*, Londres, Routledge, 1992” [Lamas, 1996:350].

<sup>12</sup> “La lógica oculta que la antropología que investiga el género intenta reconstruir, desentrañando la red de interrelaciones e interacciones sociales que se construyen a partir de la división simbólica de los sexos, es la lógica del *género*. Esta lógica parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio de la mujer. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad” [Lamas, 1996:344].

facilitando la instauración de una lógica específica de la economía de los intercambios simbólicos.

#### LOS YUKUNAS

Desde el discurso etnográfico se conoce como yukunas –o gente de los cuentos– a un grupo de aproximadamente 500 personas asentadas en las márgenes de los ríos Mirití (Mamurá, Puerto Guayabo, Puerto Libre, Jariyé) y bajo Caquetá (Villa Azul, Puerto Córdoba, Angostura, Comeyafú, Curare), al norte del departamento del Amazonas. Los kamejeyas<sup>13</sup>, como se reconocen a sí mismos los yukunas, están clasificados por su lengua dentro de la familia lingüística arawak y, como la gran mayoría de los grupos amazónicos, basan su economía en la caza, la pesca, la recolección y la práctica de una agricultura itinerante de chagras a partir de la tumba y quema de la selva, es decir, posibilitando un manejo del medio adaptable a las capacidades y limitaciones del ecosistema y a los requerimientos socioculturales de los grupos humanos que lo habitan.

Desde los sistemas de parentesco su filiación es patrilineal y su forma de residencia patrilocal. Tradicionalmente se organizaban en grandes casas comunales (malocas); en la actualidad, cada familia habita en viviendas individuales construidas alrededor de malocas. Tras los procesos de legitimación territorial se han acogido a la alternativa de formar resguardos, logrando conservar los estrechos lazos de solidaridad que los caracterizan.

---

<sup>13</sup> “Los yukuna se reconocen a sí mismos como kamejeya, pero en la literatura antropológica han sido tratados en asociación con los matapí, para definirlos como yukuna-matapí [E. Reichel, 1987, 1989; Herrera, 1975] o de manera más amplia aun, incluyendo a los tanimuka y letuama, de habla tukano oriental [Jacopin, 1972]. A pesar de su cercanía con los matapí se mantendrá la denominación exclusiva de yukuna a partir del autorreconocimiento étnico para el conjunto de sibs yukuna-kamejeya, yukuna-jarechina y yukuna-piothi” [Van der Hammen, 1992:1].

*Ciclo vital<sup>14</sup> y corpus sociabilizador de las féminas yukunas*

Ante la imposibilidad circunstancial de asumir la intimidad en el espacio maloquero<sup>15</sup>, las parejas yukunas optan por ejercer sus momentos de privacidad en lugares que quedan a una distancia considerable del hogar. En general, son lugares que se eligen libremente, sin obviar la prescripción cultural que amonesta el uso de espacios cargados de sacralidad o habitados por *dueños* del monte. Los paseos de intimidad se suelen armonizar con visitas a la chagra, con la recolección de frutos y con pequeños recorridos por el río que permiten un refrescante baño y hasta una improvisada pesca conjunta.

Es frecuente que las parejas manifiesten su deseo de tener hijos casi inmediatamente después de casarse; el lapso promedio entre los dos actos es de uno a seis meses y se considera el inicio de un ciclo que afecta no sólo la vida cotidiana de la pareja, sino la del grupo como colectividad: cada nacimiento implica preparativos y prácticas que, además de dinamizar el orden social, afianzan los procesos de identidad grupal.

---

<sup>14</sup> “En el estudio del ‘ciclo vital’ del individuo, podemos hacer una lectura de pautas de crianza, hábitos de higiene, manejo de la sexualidad, etc. Todos estos elementos son de gran ayuda para la comprensión de procesos de sociabilización. Sin embargo, mientras que el ciclo vital tiene un principio biológico a lo largo del cual se establece un proceso de aprendizaje, frecuentemente generacional, la sociabilización comprende la interacción activa entre los sujetos, y la dinámica histórica. La sociabilización no es la mera adecuación de conductas. Es el proceso mediante el cual los miembros de una cultura se hacen partícipes de la producción y reproducción cultural. La sociabilización es un proceso por el cual el ser humano no solamente aprende a comportarse de tal forma que asegura su supervivencia, sino la de su cultura” [Díaz, 1988-1991:21-22].

<sup>15</sup> Las parejas yukunas evitan tener contacto genital en la maloca en casos concretos, como el periodo de embarazo y ante la presencia de persona enfermas, a las cuales el calor de la mujer puede agravar. Por lo regular, interrumpen todo contacto genital en los días de sangrado.

En específico, la mujer (*inanaro*) es objeto de un ritual de curación (ritual de limpieza que ejecuta el chamán por medio de rezos, bebidas y sahumerios), mediante el cual el chamán de la comunidad –atendiendo a la preferencia y elección de la pareja– la prepara para que dé a luz bebés del sexo elegido. Por lo regular se desea concebir hijos varones antes que niñas, dado que los niños garantizan la continuidad del sistema de filiación patrilineal y la fuerza de trabajo necesaria para asegurar la obtención del alimento proteico fundamental para el mantenimiento del grupo. Para curar a la mujer se le dan de beber en ayunas ciertas cantidades de *manicuera* –jugo de yuca brava–, que debe pasar por un largo proceso de cocción antes de perder sus propiedades venenosas.

El primer indicio de embarazo entre las mujeres yukunas es la ausencia de la menstruación (*wakapójo ijnakána* = afuera saliendo); por tanto, después de algunos días de atraso, se le cura (reza) pintura (*lana*) para que cubra su cuerpo y empiece a guardar una estricta dieta alimentaria, que implica no consumir o tocar cierta clase de animales, vegetales o minerales considerados nocivos para el desarrollo normal del embarazo o contraproducentes en o después del parto. En este sentido, el objetivo principal de la dieta es preparar al nuevo ser para su inminente relación con el hábitat selvático, relación en la que se impone un *modus operandi* que condiciona el consumo alimentario a una serie de recetas simbólicamente determinantes<sup>16</sup>.

En consecuencia, durante los meses de embarazo resulta peligroso el consumo de peces como el picalón (*je'i*), el juansoco (*yúchi*) y el pejesapo (*jemirí*), ya que sus temibles espinas pueden hacer que el bebé se atranque en el vientre o en la vagina de la madre a

---

<sup>16</sup> Para los yukunas, los bebés se engendran gracias a la conjunción que se da entre la sangre de la mujer (*wakapójo ijnakána* = afuera saliendo) y el semen del hombre (*riyáni* = hijo de él).

la hora de nacer; en esencia, se previenen intrínsecamente los efectos que dichas espinas portan al ser generadoras de enfermedades graves. El mojoy –larva de color claro, bastante codiciada por su valor alimenticio y que retrocede siempre que se le intenta coger– hace parte del menú que debe evitarse. Se concibe que comerlo lleva a que durante el parto los dolores se vayan hacia atrás impidiendo que el bebé nazca.

La embarazada debe abstenerse de tocar la palma de zancona (*púpa*) para evitar hemorragias incontrolables, dado que esta madera es utilizada por los hombres para ver el yuruparí; igualmente, debe evitar el contacto con la madera de palo sangre o corazón. La pava colorada (*ma'arê*), famosa por sus sonidos agudos, no puede consumirse porque causa intensas molestias que hacen gritar de dolor en el proceso de parto. El loro tampoco es comestible, puesto que se piensa que así como la hembra de esta ave acostumbra salir de su nido a mirar a sus pichones y luego regresar, su consumo en el periodo de gestación puede inducir al bebé a reaccionar de forma similar en el momento del nacimiento.

Cuando llega el momento del parto, el chamán cura agua y le pronostica a la mujer si el nacimiento va a ser rápido o no; luego, le da de tomar un poco y con las sobras le lava el vientre de arriba hacia abajo para procurar que el bebé nazca rápido y sin complicaciones. Comúnmente se piensa que las niñas nacen mucho más rápido que los varones y es frecuente que se realicen oraciones para favorecer a la futura criatura e impedir que chamanes de otros lugares perjudiquen a la madre. También se “cura” incienso de laurel y se sopla tabaco para protegerla, al igual que a su hijo, de los animales silvestres que puedan venir a robar sus almas.

Desde el momento en que le empiezan los dolores, a la mujer le queda prohibido comer o beber cualquier cosa a excepción del agua curada que le ofrece el chamán; correlativamente, y para no fracturar el orden mágico que hace de la casa comunal un espacio

sacro, prepara lo necesario para esperar el nacimiento de su bebé en un lugar externo a la maloca; para estos casos se construye un pequeño rancho en la chagra que es utilizado por las mujeres a la hora del “alumbramiento”.

Cuando comienzan las contracciones, la mujer sale de la maloca llevando consigo los objetos que necesita para el parto; en un canasto de marapé coloca cuchillo, hamaca, tela para envolver al bebé, totuma, plato y una olla para cocinar los alimentos. Aunque es normal que la mujer reciba su bebé a solas, siempre busca la ayuda de una pariente para que le cocine, mientras el ombligo del pequeño cae o sana totalmente.

Mientras transcurren los dolores la mujer procura caminar, pero cuando llega el momento del nacimiento se pone de rodillas y se apoya en un madero que le sirve de palanca para pujar y ayudar al bebé a salir; con anterioridad, la madre extiende tela en el suelo para que su hijo caiga sin sufrir ningún percance. Una vez nace el bebé (*kerakopáru* si es niña, *kerakopá* si es niño), la madre lo coloca a un lado y deja caer la placenta sin cortar el cordón umbilical, previendo que éste “se chupe” y complique el ejercicio de limpieza.

Por lo general, las mujeres giran su cuerpo en la dirección hacia donde sopla el viento para impedir que los vapores que emana el niño les generen manchas en la piel. Cuando se presentan irregularidades y la placenta no cae por completo, la parturienta bebe sorbos de agua caliente con cáscara de huevo; si, por algún motivo, otra persona corta el cordón umbilical, dicha persona debe abstenerse de destripar pescado durante algunos días:

*Al dar a luz en el monte, una mujer decide si deja vivir al neonato, o si lo “entierra”, teniendo en sus manos el poder reproductivo, al ser quien lo concibe y quien decide sobre su vida una vez nacido. Por estar sangrando la mujer en ese momento, los hombres no se le acercan, pues consideran que ese “calor” los mataría y destruiría su pensamiento. Como campo donde la mujer tiene el*

*poder absoluto sobre la vida y la muerte, este campo cultural se encubre de "naturalidad"* [E. REICHEL, 1987:212]<sup>17</sup>.

Vale la pena puntualizar que, dadas las constantes presiones ejercidas por los grupos religiosos presentes en la zona, la práctica de enterrar a los bebés ha venido perdiendo vigencia a lo largo y ancho de toda la selva amazónica. Sin embargo, entre los yukunas aún hay mujeres que dicen hacerlo cuando el alimento escasea, cuando el número de hijos supera la capacidad de crianza o cuando es evidente alguna malformación física. Las mujeres yukunas niegan que sea el sexo del bebé el que decida si éste debe vivir o no, pues, según ellas, aunque hay una tendencia por parte de las parejas a preferir que nazcan hijos varones, la realidad es que también se desea que nazcan niñas que vengan a acompañar y a colaborar en las arduas faenas del trabajo doméstico.

Concluido el nacimiento, la madre ejecuta un exhaustivo aseo de su cuerpo y del de su hijo, pero sin utilizar agua<sup>18</sup>, dado que ella y el bebé sólo pueden tocarla o beberla 5 ó 6 días después del parto. La mujer guarda dieta y no come pescado mientras se le cae el ombligo al recién nacido para evitar que se le infecte; sin embargo, cuando esto ocurre, le coloca hojas de pechiri en polvo y hojas de caimo. De igual modo, cuando el ombligo se brota, los viejos cogen carbón del fogón, lo curan y lo colocan encima de éste empujando hacia adentro hasta que vuelve a su estado normal.

---

<sup>17</sup> Tradicionalmente, las mujeres yukunas se mandan a curar para quedar o no en embarazo. Sin embargo, suelen planificar teniendo en cuenta las fases de la luna o ingiriendo bebidas de plantas que las esterilizan temporalmente. El número de hijos promedio es de 5 y los casos de aborto frecuentes (tanto involuntario como voluntario). Los métodos de planificación occidental que más conocen son la píldora y el condón, los cuales no son muy utilizados.

<sup>18</sup> El aseo de la madre y el bebé se realiza con pedazos de tela húmeda, pero nunca haciendo uso directo del agua.

Si el carbón no funciona, se cura un mojojy y se posa su parte posterior sobre el ombligo del pequeño, presionando con suavidad. Adicionalmente, a la mujer se le niega el consumo de sal, lulo, canangucho y mil peso porque pueden causarle diarrea al niño. En consecuencia, en los primeros días después del parto la madre se alimenta sólo de tucupí blanco con casabe, a la vez que brinda a su bebé la leche de sus pechos como alimento exclusivo.

Al quinto o sexto día del “alumbramiento”, dependiendo del sexo del bebé –la mujer debe esperar 5 días afuera si concibe un niño y 6 días si concibe una niña–, el chamán cura agua para que madre e hijo se puedan bañar. Recibido este primer baño, el niño queda preparado para soportar el sol y, por supuesto, los largos paseos a la chagra que algún día realizará con su madre. Luego de esto, la mujer se prepara para regresar a la maloca, pero antes de hacerlo el espacio es adecuado para que la presencia de la nueva madre no “dañe” los objetos sagrados que por tradición viven en la casa comunal. Por tanto, se sacan la bodoquera, el cartucho de las flechas, la caja de las plumas y las sustancias utilizadas para curar.

Cuando la mujer llega con su hijo a la maloca<sup>19</sup>, el chamán cura camarón con tucupí blanco y ají (*keerá*) para impedir que el niño se enferme. Posteriormente, los padres de la criatura conciertan una fecha para celebrar el “bautizo”, teniendo en cuenta un ciclo temporal y espacial adecuado que garantice un marco ceremonial en el que se brinde comida y bebida en abundancia y

---

<sup>19</sup> Es de anotar que, aunque las mujeres ajenas al ámbito de la maloca dan a luz en sus propias casas, los procesos de curación y los tabúes alimentarios siguen siendo asumidos a cabalidad como parte normativa de la vida social. Actualmente, las mujeres embarazadas asisten a los centros de salud del Mirití y La Pedrera para practicarse controles prenatales y preparar lo necesario para ser asistidas en su parto por el promotor de salud; no obstante, los preceptos culturales exigen concebir al bebé fuera del espacio familiar y la no intervención de hombres en el parto.

se posibilite un sentido de renovación que congregue un circuito de malocas con sus chamanes, cantores y bailadores.

En el ritual del “bautizo” los niños reciben el primero de los tantos nombres que tendrán durante toda su vida, mientras las niñas reciben el apelativo definitivo que ostentarán a lo largo de su ciclo vital<sup>20</sup>. Esta ceremonia propicia que los infantes entablen relaciones de parentesco simbólico con quienes desde ese momento se convierten en sus “padrinos” –mujer para las niñas, hombre para los niños. En el ritual, el chamán cura sal de monte y deposita un poco en la boca del bebé con el fin de que ninguna comida le haga daño. Con este acto de curación se cierra el proceso de “preparación y defensa” que el chamán inicia cuando la mujer da a conocer que está embarazada; así, las “curaciones” y beneficios chamánicos que se producen en el futuro surgen de una demanda de los padres o del mismo niño, cuando éste tiene edad para asumirla.

El contexto ceremonial del “bautizo”, circunscrito a los bailes de plumas, tablón o *úse* (pepa de monte), dura dos días consecutivos, tiempo en el cual chamanes, cantores, bailadores y comunidad en general “re-crean” en una conjunción expedita de pasos, cantos y accesorios el origen mítico, el valor de la palabra y la memoria colectiva del grupo<sup>21</sup>.

Comúnmente los hombres (*achiná*), incluidos los niños (*yuwajé*), usan un traje especial para participar del baile, elaborado

---

<sup>20</sup> La razón que dan los yukunas para explicar que las niñas ostenten un solo nombre a lo largo de su vida y los niños no, es que las mujeres son seres que nacen completos, es decir, seres que llegan a la vida con lo necesario para ser lo que deben ser. Mientras que los hombres deben pasar por ciertas etapas y procesos de conocimiento antes de ser considerados hombres completos.

<sup>21</sup> El plato central de esta ceremonia colectiva es el *ko'ochí*, que se prepara con carne de puerco, danta, cerrillo o venado y que se acompaña con tucupí, caguana, guarapo, casabe y carne ahumada.

de la corteza de un árbol denominado *póna*; a su vez, se pintan el cuerpo, se adornan la cabeza con plumas de diversos colores y se colocan collares de cuentas y semillas. Las niñas (*yuwaló*), por su lado, llevan trajes cotidianos y se engalanan pintándose el rostro y el cuerpo con hermosos colorantes.

Desde el plano simbólico, el “bautizo” se puede catalogar como un rito de iniciación dado que el fundamento que subyace a curar y rezar al nuevo miembro del grupo es ratificar que su mente y su ser deben ser entrenados para desempeñar en el futuro actividades que lo destaquen como chamán, cantor-bailador, maloquero, cazador; o en el caso de las niñas, como esposas de maloquero, expertas cocineras de casabe y de pescado o buenas chagreras.

La concepción de que el chamán “cure” la mente de los pequeños está fundada en una estrategia cultural que tiende a mantener en equilibrio la demanda de ciertos “especialistas” al interior de la comunidad. No obstante, es de anotar que, aunque desde el bautizo se sabe el oficio que la niña o el niño debe desempeñar en el futuro, su educación y preparación no excluye el desarrollo de actividades diferentes de aquellas para las que ha sido pronosticado(a) desde un principio.

Es necesario resaltar que el conjunto de tabúes y cuidados que madre e hijo asumen no culmina con el nacimiento de éste; por el contrario, después del parto y por un año más, aproximadamente, dichas prohibiciones juegan un papel central en el bienestar de ambos. Incluso, el sistema de prohibiciones se hace extensivo a otros miembros de la familia: algunas actividades del padre se relacionan con la estabilidad y la salud del bebé; el pujo, por ejemplo, se produce por esfuerzos excesivos que éste realiza al cargar objetos pesados en el tiempo que circunscribe la dieta de la madre.

Cuando el bebé cumple tres meses, sus progenitores reinician el consumo de carne de guara y gallineta, cuidándose de no incurrir en faltas que más tarde devienen en fuertes dolores de cintura.

Al tiempo, la madre se cuida de comer sábalo sin curar para no provocarle afecciones pulmonares que regularmente degeneran en enfermedades letales.

Igualmente, se previene consumir la carne ahumada de ciertos animales, como la sabaleta, el puerco y el mico maicero ya que, aparte de atraer la aparición de *chu'wí* –madre de monte que se supone roba a la mujer para comérsela–, torna frecuente la caída de rayos y los ataques de serpientes y tigres. En cuanto al bebé, sólo puede consumir otros alimentos si son “curados” con anterioridad: lo primero que se le da a partir del tercer o cuarto mes es pescado sin grasa (*yakundá*), más conocido entre los “blancos” como pez botello, y la carne de algunas aves, como la gallineta, la panguana y la perdiz.

El tabú principal se extiende también a la carne de mamíferos, como el cerrillo y la danta por ser demasiado pesadas para el neonato, y a la de peces, como el bagre, el lechero y el dorado por poseer cueros muy gruesos que propician que el cuerpo del infante se deshidrate y se seque. Además, se prevé la ingestión del plátano asado porque se cree que arruga al recién nacido, quitándole el agrado por el agua y el baño<sup>22</sup>.

Por lo regular, la relación madre-hija(o) es armónica y afectuosa entre los yukunas; así, hacia los 6 meses, cuando les comienzan a salir los dientes, niñas (*pitaka'lá*) y niños (*pitaka'lô*) recorren en brazos de su madre el entorno selvático, mientras degustan pequeñas porciones de frutos silvestres que ésta les brinda a lo largo del camino. Al empezar a gatear, a los 8 meses más o menos, se les dice *yawikáno* [en forma de tigre] y es el momento en el que se inicia el ejercicio de desprendimiento e independencia entre

---

<sup>22</sup> Los rigurosos cuidados que debe asumir la mujer yukuna antes, durante y después de su embarazo tienen que ver con su alimentación dado que, no obstante su estado, continúa realizando sus actividades cotidianas, incluso las extenuantes labores de la chagra.

madre e hija(o); los infantes gatean libremente por la casa y sus áreas aledañas, familiarizándose con los espacios y jugando con todo lo que encuentran: insectos, hojas, sobras de comida, perros, gatos, etc.

Al año, aproximadamente, cuando comienzan a caminar, niñas (*jro'pá*) y niños (*jra'pa*) dan sus primeras caminatas por el entorno habitacional, entran en mayor contacto con el río y las chagras de su madre e inician un proceso de socialización gradual con otros niños de casas vecinas. En general, aunque madres y padres siempre están pendientes de sus hijos, estos aprenden con rapidez a valerse por sí mismos y a hacer las cosas sin el control permanente de los adultos.

Es normal que a los pequeños de ambos sexos se les prepare físicamente desde muy temprana edad y que la fuerza y la resistencia sean cualidades que se adquieran con el paso del tiempo. Entre los yukunas, por ejemplo, el baño es una parte clave en ese proceso de fortalecimiento, pues, cotidianamente, la madre despierta a su bebé a las 3 de la mañana para recibir su primer baño del día, tarea que, pasados los dos primeros años de vida, es delegada a uno de los hombres viejos<sup>23</sup> de la comunidad, quien desde ese momento adquiere la responsabilidad de brindar a los niños sus conocimientos para iniciarlos en las primeras lecciones de resistencia y fortaleza que recibirán a lo largo de su vida. Así, de manera continua, desde las primeras horas de la madrugada hasta la llegada del alba, los niños son zambullidos en el agua una y otra vez mientras su “cuidador” entona cantos sagrados y rezos para ayudarlos a moldear su futuro como seres adultos.

Más o menos a los 5 años los hijos varones son separados por primera vez de su madre para ser llevados a “ver el yuruparí”: rito

---

<sup>23</sup> Las mujeres viejas asumen esta tarea sólo cuando se les reconoce que saben lo suficiente.

sagrado de iniciación masculina, mediante el cual se explicita y enseña a los jóvenes con cantos y mitos el origen del mundo y de los seres humanos, las estrategias de interacción y comunicación con la naturaleza, la relación con la muerte, los pormenores de la organización social y la importancia de la tradición oral y del espacio cognitivo que los hace partícipes de una simbología particular.

Según la tradición, los hombres “ven el yuruparí” varias veces en el transcurso de su vida y es normal que después del primer contacto con el rito transformen su relación con el mundo y con la gente que los rodea. El joven comienza a compartir más tiempo con su padre y con sus amigos, aprendiendo por completo las tareas que debe desempeñar como hombre: tumbar chagra, cazar, pescar, usar el arco, la escopeta, la bodoquera, fabricar canoas y tejer la cestería; además, a frecuentar el mambeadero y los espacios avalados exclusivamente como sitios de habitación masculinos. Cuando está preparado para “coger” mujer, hacia los 14 años (*nu'urí*) más o menos, uno de los viejos de la comunidad lo lleva a los lugares sagrados y le explica todo lo que debe saber para ejercer con eficacia su nuevo papel de esposo y el de padre en el momento de engendrar su primer hijo.

El yuruparí es una ceremonia de especial importancia que se halla inmersa en las tradiciones rituales de un gran número de grupos de la Amazonía suramericana, abarcando un área de influencia que comprende grupos de Colombia, Brasil y Venezuela. En general, tiene que ver con una serie de flautas de manejo exclusivamente masculino, cuya utilización está vedada a las mujeres y niños no iniciados<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Este complejo ceremonial ha sido estudiado y referenciado por varios autores, como Goldman (1966) entre los cubeo; Seake resumido por Bolens (1967) entre los baniwa; Torres (1969) entre los barasana; Reichel G. (1975, 1989) entre los desana; Herrera (1975) entre los yukuna-matapí; Hugh Jones (1979) entre los barasana; Hildebrand (1985) entre los tanimuka; entre otros. Sin embargo, sobre

Entre los yukunas, el mito está relacionado con un grupo de mujeres (*amerú*, *mairéro*, *wapurú* y *wesukúru*) llamadas *namátu*<sup>25</sup> y con un héroe legendario llamado *Kanumá*, encargado de despojar a las mujeres de las codiciadas flautas. A continuación se presentan apartes de la versión publicada por Herrera [1975: 390-393]:

*Esas mujeres nacieron no sé cómo. Ellas llegaron cuando el mundo se abrió. Esas eran propias mujeres. [...] Esas mujeres vivían Mirití arriba. Tenían yuruparí. Esas mujeres sabían mucho: bailar, brujería, todo. Esas mujeres eran más sabias que los hombres. Vivían solas en la maloca. Solas, no necesitaban hombres. Por eso ellas no querían recibir Kanumá allá. No sé dónde vino ese porquería Kanumá marido de ellas. Él vino y dijo: –No hay dónde vivir, por eso yo, vine a vivir aquí con ustedes. [...] Ahí vivía con ellas hasta que se puso a robar yuruparí de ellas. Eso es mal hecho. Seguramente él pensó: las mujeres no van a humillar a nosotros y hacer como ellas quieren. Por eso lo robó. Él pensó cómo puede vivir. Si Kanumá no hubiera hecho esa gracia nosotros hombres no mirábamos yuruparí hasta ahora. El yuruparí es muy malo para las mujeres. Ellas no tienen derecho a mirar ese ahorita. Si una mujer lo mira, le pega hemorragia que no tiene cura, le da fiebre y es capaz de partir el espinazo de ella. Esas tres enfermedades tiene yuruparí. Nosotros los hombres lo sabemos manejar ahora. El brujo brujea una tinta que se llama lanáwi. Entonces uno se baña todo y al otro día se puede mirar yuruparí, sin comer nada. Kanumá estaba en la maloca. Yuruparí estaba afuera y ella le dio orden de no mirar yuruparí. Kanumá estuvo como cinco días oyéndolo. Bueno, él habló con Yévari. Le dijo: –Usted roba ese. Yévari es abuelo de lagartija que vive en las orillas del río. Yévari dijo: –Bueno. Cuando ellas entran a la maloca a comer usted roba ese. Cuando ellas entraron a comer casabe, Yévari robó a él. Estaba Kanumá en maloca bien tranquilo. Ya habló con Yévari que robara. Pensamiento de él ya sabía que Yévari va a robar. Tenía miedo, será*

---

este tema la autora se abstiene de hacer análisis ante la falta de datos de campo que le faciliten aportar una interpretación responsable.

<sup>25</sup> El informante de esta versión mítica llama a las *ñamátu*, *Iyamátuna*, que corresponde a un nombre colectivo, cuyo plural está dado en la partícula *na*.

que robó o no. Así que pensaba él. Estuvo un rato. Iyamátuna habló con Kanumá bien tranquilo porque ella no sabía que iba a robar yuruparí de ellas. Duraron buen rato ahí en la maloca. Comieron bien. Mambearon. Ellas dijeron: –Bueno Kanumá, tenga cuidado, esté bien aquí en la maloca. Entonces salieron ya a mirar yuruparí a un limpio del monte. Cuando llegó ahí Iyamátuna no estaba yuruparí. Discutieron ahí un rato. [...] Ahí ya oyó que venían ya discutiendo duro. Pensó: –Cómo hago con estas mujeres. Cuando estaban lejíto ellas llamaron: Kanumá, Kanumá, usted, sinvergüenza, ¿robó yuruparí de nosotras! Vino a vivir aquí con nosotras porque nosotras no necesitamos hombre. Lo llamaron dos veces. Por fin contestó como con vergüenza. Él dijo: –Yo no miré yuruparí porque usted me dio orden que no mirara. Y cómo no va a mirar usted único hombre que vive con nosotras. Usted, sinvergüenza, porquería que vino a molestar aquí. Ellas entraron en maloca. Se sentaron. Capitán de ellas dijo: –Bueno, Kanumá, hacemos una cosa. Si usted quiere que nosotros vive por aquí este mundo, mejor que entregue para nosotras. Escuche bien Kanumá, si usted no entrega nosotras nos vamos todas. Si nosotras nos vamos se seca toda la yuca brava. –No, yo no miré. [...] Se fueron. Bajaron Mirití. A Iyamátuna le dio rabia el robo de yuruparí. Ellas sabían que ese no quedaba ya para ellas. Ellas se fueron porque no tenían derecho de quedarse. Se fueron. Bajaron Mirití. Le dio lástima a Kanumá de mujeres que se fueron. Se fue a buscar a Yévari. Le dijo: –Dónde está ese yuruparí. Lástima mujeres se fueron y me dejaron. Ahí está y lo entregó para Kanumá. Ellas se fueron por el río. Como no había mujeres, Kanumá siguió detrás de ellas. [...] Entonces vino Kanumá, traía yuruparí. Él dijo: –Miren mujeres, aquí yo traje para ustedes yuruparí, para que ustedes regresen conmigo otra vez. Ustedes son sinvergüenzas, dijeron las mujeres, ¿usted dijo que no miró yuruparí! Ahora usted se queda con él. No siga detrás de nosotras. [...] Entonces ya se quedó yuruparí para él. Allí estuvieron como un día las mujeres pensando qué iban a hacer. Ellas dijeron: –Ya que salimos, sigamos.

Según la gente yukuna, estas flautas míticas producen sonidos que pertenecen a voces de seres con características físicas extraor-

dinarias, es decir, sobrenaturales y su presencia ritual, ubicada dentro de los límites de lo sagrado, implica serias restricciones alimentarias y sexuales para ambos sexos. Aunque el yuruparí ha sido considerado un espacio de consolidación y ratificación del poder de los hombres por oposición al poder legendario que ostentaban las mujeres, en la actualidad un modesto número de antropólogos comienza a repensar los horizontes simbólicos del ritual, teniendo en cuenta perspectivas alternas, como el género y la transversalidad de los poderes.

El rito de iniciación de las niñas no es un acto colectivo como el de los varones pues, mientras el ritual del yuruparí congrega a un grupo de hombres de diversas edades, las mujeres se inician individualmente en el momento en que les llega la primera menstruación<sup>26</sup>. Al ocurrir esto, la joven (*nútu*) sale de la maloca para ser alojada en un pequeño rancho (*pusarú kape*) donde guarda una estricta dieta, en tanto su madre se encarga de cocinarle los alimentos y de cumplir las recomendaciones que el chamán sugiere con el fin de “curar” su fertilidad y mantenerla a salvo.

Cotidianamente, la iniciada es asistida por las mujeres de su familia y se le otorga una “consejera” que, siendo de las más ancianas de la comunidad, le enseña todo lo concerniente al matrimonio y a la maternidad. La joven debe evitar salir en el día o ser vista por cualquier hombre, absteniéndose de tocar los objetos sagrados y de entrar a la maloca hasta que su periodo cese. Cuando éste termina, se le corta el cabello, se le cura sal con ají y se baña para presentarla ante los demás como una nueva mujer.

---

<sup>26</sup> Para los yukunas los tres primeros sangrados de la niña son simples hemorragias que hacen parte de una preparación o desarrollo que culmina con la cuarta hemorragia, considerada la primera menstruación. Según la mitología yukuna, después de que los hombres robaron el yuruparí, se vengaron de las mujeres castigándolas con los dolores del parto y la menstruación.

Al contraer matrimonio y conformar un núcleo familiar, hombres (*ináya*) y mujeres (*walijímaka*) son considerados personas adultas, reproductores potenciales de la sociedad, pues poseen la experiencia y el conocimiento necesarios para enseñar a los más jóvenes los valores y las prácticas que definen culturalmente el mundo yukuna.

Mientras tanto, la vejez marca un momento fundamental para las mujeres (*piukéro*); una vez llega la menopausia pasan a formar parte del ámbito de lo masculino y se acercan cada vez más a la esfera de los hombres (*piuké*). En otras palabras, emprenden una etapa de la vida que las ubica como seres no femeninos, fríos, carentes de menstruación y de todo atributo para seguir concibiendo la vida (fertilidad), y las convierte en seres aptos para adentrarse en el manejo del pensamiento (conocimientos sagrados) y en el desempeño de labores de responsabilidad masculina, como el chamanismo.

Al morir, los yukunas entierran a sus muertos dentro de la maloca en el área doméstica donde mujeres y hombres cuelgan sus hamacas o tienen su fogón. El duelo de muerte se pasa con la celebración de un gran baile y con la renovación de ritos de curación de diversa índole<sup>27</sup>.

*En términos muy generales durante el ciclo vital del individuo se concibe que si se es hombre se pasa por una fase natural-femenina-caliente, a través de un relativo “enfriamiento” hacia la vejez. A través del aprendizaje especializado del medio, y una serie de indicaciones secretas, donde los hombres aprenden y ven del yuruparí, se adquiere el “ojo del sol”, el pensamiento masculino, como esencia de discernimiento vital. Se pasa de tener una parentela con base en el parentesco primario, a tener “padrino”, y compañeros de iniciación, así como*

---

<sup>27</sup> Actualmente es recurrente que las personas sean enterradas en cementerios colectivos promovidos por comunidades religiosas de la zona.

*a pertenecer a conjuntos de aliados y cuñados con fines ceremoniales e identidades pan-masculinas. Si se es mujer, se pasa de una fase natural-femenina-caliente a una menos caliente, hasta la menopausia. Con cada menstruación se es muy caliente-poluto, así como en el parto. Cada mujer tiene, a su vez, una madrina pariente del patrilineaje de su madre que le da nexos posteriores con su familia de orientación. Tras la menopausia, la mujer “se enfría” y puede comenzar a tener más pensamiento, más allá de su saber femenino. Los hombres se asocian al saber, al pensamiento, al intelecto y las mujeres a la subsistencia, como si los hombres se encargaran de la “comida para pensar” y las mujeres de la “comida para comer”, dentro de su ideología. Este idioma entre géneros se expresa en su sistema astronómico: no hay mujeres en los cielos, sólo en las tierras. Mujeres que, como Mananiyo (la hermana incestuosa de Luna, sale al cielo como hermana incestuosa y vuelve como mujer embarazada), fueron según los mitos, lanzadas del cielo, fueron exiliadas de estos ya que los cielos son sitio para visita de chamanes hombres [E. REICHEL, 1987:211].*

TABLA 1  
TÉRMINOS ASOCIADOS AL CICLO VITAL YUKUNA

TIEMPO	TÉRMINO	
	MUJER	HOMBRE
Al nacer	akopáru	kerakopá
A los 6 meses (cuando empiezan a salir los dientes)	pitaká'lá	pitaká'ló
A los 8 meses (cuando empiezan a gatear)	yawikáno (en forma de tigre)	yawikáno
Al año (cuando empiezan a caminar)	jro'pá	jra'pá
Genérico	yuwaló (niña)	yuwajé (niño)
De los 12 a los 14 años (iniciación)	nútu (primera menstruación)	un'urí (yuruparí)
En la adultez (cuando se ha formado una familia)	walijímaka	ináya
En la vejez	piukéro (menopausia)	piuké (alto grado de sabiduría)
Genérico atemporal	inanáro	achiñá

TABLA 2

**TABÚES Y CURACIONES INMERSOS EN EL CICLO VITAL YUKUNA**

ALIMENTOS Y OBJETOS TABÚ					ELEMENTOS SUSCEPTIBLES DE CURACIÓN			
Tiempo	Animales	Vegetales	Minerales	Espacios	Animales	Vegetales	Minerales	Espacios
Antes del parto	<i>Peces:</i> picalón, juansoco, pejesapo <i>Larvas:</i> mojojy <i>Aves:</i> pava colorada, loro	<i>Maderas:</i> palma de zanca, palo sangre				<i>Pinturas:</i> lana	<i>Líquidos:</i> manicuera	<i>Habitación:</i> maloca
En el parto	Tabú total	Tabú total	Tabú total, exceptuando el agua	<i>Habitación:</i> maloca			<i>Líquidos:</i> agua	
Después del parto hasta el 6° día	<i>Peces:</i> todos en absoluto	<i>Frutas:</i> lulo, canangucho, mil peso	<i>Líquidos:</i> agua <i>Sólidos:</i> sal	<i>Habitación:</i> maloca	<i>Larvas:</i> mojojy	<i>Plantas:</i> caimo, pechiri <i>Maderas:</i> carbón <i>Derivados de la yuca:</i> tucupí blanco, casabe		
Bautizo					<i>Crustáceos:</i> camarón	<i>Derivados de la yuca:</i> tucupí blanco <i>Plantas:</i> ají	<i>Sólidos:</i> sal de monte	<i>Habitación:</i> maloca
Del 3 <sup>er</sup> mes al año					<i>Aves:</i> gallineta, panguana, perdiz <i>Peces:</i> sábalo, sabaleta, pez botello, bagre, lechero, dorado <i>Micos:</i> maicero <i>Cuadrúpedos:</i> puerco, guara, danta, cerrillo			<i>Habitación:</i> maloca

Asimismo, el ciclo vital circunscribe una serie de tabúes alimentarios que se dirigen de forma disímil a cada persona, dependiendo de su sexo, edad y oficio. Las prohibiciones alimentarias otorgan un sentido simbólico de diferenciación que permite contrastar entre lo que se considera alimento y comida, pues, mientras “el alimento” es entendido como lo que se puede consumir sin restricción alguna –dado que comprende un aspecto universal que involucra a todos los integrantes del grupo–, “la comida” se torna en algo significativo, exclusivo y particular que encuentra un referente de cualificación en lo sagrado y que reporta un sentido de especificidad ritual al hacer parte del menú que es susceptible de ser “curado”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Como es de imaginar, estos procesos de sociabilización han ido cambiando vertiginosamente tras el contacto reiterado con el mundo occidental. En este aspecto, la tarea de la Iglesia y de los misioneros ha sido muy efectiva ya que, gracias a su proceso de adoctrinamiento, las comunidades han terminado por desplazar muchos de sus rituales tradicionales para adoptar diversidad de rituales de origen judeocristiano, entre los que se cuentan el bautizo, la primera comunión, la confirmación, el matrimonio y, por su puesto, la celebración de la misa católica. De la misma manera, la introducción de la escuela amparada en los patrones de la “educación occidental” ha venido a modificar ciclos de curación de los niños, procesos de enseñanza chamánicos, dietas alimentarias y el manejo espacio-temporal de ciertos actos que encierran tabúes de indudable importancia para mantener el equilibrio y la armonía entre los mundos de lo sagrado y lo cotidiano. En la actualidad no se percibe una actitud diferencial marcada entre los roles desempeñados por las mujeres de edad avanzada y las más jóvenes; en otras palabras, no es recurrente que las mujeres menopáusicas, aun pudiendo hacerlo, participen en actividades masculinas, como mambear la coca ritual, fumar o emborracharse. En contraste con lo anterior, las diferencias han comenzado a definirse en el campo de la educación escolar occidental, lo que equivale a decir que un rasgo importante de discriminación reciente es el nivel de educativo que la mujer ostenta. En consecuencia, este hecho ha venido a colocar en una relación diferencial (poder) a aquellas mujeres que desde muy temprana edad han tenido contacto con los internados misioneros y, por supuesto, con la educación que estos han impartido.

CANTOS DE ARRULLO Y PALABRAS CHAMÁNICAS:  
UNA LECTURA DESDE LO FEMENINO

Aunque son muchas las dimensiones desde las cuales se ha involucrado a la maloca como espacio de configuración y reproducción de identidad, ninguna ha demandado tanta atención, por parte de legos e iniciados, como aquella que la ha circunscrito a la esfera de lo sagrado.

Así, para los yukunas la maloca es el centro del mundo y su origen mítico alude a un grupo de seres inmortales llamados los *karipulakena*<sup>29</sup>. Su arquitectura circular<sup>30</sup> reproduce la perfección del cosmos (“cielo”, que equivale a *Jeechú*, el dios creador) y, más allá de su especificidad como vivienda<sup>31</sup> y principio de organiza-

---

<sup>29</sup> Huérfanos inmortales, “hijos de este mundo”, sobrinos de *Jeechú*.

<sup>30</sup> “La maloca se encuentra ampliamente distribuida en la Amazonía y presenta diferencias entre los grupos étnicos: rectangulares, octogonales, ovaladas y circulares [...]. Sin embargo, su asignación mítica correspondió sólo a algunos grupos que poseen la ‘propia brujería’, en oposición a los grupos cazadores recolectores que no poseen maloca y, por lo tanto, deben vivir en el monte” [Van der Hammen, 1992:138].

<sup>31</sup> La gente yukuna diferencia las siguientes clases de vivienda: la maloca de mayor tamaño, *yamaworí* (*yama* = dos, *worí* = barriga), la cual ya no existe; *paloworí* (*palo* = uno, *worí* = barriga), se supone que aún hay personas con el conocimiento necesario para construirla; *paloa-pakorena* (maloca de cuatro estantillos centrales), la más común en la actualidad; *yanakala*, muy parecida a la anterior, excepto por su orientación occidente-oriente; malocas pequeñas como *parakue* (alargada con dos estantillos centrales, muy común durante la época cauchera) y *riwata pakorena* (de un solo estantillo central), asociadas a familias nucleares y conocidas como “malocas para comer solo”; *kapesi* o rancho, el cual funciona como residencia satélite de una maloca; *pusarú kape* (*pusarú* = perico), rancho localizado por lo general en la chagra, el cual habitan las mujeres durante su periodo menstrual; y *kariba ñakare* (casa de blanco), vivienda sobre pilotes, no tradicional, bastante frecuente en los últimos años. “El tipo de vivienda que se puede construir depende del estatus del dueño y de la cantidad de gente que pueda reunir. Cada tipo de vivienda requiere cuidados chamanísticos específicos y, obviamente, mientras más grande sea la vivienda más exigente será su cuidado” [Van der Hammen, 1992:140,142].

ción social, es concebida como centro ceremonial y ritual. Desde sus preceptos de manejo se apuntala de forma primordial su sentido como unidad básica de ocupación territorial y como institución de producción y reproducción; hecho que, estructuralmente, le confiere los mecanismos con los cuales prolongar en el tiempo las esferas biológicas y socioeconómicas de la sociedad<sup>32</sup>.

Para darle vida a una maloca yukuna resulta indispensable la relación del chamán con los “dueños” del mundo, pues erigirla implica una inagotable comunicación entre los seres humanos y los espíritus tutelares de cada uno de los ecosistemas involucrados en su construcción<sup>33</sup>. Cuando se “negocia” la posibilidad de construir una maloca, se “negocia” la seguridad y bienestar del grupo; por tanto, se pide permiso a los verdaderos “dueños” de plantas, animales y paisajes para habitar en su territorio a cambio de rituales y actos de curación<sup>34</sup>. De esta manera, una maloca no se construye en cualquier lugar ni en cualquier tiempo: en el mundo

---

<sup>32</sup> “Los yukunas relacionan varios elementos constitutivos de la maloca con partes del cuerpo: los estantillos son llamados zancas o piernas, los palos del flanco norte y sur sobre los cuales reposa el techo los llaman costillas, y la puerta se llama *pajínumaná* (*numa* = boca); la cultura material, como la macana (*wakapá*) y el pilón de coca se elabora en madera de los árboles llamados ‘palo de corazón’, pertenecientes a especies que reciben nombres como *Jeechú irapena* (sangre de *Jeechú*) y *Jeechú marajire* (higado de *Jeechú*). Sin embargo, [...] para los yukunas la maloca es el centro del mundo y equivale a *Jeechú*, ‘cielo’ o cosmos, y en la estructura de la maloca, cada poste, cada palo y cada lugar tienen un nombre y un valor simbólico, que representa algún aspecto del cosmos” [Van der Hammen, 1992:142].

<sup>33</sup> “Los yukuna-jarechina distinguen entre dos tipos de ‘brujería’: la buena y la mala. El primer tipo de brujería se limita a negociar con los dueños para obtener permiso de utilización de los recursos y de hacer desaparecer enfermedades; el segundo tipo de brujería está dirigido a hacer males, enviar enfermedades y devolverlas a quien las ha mandado” [Van der Hammen, 1992:112]. Esta distinción también es anotada por Bellier [1991].

<sup>34</sup> Cada negociación presupone un pago u ofrenda que, por lo regular, se hace en forma de coca, tabaco, comida, bebida y baile, acompañado obviamente por estrictas dietas alimentarias y sexuales.

chamánico todo tiene su razón de ser, incluidos un tiempo y un espacio determinados para cada suceso.

La semántica interna de la maloca yukuna se basa en el manejo disímil del cual son objeto sus áreas de habitación; así, tres líneas concéntricas hacen parte de su geografía simbólica: la periferia de la maloca, franja localizada entre el «cerco» (*yamú*)<sup>35</sup> y los postes secundarios (*puriwána*), definida como el espacio de lo femenino y de lo doméstico, es el lugar donde se cuelgan las hamacas y se consume la comida familiar por oposición al espacio central, un cuadrado marcado por los cuatro postes centrales (*páku*), en el cual se ofrece la comida comunal, se mambea y se recrea el orden ritual.

Esta área, más conocida como “mambeadero”, es el espacio de lo masculino, de la danza, del canto y de la palabra sagrada –tradicción oral– socializada, generalmente, por los hombres más viejos de la comunidad. Por último, el espacio ubicado entre los postes centrales y secundarios, utilizado indistintamente por hombres y mujeres, es la franja donde se alojan los más jóvenes en tiempos de ritual y donde se llevan a cabo actividades colectivas, como el procesamiento de la coca y de la yuca brava.

Según Elizabeth Reichel [1987], esta oposición dialéctica entre centro y periferia tiene relación directa con lo que significa para los yukunas lo “masculino-pensamiento-frío-arriba-cielo-oriental”, en contraste con lo “femenino-físico-caliente-abajo-tierra-occidental” como categorías de distribución espacial de objetos, personas y actividades dentro de la estructura de la vivienda.

En este orden de ideas, mientras el mambeadero (*pajipeeyo*) es el lugar por excelencia del consumo de la coca (*Erythroxylum coca*) y del tabaco (*Nicotiana tabacum*), lugar donde se recrea el mambeo como el acto primordial del aprendizaje y del entendimiento del saber yukuna al ser el vínculo directo de negociación del chamán

---

<sup>35</sup> Respecto a la escritura de las palabras yukuna véase el anexo 1.

con los espíritus tutelares; la periferia de la maloca se torna en el lugar que aloja, en las cotidianas noches de mito y chamanismo, la constante y desprevénida presencia de las mujeres, las cuales, desde una atmósfera de complicidad acentuada por sutiles cantos de arrullo y sollozos entrecortados, modelan un discurso y un ejercicio de la palabra ciertamente alterno al emitido por el chamán: desde sus hamacas y fogones las féminas yukunas consolidan un puente comunicativo con sus pequeños que, a su vez, les facilita la cotidiana escucha y memorización del discurso sagrado propio del mambeadero<sup>36</sup>.

En consecuencia, tanto las propias mujeres como las que entran a formar parte del grupo mediante las alianzas matrimoniales (matapiés y tanimukas, principalmente) devienen con el tiempo verdaderas conocedoras de las narraciones míticas y del sentido sagrado que encierra el mundo del chamanismo, viéndose tácitamente involucradas con el espacio del mambeadero cada vez que los viejos sabedores suspenden sus lecciones para ir hasta el lugar de las hamacas con el fin de consultarles –a sus esposas, fundamentalmente– detalles o apartes del mito en proceso.

De esta manera, aunque actualmente no existen mujeres chamanas entre los yukunas, un reconocimiento por parte de los hombres se extiende al grupo de las mujeres cada vez que hacen de memoria<sup>37</sup> auxiliar en el espacio del mambeadero, al tiempo

---

<sup>36</sup> “La segregación de la mujer del mambeadero no significa que ella está al margen de lo que acontece, hace o decide en el mismo. Es verdad que desde las primeras horas de la noche ellas se recluyen con los menores en sus hamacas. No obstante, pueden escuchar y formarse una idea de lo que sucede en el mambeadero [...]. Tanto ellas como los asistentes al mambeadero dependen fundamentalmente de lo que oyen para formarse un concepto de los asuntos. Los hombres dicen que los discursos importantes se llevan a cabo en las altas horas de la noche para evitar que las mujeres los conozcan, pero no hay ninguna garantía de que en esos momentos ellas estén realmente fuera del mundo y que, si lo desean, con esta y otra información puedan influir” [Pineda, 1986:120].

<sup>37</sup> Al respecto, Bellier dice que “las mujeres que conocen el mito y sirven, en algunos casos, de ‘memoria’ para los hombres no desarrollan una mitología autóno-

que la sociedad acepta y ratifica, incluso desde la historia mítica, la legendaria relación de éstas con la praxis del chamanismo:

*La mujer de Perío se llamaba Kawayariko. Los Kujija, la familia de Kawayariko, eran los propios cuñados de nosotros y eran encargados de tumbar, sembrar, preparar la coca y la yuca. Kawayariko era casi como hombre, sabía todo, era habladora, igual que el marido; durante mucho tiempo manejaba su gente, les dirigía el trabajo en la chagra y además estaba encargada de preparar la comida para todos. [...] El último en tocar el manguaré fue Yauyaná; Kawayariko se fue a visitarlo y encontró la maloca tan llena de comida que no podía entrar, le ofrecieron cantidades de comida, tanto que ella no alcanzó a comerse todo; después bailaron y tomaron tanto guarapo de piña que ella se emborrachó y cayó sobre la cuya de coca, que era tan grande que quedó toda pintada de verde de tanta coca. Kawayariko dijo a Yauyaná: 'Usted es como el sol, el agua y la piedra que no se pierden, usted va a seguir, va a tener nietos'. Al día siguiente Kawayariko regresó a donde Perío, borracha y verde de la coca. Perío al ver en qué estado regresaba, se puso contento, se alistó para recibir a Yauyaná quien venía atrás con su gente llevando la comida. [...] En ese momento Yauyaná recibió el derecho de seguir, por parte de Perío, y Kawayariko le pasó entonces la brujería de la comida cultivada [VAN DER HAMMEN, 1992:12-13]<sup>38</sup>.*

---

ma y, cuando más, privilegian ciertos aspectos de la mitología existente. Sus pensamientos (diferentes acaso del pensamiento que sería el mito), se expresan en otro tipo de discursos, menos formales pero no menos importantes" [1991:20].

<sup>38</sup> "En esta maloca de origen se puede observar una clara división del trabajo entre el capitán Perío y su mujer Kawayariko. Perío se encarga de la enseñanza del chamanismo, del manejo de la gente y los rituales; además, es el único con derecho propio a tener cultivos. Por su parte, Kawayariko se encarga de dirigir los trabajos de la chagra, de la comida y del chamanismo que acompaña a la comida cultivada. Aun cuando llevan a cabo tareas diferentes son considerados iguales en cuanto al dominio de conocimientos chamanísticos y Perío expresa esta igualdad al dirigirse a ella por su nombre Kawayariko y no como *nuyajalo*, vocablo utilizado por el hombre para llamar a la esposa cuando aún no tienen hijos" [Van der Hammen, 1992:13].

La antigua existencia de mujeres chamanas entre los yukunas es una hipótesis ratificada por hombres y mujeres en general, los cuales aseguran que hubo algunas tan poderosas que llegaron a ser mujeres jaguares (mujeres que en estado de trance se desdoblaban en forma de jaguar para viajar por el territorio mítico yukuna) y, consecuentemente, hábiles jefas maloqueras.

#### MUJER Y FEMINIDAD

Tradicionalmente, los yukunas organizan sus labores a partir de la división sexual del trabajo, posibilitando una estructuración de ámbitos de responsabilidad<sup>39</sup> femenina por oposición a aquellos de relevancia masculina. Así, la horticultura, la recolección, el procesamiento y preparación de los alimentos, el cuidado de los niños y la elaboración de la alfarería son consideradas tareas propias del dominio femenino; en tanto que la caza, la pesca, la cestería,

---

<sup>39</sup> Desde la antropología de género contemporánea, el concepto de complementariedad ha venido a superar los límites de su utilidad, reducida por décadas a “describir la división del trabajo entre los géneros en cuanto a la reproducción sexual, social y cultural” [Perrin, Perruchon; 1997:12]. En la actualidad, otras interpretaciones y categorías han venido a enriquecer su dimensión analítica y sus lecturas respecto a la estructuración de la diferencia de actividades y roles por parte de mujeres y hombres en cada sociedad. En este sentido, se ha anotado que la complementariedad no sólo existe *entre* dominios de actividades, sino también *dentro* de dominios de actividades. La complementariedad *dentro* se manifiesta en dos niveles: primero, cuando los dos géneros base son requeridos para el desempeño de una misma labor, por ejemplo, cazar o pescar; y, segundo, cuando, en circunstancias puntuales, una persona puede reemplazar las actividades del género opuesto. En este caso, dichos niveles facilitan detallar y analizar las cualidades heterogéneas de las relaciones de género, además de aclarar que la tendencia de las sociedades a rotular las actividades dentro de esferas femeninas o masculinas es un hecho que puede llegar a estar más relacionado con una noción de responsabilidad que de ejecución. Al respecto, Perruchon [1997], en su trabajo entre los shuar, plantea que, aunque la cacería y el cultivo son actividades que pueden ser desempeñadas por ambos géneros, cada una está inserta en una esfera de responsabilidad específica: masculina o femenina.

la construcción de canoas, arcos y flechas, y el manejo de la brujería son consideradas actividades propias del ámbito masculino.

La actividad más valorada socialmente es el manejo de la brujería, la cual no sólo se relaciona con el consumo ritual de la coca y del tabaco como alimentos sagrados (comida) para el pensamiento, sino que involucra de manera directa a los hombres –en específico al chamán y los iniciados en la brujería– con una esfera del mundo al cual tienen acceso restringido la generalidad de las mujeres.

El aprendizaje formal de la palabra sagrada es una labor exclusiva de los varones por ello son los más llamados a transmitir y enseñar a los hombres más jóvenes la tradición oral y el compendio mitológico en el cual reposa la historia del grupo y las prescripciones culturales que se deben cumplir para conservar la armonía con el cosmos. Por tanto, aunque las mujeres son las responsables explícitas de las labores básicas de la chagra, actividades como sembrar, cuidar, recolectar y procesar la coca y el tabaco con fines rituales se constituyen en tareas de ejecución masculina.

Para entender el papel que juega la mujer en el chamanismo y en el consumo y manejo de la coca y del tabaco entre los yukunas es necesario plantear el significado que estos le dan a algunas de sus categorías de pensamiento. En primer lugar, los yukunas oponen lo frío a lo caliente cuando explican por qué las mujeres no puede acceder al manejo de la brujería en cualquier momento de su ciclo vital; según ellos, las mujeres son seres que se ubican en la categoría de lo caliente, seres cuya sangre menstrual (signo de su fertilidad) es considerada dañina no sólo para el bienestar de los hombres (que en términos generales se conciben como seres fríos), sino, fundamentalmente, para la brujería que, en contacto con la sangre, se colapsa provocando el caos<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Es importante anotar que la cualificación simbólica de la mujer como un ser caliente se extiende más allá de sus días de sangrado, pues, en general, cuando un

*Una mujer menstruante wagapójo es “caliente”, poluta, altamente contaminante, debido a su situación liminal con Luna<sup>41</sup>, mientras una mujer embarazada lo es algo menos, pues “Luna ya no se interesa por ella”. El hijo, al nacer, entre su sangre, es entonces “muy caliente” con la madre, y ambos, al considerárselos contaminados, se aíslan de la maloca por varios días, tal como sucede con la mujer menstruante. La sangre se debe derramar fuera de la maloca, pues indica una relación peligrosa con el mundo natural, un umbral asocial, tal como Luna representa ese estado. El estado pujaro kémi indica la polución, contaminación inherente a las mujeres sangrantes, y no sólo se les segrega, sino que se les pone a una dieta rigurosa de productos de yuca “curada” y prohibición de ingerir grasas, azúcares y condimentos fuertes, así mismo se les prohíbe tocar objetos culturales. Se contrasta el “calor de hombre” [nalawichúre] con el “calor de mujer” [yuwi jo’ma], se dice que los chamanes son calientes, pero que el calor femenino los daña [E. REICHEL, 1987:200].*

En segundo lugar, oponen lo sagrado y lo cotidiano a lo masculino y lo femenino para discriminar lo cultivado en la chagra. Así, a la mujer le corresponde encargarse de los cultivos que hacen parte del menú cotidiano, el cual pertenece a la esfera de lo femenino (alimento): la yuca, el plátano, los frutales y la coca y el tabaco que se consumen por fuera del espacio ritual del mambeadero; a los hombres, por su parte, les corresponde el cuidado de los cultivos sagrados (comida), o sea, de la coca y el tabaco que se consumen en el mambeadero y en los rituales tras ser curados por el chamán y que se relacionan con la esfera de lo masculino. Desde esta perspectiva, sólo las mujeres viejas y el común de los

---

hombre y una mujer salen juntos al río o a la selva, la mujer opta por caminar detrás del hombre para evitar dañarlo con el vapor (calor) que emana su cuerpo.

<sup>41</sup> Luna es el hijo incestuoso de sol y de una de sus hijas púberes. “Es el único ‘hombre’ que se interesa por las mujeres menstruantes; es un ‘hombre inmortal’ que no se calienta con el contacto de esos tipos de polución, tiene el secreto de la inmortalidad que los hombres perdieron con la vida breve” [E. Reichel, 1987:212].

hombres (iniciados, adultos y viejos) tienen acceso al consumo de la coca y el tabaco sagrados, en tanto las mujeres iniciadas y adultas deben esperar las grandes celebraciones rituales para acceder a estos.

El ejercicio simbólico del cual es objeto la mujer yukuna, en tanto reproductora biológica y cultural de su sociedad, permite definirla como mediadora directa de saber, es decir, como receptora, portadora y dinamizadora de un orden social establecido y configurado, incluso, desde el poder excluyente de lo sagrado (brujería).

Las yukunas aparecen como producto de una práctica discursiva y física que hace de su cuerpo un escenario de acción no neutral<sup>42</sup>. El cuerpo es reconocido como el espacio de conocimiento, transformación y relación con el entorno y se constituye en un eje de identidad sexual en el que se proyecta y vive una sexualidad cualitativamente única: sexualidad que apuntala una forma específica de relación mujer-hombre<sup>43</sup> y un sistema de valores determinados por una historia y un proceso cultural igualmente singulares.

De esta manera, los yukunas participan de un sistema simbólico que configura semánticamente a la “mujer” y a su “feminidad” a partir de su capacidad de reproducción biológica: situación que supedita su construcción como realidad cultural a su rol de madre y a su estatus de ente sociabilizador al impartir el saber de lo cotidiano –conocimientos relacionados con normas de comportamiento, labores domésticas, cantos, juegos y mitos de dominio general–

---

<sup>42</sup> “En él se sintetiza la lógica del poder: el cuerpo se concibe y se vive de acuerdo a la posición que su poseedor ocupa en el entramado social, por lo que se convierte en receptor y vehículo del poder de acuerdo con dicha posición [Foucault, 1984:32]” [Castañeda, 1993:123].

<sup>43</sup> “Complejo de capacidades físicas, psíquicas y sociales a través del cual los seres humanos son capaces de experimentar sensaciones a partir de impulsos sexuales” [Lagarde, 1983].

por oposición al saber masculino, circunscrito a la tradición oral de dominio restringido y al manejo de la brujería. En consecuencia, el valor social de su existencia se erige tras el cumplimiento de una labor reproductora manifiesta en el papel corpóreo de la fertilidad y en el ejercicio explícito de una maternidad<sup>44</sup> exaltada por una praxis chamánica, discursivamente sacra.

Por tanto, desde el sistema de representación yukuna, la mujer (*inanáro*) emerge como operador simbólico dentro de un extenso abanico de relaciones. Su cuerpo, como ordenador de lo femenino, es dimensionado a lo largo del ciclo vital por tres ejes de apropiación semántica: un eje de sentido reproductivo biológico y cultural, un eje de configuración espacial y un eje de apropiación y ejercicio del poder. Ejes de estructuración cultural que a su vez se ven definidos por relaciones de oposición diacríticamente circunscritas a instancias diversas de la vida cotidiana y de la vida ritual.

El cuerpo de la mujer es percibido y apropiado como espacio de curación, pues cada nacimiento implica un proceso de purificación, una transición hacia lo sagrado, una cualificación habitacional del entorno inmediato y una discriminación entre el saber que debe o no fluir como arquetipo discursivo en el proceso de socialización del infante. Los elementos básicos que integran tal configuración del espacio corpóreo se supeditan a la prescripción de una serie de tabúes alimentarios, sexuales y normativos que se

---

<sup>44</sup> Entre los yukunas se reprueba fuertemente la conducta de las mujeres que, una vez casadas, evitan concebir hijos o interrumpen el desarrollo normal de sus embarazos. Por lo general, las mujeres estériles son poco valoradas y pasan a ser comparadas con los hombres ante su imposibilidad biológica de procrear. Aunque la esterilidad masculina es reconocida, el mayor contratiempo que genera en los hombres no es cargar con un estigma, como sucede con las mujeres, sino con la desilusión de no poder engendrar hijos e hijas que perpetúen el sistema de filiación patrilínea. Las parejas estériles generalmente “adoptan” a sus sobrinos y familiares cercanos como si fueran sus verdaderos hijos, creando con esto fuertes lazos de afecto y responsabilidad.

asocian a un circuito de actos propiciatorios y transformadores, generadores a su vez de un estado alterno de bienestar.

Por consiguiente, la vida de la mujer, percibida desde la esfera de lo cotidiano, alude a un manejo y ejercicio del poder cuya consolidación social está sujeta a una renovación constante de pautas de convivencia anexas a los llamados ámbitos de responsabilidad femenina. Ámbitos directamente asociados a labores tales como la horticultura (chagra), el manejo del hábitat doméstico (maloca, casa individual), el cuidado de los niños (socialización) y la elaboración de la alfarería.

De igual forma, desde la esfera de lo sagrado, es redefinida a partir de patrones culturales fuertemente marcados. En exclusiva, se torna en objeto de curación (limpieza) dada su intrínseca relación con la categoría de lo “caliente”; es decir, por su capacidad de portar y manejar el único elemento que, de manera radical, puede dañar y contaminar lo que reviste sacralidad: la menstruación. De esta manera, la connotación de la mujer como un ser abierto (dada la forma de su vagina), propenso a crear desorden y destrucción, deviene del poder que le imprime la sangre menstrual: regulador simbólico que determina la lógica de muchos de los tabúes y curaciones que asume antes, durante y después del parto.

Por esto, acciones como sacar los objetos sagrados de la casa comunal (maloca) cuando regresa de parir, abandonarla en el proceso del parto y evitar el contacto con ciertos alimentos y personas deben su explicación al sentido negativo que cubre a la mujer al ejercer con propiedad los privilegios y los peligros que desencadena el calor de su sangre: el contacto con ésta resulta fatal para cualquier hombre y sus efectos pueden dañar no sólo la brujería y el pensamiento de los chamanes, sino los procesos curativos que estos ejecutan para mantener en equilibrio las fuerzas del cosmos.

Así, la mujer es “curada” por ser portadora cotidiana de un poder que es incontrolable por fuera de los límites de la norma y

de la cultura; semánticamente, a lo largo del ciclo vital, atraviesa una cualificación de lo sexual, del poder y del saber que, no obstante se manifiesta en su capacidad reproductiva y en su fertilidad, se extiende al ejercicio de una identidad que se dinamiza en los laberínticos espacios de la socialización ritual. De esta forma, considerada un ser “completo” –muy probablemente por llegar a la vida equipada con lo necesario para tener poder sobre la vida (concepción), la muerte (sangre menstrual) y el pensamiento sagrado (en la vejez al poder acceder a la brujería)–, la mujer yukuna observa desde su totalidad al hombre incompleto, cuya labor fundamental es completarse y hacerse a lo largo de su existencia.

CUADRO 1  
SEMANTIZACIÓN DEL CUERPO FEMENINO EN EL CICLO VITAL YUKUNA



Aunque la literatura antropológica existente sobre el tema de la menopausia no es tan amplio como se quisiera, es muy común encontrar en la etnografía de culturas diversas apartes donde se aborda el tema de la tercera edad, de la ancianidad o de la edad avanzada como un periodo de la vida sin hacerse alusión a ese umbral donde todo tiende a cambiar. Sin embargo, son igualmente informes antropológicos los que sustentan que el estatus de las mujeres a nivel individual tiende a cambiar en dos ocasiones: durante la ancianidad –después de la menopausia– o en caso de esterilidad, es decir, cuando tienen o no mayor capacidad de engendrar [Héritier, 1991:98].

Por consiguiente, ¿qué requiere una mujer yukuna para adentrarse en el ejercicio del chamanismo? Se puede afirmar que, básicamente, requiere dos cosas: haber dejado de ser una mujer menstruante y haber superado su edad reproductiva (periodo fértil), en otras palabras, haber dejado de pertenecer al mundo de lo femenino para entrar a formar parte del ámbito simbólico de lo masculino, toda vez que la esterilidad y la menopausia detonan en la cultura yukuna estados de latencia que impiden que la mujer pueda ser o seguir siendo considerada como femenina. En consecuencia,

*de manera negativa o positiva, mujer defectuosa o varón defectuoso, la mujer estéril se encuentra más cerca del hombre que de la mujer. De tal forma que no es el sexo, sino la capacidad reproductora, lo que hace la diferencia real entre lo masculino y lo femenino [HÉRITIER, 1991:100].*

Por tanto, ser mujer entre los yukunas no es lo mismo que ser femenina, pues aunque son elaboraciones interdependientes, ser mujer es algo que se define biológicamente por el sexo (vagina), mientras que ser femenina se define a partir de construcciones

simbólicas relacionadas con cualidades puntuales, como menstruar y engendrar. De esta manera, aunque niñas y viejas ocupan un lugar similar respecto a la feminidad al no asumir activamente dichas cualidades, es importante aclarar que ello no implica que las niñas estén necesariamente relacionadas con el ámbito de lo masculino como lo están las viejas, pues a diferencia de éstas, que ya han sido mujeres menstruantes y han engendrado hijos, las niñas se ubican en un umbral de espera hacia la feminidad, el cual empiezan a resolver con su primera menstruación. Consecuentemente, el punto intermedio entre las mujeres consideradas no femeninas y las femeninas lo ocuparían aquellas mujeres estériles que, siendo menstruantes, no pueden engendrar<sup>45</sup>. En síntesis, el ejercicio del chamanismo por parte de las mujeres yukunas implica un desplazamiento de la mujer de lo femenino a lo masculino, que ratifica al chamanismo como un espacio de responsabilidad masculina al cual tienen acceso las mujeres sólo cuando se han despojado del poder destructivo de su sangre menstrual y de su fertilidad: medios fundamentales de reproducción biológica y cultural de la sociedad.

Entre los yukunas el aprendizaje del chamanismo demanda tiempo, tiempo que para las féminas empieza a contar formalmente cuando ya son viejas; sin embargo, cuando son jóvenes cantan; cantan para sus hijos en medio de la penumbra; cantan y, desde su silencio interior, aprenden las palabras y secretos que muchos su-

---

<sup>45</sup> La masculinidad yukuna estaría sujeta esencialmente al aspecto del conocimiento y del manejo del pensamiento, o sea, del chamanismo y de la tradición oral que circunscribe lo sagrado. Sin embargo, al contrario de las mujeres, los hombres siempre son considerados masculinos; no existe ningún parámetro cultural que los escinda de tal atributo desde que nacen hasta que mueren, aunque los que lleguen a desarrollar el poder de “ver” (más allá de lo perceptible sensorialmente) y “curar” sean pocos. Por tanto, ser hombre (poseer pene) y ser masculino (tener relación con el conocimiento) se torna prácticamente en lo mismo al no existir ningún elemento determinante que permita diferenciar lo uno de lo otro.

ponen no deberían saber<sup>46</sup>. Como diría Kafka, las mujeres yukunas, al igual que las sirenas,

*poseen un arma más letal aun que su canto: su silencio [...]. Es posible que alguien haya podido escapar de su canto; pero de su silencio, jamás.*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arango, Luz; León, Magdalena; Viveros, Mara. Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino. Bogotá, Universidad de Los Andes, Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo Editores, 1995.

Argulles, Miriam. *Lo femenino*. España, Kairós, 1989.

Arheim, Kaj. “Cómo conseguir esposa entre los makuna”, en: *Informes Antropológicos*, n° 3, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1989.

Arias de Greiff, Jorge; Reichel, Elizabeth. *Etnoastronomías americanas*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Los Andes, 1987.

Bachofen, Johann. *Derecho materno*. Barcelona, Anthropos, 1988.

Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.

---

<sup>46</sup> Una reflexión similar es abordada por la investigadora Irene Bellier al hablar del chamanismo entre la gente mai huna de la Amazonía peruana: “Las mujeres chamanes son muy escasas, pero una de ellas se convirtió en chamana tan poderosa como los chamanes más grandes, y se convirtió en jaguar. Las mujeres pueden empezar la carrera chamánica después de terminar su época fecunda. Como dicen los siona, ‘el yagé esteriliza a las mujeres’ [Langdon, 1986:107], pero viendo el poder que el yagé da a los hombres y chamanes, parece más bien que los hombres se reservan el uso de una planta que los hace simbólicamente procreadores. Las mujeres jóvenes temen los efectos de las drogas [...], sin nunca explicar la razón de tal miedo. Después de la menopausia el problema desaparece y muchas mujeres toman regularmente el yagé, solas o con los hombres; algunas aprenden el chamanismo con un hombre o por revelación de los espíritus. Los cantos del yagé que ellas crean en estas ocasiones entran en el conjunto de los cantos masculinos” [1991:157]. Véase también Perruchon [1997].

- Bellier, Irene. *Cantos de yagé y mecedoras mai huna; Amazonía peruana. Lengua y palabras chamánicas* Quito, Ediciones Abya-yala, 1988.
- . *El temblor y la luna*. Quito, Ifea, Ediciones Abya-yala, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo, 1984.
- Buxo, María. *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- Cardona, Marta. *Cambio de identidades entre los yukunas de la Amazonía colombiana*. Medellín, Universidad de Antioquia; Bogotá, Fundación Tropenbos, 1994.
- . “Coca y tabaco: elementos para una etnografía del saber indígena. Coloquio”, en: *Revista de la Dirección Nacional de Estupefacientes*, vol. 4, n° 1, Bogotá, 1996.
- . “Mujer, ciclo vital y simbolismo entre los yukunas de la selva amazónica colombiana”, en: *Informes Antropológicos*, n° 9, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1997.
- Cardona, Marta y otros. *Diagnóstico integral de la Amazonía colombiana*. Bogotá, Fundación Gaia-Red-PNUD, 1997.
- Castañeda, Martha. *El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nauzontecas. Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana* México, El Colegio de México, 1993.
- Castellanos, Gabriela y otros. *Discurso, género y mujer*. Cali, Universidad del Valle, 1994.
- Cencillo, Luis. *Sexo, comunicación y símbolo*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Corominas, Joan; Pascual, José. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, 1980, vol. 3.
- Descola, Philippe. *La nature domestique, usages et représentation de la biosphère chez les Achuar du haut Amazone (Equateur)*. París, Ehes, 1989, tesis.
- . *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, Ediciones Abya-yala, 1989.
- Deverex, Georges. *Mujer y mito*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Díaz, Maritza. “Socialización, sociabilización y pedagogía”, en: *Maguaré*,

- vol. 6, n° 6-7, Bogotá, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, 1988-1991.
- Erikson, Erik. *Identidad*. Madrid, Taurus, 1980.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Bogotá, Carpe Diem Ediciones, 1991.
- Freud, Sigmund. “La feminidad”, en: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrourtu Editores, 1976, vol. 22.
- . “Sobre la sexualidad femenina”, en: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrourtu Editores, 1976, vol. 21.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1997.
- . *Conocimiento local*. Barcelona, Paidós, 1994.
- Gjessing, G. *Complementary, Value and Socio-cultural Field*. Oslo, Universitetsforlaget, 1968.
- Godelier, Maurice. *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid, Akal, 1986.
- González, Soledad. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México, El Colegio de México, 1993.
- Grebe, María. “Antropología del género en la perspectiva del paradigma cognitivo simbólico”, en: *Huellas: seminario mujer y antropología*, Santiago de Chile, Cedem, 1993.
- Hare, Rachel; Marecek, Jeanne. *Marcar la diferencia: psicología y construcción de los sexos*. España, Alianza, 1994.
- Harney, Karen. *Psicología femenina*. España, Alianza, 1986.
- Harris, Olivia; Young, Kate. *Antropología y feminidad*. Barcelona, Anagrama, 1979.
- Héritier, Françoise. “La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres”, en: *Alteridades*, n° 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Herrera, Leonor. “Kanumá: un mito de los yukuna-matapi”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 18, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1975.

- . “Yuruparí y las mujeres”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 18, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1975.
- Jacopin, Pierre. *Aspectos antropológicos de los indígenas yukunas*. Berna, 1970.
- Klein, Viola. *El carácter femenino: historia de una ideología*. España, Paidós, 1990.
- Lamas, Marta. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Pueg, 1996.
- López, Ángel; Morant, Ricardo. *Gramática femenina*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.
- López, María. *Aportes a una antropología con perspectiva de género en Colombia*. Bogotá, Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes, tesis de grado, 1995.
- López, Martha. “El devenir mujer y la propuesta de la diferencia”, en: *Foro*, n° 33, Bogotá, 1997-1998.
- MacCormack, Carol; Strathern, Marilyn. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Mader, Elke. “Waimiakú: las visiones y relaciones de género en la cultura shuar”, en: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Ediciones Abya-yala, 1997.
- Malinowski, Bronislaw. *The Sexual Life of Savage*. Nueva York, Halcyon House, 1941.
- Marecek, Jeanne; Hare, Rachel. *Marcar la diferencia: psicología y construcción de los sexos*. España, Herder, 1994.
- Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nueva York, William Morrow, 1935.
- . *Male and Female*. Nueva York, William Morrow, 1949.
- Moore, Henrietta. *Antropología y feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.
- Orjuela, Héctor. *Yuruparí: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983.
- Ortiz, Francisco. “El rezo del pescado: ritual de pubertad femenina entre los sikuaní y cuiba”, en: *Maguaré*, vol. 6, n° 6-7, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988-1991.

- . “Etnoastronomía de los grupos Arawak”, en: *Cuadernos de Antropología*, vol. 4, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- Ortner, Sherry. *Is Female to Male as Nature to Culture? Woman, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974.
- Parpart, Jane. “¿Quién es el otro? Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo”, en: *Propuestas*, n° 2, Lima, 1994.
- Perrin, Michel; Perruchon, Marie. *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito, Ediciones Abyayala, 1997.
- Perruchon, Marie. “Llegar a ser una mujer-hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los shuar”, en: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Ediciones Abyayala, 1997.
- Pineda, Roberto. “Etnografía del mambeadero: espacio de la coca”, en: *Texto y contexto*, n° 9, Bogotá, Universidad de Los Andes, 1986.
- Pinzón, Carlos; Suárez, Rosa. *Las mujeres lechuza: historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, Cerec, 1992.
- Pritchard, Evans. *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Barcelona, Ediciones Península, 1971.
- Ramos, Carmen. *El género en perspectiva*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Reichel, Elizabeth. “Astronomía yukuna-matapí”, en: *Etnoastronomías americanas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Los Andes, 1987.
- Reichel, Elizabeth; Von Hildebrand, Martín. *Indígenas del Mirití-Paraná. Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1987.
- . “Vivienda indígena, grupo ufaina, Amazonas: función sociopolítica de la maloca”, en: *Proa*, n° 332, Bogotá, 1984.
- Reyes, Margarita (ed.). “Relaciones de género en los procesos de cons-

- trucción social”, en: *Informes Antropológicos*, n° 9, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1997.
- Saltzman, Janet. *Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- Schackt, Jon. “Rango y alianza entre los yukuna de la Amazonía colombiana”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 27, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1989.
- Schauer, Stanley. “La historia de los karipulakena”, en: *Folclor Indígena*, vol. 1, Bogotá, Ministerio de Gobierno, 1974.
- Scott, Joan. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Pueg, 1996.
- Shapiro, Judith. “Anthropology and the Study of Gender”, en: *A Feminist Perspective in the Academy*, Chicago, University of Chicago, 1981.
- Spacks, Patricia. *La imaginación femenina*. Madrid, Debate, 1980.
- Strauss-Lévi, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- Urbina, Fernando. *Amazonía: naturaleza y cultura*. Bogotá, Banco de Occidente, 1986.
- Urrea, Fernando. “La categoría de género en las ciencias sociales contemporáneas”, en: *Discurso, género y mujer*, Cali, Universidad del Valle, 1994.
- Van der Hammen, Clara. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá, Fundación Tropenbos, 1992.
- Vargas, Blanca. *Simbología de la maloca o visión de la cultura*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986, tesis, 3 vol.
- Vélez, Germán; Vélez, Antonio. *Sistema agroforestal de chagras utilizado por las etnias indígenas de la región del medio Caquetá (Amazonas colombiana)*. Bogotá, Corporación Araracuara, Fundación Tropenbos, 1993.
- Viveiros, Eduardo. “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”, en: *Annual Reviews Anthropology*, n° 25, 1996.
- Von Hildebrand, Patricio. “Observaciones preliminares sobre utilización

- de tierras y fauna por los indígenas del río Mirití-Paraná”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, n° 18, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1975.
- Walschburger, Thomas. “Algunos aspectos generales sobre las repercusiones ecológicas del sistema de tumba y quema de los indígenas yukuna en la Amazonía colombiana”, en: *Colombia Amazónica*, n° 87, Bogotá, Corporación Araracuara, 1987.
- Weber, Hanne. “Pájaros pintados: complementariedad entre hombres y mujeres en la visión de los ashéninka del gran Pajonal”, en: *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Quito, Ediciones Abya-yala, 1997.



REFLEXIONES SOBRE LA FAMILIA EN LA  
FRONTERA AMAZÓNICA: IDEALIZACIONES,  
CONTRADICCIONES Y TENDENCIAS ACTUALES

*Ligia T. L. Simonian*<sup>1</sup>

PROFESORA E INVESTIGADORA, NÚCLEO DE ALTOS ESTUDIOS AMAZÓNICOS -NAEA-  
DE LA UNIVERSIDAD FEDERAL DE PARÁ -UFPA- (BELÉM, BRASIL)



Las experiencias y cambios en el ámbito de la familia en las últimas décadas, junto con las nuevas estructuras familiares –con sus reclamos y derechos–, distan mucho de las idealizaciones sobre el concepto de familia burguesa, nuclear y armónica que aún existe en muchas sociedades. Los trabajos de Lewin [1981] sobre la familia compuesta por personas del mismo sexo, y los de Swerdlow y sus colegas [1989], Weston [1991] y Wortmann [1987] se suman a las discusiones casi cotidianas de la prensa de diferentes países<sup>2</sup> y a la manera como estos temas se tratan desde la cultura popular, como en el caso de las telenovelas<sup>3</sup>. Éstas son apenas algunas de las indicaciones acerca de las problemáticas expuestas, principalmente sobre la diversidad de concepciones y realidades socioculturales de la familia. En este punto es importante señalar algunas de las principales características de la familia como realidad sociocultural, es decir, un grupo social que cohabita en un mismo espacio y tiene por objetivos comunes la cooperación económica y la reproducción. Esta categoría ha estado casi ausente de la producción antropológica, de las otras disciplinas y de los me-

---

<sup>1</sup> Agradezco a Patricia Tovar Rojas su invitación a participar en el panel “Homenaje a Virginia Gutiérrez de Pineda: antropología y familia”, realizado en el marco del IX Congreso de Antropología en Colombia, que resultó muy inspirador y me forzó a producir algo planeado hacía tiempo; también al NAEA (Ufpa), por el apoyo constante, y a Roberto Abadie, por la ayuda con mi español.

<sup>2</sup> El *New York Times* realizó un sondeo de marzo a junio del 2000. Todos los días se encontró algún artículo importante relacionado con la familia, ya fuera en el área criminal, de la violencia y de las leyes, o acerca de los cambios que están sucediendo, especialmente con las familias de homosexuales, pero también en cuestiones relacionadas con otros temas, como las artes o las vacaciones, se resalta el concepto de “familias trabajadoras”, de acuerdo con lo propuesto por el candidato norteamericano Al Gore en su campaña presidencial.

<sup>3</sup> Un ejemplo es la telenovela “Lazos de familia”, presentada recientemente en Brasil por Globo Televisión.

dios de comunicación sobre la Amazonía brasileña, en especial cuando se trata de situaciones de frontera.

En el pasado gran parte de los exploradores, misioneros, viajeros y científicos que escribieron sobre la región mencionaron la familia, aunque de modo fragmentado. Entre otros aspectos se describieron y analizaron sus costumbres, como en el caso de la poligamia de los indígenas, las casas comunales, la cuestión de la promiscuidad, el tratamiento de los esclavos, de hijos adoptados y de los generados por el ser mitológico *boto* [Bates, 1863; Brandão (en Leite, 1943); Wallace, 1895]. Desde la antropología, la familia aparece predominantemente en el contexto de estudios sobre parentesco, sexualidad de las mujeres y género entre los indígenas [Gregor, 1985; Rivière, 1969; Laraia, 1963; Murphy y Murphy, 1985; Simonian, 2000(b)]. También se ha estudiado a la familia en centros urbanos de la región, como en Itá y en Santarém (ambas en el Estado de Pará). Nugent [1993] examinó la familia en el área de extracción de recursos de Combú que, a pesar de ser rural, ha sufrido un gran impacto por la cercanía a la ciudad de Belém, la principal metrópoli de la Amazonía brasileña. A pesar de estos trabajos no se encuentra un estudio comprensivo sobre la familia en esta zona del Brasil, como el hecho por Gilberto Freyre [1930] acerca de la familia patriarcal del nordeste del país, o por Virginia Gutiérrez de Pineda [1962, 1963, 1968; con P. Vila, 1988; con R. Pineda, 1999] sobre la familia en Colombia, obras que ya se volvieron clásicas.

Este artículo muestra los resultados de investigaciones hechas en diversos sitios y entre varias poblaciones en la región amazónica del Brasil, a lo largo de la década de 1990, teniendo en cuenta la óptica del trabajo de campo, de la investigación bibliográfica y documental, y el marco de los estudios clásicos y los contemporáneos [Malinowski, 1967; Oliveira, 1996]. Estudios etnográficos realizados entre indígenas urueu-wau-waus, los amundawas, los

macuxis y wapixanas, los tembés, los parkatêjês y los kayapós han producido toda una serie de información sobre las condiciones de la familia en estos grupos. Igualmente ha ocurrido con las poblaciones dedicadas a actividades de extracción de los recursos naturales, en su mayor parte identificadas como *caboclas* o ribereñas, y que hoy en día viven en áreas de reservas forestales, bosques, parques nacionales y reservas de desarrollo sostenible ricas en biodiversidad. También se ha investigado la familia entre los colonos que llegaron a la Amazonía en los últimos 30 años, oriundos de diversas partes de Brasil, en general atraídos por programas estatales, pero también por proyectos emprendidos por particulares, y por los integrantes de movimientos sociales como “los sin tierra”. Estos grupos de personas no indígenas hacen parte de la vida diaria y están integrados a la historia de la región. De hecho ellos deben constituir parte central de las investigaciones sobre tenencia de la tierra, procesos de expropiación, violencia y análisis de la herencia del sistema colonial en sus diversas modalidades.

Considerando que éste es un trabajo meramente introductorio, pensado en el contexto histórico y sociocultural de las áreas de frontera de la Amazonía, es necesario identificar primero que todo las estructuras básicas de la familia en la región. Además, por su naturaleza dinámica, hay que tener en cuenta las transformaciones que ocurren en la familia –en especial aquellas producidas a partir de las tensiones, los conflictos y la violencia impuesta por la sociedad mayoritaria o que nace desde la propia familia–, ya sea simultáneamente con procesos reestructuradores, de resistencia y/o de acomodación al cambio<sup>4</sup>. Así, frente a la literatura y a las

---

<sup>4</sup> Uno de los factores que propició la transformación de la familia a partir de la violencia ocurrió en el marco del rapto de mujeres. Según Seeger [1981] y Simonian [1993], ésta era una práctica bastante usual hasta hace poco tiempo en las sociedades de tierras bajas de América del Sur, las cuales incluyen la Amazonía.

evidencias producidas en el campo, debe tenerse en cuenta la gran diversidad que existe en torno a la familia en esta región.

A continuación discuto algunos puntos teóricos generales sobre la familia para poder así realizar una descripción de los contextos histórico-culturales amazónicos del Brasil, particularmente los que he identificado como parte de las áreas de frontera. Con esto pretendo caracterizar la familia y configurar las tendencias actuales. Para discutir tales realidades utilizo materiales de otras áreas de frontera de la Amazonía con la intención de hacer un análisis comparativo. Al final se destacan los puntos centrales y también se resalta la importancia del estudio y las posibilidades futuras en términos de investigación y de acción. En resumen, los datos disponibles sugieren la existencia de una diversidad muy grande en las posibilidades de organización familiar, en algunos casos el resultado de la fuerte presencia de la violencia y de cambios cada vez más rápidos que afectan a la sociedad desde distintas direcciones. De todos modos, y a pesar de una relativa liberalidad, una de las características principales es la persistencia del patriarcado en los contextos socioculturales y en las relaciones familiares.

#### EJES CONCEPTUALES ACERCA DE LA FAMILIA

La antropología clásica estudió la familia como una categoría y una unidad fundamental en los contextos socioculturales, tradición que persiste en los ámbitos de la organización social más amplia, del parentesco y de las redes de parientes. La cuestión de la diversidad dentro de la familia es muy clara desde el inicio de estos estudios, aunque en términos ideológicos se ha intentado, desde la expansión y dominación europea que comenzó en el siglo xv, imponer y generalizar el ideal de la familia occidental, cristiana y burguesa. Por ello las transformaciones ya visualizadas por los clásicos –como Morgan y Engels– indican cómo el proceso de

diversificación ha sido asegurado, como se argumenta en este trabajo, por medio de tensiones, conflictos e incluso violencia.

Algunos de estos trabajos pioneros continúan siendo libros de cabecera en los estudios sobre familia. Por ejemplo, Morgan [1870] destacó las conexiones hechas en el contexto familiar a partir de la consanguinidad y la afinidad, lo que Lévi-Strauss [1949] más tarde recuperó, pero a partir de la teoría de la alianza y el intercambio de mujeres. Morgan, sin embargo, recalcó las ventajas de las mujeres en sociedades donde prima el “derecho materno”, es decir, la matrilinealidad o la transmisión de la propiedad por la línea materna. Inicialmente ambivalente por su concepción acerca del género, esbozada en su trabajo *Sexo y temperamento* [1935], Margaret Mead más tarde trató sobre los cambios en la estructura de la familia, comparando su trabajo ya no con familias de la Polinesia, sino con las familias de su entorno en Estados Unidos.

El trabajo que Morgan realizó en el siglo XIX en la comunidad iroquesa del Estado de Nueva York llamó la atención sobre la situación privilegiada en que vivían las mujeres de ese grupo con respecto a las desigualdades que vivían sus contemporáneas de origen europeo. De ahí el esfuerzo que dedicó al análisis de la familia en sus múltiples aspectos, los que luego sirvieron de base a Engels para su famoso libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, y que fueron retomados por Leacock en 1972, cuando se sentaron las bases del estudio de la desigualdad de género en antropología y se analizó el impacto de los sistemas de familia y matrimonio, en especial la imposición de la monogamia y los impedimentos sociales y legales para la disolución del matrimonio. Morgan [1870] dedicó su interés inicial al estudio de los sistemas de consanguinidad y afinidad, y describió cómo las relaciones a través de los parientes maternos producen efectos sociales muy diferentes en los sistemas paternos, estructurándose de modo que llegan a formar sistemas propios. Morgan es también conocido por

sus tipologías evolucionistas sobre las artes de subsistencia y su relación con un sistema y una organización familiar particulares a los cuales les corresponde un cierto tipo de desarrollo tecnológico [1877].

Engels [1884] resaltó las posibilidades de transformaciones y luchas en búsqueda de un estadio social “más avanzado” e igualitario y demostró la estrecha relación existente entre la familia y la economía política. Su evolucionismo no disminuyó la importancia de este trabajo para los estudios sobre la familia y, en esta perspectiva, “ha sugerido que la familia monogámica, como es pensada y desarrollada en Occidente, podría no ser la solución para el futuro”. Leacock [1972] señaló que el motivo por el cual temas como la familia, el matrimonio y la subordinación de la mujer no se habían estudiado concienzudamente se debía al fuerte sesgo del punto de vista masculino que existía en las ciencias sociales, y esa fue tal vez una de las razones subyacentes del silencio con relación a la discusión sobre los efectos de la institución de la familia en la posición de las mujeres en la sociedad, y sobre las posibilidades de cambio en el papel de la mujer-esposa, principalmente cuando la familia dejaba de ser una unidad económica. Según esta misma investigadora, la obra de Engels sugirió pautas para las luchas desarrolladas por las mujeres, especialmente en los Estados Unidos, razón por la cual ella misma se dedicó a analizar el tema, sentando directrices para los avances que se produjeron en la década de los 70 y en lo que posteriormente vino a llamarse “estudios sobre la mujer” y “antropología feminista”.

Malinowski fue más allá de ver solamente la funcionalidad de esta institución, al distinguir entre padre biológico y padre social, al examinar la relación entre el hermano de la madre y su sobrino, y concluir que en las islas Trobriand las explicaciones propuestas por Freud al tabú del incesto no funcionaban de la misma manera que en Europa; con esto comenzó a resquebrajar la noción de la

universalidad de los roles de los integrantes de la familia. Sus estudios *La familia entre los aborígenes australianos* [1913] y *La vida sexual de los “salvajes”* demuestran que lo que se conocía por familia salvaje emerge organizada, sin el sexo en grupo y sin la promiscuidad generalizada que se atribuía a principios del siglo xx a todo lo que no fuera europeo. No obstante los postulados y críticas de Radcliffe-Brown [1950] y otros investigadores que le siguieron acerca de la teoría de la descendencia, el trabajo de Malinowski demostró un esfuerzo enorme por establecer una coherencia respecto a lo que denominó “la morfología social de la familia australiana”, en su preocupación por la búsqueda de las funciones primordiales ofrecidas por la familia, que van más allá del cuidado y atenciones básicas de supervivencia del grupo, las necesidades del recién nacido, de los enfermos y de los ancianos, y la socialización de los integrantes del grupo. La crítica de Radcliffe-Brown incluye el establecimiento de las conexiones entre la familia y la cuestión del acceso a la tierra, y la visión no de una institución benéfica para sus miembros, sino de una unidad llena de tensiones y conflictos. Para Radcliffe-Brown el interés por el estudio de la descendencia permite ver la conexión intergeneracional entre los emparentados y también entre el individuo y los sistemas de parentesco de una sociedad dada, relación mediada a partir de la familia y a través de la consanguinidad y las relaciones sociales.

Margaret Mead tomó un rumbo diferente, dejando de lado el interés por el funcionamiento de las estructuras. Lo que llamó el estudio del “sexo y del temperamento” ya apuntaba al esclarecimiento sobre las que más tarde se llamarían construcciones de género. Concluyó que el temperamento o las características emocionales y psicológicas atribuidas a cada género no eran biológicas ni naturales, como se pensaba, sino que tenían una enorme variación cultural y dio el ejemplo de los arapesh y los mundugumor, entre quienes había grandes diferencias a pesar de estar viviendo

en cercanía geográfica. En un lugar se esperaba que un hombre auténticamente masculino se preocupara por su atuendo, gastara horas en embellecerse y saliera llorando en situaciones de crisis, mientras que una mujer debía ser fuerte, atlética y esconder sus emociones. Al analizar esta categoría social, en un primer momento [1935] esta autora resaltó los efectos de la cultura, la crianza y la socialización en igualdad de importancia entre hombres y mujeres. En 1971 Mead trató los cambios experimentados en la familia en los Estados Unidos, dejando translucir una visión negativa, principalmente en cuanto al papel de los jóvenes; sin embargo, alcanzó a anunciar el fortalecimiento de las mujeres.

La preocupación de Lewis [1959], aunque diversa, se concentró en el impacto de la pobreza en la familia desde una perspectiva comparativa y concluyó que la formación de una cultura de la pobreza ayuda a consolidar la persistencia de situaciones problemáticas, como la perpetuación de la pobreza y la falta de afecto en los contextos familiares. Nuevamente Leacock [1970, 1971] apuntó al carácter determinante de las estructuras socioeconómicas y político-ideológicas en los procesos de producción y de perpetuación de la pobreza.

El trabajo de Lévi-Strauss [1949] se transformó en uno de los marcos de referencia de la antropología, e incluía el reconocimiento de la diversidad de las estructuras familiares, pero puso tal vez demasiado énfasis en su argumento en torno al papel del incesto y del intercambio de mujeres. En cierta manera se quedó distante de muchos de los cambios ocurridos en la familia que ya se vislumbraban en la sociedad de su tiempo, como el creciente número de madres jefes de familia, las jóvenes madres solteras, las familias homosexuales, y otras nuevas formaciones de relaciones afectivas y familiares.

Trabajos más recientes toman en cuenta la crítica de la teoría sobre la familia y las transformaciones de las familias contemporá-

neas, urbanas y post-industriales, sobre todo el creciente número de familias con jefatura femenina [Silva, 2000; Swerdlow y colegas, 1989; Wortmann, 1987], el embarazo en la pubertad [Simonian, notas de campo, 1999], las familias homosexuales [Lewin, 1981; Weston, 1991] y la violencia [Simonian, 1993, 2000(a); Tovar, 1999], una realidad antigua, practicada tanto por los padres, como por los jóvenes y aun los niños.

Aunque estas cuestiones han existido por mucho tiempo en la Amazonía brasileña, en los últimos años también allí se volvieron más visibles y quedan otras que todavía deben ser consideradas. Por ejemplo, en relación al primer punto, el de las madres solas, debe considerarse el caso de las llamadas “viudas del *garimpo*”, o sea, las que perdieron a sus maridos y compañeros en migraciones hacia las áreas de extracción minera artesanal llamadas *garimpos*, de donde nunca más volvieron y donde formaron nuevas familias.

#### CONTEXTOS HISTÓRICOS Y SOCIOCULTURALES EN LA FAMILIA DE LA AMAZONÍA BRASILEÑA

La estructura de la familia indígena desde sus diversas formas, aunque hoy en día predominantemente transformada, se encuentra en los marcos históricos y en los contextos culturales de la Amazonía brasileña desde los tiempos coloniales. De hecho, los proyectos coloniales propiamente dichos y el neocolonialismo reinante, vía colonialismo interno, se han impuesto y producido modificaciones substanciales en estas familias. Precisamente la presencia del Estado, de una elite dominante cuyo patrón ideal de familia era y ha sido la tradicional patriarcal y nuclear, y de las misiones religiosas, fue importante porque trató de interferir directamente en la estructura familiar indígena por medio de reglamentaciones, del terror religioso o mediante el uso de la fuerza. Las posibilidades de resistencia por parte de los indígenas han sido

escasas, pues tenían y tienen en su contra esfuerzos conjugados que no dudaban –y así continúan– en generalizar el uso de la fuerza para imponer nuevos valores, perspectivas y comportamientos.

Mientras se conoce poco sobre cómo era la situación familiar de los tiempos anteriores a la Conquista, se acepta la existencia de una diversidad muy grande, precisamente porque eran muy heterogéneas las sociedades encontradas en el pasado, como si siguen siendo las que todavía están siendo contactadas o conquistadas, que para el caso es casi lo mismo. De todos modos, se sabe que en el siglo XVI dominaba la estructura de la familia extensa en la Amazonía [Denevan, 1976], lo que incluye el área que pertenece a Brasil. Además, hay que recordar que en esta área fue desde donde se diseminó la noticia sobre la existencia de las amazonas, que impresionaron a los europeos por ser mujeres sin maridos, y que, en consecuencia, tenían una estructura familiar muy particular y diferente a cualquier cosa conocida hasta el momento [Carvajal, 1542; Simonian, 2001(a)]. Las sociedades indígenas locales de entonces no habían desarrollado una estructura basada en las desigualdades tan radicales que se impondrían más tarde, como las expuestas por la presencia del Estado; sin embargo, en su periodo formativo, las estructuras familiares estaban atravesadas por tensiones, conflictos e incluso violencias.

En esta dirección, principalmente por los relatos de los indígenas después de su conquista, se sabe que había una relación muy íntima en la formación de la familia basada en la violencia, como es el caso del rapto de mujeres, institución que siempre fue muy tensa y también muy diseminada. Entre las principales características de esta relación se encuentra la constante de la violencia, lo que muchas veces implicó la masacre de quienes se tornarían parientes afines, la persistencia de hostilidades, conflictos e incluso la continuación de riñas, desacuerdos y agresiones en el contexto de la familia *strictu sensu*, principalmente porque la vida de la mu-

jer-esposa no es fácil sin aliados en medio de enemigos virtuales. La familia comienza con un hecho de violencia –el rapto y la violación– en contra de una mujer, quien después no va a tener aliadas de su propia lengua ni de su propia cultura. Entre tantos otros, Seeger [1981] y Valero [1984] han descrito situaciones que involucraron el rapto de mujeres en tiempos más recientes. El relato de Valero es particularmente significativo, pues ella misma vivió esa experiencia cuando fue raptada por los yanomami; en él narra el comienzo de una violencia que se prolonga, pero que contradictoriamente permitió momentos de ternura. Su testimonio es también una ventana para entender las dinámicas de la violencia desde una perspectiva femenina, en el contexto de una sociedad conocida por sus extremos de violencia, donde el riesgo de morir en hechos de sangre es muy alto para los hombres del grupo.

Éstas son algunas de las tendencias sobre las transformaciones en las estructuras familiares indígenas identificadas en esta parte de la Amazonía y las causas del cambio cultural:

1. La destrucción física de muchas sociedades por medio de la fuerza o por contaminación de enfermedades mortales importadas de Europa, lo que produjo simultáneamente la destrucción de estructuras familiares diversas y el casi total exterminio de muchos grupos.

2. El fraccionamiento de la familia, principalmente a partir de políticas públicas que impusieron la apropiación de la fuerza del trabajo –principalmente masculina, pero también femenina–, tanto por el Estado y la Iglesia Católica, como por los colonos portugueses y otros grupos. En este sentido son universalmente conocidos los procesos de “bajada” de indígenas de sus aldeas hasta los centros coloniales.

3. La separación de niños y niñas de sus familias para ser educados por los misioneros con el fin de servir mejor al Estado y a la sociedad colonial.

4. La producción de prole mestiza a partir de uniones entre mujeres indígenas y militares o colonos europeos dio como resultado un amplio proceso de mestizaje físico y la formación de una sociedad y una cultura llamada *cabocla*, que se extendió en el área.

La mayor parte de la producción académica sobre la historia, la sociedad y la cultura en la Amazonía ha evidenciado los procesos de transformación y las tendencias que existen hoy en la familia de la región [Denevan, 1976; Leite, 1943; Nugent, 1993; Ribeiro, 1970; Wagley, 1953]. Aunque muchas de éstas se produjeron predominantemente durante el periodo colonial, algunas han persistido a través del tiempo y pueden encontrarse aún.

Concomitantemente con los procesos destructivos que afectaron negativamente la estructura familiar en la Amazonía, se impusieron otros que podemos llamar reorganizadores. Entre estos se destacan los procesos de acomodación y resistencia que muchas sociedades indígenas tuvieron que hacer como una forma de respuesta a la asimilación propuesta e impuesta por el Estado. A pesar de todo, muchos grupos lograron mantener la modalidad de la familia extensa [Laraia, 1963; Simonian, 1993]. También resalta el surgimiento de la familia *cabocla*, en general de naturaleza extensa, es decir, se encuentra integrada a un grupo mayor de parientes y, en este caso, ubicada en comunidades o en centros urbanos. Las familias nucleares se encuentran en general asentadas a lo largo de los ríos o *igarapés*, incluso en áreas de tierra firme [Nugent, 1993; Wagley, 1953]. Refiriéndose a la región de Itá, en el bajo Amazonas, Wagley habla del ideal de familia que sería compartido por todos los brasileños: “un grupo familiar grande y unido”. Otro proceso que consolidó la familia extensa en la Amazonía ocurrió a partir de la formación de sociedades *quilombolas* o cimarronas en varias áreas [Acevedo y Castro, 1993; Price, 1973], resultado de la opresión, la violencia y la persistencia del sistema esclavista en el país. En esta perspectiva, la familia extensa ha do-

minado en general el contexto histórico y sociocultural de la Amazonía brasileña.

De hecho, por ser Brasil también un país de inmigrantes, los más recientes han tendido a integrarse a este modo de organización familiar, formando parentelas (*kindreds*), incluso porque muchos tenían en sus hogares de origen patrones similares de familia. Por ejemplo, la familia extensa se ha encontrado entre los descendientes de los estadounidenses del norte que llegaron después de la Guerra de Secesión, en el siglo XIX [Nugent, 1993; Simonian, notas de campo, 1999]. Se puede decir lo mismo de los japoneses que empezaron a llegar a partir del primer cuarto del siglo XX [Kato, 1997]. Algunos llegaron con familias muy grandes y otros las desarrollaron en la Amazonía. Los inmigrantes del nordeste de Brasil y de otras partes del país llegados a partir de 1960 y 1970 también se han organizado en familias extensas o en parentelas [Nugent, 1993; Simonian, 2001 (a,b)]. De todos modos, tales estructuras están pasando por numerosas transformaciones en los últimos años, especialmente debido al inmenso proceso de urbanización que ha cambiado en mucho el paisaje socio-ambiental de la Amazonía brasileña.

Veamos ahora en detalle la concepción desarrollada por Wagley, a mediados del siglo XX, con relación a la familia en la Amazonía. En primer lugar se resalta el poder de la familia extensa, que haría todo para mantener la vida social bajo su control, y la tendencia a la dispersión, que él vio como resultado del proceso de urbanización, especialmente en Belém y Manaus, ciudades que se transformaron en polo de atracción para las personas de áreas rurales y de pequeñas ciudades como Itá. Así, en ciudades como esta última las familias eran más pequeñas, pues estaban perdiendo miembros en la migración regional. Wagley también reveló la experiencia de las personas que adoptaban niños pobres y la manera como ellos eran tratados y educados, resaltando la generosidad de las fami-

lias. De igual manera se refirió a la intervención del *boto*, un ser mítico que se caracteriza por seducir a las mujeres, embarazarlas y después volver a los ríos –tal vez una manera de explicar y aceptar la presencia de madres solteras. El mismo autor también notó la naturaleza inhóspita y ambivalente de la familia en ciudades como Belém o Manaus.

No puede dejarse de lado la transformación de la familia y la excepción para el caso de la familia extensa durante la época de la bonanza de la producción del caucho y de uno de sus productos, la *seringa*. En este periodo, precisamente durante las últimas décadas del siglo XIX y mediados del XX, grandes contingentes de hombres solos emigraron a la Amazonía, muy pocos llevaron a sus familias. Esto produjo un impacto enorme sobre la vida de muchos de ellos y cambió de alguna manera las relaciones familiares en la región. Por ello Lima [1933], cuando habló del “hombre frente a la familia”, dijo que esta situación había llegado al extremo de ser “mutiladora” para algunos de ellos. De hecho, al principio muchos hombres se mantuvieron solos mientras estuvieron colocados en puestos de trabajo en los *seringales* de la selva. Esto trajo como consecuencia el incremento de la frecuencia de las violaciones de las mujeres indígenas, cuando no eran tomadas a la fuerza como compañeras [Casement, 1912; Hardenburg, 1906; Tastevin, 1925]. Las prostitutas de las ciudades también llegaron por su cuenta, algunas fueron secuestradas o transferidas para los altos ríos donde eran tomadas como compañeras o mantenidas como tales para atender a varios hombres [Masô, 1912], esto cuando sobrevivían al penoso viaje al que eran sometidas. Muchas de ellas finalmente formaron familias y se quedaron en la región.

En el pasado la institución del compadrazgo tuvo una gran presencia en el contexto familiar regional. El bautismo de los niños, de acuerdo con la Iglesia Católica, era una condición *sine qua non* para la salvación del alma del infante. Ante la falta de otras

seguridades sociales, los padrinos llegaban a ser corresponsables por el futuro de la criatura. Desde las misiones católicas del periodo colonial, gran parte de los indígenas no tuvieron otra opción y adoptaron esta práctica. En muchos casos hasta a los esclavos se les permitía tiempo libre para buscar cura y padrinos que aseguraran el ritual, conforme lo demostró Wallace [1895] a mediados del siglo XIX. Wagley [1953] también documentó ampliamente la presencia de esta relación que opera más como una fuerte institución socio-religiosa en la Amazonía y que, de hecho, está diseminada en toda América Latina [Foster, 1953; Nutini y Bell, 1980; Simonian, 2001 (b)]. Los valores del respeto y la cooperación entre familias fueron y continúan siendo esperados como parte importante de esta relación. Mientras en unas áreas *caboclas* o de mestizaje el compadrazgo se mantiene fuerte, en otras se encuentra debilitado en cuanto relación formal, y mucho se oye que la causa es el empobrecimiento de las familias, pues se espera un intercambio ritual de presentes entre las familias involucradas.

Desde el punto de vista de la ideología elitista y de la Iglesia Católica, se consideraba que muchas de estas familias carecían de moral porque no tenían estatuto legal ni cristiano. Fue en esta perspectiva que el padre conocido como “*Cônego Bento*” [Sousa, 195?] analizó la situación de la familia en los ríos Madeira y Aripuanã, en los estados del Amazonas y Mato Grosso. Incluso en áreas donde domina el sistema de extracción forestal, muchos grupos domésticos continúan formados sólo por hombres o con una presencia mayoritaria de ellos [Simonian, 1993, 2001 (b)]. Hasta llegaron a formar parejas de hombres para bailar en las fiestas; sin embargo, no se encontró documentación sobre homosexualidad en estos contextos y en esta época. Cuando se les pregunta a personas de edad que estuvieron dedicadas en el pasado a actividades de extracción, dicen que no se acuerdan de casos de homosexualidad. Ciertamente las presiones morales de la época eran impedi-

mentos para tales experiencias, aunque ésta es una cuestión que necesita ser investigada más profundamente. Entre tanto, desde mediados de la década de 1980, la existencia de unidades domésticas formadas por uno o más hombres ha estado muy relacionada con la migración de mujeres hacia las ciudades. También influyen en este sentido las crecientes dificultades encontradas por los hombres en cuanto al mercado de trabajo urbano y las tensiones en el ámbito de las relaciones sociales locales.

El punto que unifica la cuestión de la familia en la Amazonía brasileña, tanto en las áreas rurales como en las ciudades, es la práctica de la violencia. Mientras Cleary [1993] ha argumentado que la era de apertura de la frontera ya es parte del pasado, las evidencias del día a día de gran parte de las familias amazónicas permanecen marcadas por la violencia, independientemente de su naturaleza: ya sea violencia física, psicológica o emocional [Simonian, 2000(a,b,c)]. Las recientes investigaciones acerca de la prostitución infantil en las áreas de *garimpo* [Dimenstein, 1996] y la *violencia total*—porque implica formas simultáneas de violencia—evidencian la persistencia de esta realidad social, extensamente diseminada en estas áreas de frontera. Además, los contextos más amplios han recibido igualmente el impacto de toda suerte de conflictos de naturaleza estructural, de acuerdo a lo expuesto por Wood y Schmink [1988] en su trabajo acerca de las “fronteras contestadas”. En las ciudades, a su vez, la participación de las familias en actos violentos está cada vez más presente, como se puede constatar al leer, mirar u oír los periódicos y la radio de las principales ciudades.

En relación con la mitología centrada en el *boto*, el ser mítico violador de mujeres, primeramente tratada por Bates [1863] y Wagley [1953], se describe y demuestra su diseminación en las áreas ribereñas y en las pequeñas ciudades, aunque desafortunadamente se repite sin ninguna crítica en las versiones locales. En este sentido, el *boto* aparece como el hombre seductor que sale

de las aguas para embarazar mujeres que andan solas en sus embarcaciones o junto al río. Esta versión-interpretación se encuentra presente en la Amazonía, en muchos casos rodeada por el romanticismo, como de nuevo se ve en el trabajo de Brito [1999]. De hecho, de acuerdo con datos recogidos por esta investigadora en muchos ríos de esa región, en el día a día de las poblaciones locales el *boto* es recordado porque refleja una realidad violenta y muchas veces brutal. Así, este mito es manipulado y revivido en un intento de encubrir las tantas violaciones y otros tipos de violencia hacia las mujeres que resultan en embarazos prematuros y no deseados. Lo mismo se puede decir en relación con el mono guariba (*Alouatta carraya*), pues, según Wagley, las mujeres le temen por creer que este animal puede invadir sus casas para violarlas. Esta realidad, a su vez, apunta hacia la existencia de sociedades con rasgos culturales patriarcales, marcadas por la violencia contra las mujeres, muchas veces perpetradas en el seno de la propia familia. Es decir, las mujeres viven con el miedo constante al asedio sexual dentro y fuera de sus casas.

En parte la exclusión socioeconómica y sus consecuencias psicosociales, el alcoholismo y el uso o comercio de otras drogas, han estado en la base de este proceso de transformación de la familia. Pero es evidente que ésta es una realidad más compleja que puede también ser explicada por el bajo nivel cultural y educacional de la mayoría de la población de la región, lo que produce la persistencia del mito del *boto*, y por el abuso de poder por parte de las autoridades públicas. Además, la impunidad persiste en la región, lo que también afecta la familia como un todo: porque sus integrantes están envueltos en la práctica de violencia, sus derechos básicos son violados y por tanto emergen como víctimas, o aún porque viven en una cotidianidad marcada por la violencia y por lo tanto sus vidas están aterrorizadas, lo que se vuelve un límite para que proyecten el futuro.

EXPERIENCIAS RECIENTES EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA:  
FAMILIAS INDÍGENAS, CABOCLAS Y COLONAS

La investigación en las diversas poblaciones de áreas de frontera en la Amazonía brasileña revela la existencia de distintas modalidades de familia. Pero, como ha puesto Rivière [1969], el matrimonio, a partir del cual idealmente la familia se constituye, como en el caso de los tyriós, hace converger los intereses de los parientes, de los consanguíneos, a partir de la cooperación, y de los afines, a partir de las obligaciones. De todos modos, a la par de las estructuras de dominación, ya sean impuestas por el Estado, por la sociedad no indígena –lo que incluye las misiones religiosas de origen europeo– o incluso por las que han resultado del sistema colonial, se percibe una gran capacidad de adaptación de parte de las familias. Se encuentra una variedad de familias monogámicas, poligámicas (poligínicas, poliándricas), matri o patrilineares, patriarcales, extensas, nucleares y mantenidas por madres solteras.

A la vez que están envueltas en los derechos y deberes reproductivos –biológicos y sociales–, en su día a día las familias en cuestión enfrentan problemas de todo orden. Entre estos se destacan la escasez de recursos –tierra, alimentos, condiciones habitacionales, salud, educación y recreación– y también los derivados de elementos de las culturas tradicionales –los sistemas de mitades exogámicas y el tabú del incesto, el precio de la novia, el estupro, incluso el secuencial [Gregor, 1985; Simonian, 1993, 2000(b)]. Conflictos como la inestabilidad del matrimonio, la homosexualidad, los embarazos no deseados, el alcoholismo, el abuso de las mujeres y otras violencias atraviesan las estructuras familiares existentes.

*Las familias indígenas*

Al tratarse de las familias indígenas, la diversidad es grande no sólo en relación con las culturas y naciones específicas, sino tam-

bién respecto de los procesos de conquista que no afectaron a todos de manera uniforme. Algunas incluso tuvieron que enfrentar profundas transformaciones, pues se perdieron muchas vidas y en muchos casos las mujeres fueron muy vulnerables a causa de las enfermedades, por estar indefensas y sin armas, por dificultades con embarazos en situaciones conflictivas, y al mismo tiempo por conflictos como la violación, la violación del tabú del incesto, las separaciones de las parejas, los casamientos con extraños (indígenas o no). Además de esto, los nacimientos han aumentado, lo cual se refleja en el crecimiento de la población indígena de esta parte de la Amazonía.

Los impactos de la Conquista pueden, de hecho, ser fácilmente encontrados en la estructura familiar indígena. Por ejemplo, la experiencia de los suruis y la necesidad de aceptación de acuerdos poligínicos, según Laraia [1963], y de los jefes tembés de las tierras indígenas Turé-Mariquita y Tembé, que se volvieron también jefes de familias extensas, pero tuvieron que casarse con mujeres no indígenas [Simonian, 1998]. Hay casos, incluso, de familias con muchos hijos hombres sin posibilidad de casarse en su propia aldea, como los urueu-wau-waus y amundawas [Simonian, 1993]. Entre ellos, como dato curioso, se encontró una familia extensa en la que no había una sola mujer entre sus integrantes.

La introducción de religiones ajenas entre los indígenas sigue contribuyendo como elemento adicional para producir grandes cambios en las estructuras familiares, sobre todo a partir de la expansión del pentecostalismo. Estas transformaciones ocurren principalmente respecto a elementos que componen las estructuras familiares tradicionales, como la poligamia, la familia extensa, la posibilidad de casamiento entre primos cruzados, la *couvada*, muchos de los cuales pasaron a ser vistos como “cosas del diablo”. Los conflictos llegan al nivel de la violencia, como Simonian [1998] ha evidenciado en el caso del cacique tembé de Turé-Mariquita,

que golpeó duramente a uno de los hijos por el uso de bebidas alcohólicas.

En las sociedades donde la subordinación al Estado y a la sociedad no indígena ya es amplia, las cuestiones de la educación formal y de la salud afectan mucho a las familias indígenas. Así, en general, se crea una gran expectativa con relación a la escuela formal, a las posibilidades de ascenso social y de buenos sueldos; pero en la Amazonía rural, donde se encuentra la mayor parte de la población rural, estas expectativas difícilmente se materializan. Inclusive la educación bilingüe alcanza a muy pocos en esta área, hasta en los casos donde ya existe, como entre los macuxis y wapi-xanas, las dificultades son numerosas y hay desinterés por parte de los niños, muchos de los cuales ya no hablan la lengua de sus padres o abuelos, y también de los padres, que preferirían que sus hijos tuvieran una buena formación en la lengua portuguesa y demás disciplinas [Simonian, notas de campo, 1999]. Pero el aprendizaje de la lengua de los ancestros puede ser demandado, principalmente por líderes ancianos, como en el caso de los tembés del municipio de Tomé-Açú (Pará), dado que, como la población es mestiza, el dominio del idioma es visto como refuerzo a su identidad [Simonian, 1998]. Cuando existen, las escuelas son de pésima calidad, las becas son pocas y con sus propios recursos las familias difícilmente consiguen ofrecer una educación de alto nivel a sus hijos. Por lo tanto, no son pocos los indígenas que se resienten por la falta de oportunidades.

La cuestión de la salud, como se señaló antes, es un tema muy relacionado con las familias indígenas. Lo que antes era una problemática del ámbito de los chamanes, los yerbateros y la familia, en los últimos años ha pasado a ser parte del control del Estado y de los especialistas no indígenas. Además, el prejuicio ha dominado la relación entre el médico, los demás especialistas y el paciente con conflictos culturales, principalmente cuando se obligan a des-

plazarse hacia las ciudades y el Estado no acepta que la familia acompañe al enfermo. Recientemente ha comenzado el entrenamiento de jóvenes de las aldeas para que se encarguen de los cuidados básicos de la salud de sus paisanos. Pero estos programas dejan mucho que desear, ya que la formación es muy precaria, comparada con la exigida por las leyes del país, lo que fue destacado por la autora durante una ponencia en un seminario realizado en Boa Vista (Roraima), en una promoción de la Fundación Oswaldo Cruz y otras instituciones que tratan con indígenas y con salud indígena en el país. La carencia de otros recursos, como medicamentos, exámenes especializados y transporte, ha afectado a la familia indígena y a sus miembros de manera diferencial.

A su vez, la violencia en la familia indígena está bastante diseminada, siendo la violación el hecho más grave, aunque las golpizas son los episodios más comunes y no es raro que el alcoholismo sea apuntado como el elemento principal asociado a este drama. Entre los mehinakus del Xingú, Gregor [1985] ha evidenciado que el incesto y la violación son impensables entre madre e hijos, pero no entre padre e hija o hermanos, aunque raramente ocurran. Incluso así, “las mujeres expresan considerable miedo acerca de la posibilidad de ser violadas” y ven la violación secuencial y en grupo como la más humillante. Hace poco, en una aldea, una familia macuxi fue expulsada después de que el padre violara a una hija y con ella tuviera un hijo, lo que fue de cierto modo aceptado por la esposa-madre que salió con él, llevando a su hija y al entenado nieto [Simonian, notas de campo, 1997]. La comunidad fue muy crítica en torno a estos acontecimientos, lo que demandó la expulsión de todo el grupo familiar.

Los casos de golpizas son muy comunes, principalmente de mujeres por parte de sus maridos, pero también entre mujeres que pelean por celos [Simonian, 1993]. En este punto hay acusaciones y contra-acusaciones, muchas veces involucrando al círculo

familiar más amplio. Entre los amundawas de Rondônia hay un relato que se repite con cierta frecuencia, se trata de un marido que llegó a preparar la fosa para enterrar a la esposa después de darle una golpiza muy grande debido a sus celos, cuando se descubrió que ella todavía vivía y así fue salvada [Simonian, 2000(b)]. Además hay muchos casos de violencia hacia los niños, a veces con un componente cultural que incluye el infanticidio, siendo éste todavía frecuente entre muchas sociedades indígenas, como los urueu-wau-waus y amundawas estudiados por la autora, las evidencias presentadas por Gregor [1985] en el caso de los mehinakus y por Kroemer [1994] sobre los kunahãs. Según el mismo autor, entre estos últimos indígenas la práctica de la auto-violencia, como el suicidio, muchas veces es recurrente en una misma familia. Éste y otros hábitos violentos pueden volverse una amenaza para las familias indígenas y muchas veces incluso contra sus sociedades, como en el caso del infanticidio de niñas entre los urueu-wau-waus y amundawas, entre quienes hay escasez de mujeres, y muchos otros problemas relacionados con las posibilidades de casamiento o formación de familias.

En muchas situaciones de violencia en el medio familiar indígena el alcoholismo aparece como el mayor responsable. En algunas sociedades las mujeres han organizado campañas contra el uso de bebidas alcohólicas, incluso de las bebidas tradicionales, como las mujeres indígenas de Roraima [Peixoto, 1997; Simonian, 1997, 2000(b)], pues argumentan que éstas son en parte la causa de la violencia y de la destrucción de la familia. En este sentido, ellas revelan que los maridos y padres de familia dejan de trabajar o sólo lo hacen cuando son forzados por sus mujeres. De todos modos, hay mujeres que también hacen uso de bebidas alcohólicas e incluso está aumentando el número de jóvenes que las usan con frecuencia.

Simultáneamente, en algunas sociedades indígenas la juventud ha migrado para las ciudades y, cuando se queda en ellas, esto

repercute y genera dificultades para las familias. En la Amazonía brasileña las madres y abuelas macuxis y wapixanas de Roraima han demostrado preocupaciones similares [Simonian, notas de campo, 1997, 1998], principalmente porque a la capital de este Estado es a donde ha migrado gran parte de la población indígena. Casi todas se marchan con el consentimiento de los padres y la intención de estudiar, trabajar y ayudarlos, pero no siempre consiguen cumplir con sus objetivos, pues se embarazan sin casarse o se casan con no indígenas. Algunas salen de las aldeas abandonando también a los hijos, a quienes dejan con sus madres, una experiencia bastante nueva para estas familias. En las ciudades muchas de estas mujeres enfrentan la violencia, ya sea de sus propios paisanos o de los no indígenas.

Muchos de los que se quedan en sus aldeas terminan con problemas relacionados con el alcohol, adoptan usos urbanos, no aceptan trabajar de acuerdo con los patrones de sus culturas, buscan mujeres u hombres no indígenas como parejas sexuales. Por ejemplo, por lo que la autora ha verificado, las situaciones vividas por los parkatêjês y los kayapós han sido graves en los últimos años [Simonian, notas de campo, 1998]. Entre los parkatêjês, principalmente los hijos de las familias que reciben recursos financieros comunales –pagados a la comunidades por empresas que de un modo u otro han afectado su medio ambiente y sus tierras– o que reciben pensiones del sector público, cuentan en estos recursos para sobrevivir, no se interesan por los rituales ni las celebraciones –excepto la corrida de toros, en que participan más por presiones de los padres–, y muchos van diariamente a las ciudades y pueblos y regresan alcoholizados. Entre los kayapós que viven cerca de Redención la situación también es grave, pues se quedan mucho tiempo en la ciudad, donde además resultan involucrados en peleas y en toda suerte de violencias [Simonian, notas de campo, 1999]. Recientemente dos jóvenes murieron de sida. Los impac-

tos de estas situaciones sobre las familias son grandes, no tienen claro cómo y qué hacer para lograr algún control sobre los jóvenes ni reciben orientación alguna, mucho menos psicológica.

El los últimos años ha levantado muchas críticas el hecho de que los líderes jóvenes busquen mujeres fuera de sus grupos tradicionales, *caboclas* o blancas, para formar familias, aunque ya tengan esposas indígenas en las aldeas. En algunos casos, estas últimas son abandonadas, como la autora encontró entre los macuxis, pero en otros casos, como en Rondônia, los así llamados líderes mantienen familias en las aldeas y en las ciudades. Líderes tradicionales o ancianos en muchas ocasiones también mantienen familias poligámicas [Simonian, 2000(b), 2001 (b)], como entre los amundawas y los “cintas largas”. Pero esta práctica ya no es aceptada por muchas de las mujeres indígenas, como fue también demostrado por la autora. Simultáneamente, las mujeres han criticado mucho a los hombres por frecuentar las áreas de prostitución de las ciudades, a donde van con frecuencia para hacer negocios o desarrollar actividades políticas. El impacto social de la exogamia hacia la sociedad no indígena y de la prostitución en el ámbito de las familias indígenas ha sido grande, negativo y, en general, destructivo.

Todavía se encuentra un nivel de estructuración familiar entre los indígenas de esa área que varía mucho, dependiendo de las condiciones de su integración mayor o menor a sociedad mayoritaria. Así que hay una resistencia grande en cuanto a la importancia de mantener patrones familiares aceptables que permitan la crianza de hijos. La práctica de la *couvada* entre muchas sociedades indígenas es tal vez el indicador más simbólico en esta dirección [Gregor, 1985]. De hecho, en general, los hijos son muy valorizados, aunque, como ya se dijo, algunas sociedades mantienen el infanticidio en situaciones específicas [Gregor, 1985; Simonian, 2000(b)]. Pero hay otras instancias en que la familia y el casamiento tienen importancia impar, principalmente en lo que

respecta a las tareas cotidianas de reproducción social, a deberes rituales y al mantenimiento de lazos afectivos y de reciprocidad con parientes afines.

### *Las familias caboclas*

Como ya se dijo, existen diferencias entre las familias *caboclas* asentadas a lo largo de los ríos, donde dominan las familias nucleares, y aquellas que están estructuradas a partir de comunidades o pequeños pueblos, donde se destacan las familias extensas. Si estos agregados sociales se encuentran muy aislados, en áreas distantes de los centros urbanos regionales, la tendencia es mantener una estrecha relación entre los parientes, incluso si no cohabitan en una misma residencia o en un mismo sitio [Simonian, notas de campo, 1997, 2000]. En estos espacios ellas difieren de la estructura organizacional de las parentelas, de acuerdo a lo propuesto por Nugent [1993] para la situación urbana de los *caboclos*, principalmente desde la experiencia de la ciudad de Santarém y de la isla de Combu –que a su vez se encuentra muy cerca de Belém–, ambas en el Estado de Pará. Pero, independientemente de su estructura, estas familias han sufrido procesos de consolidación y transformación con base en conflictos, violencia y adaptación a tales circunstancias.

La familia en Combu, en un sentido amplio de grupo de parientes o parentela, tiene una importancia grande en cuanto al acceso a la tierra e incluso a los recursos naturales locales, pues la mayor parte de su supervivencia proviene de las actividades de extracción de los recursos naturales. Según Nugent [1993], el matrimonio es el elemento central en las relaciones de parentesco y, a su vez, es parte de las relaciones socioeconómicas, pues es por intermedio del mismo que se logra tal acceso. Por ser parientes, incluso “los sin tierra” tienen mejores condiciones en la economía local, que de cierto modo es relativamente más rica al compararse

con la media de las poblaciones *caboclas* de la región, pues pueden demandar algún derecho. “Los sin tierra” no parientes, identificados localmente como *posseiros*, cuentan apenas con su fuerza de trabajo para su supervivencia. Como la autora ha observado en campo recientemente, estos son quienes hacen gran parte de la dura faena de la extracción del *açaí*, una fruta regional que se ha convertido en el producto más importante en los últimos años. La riqueza mencionada ha implicado un refuerzo en la ideología machista en cuanto a la importancia de la mujer en el contexto de la economía familiar, pues los hombres argumentan que ellas se volvieron perezosas, ya que “ahora sólo quieren neveras, cocina a gas, televisión y pasar el tiempo acostadas en sus hamacas”. Aunque muchas hayan dejado de ir a la selva para ocuparse en actividades de extracción, sus labores en la casa no disminuyeron. En el campo se encuentran mujeres trabajando en extracción, aunque sean las *posseiras*.

Entre esta categoría social, la familia ha sido, por supuesto, profundamente afectada en los últimos 30 años, y es cuando la violencia comienza a llamar más la atención y a volverse más pública. Entonces, principalmente por la inviabilidad económica del sistema del *aviamento*, la ocupación de vastas áreas de la Amazonía por colonos y empresarios migrantes de otras partes del país o incluso de afuera, y las migraciones en masa para las ciudades fueron las transformaciones estructurales más profundas, amplias y negativas para los segmentos *caboclos* de la sociedad amazónica en Brasil. En algunos centros regionales, donde los *seringales* y castañales llegaban casi al interior de la ciudad, se ven desde los años 70 haciendas ganaderas o industrias madereras [Hébet, 1991; Magalhães, Brito y Castro, 1996; Simonian, 1993; Wood y Schmink, 1988]. En estas y otras actividades urbanas los *caboclos* son poco ocupados y muchos acaban ingresando al área de trabajo de servicios, en su mayoría con un sueldo mínimo, cuando no se integran en el mercado informal de la economía. En su mayoría, las muje-

res trabajan como empleadas domésticas. Así, cuando no consiguen quedarse en el interior, aunque en precarias condiciones de vida, se ven forzados a integrarse en los sectores más pobres de las ciudades, donde objetivamente su situación estructural en la sociedad mayoritaria no cambia mucho. En estas condiciones, las familias se ven involucradas en contextos todavía mucho más violentos, donde no hay redes familiares de apoyo.

De igual manera, los que lograron permanecer en sus ocupaciones en los ríos o en tierra firme, simultáneamente se han enfrentado a un persistente proceso de empobrecimiento. El alcoholismo diseminado en estas áreas desde el tiempo colonial [Simonian, 2001 (b)] es muchas veces exacerbado, para lo que contribuye el sistema de *aviamento* o endeude y de explotación de la fuerza de trabajo en los *seringales*. Esta situación ha tenido y continúa teniendo consecuencias para la familia, en especial la violencia contra las mujeres y los hijos en general, y contra las niñas, principalmente con el incremento del incesto, que en la mayoría de las veces se impone con el uso de la fuerza [Simonian, 1998]. Los medios de comunicación que se han trasladado al campo han evidenciado que las instancias de estos episodios no son pocas [Rede, 2000; Simonian, notas de campo, 1999, 2000]. Pero mucho se queda en el olvido, pues las mujeres y los menores que viven en los ríos y en las zonas aisladas del interior en general no tienen recursos para movilizarse hasta el juez ni para costear el traslado de testigos [Simonian, notas de campo, 2000]. Ésta es también la situación de las mujeres que viven en pequeñas ciudades, donde no hay jueces; así, la impunidad continúa y la violencia persiste en la familia, pues debido a sus hijos o a la falta de condiciones económicas, las mujeres conviven con maridos o compañeros violentos.

Como los *garimpos* —áreas de explotación de oro o diamantes— tienen su mayores vetas en los ríos, se ha agravado la situación la violencia contra mujeres y niñas, y en última instancia contra

la familia, entre *caboclos* y otros habitantes de estas regiones. De todos modos, las investigaciones realizadas por miembros del poder público y por periodistas han demostrado que los padres de familia también han estado envueltos en el proceso de comercio de sus propias hijas [Dimenstein, 1996; Rede, 2000]. En estos *garimpos* ha sido y continúa siendo grande la violencia contra los homosexuales que migraron para estas áreas en busca de trabajo o de posibilidades de formación de parejas con otros *garimpeiros*, como son llamados los que se ocupan de esta actividad y así de “hacer su vida”. A pesar de los prejuicios al respecto, no es poca la presencia de tales parejas en estas áreas.

En las zonas donde los *caboclos* lograron conservar sus tierras y mínimamente el proceso productivo de extracción de recursos (como en el caso de las Reservas Extractivistas -RESEX-, Reservas de Desarrollo Sostenible -RDS-, Parques Nacionales -PN-), la condición de la familia no ha sido muy diferente. Las carencias múltiples, el analfabetismo y la violencia en sus variadas formas están presentes. La falta de diálogo entre las parejas y de parte de los padres en relación con los hijos, el abandono de esposas o compañeras y de sus hijos por los hombres son realidades muchas veces destructivas. Estas situaciones están íntimamente conectadas con la persistencia del machismo, la falta de una educación más sofisticada sobre sexualidad y derecho de familia, y la responsabilidad sobre los hijos. De acuerdo con lo documentado por Simonian [2000(b)], el reciente abandono social y material de cerca del 20% de las mujeres y sus hijos por parte de los hombres, ocurrió en la RDS Iratapuru, región de Amapá, en un periodo de seis meses en 1999, éste es apenas uno de los aspectos dramáticos al respecto. Cuáles serán los impactos de esta tendencia y situación en Iratapuru sobre las familias y sobre la realidad socioambiental local, ciertamente es algo que el trabajo de Pedroso [2000] develará. Todo indica que traerá consecuencias muy negativas, a pesar de los es-

fuerzos hechos por la mayoría de las mujeres para mantener la familia, incluso en casos de ausencia de los padres.

Esta situación de Iratapuru pone una cuestión el hecho de que la tierra es esencial para la familia *cabocla*, principalmente porque en este caso la población local ha asegurado la tierra, los recursos naturales y ha recibido inversiones para desarrollar la producción, lo que no ha pasado en la mayoría de las áreas *caboclas*. Por lo que se ha observado en el marco familiar en ésta y en otras zonas, más allá de la violencia, de la dispersión causada por la migración (la salida para *garimpos*, muchas veces sin retorno, para las ciudades), en estos contextos los valores básicos humanos parecen perderse. Esto sugiere que los cambios sociales ocurren en un círculo aparentemente sin retorno de pobreza, violencia y desprecio de la familia. A su vez, esto implica que asegurar condiciones materiales de desarrollo no es suficiente sin un acompañamiento simultáneo en términos de educación, sobre todo de género y sexual, de salud, saneamiento básico, que puede empezar por la discusión acerca de valores familiares, comunitarios, sociales.

#### *La familia entre los colonos*

La situación de las familias colonas –las de otras regiones que se asentaron en la Amazonía brasileña por medio de proyectos gubernamentales o privados de los años 70, o las que se han trasladado por su propia cuenta, muchas veces como resultado de un proceso migratorio que empezó hace muchos años– es diversa, tensa y llena de límites. En parte es resultado de los propios orígenes y experiencias de los colonos o de la situación de los ambientes donde han sido asentados, y en parte de los desarrollos socioculturales que encontraron. De todos modos sobresale el esfuerzo que han hecho las familias en general para mantenerse reunidas y organizadas en familias extensas o en parentelas, ya que por falta de condiciones o con el pasar del tiempo los vínculos con

sus parientes que se quedaron en las áreas de origen acaban debilitándose o perdiéndose del todo.

Millares de familias de colonos fueron asentadas dentro de otros hogares a lo largo de la famosa carretera Transamazónica, al sur de la margen derecha del río Amazonas, en los estados de Mato Grosso y Rondônia. Desplazadas de otras regiones del país tanto por la expansión del latifundio como por el minifundio, estas familias partieron en búsqueda de tierras y de mejores condiciones de trabajo [Santos, 1993; Fearnside, 1986]. Las familias que llegaban del sur tenían como objetivo principal conseguir tierra suficiente para desarrollarse y heredar luego a sus hijos, lo que en sus lugares de origen era imposible.

De hecho, desde el principio la producción fue pensada e implantada con base en la fuerza de trabajo familiar. Lo que, según Santos [1993], se tornó en “uno de los factores decisivos del éxito en las nuevas tierras”. Los primeros años fueron difíciles debido al retraso de los recursos financieros y del agotamiento de los propios recursos llevados a la región. Para mantener sus grupos familiares unidos, siguiendo el ejemplo de lo que pasó en Canarana y Tierranueva, en Mato Grosso muchas familias trabajaron para hacendados y para las cooperativas de colonización en las tareas de medición de la tierra, construcción de casas o en los *garimpos*. En este último programa de colonización, las enfermedades y el hambre segaron muchas vidas. Con la mecanización de la agricultura en la región, muchas familias tuvieron que contratar trabajadores para tareas especializadas. Superadas las dificultades iniciales, las familias colonas lograron consolidar su presencia en esta área y, junto con migrantes ya establecidos y hacendados de la región, construyeron una sociedad local relativamente estable, pero impregnada de desigualdades. De todos modos no fue pequeño el número de familias que volvió a su punto de partida o que siguió para otras áreas amazónicas.

Allí se nota la presencia de familias extensas y de parentelas, sobre todo en la región central de Rondônia, donde comenzaron a asentarse también en la década de 1970. Según las memorias levantadas en campo, los primeros años fueron difíciles, pues el apoyo del Estado era insuficiente. Muchos eran los kilómetros de selva y monte que tenían que vencer con toda la carga familiar y en muchos casos con hijos muy pequeños. Los conflictos empezaban desde el momento mismo de la llegada [Simonian, notas de campo, 1990], principalmente cuando las tierras que les habían sido destinadas eran tierras indígenas [Simonian, 1993]. En el caso de las tierras de los urueu-wau-waus, aunque excepcionalmente, una familia de colonos fue casi destruida, pues dos de sus hijos fueron muertos directamente por estos indígenas y un tercero a consecuencia de las heridas. En este punto hay que recordar que las familias indígenas fueron más afectadas, sobre todo en la disminución de la población.

La tenencia de la tierra es un factor que muchas veces impone la permanencia de los hijos e hijas cerca de los padres, pero es también un agente de dispersión, pues hay elementos que no permiten la continuidad de tales estructuras familiares. Así que es común la migración de uno u otro hijo o hija para las ciudades cercanas y, en ciertos casos, el retorno a las áreas de origen, especialmente de los que vinieron del sur del país. Durante un periodo prolongado en Rondônia, la autora observó al inicio de los años 90, e incluso después, la gran frecuencia con que una persona o una familia abandonaba la zona. Las dificultades encontradas en el proceso productivo –transporte, precios de los productos, etc.– y la falta de escuelas y servicios de salud han contribuido a esta expulsión [Simonian, notas de campo, 1990, 1997]. También la disputa por el control de los recursos ha producido desavenencias entre los miembros de las familias. Mujeres e hijos son maltratados a causa de esto, hay peleas graves entre hermanos, lo que hace que

otras formas de violencia estén presentes. Todo esto es también el resultado de otros factores asociados a la pobreza exacerbada, que se nota también en áreas de migración urbana.

Paradójicamente, esta misma situación de desarraigo y conflicto es la que ha permitido que no se destruyan del todo la posibilidad de generosidad y de rescate de la familia extensa o las redes de apoyo que se conforman con vecinos o personas en situaciones similares. Tal es el caso de una pareja sin hijos que llegó, a fines de los años 1970, a la población de Mirante da Serra, a través de conocidos del sur, pero sin familiares próximos. Lograron asentarse en una posición privilegiada –aunque en parte dentro de tierras indígenas– en el punto de encuentro de carreteras y de un puesto indígena; el señor Gaucho y doña Mercedes formaron una verdadera familia extensa a partir de la relación establecida con vecinos, ahijados, con una nación indígena y con muchos otros que llegaron posteriormente como visitantes o a realizar trabajos, como la autora. Desde entonces, esta casa es un punto de referencia cotidiana para las personas del lugar y para las nuevas que llegan. Es raro que no haya un lugar para alguien que llega a dormir, para hacer la comida o para tomar mate, una costumbre del sur que se diseminó en Rondônia. Algunos amundawas incluso vienen para el mate casi a diario. Dos de ellos son queridos como hijos. Pero, como en casi todas las familias, las tensiones también han estado en ésta. En el último viaje de la autora a la zona, el señor Gaucho y doña Mercedes estaban muy sentidos porque tuvieron que llamarle duramente la atención a unos de estos indígenas, pues estaba emborrachándose mucho y faltándoles el respeto.

En la comunidad San Jorge de la Floresta Nacional (Flona) del Tapajós (Pará), la familia extensa ha predominado, principalmente debido a su origen cultural –el nordestino. De todas formas, como éstas son familias de muchos hijos –algunas con más de 20–, también algunos de ellos han migrado a las ciudades

de la región. Últimamente las influencias del medio urbano han sido grandes en las familias, más precisamente desde que la carretera que la conecta hasta Santarém, el centro regional, fue asfaltada en su mayor parte. A comienzos de 1999, por ejemplo, la práctica del aborto por parte de una niña, que lo hizo mientras viajaba a Santarém, estaba siendo atribuida por algunos vecinos a tal influencia [Simonian, 2001 (a)]. Pero, según la autoridad policial local, la violencia estaba controlada y en el ámbito de la familia este fenómeno siempre fue limitado a esta localidad. Esta visión se refiere más a una violencia de naturaleza material, pues los puntos expuestos por algunas muchachas, o sea, la falta de condiciones de ascenso social –léase la falta de estudios más avanzados y la ausencia de condiciones para producción de ingresos–, tiene que verse como una forma de violencia.

Dentro de las situaciones tensas en el ámbito de la familia entre colonos se encuentra el aumento del embarazo entre jóvenes solteras. Hace poco en Roraima se desarrolló una discusión en uno de los municipios precisamente porque se documentó y divulgó la noticia de las cifras sobre el mayor índice de embarazos de niñas del país [Simonian, notas de campo, 1999]. Ésta es, por cierto, una situación bastante grave, principalmente porque la carencia material en estas áreas es grande, lo que impone a los hijos perspectivas nada positivas en el futuro cercano. Aunque no hay datos cuantitativos al respecto para la región como un todo, en especial para el área rural, en muchos de los casos conocidos difícilmente los padres asumen el mantenimiento de la madre y del hijo o hija. Una consecuencia directa de esta situación es que carga sobre los abuelos la responsabilidad inicial por el destino del bebé.

Vale la pena aclarar que la familia colona es mucho más compleja de lo aquí expuesto, principalmente porque fueron millares de familias de muchas regiones las asentadas por el gobierno, que vinieron por compañías privadas o incluso por su cuenta para la

Amazonía brasileña. Pero estas características son indicadores de tendencias muy fuertes de cambio y de aumento de la violencia en la región.

#### DISCUSIÓN Y NOTAS CONCLUSIVAS

Actualmente se observa una variedad muy grande en cuanto a las posibilidades de formación de nuevas estructuras familiares en la Amazonía brasileña como resultado de las circunstancias propiciadas por la migración, las actividades de extracción de recursos naturales y el avance de la colonización de la selva. La presencia de una sociedad de naturaleza autoritaria y patriarcal, como la colonial, la neocolonial y la derivada del colonialismo interno, ha cambiado patrones de sexualidad, casamiento, grupos de edad, situación de las viudas y de los niños, mostrando incluso un aumento del infanticidio [D’Incao, 1995; Simonian, 2000(b)]. Los mencionados cambios han estado conectados a las políticas y acciones del Estado, de las misiones y de los proyectos coloniales y neocoloniales que se han vivido en la zona a lo largo de su historia [Hemming, 1978; Ribeiro, 1970; Simonian, 1993]. La violencia, la destrucción o reducción de pueblos indígenas, las enfermedades sin control –entre las cuales incluyo el alcoholismo–, la expropiación de la tierra, la explotación de los recursos naturales y de la mano de obra, y la dominación cultural han afectado y transformado la familia en la zona, sea indígena, *cabocla*, cimarrona o colona.

Principalmente en el contexto rural, y a pesar de muchos cambios, las familias extensas tienden a persistir tanto entre los indígenas como entre los no indígenas, siendo una estrategia de apoyo y supervivencia en muchos casos. De todos modos, las presiones son muchas, por ejemplo, cuando son alterados los patrones de residencia entre los indígenas y estos pasan a vivir en casas individua-

les. Las casas comunales representan una especie de materialización de las relaciones familiares extensas y de parentesco en general, así que su fraccionamiento, como recientemente lo hicieron los amundawas y los urueu-wau-waus [Simonian, notas de campo, 1996-1998], es uno de los indicios acerca de la consolidación de lazos de parentesco en el contexto de las familias nucleares. Lo mismo puede ocurrir entre los *caboclos*, *quilombolos* o colonos, principalmente cuando en los pequeños pueblos se imponen los patrones de calles con sitios individualizados, donde cada familia pasa a habitar en una casa particular. En estos casos algunas veces hay posibilidad de mantener las casas de una parentela en situación de contigüidad, pero en otras no. Por ejemplo, entre los colonos de la FLONA Tapajós (Pará) y en la Eletrônica (Rondônia) se observó más esta primera tendencia, mientras en el Pueblo Maracá (Amapá) se nota el predominio de la segunda [Simonian, notas de campo, 1993-1999]. Sin embargo, en ambos casos la circulación de recursos y de favores continúa siendo frecuente y el compadrazgo puede cumplir la función social de la parentela.

A pesar de los intentos religiosos y estatales por erradicar la poligamia, ésta persiste en algunos contextos familiares indígenas y entre los no indígenas. Entre los primeros, la poligamia incluso se volvió últimamente una estrategia política, en tanto las misiones protestantes siguen luchando por erradicarla, como también demostró Stearman [1988] para el caso yuquí de la Amazonía boliviana. Cambios como el de los arreglos poliándricos han sido posibles en respuesta inmediata a las pérdidas de poblacionales resultantes de la conquista y del contacto inmediato con no indígenas [Laraia, 1963]. De acuerdo con lo expuesto, algunos liderazgos que se hicieron en el contexto de la cultura del contacto [Oliveira, 1971] han manipulado la poligamia a su favor, es más, incorporan mujeres no indígenas como esposas [Simonian, notas de campo, 1998-1997, 1986]. Sigue así la producción de cla-

ses de mestizos, un proceso que se inició temprano en el periodo colonial.

Eventualmente también se encuentra la poligamia entre los no indígenas, aunque se muestre de forma camuflada. Es posible que el patriarcalismo de los conquistadores, y más tarde el de los nordestinos, que han migrado principalmente a partir de la expansión de la explotación del caucho y de la *seringa* y continúan haciéndolo, esté en la base de esta práctica. Los patrones a cargo de estas empresas e incluso otros agentes sociales envueltos en la economía extractiva en general mantuvieron y en algunos casos aún mantienen más de una compañera, una en la ciudad y una o más en las áreas de producción. También, como se mencionó a lo largo de este trabajo, el incesto no es raro en las áreas de actividad de extracción, al igual que entre los indígenas. Hay muchos casos en los que las madres conviven con esa realidad dentro de sus propias casas. Lo más raro es la existencia de poliginia entre los no indígenas, inclusive una instancia fue recientemente encontrada por la autora en la comunidad *cabocla* de Iratapuru (Amapá). Entre los indígenas parkatêjês (Pará) también fue documentado un caso raro de poligamia, que involucraba a una mujer con más de un marido.

La formación de parejas, y en consecuencia de familias, no observa necesariamente las divisiones etno-raciales, en particular en un país que ha defendido la ideología de la “democracia racial”, así que el mestizaje es una realidad bastante difundida por toda Amazonía brasileña rural y además muy presente en las ciudades. indígenas de la Amazonía oriental, como entre los tembés, quienes han incorporado a su medio negros, *caboclos* y blancos, así que la población es bastante mestizada [Simonian, 1998]. Lo mismo pasa con los *caboclos* y negros de los ríos donde la autora ha trabajado en estos últimos años, principalmente en el Guaporé y afluentes, Madeira, Aripuanã y afluentes, Maracá y Jari. Con rela-

ción a esta tendencia, pocas excepciones se ven en áreas colonas, pero cuando ocurren es en el contexto de las familias blancas de origen europeo que llegaron del sur del país. Como la cuestión étnica pasa por un proceso continuo de estructuración [Vincent, 1974], el mestizaje ha sido absorbido tanto por las familias de esa área, como por sus procesos de organización política y cultural.

Las influencias externas en el contexto de las familias en la región continúan siendo variadas. Por el poder de las tradiciones y rituales, las familias indígenas son las más impactadas. Las migraciones hacia las ciudades son una de las razones más importantes, principalmente porque retiran de las aldeas los segmentos juveniles, responsables del futuro de sus familias, naciones, culturas e historia. Muratório [1998] ya había notado las preocupaciones de las abuelas entre los indígenas del río Napo (Ecuador), principalmente por el futuro de las familias y de sus tradiciones. En Boa Vista gran parte de los migrantes indígenas provienen de malocas del propio Estado de Roraima, pero también de Guyana, y una parte significativa de ellos son mujeres [Namen, 1997; Simonian, notas de campo, 1997-1998]. Es difícil que a las ciudades, principalmente las mujeres, no vengan a formar familias y no se transformen en sus jefes, de hecho es una realidad bien difundida, como demostraron Swerdlow y sus colegas [1989]. Los datos existentes para la ciudad de Belém (Pará) son alarmantes, pues en 1998 el 37,9% de la fuerza de trabajo femenina (385.500 mujeres), de las cuales el 11,1% desempleadas y el 26,8% empleadas, eran jefes de familia [Silva, 2000]. Además de ser una realidad que ha aumentado anualmente, gran parte de estas mujeres provienen de las zonas rurales que viven en la ciudad hace algunos años o que son recién llegadas.

A pesar de las tensiones, conflictos y violencias de toda suerte, tal vez el hecho más importante acerca de la familia indígena en la Amazonía brasileña de las últimas décadas ha sido el aumento de

la población. Por cierto que muchas son las razones de este resultado, como la mejor posibilidad de acceso a vacunas, antibióticos y atención hospitalaria. La recuperación demográfica de la mayoría de esas naciones indígenas ha tenido consecuencias positivas para sus luchas políticas en cuanto al reconocimiento de partes de su territorio o recuperación de tierras perdidas. Aunque aún no se tienen todos los datos acerca de *caboclos*, cimarrones y colonos, entre los primeros el empobrecimiento generalizado durante las últimas tres décadas afectó la capacidad reproductiva de las familias. La autora ya encontró familias con varios hijos pequeños en los ríos que no tenían en casa nada para comer. Son muchas las familias que también tienen otras dificultades económicas, totalmente desposeídas de recursos.

Otras tantas familias colonas que llegaron y continúan llegando a la Amazonía sin recursos para invertir en la producción han pasado por experiencias similares y, en gran parte, han vuelto a sus áreas de origen o han migrado para otras áreas rurales de la Amazonía o para las ciudades. En esta región, en los años 60, cerca de 60% de la población vivía en la zona rural, pero ya en los 90 este medio se quedó con apenas 30% del total, el 70% restante pasó a ser parte de la población de las ciudades. Pero, como es sabido, ésta es una realidad de naturaleza mundial o global, como se prefiere hoy, una que ha tenido y continúa teniendo impactos similares en los contextos familiares en todo el mundo. Lo básico aquí es que las condiciones de vida y de trabajo no se han desarrollado ni mejorado, siendo el desempleo diseminado lo que dificulta el ingreso de los jóvenes al mercado del trabajo. Ésta es también una realidad de ámbito mundial.

De algún modo, las tendencias actuales en cuanto a la integración de la familia en la sociedad mayoritaria apuntan a grandes resistencias en cuanto a realidades en debate en la década de 1960. Por ejemplo, en los Estados Unidos, Lewis [1967] se refería a una

agenda pública sobre familia, la cual incluía tres puntos: “1) La coincidencia de etnicidad, raza, y pobreza dentro de la familia; 2) Planificación familiar; y 3) Ingreso garantizado”. El desdoblamiento de estos puntos puestos por el autor, a saber, la ilegitimidad, el aborto, la identidad sexual, la distancia entre las generaciones y los derechos de las familias, estén o no siendo apoyadas por el sistema de seguridad social, resisten en estos tiempos de posmodernidad. En los tantos debates que se han hecho con base en estas cuestiones, la conclusión es siempre la misma: la pobreza ha aumentado en el mundo en los últimos años, lo que incluye áreas de los Estados Unidos e incluso del Japón, pero también de Europa Oriental, Rusia y China. En estas condiciones, los impactos negativos en las familias, independientemente de su modo de organización, o morfología social como diría Malinowski, se vuelven inmensurables.

En la Amazonía brasileña, en particular, el empobrecimiento y la consecuente migración para las ciudades de las poblaciones *caboclas*, colonas e indígenas es lo que más ha impactado las familias en las últimas décadas. Tal desarrollo resulta fundamentalmente de las políticas y acciones del sistema financiero internacional, del gobierno central y de los gobiernos regionales y locales, que no han invertido en formación educacional, cultural y tecnológica. Los llamados grandes proyectos, que han marcado la economía regional en los últimos 30 años, no han propiciado una distribución del ingreso entre la población rural, al contrario, le han expropiado tierras, recursos naturales y, eventualmente, explotado su mano de obra [Hébet, 1991; Magalhães, Brito y Castro, 1996]. Así que no hubo una política y una acción orientada al desarrollo humano de estas áreas y poblaciones. Además, éstas tienen que enfrentar la degradación ambiental, la devaluación de los productos regionales y condiciones de trabajo casi esclavistas.

Aunque todos los integrantes de las familias son afectados por las separaciones, la desnutrición, el embarazo en edad precoz, el

alcoholismo y la violencia, son las mujeres quienes sienten más el impacto debido al exceso de trabajo, pues en general son responsabilizadas y se responsabilizan por dos o incluso más jornadas de trabajo diario. Su situación se vuelve más dramática cuando son jefes de familia, principalmente porque las pocas inversiones sociales hechas por el Estado, incluso por organizaciones no gubernamentales, no han llegado hasta ellas.

Estas consecuencias para la familia están relacionadas con estructuras de la economía política centrada en relaciones capitalistas, que han sido resistentes y no sugieren cambios substanciales en las próximas décadas en los que pesen las propuestas del llamado –y ya gastado– desarrollo sostenible. De todos modos, otros cambios están procesándose en esa parte de la Amazonía, como la presencia cada vez mayor del sida y de familias homosexuales, aunque no estén diseminadas como en otras áreas del propio Brasil o de otros países. Entre tanto, esto no significa que mucho de la naturaleza patriarcal de la familia en la Amazonía brasileña rural haya sido erradicada. Lo que ocurre es una desafortunada convivencia armónica entre esa orientación y la desinformación sobre los procesos de contaminación del virus VIH, y posturas más abiertas en cuanto a la sexualidad, lo que puede estar conectado con las influencias de los abusos consolidados desde el periodo colonial, que produjo una cultura local en la que se encuentra poca represión en cuanto al sexo y a la orientación sexual.

A pesar del peso de las estructuras históricas, socioculturales y político-económicas y de las dificultades por los sitios de difícil acceso donde viven, se encuentran movilizaciones de indígenas, *caboclos*, cimarrones y colonos que tratan también los problemas que afectan a sus familias. Entre éstas, la autora ha identificado principalmente luchas de mujeres contra la venta y el uso de bebidas alcohólicas, como entre indígenas de Roraima y *caboclas* del río Arapiuns do Pará, demandas por alfabetización, servicios

de salud, posibilidades de producción de renta, como entre los extractores y/o agricultores de los ríos Iratapuru, Aripuanã, Guaporé, Madeira, Tapajós, Maracá, de las Reservas Extractoras Cajari y Chico Mendes, de Mirante da Serra, Marabá y São Miguel de Tocantins. Estas luchas y demandas, por lo que fue posible verificar, han sido pensadas e implementadas con el objetivo principal de mejorar las condiciones de las familias y consecuentemente de las comunidades.

Aunque algunas de estas movilizaciones ya tienen más de 10 años, los avances han sido pequeños de modo que se notan desilusiones y ausencia de perspectivas en cuanto al futuro próximo. De todos modos, debe señalarse que estos fueron los años denominados de “la década perdida” –1980– en términos económicos, y los de la diseminación de la nueva globalización –1990–, que prácticamente en nada ha beneficiado a las poblaciones pobres, mucho menos las de la Amazonía. Así, si se piensa desde esta perspectiva, ésta puede denominarse “la década muerta”. Si el siglo que empieza ahora y que tiene por delante una inversión de capital altísima en la Amazonía brasileña, supuestamente destinada a viabilizar el desarrollo sostenible, va a atender los intereses de las poblaciones y por tanto de las familias indígenas, *caboclas*, cimarrones y colonas, es algo que todavía no se puede precisar.

En esta perspectiva, el censo poblacional y socioeconómico que actualmente se inicia en Brasil podrá, si es hecho con eficiencia, constituirse en un instrumento político para tales poblaciones, pues les da la posibilidad de intentar imponer sus demandas, ya sea a nivel familiar o de sus comunidades. Si es eficiente, revelará lo que la autora ha encontrado en campo, pero traducido en estadísticas y porcentajes, indicadores importantes para medir y convencer a políticos, financieros y burócratas sobre los problemas relacionados con el bajo nivel de vida de estas poblaciones, así como sus impactos en las familias. Pero para que resulten beneficios defini-

tivos para las estructuras familiares diversas o comunitarias, la democratización de la riqueza se impone como condición *sine qua non*, lo que también requiere transformaciones más amplias en el ámbito de la globalización actual.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, R.; Castro, E. *Negros do trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém, NAEA, Universidad Federal de Pará, 1993.
- Bates, H. W. [1863] *The Naturalist on the River Amazon*. Berkeley, University of California Press, 1962.
- Brito, A. “A lenda do boto”, en: *Amazon View*, vol. 4, n° 25, 1999, págs. 28-29.
- Carvajal, G. de. [1542] *The Discovery of the Amazon According to the Account of Friar Gaspar de Carvajal and other Documents*. Nueva York, American Geographical Society, 1934.
- Casement, R. “The Putumayo Indians”, en: *The Contemporary Review*, n° 102, 1912, págs. 317-328.
- Cleary, D. “After the Frontier: Problems with Political Economy in the Modern Brazilian Amazon”, en: *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, 1993, págs. 331-349.
- Denevan, W. “The Aboriginal Population of Amazonia”, en: W. Denevan (ed.), *The Native Population of the Americas in 1492*, Madison, University of Wisconsin Press, 1976.
- Dimenstein, Gilberto. *Democracia em pedaços: direitos humanos no Brasil*. São Paulo, Companhia de Letras, 1996.
- D’Incao, M. A. “Sobre o amor na fronteira amazônica”, en: M. L. M. Álvarez, M. A. D’Incao (eds.), *A mulher existe? Uma contribuição ao estudo de gênero na Amazônia*, Belém, GEPEM, 1995, págs. 175-198.
- Engels, Federico [1884] [E. B. Leacock, ed. e introd.]. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Nueva York, International Publishers, 1972.
- Fearnside, P. M. “Settlement in Rondônia and the Token Role of Science

- and Technology in Brazil's Amazonian Development Planning”, en: *Interciencia*, vol. 11, n° 5, 1986, págs. 229-236.
- Foster, G. M. “Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America”, en: *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 9, 1953, págs. 1-28.
- Freyre, Gilberto. [1930] *Casa grande & senzala*. Río de Janeiro, Ed. José Olímpio, 1946.
- Gregor, T. *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia: tipología, funciones y dinámica de la familia*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La familia en Colombia: trasfondo histórico*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1963.
- \_\_\_\_\_. *La familia en Colombia: estudio antropológico*. Bogotá, Centro de Investigaciones Sociales, 1962.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia; Pineda, Roberto. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial: 1750-1810*. Bogotá, Ediciones Uniandes, 1999, 2 t.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia; Vila, P. *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal. El caso de Santander*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- Hardenburg, W. E. *The Putumayo: the Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon Region and Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*. Londres, T. Fisher Unwin, 1912.
- Hébet, J. (ed.). *O cerco está se fechando*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- Hemming, J. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Macmillan, 1978.
- Kato, M. E. A. *A colônia agrícola de Tomé-Açu: do pioneirismo ao mercado. Uma economia sustentável?* Belém, PLADES, NAEA, Universidad Federal de Pará, 1997 (proyecto de disertación de maestría).
- Kroemer, G. *Kunahã made. O povo do veneno*. Belém, Mensageiro, 1994.
- Laraia, R. de B. “Arranjos poliândricos na sociedade suruí”, en: *Revista do Museu Paulista*, n° 14, São Paulo, 1963, págs. 5-71.

- Lea, V. "Gênero feminino mebengokre (kayapó)", en: *Cadernos Pagu*, n° 3, 1994, págs. 85-116.
- Leacock, E. B. [1952] "Review of Margaret Mead, *Male and Female*", en: *Myths of Male Domination*, Nueva York, Monthly Review Press, 1981, págs. 205-208.
- \_\_\_\_\_. [1972] "Political Ramifications of Engel's Arguments on Women's Subjugation" en: *Myths of Male Domination*, Nueva York, Monthly Review Press, 1981, págs. 305-309.
- \_\_\_\_\_. *Culture of Poverty: A Critique*. Nueva York, Simon & Schuster, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Education, Socialization, and the 'Culture of Poverty'", en: T. A. Rubenstein (ed.), *Schools against Children, the Case of Community Control*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970.
- Leite, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Río de Janeiro, INL, Imprensa Nacional, 1943.
- Lévi-Strauss, Claude. [1949] *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- Lewin, E. "Lesbianism and Motherhood", en: *Human Organization*, vol. 40, n°1, 1981, págs. 6-14.
- Lewis, H. "The Family: New Agenda, Different Rhetoric", en: *Children of Poverty, Children of Affluence*, Nueva York, The Child Study Association of America Inc., 1967, págs. 1-15.
- Lewis, O. [1959] *Antropología de la pobreza: cinco familias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Lima, C. de A. "O homem em face da família", en: *Amazônia: a terra e o homem*, Río de Janeiro, Editorial Alba Ltda., 1933, págs. 299-311.
- Magalhães, S. B.; Brito, R. de C.; Castro, E. (eds.). *Energia na Amazônia*. Belém, MPEG, Universidad Federal de Pará, UNAMAZ, 1996.
- Malinowski, B. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nueva York, Harcourt Brace, 1967.
- \_\_\_\_\_. [1913] *The Family among the Australian Aborigines, a Sociological Study*. Nueva York, Schocken Books, 1963.

- Masô, J. A. [1912] "Memorando acreano de 1912", en: A. Loreiro, *A Grande Crise*, Manaus, Pessoal, 1960.
- Mathur, K. *Violence and Women in India. X World Congress of Rural Sociology*. Río de Janeiro, CD Rom, IRSA, 2000.
- Mead, Margaret. *The American Family: Margaret Mead Identifies the Forces Working to Undermine the Family*. Center for Cassette Studies, Medgar Evers Media, 1971, 1<sup>er</sup> cassette, 010.13447 (grabación de audio).
- \_\_\_\_\_. *Male and Female*. Nueva York, William Morrow & Co., 1949.
- \_\_\_\_\_. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nueva York, William Morrow & Co., 1935.
- Morgan, E. H. [1870] *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Oosterhout, Anthropological Publication, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Ancient Society*. Nueva York, Holt & Co., 1877.
- Muratório, B. "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", en: *American Anthropologist*, vol. 100, n° 2, 1998, págs. 409-420.
- Murphy, Y.; Murphy, R. *Women of the Forest*. Nueva York, Columbia University Press, 1985.
- Namen, A. *Índios na cidade de Boa Vista (RR)*. Boa Vista, 1997 (mimeo del proyecto de investigación).
- Nugent, S. *The Amazonian Caboclo Society*. Providence, Berg, 1993.
- Nutini, H. G.; Bell, B. "Compradazgo in Perspective: Paradigm and Types", en: *Ritual Kinship*, Princeton, Princeton University Press, 1980, págs. 50-61.
- Oliveira, R. C. de. *Sociologia do Brasil indígena*. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.
- Pedroso, J. da S. *Um estudo sobre organização familiar em reserva extrativista*. Belém, PDTU, NAEA, Universidad Federal de Pará, 2000 (mimeo).
- Peixoto, L. P. *Relatório das atividades do Movimento de Mulheres Indígenas Nossa Senhora de Guadalupe*. Maloca do Taxi, Pacaraima, 1997.
- Price, R. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Garden City, Anchor Press, 1973.

- Radcliffe-Brown, A. R. [1950] *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres, KPI, The International African Institute, 1987.
- Rede Globo de Televisão. *Laços de família*. Río de Janeiro, 2000 (telenovela).
- Ribeiro, D. *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Vozes, 1970.
- Rivière, P. *Marriage among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Santos, J. V. T. dos. *Matuchos: exclusão e luta*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- Seeger, A. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Silva, R. “320 mil mulheres no mercado de trabalho (região metropolitana de Belém)”, en: *Diário Mercantil*, Belém, 11 de mayo del 2000, pág. 6.
- Simonian, Ligia T. L. “Mulheres da Amazônia entre os séculos XVII e XIX: fragmentos de textos e iconografia”; “Mulheres, gênero, políticas públicas e recursos naturais em São Jorge, Flona do Tapajós, Pará”, en: Ligia T. L. Simonian (ed.), *Mulheres amazônidas de áreas de reserva e de áreas preservadas*, Belém, NAEA, MMA, 2001 (a), en prensa.
- \_\_\_\_\_. *Mulheres do rio Aripuanã (AM): memórias, situação atual e esperanças quanto ao futuro*. Manaus, SECULT-AM, 2001 (b), en proceso de revisión para publicación.
- \_\_\_\_\_. *Violência e cultura do terror na Amazônia brasileira. IX Congresso Internacional de Sociologia Rural, Anais*. Río de Janeiro, CD Rom, 2000(a).
- \_\_\_\_\_. *Mulheres da Amazônia brasileira: entre trabalho e cultura*. Belém, NAEA, Universidad Federal de Pará, 2000(b).
- \_\_\_\_\_. *Homosexuality in Frontier Areas of the Brazilian Amazon*. Nueva York, 2000(c), trabajo en proceso.
- \_\_\_\_\_. *Terra, identidade e outras questões conflituosas entre os tembé de Tomé Açú, Pará*, Belém, 1998 (manuscrito).
- \_\_\_\_\_. “Mulheres indígenas de Roraima discutem alcoolismo”, en: *Porantim*, Brasília, mayo de 1997, pág. 5.
- \_\_\_\_\_. *“This bloodshed must stop”: Land Claims on the Guarita and Urueu-wauwau Reservations, Brazil*. Nueva York, The City University of New York, 1993 (disertación para un PhD en antropología).

- Sousa, J. B. *Livro de tomo da paróquia Santo Antônio de Borba*. Borba, archivo de la diócesis, 1950, vol. 2 (manuscrito).
- Stearman, A. M. *Yuqui: Forest Nomads in a Changing World*. Forth Worth, Holt, Hinehart & Winston, 1988.
- Swerdlow, A.; Bridenthal, R.; Kelly, J.; Vine, P. *Families in Flux*. Nueva York, Feminist Press, 1989.
- Tastevin, C. "Le fleuve Muru: ses habitants. Créances et moers Kachinawá", en: *La Géographie*, XLIII, 1925, págs. 400-422.
- Tovar Rojas, Patricia. "La familia en tiempos de guerra y la guerra en la familia", Bogotá, 1999 (mimeo).
- Valero, H. *Yo soy napeyoma: relato de una mujer raptada por los indígenas yanomami*. Caracas, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, 1984.
- Vincent, J. "The Structuring of Ethnicity", en: *Human Organization*, vol. 33, n° 4, 1974, págs. 375-379.
- Wagley, C. [1953] *Amazon Town: A Study of the Man in the Tropics*. Londres, Oxford University Press, 1976.
- Wallace, A. R. [1895] *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro, with an Account of the Native Tribes, and Observations on the Climate, Geology, and Natural History of the Amazon Valley*. Nueva York, Greenwood Press, 1969.
- Weston, K. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. Nueva York, Columbia University Press, 1991.
- Wood, Charles H.; Schmink, M. *Contested Frontier in Amazonia*. Florida, Center for Latin American Studies, 1988.
- Wortmann, K. *As familias das mulheres*. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

## SOBRE LAS AUTORAS

### MARTA CARDONA LÓPEZ

Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Obtuvo la beca nacional del Ministerio de Cultura 1999, en el área de investigación en ciencias sociales y humanas. Ha realizado varias investigaciones y publicaciones sobre género entre los yukunas de la Amazonía colombiana, saberes indígenas, y etnoeducación y cultura. Ha sido asesora del Proyecto Fénix de la ONG Amerso; coordinadora del Instituto de Derechos Humanos Guillermo Cano de la ESAP-Caldas; consultora de la ONG Ricerca e Cooperazione, del Programa Organización de Territorios Infantiles -OTI-, de las Naciones Unidas - Red de Solidaridad Social - Programa Indígena -PMA-; e investigadora encargada del área antropológica en el estudio “Diagnóstico integral de la Amazonía colombiana” en desarrollo del convenio Red de Solidaridad-PNUD-Fundación Gaia.

### GABRIELA CASTELLANOS LLANOS

Ph.D. de la Universidad de Florida. Profesora de la Universidad del Valle desde 1972, fue co-fundadora el Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de dicha universidad, el cual dirigió hasta el 2002 y del que sigue siendo asesora e investigadora. Ha publicado varios libros y más de 30 artículos en revistas de Colombia, Estados Unidos y España. Su más reciente compilación –en conjunto con Simone Accorsi– se titula *Sujetos femeninos y masculinos*.

*nos* (La Manzana de la Discordia, Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, 2001).

#### VIRGINIA GUTIÉRREZ DE PINEDA

Nació en Socorro (Santander). Etnóloga del Instituto Etnológico Nacional en 1942, se especializó en antropología social y médica, y geografía humana en la Universidad de California (Berkeley) en 1954 y obtuvo su Ph.D. en ciencias sociales y económicas en la Universidad Pedagógica Nacional en 1962. Fue reconocida con la categoría de Profesora Honoraria de la Universidad Nacional de Colombia, luego de 30 años de dictar cátedra en las antiguas facultades de filosofía y sociología (hoy departamentos de la Facultad de Ciencias Humanas), medicina, nutrición, enfermería y salud pública. Pionera en los trabajos sobre la familia en Colombia y en antropología médica, se hizo merecedora a las condecoraciones Camilo Torres, Orden Presidencial del Mérito y Medalla al Mérito Ester Aranda. Casada desde 1945 con el también etnólogo Roberto Pineda Giraldo y madre de cuatro hijos, se desempeñó desde 1956 como profesora de la Universidad Nacional de Colombia y como catedrática y conferencista invitada en otros centros docentes del país. Aunque sus trabajos sobre familia son los más difundidos, hay que resaltar sus investigaciones en antropología médica y sus monografías sobre grupos indígenas. Su libro *Medicina tradicional de Colombia, el triple legado* (2 vols., 1985) es la única obra de síntesis que existe en el país sobre las prácticas y creencias médicas populares. Entre sus 13 libros, 30 artículos y 50 conferencias publicadas se hallan *Notas de campo sobre los indios motilonos* (1945), *Organización social en la Guajira* (1948), *Causas culturales de la mortalidad infantil* (1955), *En el mundo espiritual del indio Chocó* (1958), *El país rural colombiano; ensayo de interpretación* (1959), *Tensiones de odio en la pequeña comunidad; antagonismos en los estratos sociales* (1960), *La medicina popular en Colombia; razones de su*

arraigo (1961), *La familia en Colombia, estudio antropológico* (1962), *La familia en Colombia, trasfondo histórico* (1963), *Las ciencias sociales en la enseñanza y en la investigación médica* (1964), *Familia y cultura en Colombia* (1968), *Tradicionalismo y familia y trasfondo familiar del menor* (1973), *La condición jurídica y social de la mujer como factor que influye en la fecundidad* (1973), *Imágenes y papel de hombres y mujeres en Colombia* (1975), *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia* (1975-1976), *Status de la mujer en la familia* (1977), *El gamín, su albergue social y su familia* (1978), *Antropología médica* (1985), *Medicina tradicional y salud pública* (1986). Falleció en Bogotá el 2 de septiembre de 1999. El mismo año se publicó, en forma póstuma, el libro en el cual venía trabajando con su esposo desde 1997: *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial, 1750-1810*.

#### JILL E. KORBIN

Ph.D. en antropología de la UCLA. Es decana, profesora de antropología y directora de estudios sobre la infancia en la Case Western Reserve University (Cleveland, Ohio), e investigadora del Centro Kempe para la Prevención y el Tratamiento del Maltrato y la Negligencia (Denver). En 1986 obtuvo el Premio Margaret Mead de la Asociación Americana de Antropología y la Sociedad de Antropología Aplicada y recibió honores de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia y la Sociedad para la Investigación del Desarrollo Infantil. Ha estado en el panel sobre maltrato y negligencia de la Academia Nacional de Ciencias y en el Comité de Patofisiología y Prevención del Suicidio en Adolescentes y Adultos del Instituto de Medicina de los Estados Unidos. Entre su larga lista de publicaciones se destaca *Child Abuse and Neglect: Cross-cultural perspectives* (1981), primer trabajo que examinó la relación entre cultura y maltrato infantil. También ha publicado e investigado sobre mujeres encarceladas por muertes relacionadas con maltrato, la crianza en diferentes culturas; salud, salud mental y crianza

de hijos entre los amish de Ohio; y sobre el impacto del vecindario en el maltrato infantil.

**MARCELA LAGARDE**

Etnóloga, maestra y doctora en antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde hace más de 20 años imparte cursos en instituciones, redes académicas, políticas, de educación popular y feministas en muchos países de América Latina. Asesora, coordinadora e investigadora de diferentes programas interdisciplinarios. Colabora con agencias internacionales en asuntos de género, desarrollo y democracia. Es autora de diversos libros, entre los que se destacan *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (UNAM, 1990); *Género y poder* (Universidad Nacional de Costa Rica, 1996); *Identidades de género: feminidades y masculinades* (Cenzontle, Managua, 1992); *Metodología de trabajo con mujeres* (Cenzontle, Managua, 1992); *Identidad genérica e identidad feminista* (Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Costa Rica, 1997); *Género y feminismo, desarrollo humano y democracia* (Horas y Horas, Madrid, 1996, 1998); *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres* (Puntos de Encuentro, Managua, 1998); *Una mirada feminista en el umbral del milenio* (Universidad Nacional de Costa Rica, 1999); *Claves feministas para liderazgos entrañables* (Puntos de Encuentro, Managua, 2000).

**SAYDI NÚÑEZ CETINA**

Historiadora y licenciada en ciencias sociales en la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido asistente de diferentes proyectos de investigación de carácter historiográfico y ha participado en programas de intervención comunitaria en Bogotá. Trabajó en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia como asistente de investigación en el Programa de Género. En la actualidad está vinculada como investigadora a la Secretaría

General del Distrito de la Alcaldía Mayor en el proyecto “Archivo Distrital”. Su trabajo de grado en historia se proyecta como un primer paso para el desarrollo del estudio de la criminalidad femenina en Colombia en el siglo xx.

**DORIS ROJAS**

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Es curadora del Fondo de Promoción de la Cultura. Ha realizado investigaciones y publicaciones sobre cerámica prehispánica. Trabaja como arqueóloga del Museo Arqueológico Casa del Marqués de San Jorge.

**LIGIA TERESINHA L. SIMONIAN**

Ph.D. en antropología del Centro de Graduados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Es profesora e investigadora del Núcleo de Altos Estudios Amazónicos -NAEA- de la Universidad Federal de Pará -Ufpa- (Belém, Brasil). Antes de ser antropóloga fue abogada, hecho que marcó sus posteriores investigaciones sobre diversas comunidades indígenas en el Amazonas brasileño. Entre los temas trabajados que más se destacan figuran los concernientes a la titulación de tierras pertenecientes a comunidades indígenas, las mujeres y la cauchería, y la violencia y explotación perpetrada contra estos grupos, como el caso de la masacre de los yanomamis. Realizó un post-doctorado en Nueva York; en la actualidad investiga el tema de la homosexualidad en las áreas de frontera en el Amazonas.

**PATRICIA TOVAR ROJAS**

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Ph.D. en antropología, con maestría en antropología urbana aplicada del City College de la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Ha

realizado investigaciones en Estados Unidos sobre el maltrato infantil y la violencia intrafamiliar, migración y familias de grupos minoritarios. Concluyó un estudio sobre la viudez en Portugal, que fue presentado como tesis doctoral. Actualmente se desempeña como investigadora en varios proyectos sobre género, familia y violencia en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia -Icanh-, entre los cuales se destaca la investigación sobre las viudas de la violencia en Colombia. Recientemente fue encargada por la OEI y la Unesco para efectuar un estudio sobre la mujer en el sistema de ciencia y tecnología en Colombia.

**MARÍA EUGENIA VÁSQUEZ P.**

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Recientemente ha trabajado con organizaciones alrededor del tema mujer y conflicto armado. Ha sido ponente y ha participado en varias investigaciones sobre la mujer y la violencia. En la actualidad está vinculada al Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos -Ilsa-, desarrollando un proyecto que evidencia las múltiples formas de violencia que afectan a las mujeres colombianas. Perteneció al grupo insurgente Movimiento 19 de Abril (M-19). Las memorias de esta experiencia quedaron plasmadas en el libro *Escrito para no morir*.

**PATRICIA VILA DE PINEDA**

Antropóloga de la Universidad de Los Andes. Curadora de la exposición “Las mujeres antes de la Conquista”. Ha investigado y publicado escritos sobre la familia en Colombia, regiones culturales, mujer, infancia y juventud, medicina tradicional y antropología urbana. Docente en varias universidades, actualmente es asesora cultural del Fondo de Promoción de la Cultura y coordinadora de investigación de HCM.

MARA VIVEROS VIGOYA

Doctora en antropología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Profesora asociada del Departamento de Antropología y de la maestría en estudios de género de la Universidad Nacional de Colombia. Se desempeña como investigadora en el Centro de Estudios Sociales, donde ha publicado como autora y coeditora los libros *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (2000); *Mujeres, hombres y cambio social* (1998); *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (1995); *Mujeres ejecutivas: dilemas comunes, alternativas individuales* (1995); *Mujeres de los Andes: condiciones de vida y salud* (1992).