

Las transformaciones del significado y la vivencia de la maternidad, en mujeres negras, indígenas y mestizas del suroccidente colombiano¹

Transformations of maternity's meaning and experience of black, indigenous and half-blood women of south-western Colombia

JEANNY LUCERO POSSO QUICENO

Docente del Departamento de Ciencias Sociales y Directora del CIDSE (Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica), Universidad del Valle.

jeanny.posso@correounivalle.edu.co

Recibido 23.03.2010
Aprobado 05.05.2010

Resumen

En el presente artículo, se propone analizar cómo interpretan y viven la maternidad las mujeres indígenas, negras y mestizas, pertenecientes a dos cohortes generacionales de municipios situados en el norte del Cauca y el sur del Valle. Se trata de establecer el contraste entre las visiones tradicionales de la maternidad, provenientes de las prescripciones existentes en los grupos sociales de origen de las mujeres, y las nuevas expresiones y vivencias de la maternidad. El texto se divide en tres partes, primero, se hace una revisión teórica sobre los conceptos de género y maternidad; luego, se presentan los resultados de la investigación y, finalmente, se exponen algunas conclusiones.

Palabras clave: maternidad, género, sexualidad, etnicidad, feminidad.

Abstract

This article proposes to study as there interpret and live through the mothering black, indigenous and half-caste women of the south Colombian west of two generational cohorts of municipalities placed in the north of the Cauca and the south of the Valle. It is a question of establishing the contrast between the traditional visions of the mothering that come from the prescriptions of the social groups of origin of the women and the new expressions and experiences of the mothering. The text divides in three parts, first a theoretical review is made on the concepts of gender and mothering, then present the results of the research and finally they present some conclusions.

Key words: mothering, gender, sexuality, femininity, ethnicity.

1 Este artículo se inscribe como parte de los resultados del proyecto de investigación Colciencias-Cidse/Universidad del Valle, "Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico-racial". La recolección de información para el proyecto se realizó durante el año 2008 y parte de 2009.

Introducción

El análisis hecho en Colombia, para ciudades como Bogotá (Flórez et al, 1990; Barreto, 1995) y Cali, (Maldonado et al., 2002) en los últimos 20 años, muestra transformaciones importantes en la actitud de las mujeres y los hombres de distintos orígenes y clases sociales frente a la sexualidad y la maternidad, resultantes de las transformaciones culturales y sociodemográficas que han ocurrido en el país. Tales cambios obedecen a procesos más amplios en la sociedad occidental que han tenido su incidencia en el país, como las luchas emprendidas por los movimientos feministas, y su efecto en el desarrollo de las ciencias sociales, así como también las transformaciones de la sociedad contemporánea, en términos de los procesos de individuación y subjetivación, que han llevado a las mujeres no sólo a ejercer roles que van más allá de la maternidad como único proyecto de vida, sino también a otro ejercicio de la maternidad, en el que la mujer reconoce el derecho a decidir sobre su cuerpo y su vida. De esta forma, se asignan otros significados a la identidad de la mujer y la maternidad se convierte en una opción que puede ser desplazada por otros intereses.

Este artículo se propone analizar cómo interpretan y viven la maternidad las mujeres indígenas, negras y mestizas pertenecientes a dos cohortes generacionales² de municipios situados en el norte del Cauca y el sur del Valle. Se trata de establecer el contraste entre las visiones tradicionales de la maternidad, provenientes de las prescripciones establecidas por los grupos sociales de origen de las mujeres, y las nuevas expresiones y vivencias de la maternidad, que se expresan más nítidamente en algunas mujeres de las nuevas generaciones o en las mujeres mestizas y negras más adultas, pero con mayores niveles educativos. Lo anterior, en un contexto de trayectorias de vida familiar, educativa, laboral y participación social o política, en organizaciones de mujeres o movimientos sociales étnico-raciales y, por supuesto, en contextos donde las dimensiones de raza, etnicidad (grupo étnico) y clase social son factores determinantes de estas dinámicas.

El artículo presentado se fundamenta en parte de los resultados de la investigación: “Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico – racial”³, que se basó en entrevistas a 70 mujeres, 9 hombres y 4 transgeneristas⁴. Puesto que en la propuesta de investigación las variables étnico-racial y de clase social constituyeron los ejes centrales del análisis, entre los entrevistados se incluyeron personas indígenas, afrodescendientes y blanca-

2 Mujeres mayores de 40 años y mujeres entre 15 y 25 años.

3 El texto ha sido el resultado de una discusión de documentos preliminares, elaborados por las investigadoras antropólogas Nancy Motta y Jeanny Posso; los sociólogos Fernando Urrea Giraldo y José Ignacio Reyes, y los estudiantes de sociología Oswaldo Viera y Yuliet Cuero, referidos a grupos específicos de mujeres, según el grupo étnico-racial, las feminidades transnegras y de otras orientaciones sexuales. Igualmente, hay aportes, en cuanto a la producción de los datos y su análisis, por parte de los estudiantes Flor Vitonás, Waldor Botero, Consuelo Malatesta; de la historiadora Yenny Velasco, y de los sociólogos Claudia Lorena Mera y Jairo Alexander Castañón. Todas las anteriores personas formaron parte del equipo del proyecto de investigación Colciencias-Cidse/ Universidad del Valle, “Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico-racial”.

4 Por razones de espacio y complejidad específica, este artículo no incluye el significado y la vivencia de la maternidad, construidos por las transgeneristas, ni por las mujeres entrevistadas con orientación sexual no heterosexual.

mestizas, pertenecientes a sectores de clases medias, clases populares y obreras, sectores campesinos indígenas de resguardo y migrantes indígenas urbanos. Las entrevistas se realizaron en Cali, Buenaventura, norte del Cauca (Villarrica y Puerto Tejada) y la subregión de municipios de resguardos indígenas Nasa y Guambiano: Toribio, Jambaló, Inzá, Páez, Caldonó y Silvia.

El documento se divide en tres partes, primero, se hace una revisión teórica sobre los conceptos de género y maternidad; luego, se presentan los resultados de la investigación; finalmente, se presentan algunas conclusiones.

1. Algunas consideraciones históricas y conceptuales sobre la maternidad y el género

La maternidad, en la sociedad occidental, ha sido construida a partir de las concepciones de la Biología, la Medicina y la Psicología, desde una óptica esencialista, que considera que la mujer posee cualidades innatas para su ejercicio. Noción como *instinto maternal* o *amor maternal* han sido la base sobre la que se instituyó la maternidad como principal función de la mujer y fundamento de su identidad (Tubert, 1993). De acuerdo con Valcárcel (2001: 12-16), el significado de la maternidad se instituyó en el momento de la Revolución Francesa como respuesta al primer feminismo. Dado que el feminismo planteó, por primera vez, la ancestral jerarquía entre los sexos como un privilegio injusto y, por lo tanto, que la dominación masculina era política, la respuesta de los varones fue la naturalización de tal dominación. El filósofo de la ilustración Jean Jacques Rousseau (1712-1778), uno de los principales artífices de las ideas igualitaristas, paradójicamente fue quien, en su obra *Émile*, sentó las bases para la exclusión de las mujeres de la ciudadanía, a partir de argumentos, ya no religiosos, sino de carácter naturalista: el papel de las mujeres en la familia como madres y esposas. Estos planteamientos sentaron las bases en la sociedad patriarcal capitalista para la asignación de las mujeres al espacio privado, terreno de las relaciones familiares y los afectos, y de los varones al espacio público, en el que se desenvuelven todas las actividades con valor político y económico, hecho que fue determinante en la subordinación de las mujeres y fuente de las desigualdades entre hombres y mujeres.

En la primera etapa de la Revolución Industrial las mujeres y los niños trabajaban hombro a hombro con los varones adultos, y la maternidad se reducía a un periodo corto de la vida del niño. Las ideas de Rousseau justificaron la maternidad como función primordial de la mujer, y contribuyeron a extender el tiempo de la infancia y del ejercicio de la maternidad. Estas propuestas, que hablan del amor como valor fundamental de la maternidad, propusieron un nuevo modelo de feminidad, en el que las mujeres debían asumir un papel pasivo, aceptando el poder de los varones, como señala Valcárcel (2001: 8): “Para ellas no están hechos ni los libros ni las tribunas”. Su destino consiste en agradar a los hombres, modelo que vendría a perdurar hasta la década de los 60 del siglo XX. De otro lado, la consolidación del Estado llevó a los demógrafos, médicos y filósofos a preocuparse por el crecimiento de la población y

por la suerte de los niños. De esta forma, la maternidad se politizó y el Estado también empezó a controlar el comportamiento de las mujeres (Palomar, 2005: 41). Según el momento, se promueven políticas en pro de la natalidad y se condenan la anticoncepción y el aborto. La revalorización de la infancia constituyó otro elemento clave de la ideología de la maternidad.

Análisis históricos respecto a Francia, como el de Badinter (1984), y sobre Estados Unidos, como el de Erhenreich y English (1990), muestran cómo se construyó, a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, desde determinadas disciplinas como la Medicina, en cabeza de los higienistas, y desde el Estado, el rol materno en el que la madre es la responsable de la salud del niño. Los argumentos de los expertos, sobre la salud de la población, y las regulaciones del Estado confluyeron para recluir a las mujeres en el hogar y definir su lugar en el ámbito privado. Estos trabajos permitieron entender cómo la ideología de la maternidad constituyó una pieza clave en la separación entre el hogar y el lugar de trabajo, que se produjo con el capitalismo, para destinar a las mujeres a un ámbito que no fue valorizado socialmente, dado que sólo la actividad extradoméstica fue considerada como trabajo y como actividad generadora de riqueza. Como señala Saletti respecto papel de las mujeres en el ámbito privado: "...sus tareas son representadas por el discurso patriarcal como la cúspide de los deseos y aspiraciones femeninas, a la vez que son descalificadas como trabajo y transformadas en tareas naturales de la mujer, dificultando la consideración de la maternidad como ejercicio de poder autónomo y emancipador." Saletti (2008: 175-176).

En América Latina los estudios historiográficos, hechos en países como México (Stern, 2002), Argentina (Nari, 1994; Guy, 1994; Brafman, 1994) y Perú (Mannarelli, 1999), muestran el papel de los higienistas y la influencia de las ideas provenientes de la eugenesia en la dirección de la conducta de las madres para evitar la "degeneración de la raza". Se consideraba que el trabajo de las mujeres, en el taller o la fábrica, mermaba sus capacidades físicas y la disponibilidad de tiempo para cumplir su función como madre y esposa. Además, que el número de horas dedicadas al trabajo, por fuera del hogar, llevaba a nacimientos prematuros, a niños de bajo peso, a disminución en la capacidad de lactar de la mujer, etc. (Nari, op cit). Se le asignó a la mujer el papel de reproductora no sólo biológica, sino del orden social, pues, no sólo debía velar por la salud de los hijos, sino también por su educación e, incluso, debía velar por el comportamiento del marido. El discurso idealizador del rol maternal de la mujer cumplió un importante papel en la asunción del rol doméstico por parte de la mujer, tal como lo señaló Badinter para Francia:

"La maternidad se transforma en una función gratificante porque ahora está cargada de ideal. El modo en que se habla de esta "noble función", con un vocabulario sacado de la religión, señala que a la función de madre se asocia un nuevo aspecto místico. La madre es comparada de buena gana con una santa y la gente se habitúa a pensar que una buena madre es "una santa". La patrona natural de esta nueva madre es la Virgen María cuya vida testimonia la dedicación a su hijo" (Badinter, 1984: 184).

Poco más de un siglo después de la aparición de las ideas sobre la maternidad como principal rol de la mujer, las propuestas de Sigmund Freud (1856-1939) sobre el Psicoanálisis sumaron nuevos argumentos para sustentar su lugar secundario respecto al hombre y responsabilizar a la mujer por el cuidado de los niños. Para Freud, el desarrollo del niño dependía fundamentalmente del papel de la madre. Sus planteamientos teóricos sobre la evolución del niño, fundamentados en el falocentrismo, y la percepción de la mujer como un ser pasivo, reforzaron los fundamentos patriarcales de las ideas sobre la feminidad y la maternidad. Estos argumentos de nuevo llevaron a buscar las causas de las condiciones de inferioridad de las mujeres en la sociedad al terreno de la naturaleza, pues para Freud la diferenciación morfológica fundamental, el poseer o no pene, se manifestaba en el desarrollo psíquico de los individuos (Dobles, 2003: 7-8). Así mismo, se identifican nuevas patologías en las mujeres que no se adaptan a la norma, quienes debían ser atendidas por expertos de una nueva disciplina científica que, como las demás, estaba dominada por los varones (Ehrenreich y English, 1990, Valcárcel, 2001: 23).

El cuestionamiento de los discursos y las prácticas, que idealizaron la maternidad desde finales del siglo XVIII, sólo vendría a darse a partir de la obra de Simone de Beauvoir, "El Segundo Sexo" (1949), que marcó el inicio de toda una serie de trabajos que, desde el feminismo, consideraron la maternidad como factor limitante para la autorrealización de la mujer como sujeto autónomo y un lastre para su trascendencia.

En otro texto que tuvo una gran influencia en el feminismo, "La mística de la feminidad" (1963), Betty Friedan, en su análisis sobre la situación de las mujeres de clase media norteamericana, mostró cómo, pese a que las mujeres ya habían logrado el derecho al voto, habían accedido a las universidades y al trabajo remunerado, los discursos de la postguerra alentaban a las mujeres a retornar al hogar. Su principal función y forma de realización aceptadas socialmente siguieron siendo la maternidad y el hogar. Situación similar se vivía en los países europeos, en los que las mujeres sobresalientes, en campos como la ciencia, la política o el arte, seguían siendo consideradas como la excepción a la regla.

Es así como en la década del 70 del siglo XX, en lo que se considera la siguiente ola del feminismo, se presenta una visión negativa de la maternidad, en el sentido de constituir una barrera a la emancipación de las mujeres. Se cuestionan diversos aspectos de la maternidad, como la crianza de los niños, que es considerada un instrumento de opresión (Mitchell, 1971) o la relación con la propia madre que representa el victimismo del orden tradicional, del cual es necesario tomar distancia (Rich, 1976).

Igualmente, trabajos clásicos desde la Antropología como el de Margared Mead, "Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas" (1935), que mostraba que los rasgos psicológicos de hombres y mujeres no eran producto de un determinismo biológico, serían retomados por otras antropólogas como Rosaldo (1979) o Moore (1991), para mostrar cómo los roles de género eran diversos en las distintas sociedades, planteando la construcción social del género y la identificación de la ideología de la maternidad como una de las fuentes de la subordinación de las mujeres. También, desde la

historia, toda una serie de investigaciones, como la de Badinter (op. cit.), para Francia, sobre el amor maternal, y la de Erhenreich y English (op. cit.), en relación con el papel que tuvieron los expertos en el rol asignado a las mujeres en la sociedad norteamericana, vinieron a cuestionar el amor maternal como una característica innata de la mujer, y a mostrar su carácter de construcción histórico cultural.

Estos análisis críticos sobre los discursos en torno a la maternidad también tuvieron eco entre las psicoanalistas en los Estados Unidos, que hicieron una lectura crítica de los planteamientos freudianos, como fue el caso de Chodorow (1984) [1978], que continuará con la línea de las relaciones objetales, iniciada por Melanie Klein, que se centran en la relación temprana del bebé con la madre para explicar la estructuración de la personalidad humana, y hará énfasis en los elementos sociales y culturales de los roles de hombres y mujeres en la crianza de los niños como determinantes de la diferenciación de la identidad femenina y masculina. Un trabajo posterior, en la misma línea de las relaciones objeto es el de Jessica Benjamin (1988), atiende tanto a la intersubjetividad, como al desarrollo intrapsíquico del individuo. Como interpretación alterna a los planteamientos freudianos sobre el objeto, Benjamin cuestiona la imagen pasiva tanto de la madre, como del niño, y propone la posibilidad del reconocimiento mutuo en la relación madre hijo, implicando un papel activo tanto de la madre, como del niño/a.

A mediados de la década de los 70, en Europa, aparecieron análisis desde otras corrientes del Psicoanálisis, que apuntaron a explicar la estructuración subjetiva de las mujeres, y a hacer nuevos planteamientos sobre el género, entre ellos los de Irigaray (2007) [1974]; Kristeva (1981), y Cixous (1981) dentro de la línea lacaniana. Tal como señala Pérez Cavana (2000:228), esta línea coincide con la corriente de las relaciones objetales en la preocupación por la figura de la madre que, en este caso, se centra en la relación de esta con el significado y la simbolización.

En la misma línea de los trabajos de Irigaray, que propugnaron por abandonar las estrategias fálicas del poder, las propuestas del feminismo de la diferencia en Italia revalorizarían la figura de la madre y de la maternidad en los años 70 del siglo XX. Una de las autoras más representativas fue Luisa Muraro, que centró su trabajo tanto en la figura de la madre simbólica, como en el reconocimiento de su autoridad, como forma de liberación del orden masculino (Posada, 2000: 246-248).

No obstante, los avances en la discusión sobre los discursos hegemónicos relacionados con la maternidad y la crítica a los aspectos esencializadores que fundamentaron estos discursos, las feministas negras, de distintos contextos geográficos, interrogaron el pensamiento feminista sobre la maternidad a partir de su cuestionamiento al feminismo blanco de clase media, por no atender a las realidades ni de las mujeres negras, ni de las mujeres blancas de otras clases sociales. Por ejemplo, a mediados de la década de los 80, Bell Hooks, a pesar de reconocer la importancia que tuvo el trabajo de Betty Friedan, hizo la siguiente crítica, respecto a su libro *La Mística de la feminidad*:

“No hablaba de las necesidades de las mujeres sin hombre, ni hijos, ni hogar. Ignoraba la existencia de mujeres que no fueran blancas, así como de las mujeres blancas pobres. No decía a sus lectoras sí, para su realización, era mejor ser sirvienta, niñera, obrera, dependienta o prostituta que una ociosa ama de casa” (Bell Hooks, 2004: 34).

En un sentido parecido, Patricia Hill Collins, señalaba cómo la experiencia subjetiva de la maternidad, para las mujeres negras, estaba íntimamente ligada a los aspectos socioculturales de las comunidades étnico raciales a las que pertenecían, dimensiones que habían sido ignoradas desde la teorización feminista (Hill Collins, 1997: 57-58).

Desde la Antropología se iniciaron reflexiones respecto a la interacción existente entre los distintos tipos de diferencia social y su efecto sobre el control de la capacidad reproductiva de las mujeres, como los realizados por Stolke:

“Si se concibe la desigualdad de clases en términos esenciales, naturales, hace falta, para asegurar los privilegios sociales entendidos como inherentes, controlar la capacidad reproductiva de las mujeres, según el viejo dicho de que *mater semper certa est*. Y este control está en manos de los hombres. No estoy sugiriendo, sin embargo, que la jerarquía de género es una especie de epifenómeno de los procesos macrosociales. Estoy intentando sugerir algo distinto, a saber, que las doctrinas esencialistas implican una exaltación de la maternidad controlada y que ambos fenómenos sociales ideológicos son manifestaciones a la vez constitutivos y dinámicos de las desigualdades sociales” (Stolke, 2000: 51)

Posteriormente, desde las teorías del feminismo poscolonial, y retomando los conceptos sobre la gubernamentalidad y el estado biopolítico, se han hecho otras interpretaciones sobre la forma en que se interrelacionan el género, la raza y las identidades nacionales, así como su efecto sobre el control de la sexualidad y el cuerpo de las mujeres. En estas interpretaciones, el colonialismo es visto no como una etapa histórica, sino como una relación de poder entre distintos tipos de saberes (Hernández, Castillo, 2008: 80) y de modalidades de dominación, en las que, mediante una serie de categorías sociales, se agrupan las clases subalternas (clase social, grupo étnico-racial, sexo/género, orientación sexual, ciclo de vida).

En un trabajo reciente sobre las mujeres indígenas ecuatorianas, Sarah Radcliffe (2008) muestra cómo participan las mujeres, en los procesos étnicos y de construcción de la nacionalidad, a partir de su rol como reproductoras biológicas y sociales. Radcliffe parte del esquema de análisis propuesto por Anthias y Yuval – Davis:

“Las mujeres son reproductoras biológicas de miembros de las colectividades étnicas, reproducen los límites entre los grupos étnicos-nacionales (mediante el matrimonio y la procreación endogámica) y juegan un papel clave en la reproducción ideológica de la identidad étnica. También como mujeres, significan la identidad y diferencia étnico-nacional, por ser el símbolo y el foco (con frecuencia politizado) de los esfuerzos para mantener la identidad colectiva y, finalmente, las mujeres participan en las luchas

nacionales, políticas y militares a nombre de los grupos étnico-nacionales” (Anthias y Yuval – Davis, 1989,1992, citado por Radcliffe, 2008: 107).

La mirada de los estudios poscoloniales sobre las sociedades de América Latina y el Caribe exige, por lo tanto, integrar los factores de clase, raza y etnicidad, con el régimen de colonialidad del poder. Este planteamiento implica que la reflexión sobre las mujeres indígenas y negras debe darse desde el lugar donde hablan ellas, lo que Donna Haraway (1988) denomina conocimientos situados.

2. Las transformaciones en el significado vivencial de la maternidad

2.1. Mujeres indígenas

La maternidad en la sociedad Nasa.

La presión colectiva en la comunidad indígena a estar en unión, para hombres y mujeres, por el tipo de organización social campesina indígena que requiere el trabajo masculino y femenino en la explotación de la tierra, la producción de alimentos, el cuidado de la prole, la alimentación y el cuidado del marido por parte de la mujer, a pesar de la existencia de una poliginia con presencia de madresolterismo en muchas mujeres, ha implicado una asociación entre la maternidad y el rol femenino en la sociedad Nasa, que se tradujo en un fuerte control sobre el cuerpo de las mujeres.

“(¿Y usted nunca se cuidó para evitar tener hijos?) Nunca. (¿No le enseñaron?) No, como era ignorante completa. Tenía los hijos cada dos años, apenas los destetaba, ya encargaba el otro (...). Uno qué hace, como el marido lo obliga a uno a las bravas. Yo no quería, pero ¿qué hacía?, uno no puede decir nada. Y las suegras saben decir, ‘viven con otros hombres, por eso es que no quieren preñarse ligero, mujeres, hay que tener ligero, como gallinas’ decían, y el marido quería así mismo. (¿Y usted qué piensa de las mujeres que no tiene hijos?) Dicen que es mula. (¿Cómo así?) Eso contaba la gente antigua, que porque son mulas es que no tienen familia, se casan pero no tiene hijos. (¿Y usted qué piensa de las mujeres que no tienen hijos?) Pues como se cuidan, es bueno.” (Mariela, 78 años, viuda, 10 hijos, campesina, sin escolaridad, Vereda Vichiquí, municipio de Toribío, Cauca).

Las familias Nasa se apoyan, en su mayor parte, en hogares nucleares completos con hijos, es decir, con la presencia de los dos esposos, pero en unión libre. Son uniones hoy en día consensuales, a diferencia de las uniones convenidas por los respectivos progenitores, acostumbradas hace algunas décadas. Se continúa conservando la tradición patrilocal, ya que la mujer casi siempre va a vivir a la casa del hombre, y se sigue practicando la institución del *amaño*⁵, que constituye una prueba para la mujer, en la que la capacidad genitora es un requisito fundamental:

5 Período inicial en el que la pareja joven convive por un tiempo, sin hijos o con hijos, antes de dar por consolidada la unión.

“Cabe señalar que en el periodo del amaño la mujer debe además de demostrar que es una buena “servidora”, darle hijos-as puesto que la descendencia implica tanto la proyección de la etnia Páez, como la subsistencia de la familia a través de la fuerza de trabajo que pueden invertir en las labores realizadas en la tierra. Una causa de separación definitiva y sin reparos es la esterilidad, o incapacidad de reproducirse por parte de la mujer” (Pillimue, 2002: 107-108).

Si bien hoy en día la presión sobre las mujeres no es tan fuerte, se sigue considerando que tienen bajo su responsabilidad la prolongación de la comunidad en términos biológicos y culturales, lo cual se ve reforzado por el contexto de amenaza en el que se encuentran las poblaciones indígenas, frente a lo cual sus organizaciones reaccionan mediante la politización de la maternidad.

Para hombres y mujeres Nasa la soltería sin hijos no es bien vista en el orden tradicional patriarcal. De ahí que las madresolteras, a pesar de su bajo estatus, son aceptadas. Ellas, además, pueden tener otras opciones de relaciones matrimoniales (a través de nuevos hogares nucleares estables o inestables). Por eso, la institución del madresolterismo andino ha sido tan importante en regiones como Nariño y Cauca, fenómeno ampliamente estudiado por Gutiérrez de Pineda, en lo que ella ha denominado el tipo de familia americana de intensa aculturación o complejo cultural andino (1968: 60-66). Las mujeres no necesariamente mantienen un estatus permanente de madresolteras al ser dejadas por un hombre o cuando ellas mismas se separan, ya que, dependiendo de su edad y sobre todo de su ciclo de vida reproductivo, pueden entrar en unión con otro hombre, con quien también pueden tener otros hijos/as, dado que en el sistema tradicional de la familia Nasa la mujer no hereda ni tierra ni ganado y, por lo mismo, las condiciones materiales de las mujeres solas con hijos son muy precarias.

Es frecuente la poliginia seriada y a veces múltiple, especialmente entre los hombres que desempeñan funciones de liderazgo en la comunidad, pero no necesariamente esto está asociado a una mayor capacidad económica. La virilidad entre los hombres Nasa está asociada a la paternidad biológica con más de una mujer, lo cual es festejado en los espacios de sociabilidad masculina desde edades juveniles tempranas, pero también es bien vista la paternidad parental, porque todo campesino indígena requiere tener una mujer con hijos.

En las generaciones más jóvenes el rol materno sigue siendo un referente. Una mujer Nasa es primero, ante todo, madre, en términos biológicos y sociales (esposa y madre de sus hijos), tal y como nos lo cuenta Carmela:

“(...) mi deseo más grande era volver con él, tener un hombre al lado me hacía ser mujer, y en mi casa mi mamá y mi papá me insistieron toda la vida que uno se preparaba para tener esposo y formar un hogar (...)” (Carmela, 23 años, indígena Nasa-Páez, soltera, sin hijos, estudiante universitaria, Vereda El Cabildo, Resguardo Cilia-La Calera, municipio de Miranda, Barrio Meléndez, Cali).

Entre los hombres -como ya se anotó- la masculinidad significa necesariamente una paternidad biológica y parental, atada a la división sexual del trabajo, aunque la obligación parental no se cumpla del todo para algunos-as de los-as hijos-as que ha tenido con más de una mujer. De todos modos, tanto entre las mujeres, como entre los hombres de las generaciones más jóvenes (menores de 30 años) y más vinculados al sistema educativo, que alcanzan los niveles de secundaria incompleta y, algunas-os la secundaria completa o los estudios post-secundarios, tecnológicos o universitarios, se están presentando cambios importantes, que están haciendo perder la valoración tradicional de un número de hijos elevado (mayor de 4). En esto también ha influido la presión de las mujeres respecto a la demanda de alimentos, y en el caso de mujeres Nasa, más educadas y con experiencias urbanas, porque se valora el proyecto educativo evitan los embarazos, desafiando la censura de la comunidad en los resguardos⁶. La reflexión de la siguiente entrevistada, respecto al hecho de que sus hermanas estaban casadas y ella se separó de su compañero al priorizar su proyecto educativo, evidencia el cambio de actitud entre las mujeres jóvenes más educadas respecto a valores como el matrimonio y los hijos:

“No, a raíz de la separación, yo me sentí defraudada, me sentí horrible, porque era algo que yo toda la vida me había prometido, ser buena mujer, tener hijos y no pude imaginarte. (...) A mí me da tristeza, porque yo me he sentido sola y hueca. Ellas si lograron esa meta que alguien les había planteado, de pronto fue mi mamá y mi papá. Y yo sola, tuve marido y fallé. Pero también me doy cuenta que no tengo marido porque no quiero. Y también me doy cuenta que no sé si me graduaré, pero también me doy cuenta que he aprendido bastante.” (Carmela, 23 años, soltera, sin hijos, estudiante universitaria, Barrio Meléndez.)

El comentario de esta joven muestra el conflicto interior frente a los valores tradicionales de la maternidad y la familia, y la opción elegida por continuar con la formación universitaria, lo que la llevó a la ruptura afectiva con su pareja. Mientras que inicialmente se autocensura, después afirma que es una situación elegida por ella misma y que el asunto no es en sí mismo el éxito profesional, sino el hecho de que ha tomado sus propias decisiones y ha obtenido de ello un aprendizaje para su vida.

No obstante, al tenor del avance en las nuevas generaciones sobre la sexualidad, la maternidad continúa siendo el valor fundamental en los roles femeninos Nasas y en las agendas políticas de las mujeres líderes. El aumento de la población en el grupo étnico es considerado un objetivo relevante (reproducción biológica) y las mujeres, también como actrices en la reproducción ideológica y cultural, se oponen radicalmente al aborto. Además, con las incursiones de los grupos armados legales e ilegales en los territorios Nasa, sembrando la muerte, la política de la reproducción, para el mantenimiento demográfico, cobra más importancia. Al igual que en las mujeres indígenas

6 También es frecuente encontrar mujeres Nasa más educadas, residentes en cabeceras de municipios Nasa o ya en centros urbanos como Cali y Popayán con un solo hijo, con o sin pareja, e incluso sin hijos. Aunque estas mujeres mantienen nexos fuertes con sus familiares en el resguardo y las autoridades del mismo, ellas han logrado una autonomía en sus relaciones de pareja o como mujeres solteras.

ecuatorianas, analizadas por Radcliffe (2008), los derechos sexuales y reproductivos se han convertido en una agenda biopolítica para el movimiento Nasa y para el CRIC.

Por otro lado, algunas de las mujeres líderes han afrontado los celos y sospechas, respecto al ejercicio de la sexualidad, de los maridos y parientes masculinos, en sus actividades, como representantes de las organizaciones étnicas; por tanto, han decidido separarse y demandar políticamente la urgencia de los derechos sexuales y reproductivos, y la gobernabilidad de género, aspectos que no se abordan con frecuencia en las agendas políticas en el interior de las comunidades, ni en los discursos multiculturales de la sociedad colombiana.

La lectura de la subalternidad de las mujeres Nasa debe considerarse en el sentido de que su participación en las políticas de derechos étnicos está moldeada por su género y sexualidad, pues están simbólicamente posicionadas como reproductoras biológicas y sociales dentro de sus comunidades. Su lucha es cómo conciliar en el interior de sus comunidades las tradiciones que contravienen los derechos individuales y de género, y cómo desarrollar políticas étnicas y de género en las que haya espacio para una sexualidad más placentera y menos centrada en la reproducción.

La maternidad en la sociedad Misak

Las familias Guambiana o Misak se caracterizan por el predominio de hogares nucleares completos con hijos, pero, a diferencia de las Nasa, tiende a favorecer el matrimonio católico y, por ello, la unión libre tiene un menor peso porcentual. De ahí que, entre los Misak, la institución del amaño –período en el que la pareja joven convive por un tiempo, sin hijos o con hijos– no se opone al matrimonio, ya que, posteriormente, la presión colectiva, por parte de los padres de ambos esposos y de la comunidad, los lleva al matrimonio. Al igual que los Nasa, el orden familiar es patrilocal y la mujer tampoco hereda tierra o ganado, pero, el padre o la madre pueden ayudarla a organizar algún pequeño negocio (por ejemplo, una tienda) en la cabecera o en la zona rural. Por otro lado, su estatus económico es mejor porque, cuando conforma su propia familia, tiene una mayor participación en las actividades de comercio de los productos de la finca y la huerta casera (agrícolas, pecuarios y piscícolas), en las plazas de mercado de las cabeceras municipales, y en ciudades como Popayán y Cali, lo que les genera ingresos y una mayor autonomía en el manejo de recursos, al compararlas con las mujeres Nasa.

La poliginia puede darse en los líderes indígenas, pero está mucho más controlada por la comunidad debido a la influencia histórica, de larga duración, de la Iglesia Católica y de otras iglesias en los últimos 30 años, a diferencia de los Nasa. Tampoco puede olvidarse que los Guambianos tuvieron una mayor interacción con los poderes coloniales y la religiosidad católica, asociada a esa dominación colonial. Esto significa que se valora más la estabilidad de la pareja a lo largo de los distintos ciclos de vida, y el madresolterismo, por ello, tiene un menor peso, a diferencia de la población Nasa, sin que pueda desconocerse su eventual presencia. La presión familiar tradicional sobre las madresolteras entre los Misak la manifiesta Julia en su relato:

“Pues dentro de la casa me hicieron casar obligadamente (...). Pues ya teniendo hijos, cómo voy a dejar al marido, hasta ahora cumplo y hasta la muerte voy a cumplir, porque mi Dios nos da la vida, nos ha dado pa’ criar (...)” (Julia, 64 años, siete hijos, estudios de primaria, ama de casa, La Campana).

La influencia de la Iglesia Católica en el pueblo Misak, así como también de diversas iglesias evangélicas, en las últimas décadas, se refleja en la distinción que se conserva entre hijos naturales –resultado de la unión libre– y los legítimos, a través del matrimonio; éstos últimos tienen el derecho a la herencia, de acuerdo con las normas y costumbres de la comunidad. Por esta razón, a pesar de la institución del amaño, se espera que la pareja se case. O sea, el amaño es un estado transitorio, en el que el hombre puede devolver a la mujer, si considera que ella no se desempeña satisfactoriamente como esposa según las prácticas tradicionales, pero después de casados la situación cambia, puesto que se privilegia la estabilidad de la pareja, y no es bien visto el abandono de la mujer por parte del hombre.

En la medida en que el sistema familiar Guambiano ha tenido una fuerte influencia católica, en el ámbito del grupo doméstico todavía opera una jerarquía de carácter patriarcal, en la que el padre es la máxima autoridad. El hombre cabeza de familia estaría en la cúspide, luego la madre, después los hijos varones y, por último, las mujeres (Velasco, 2009). Sin embargo, en las nuevas generaciones de parejas, con edades menores a los 30 años, esto viene cambiando.

Si bien el hombre es reconocido socialmente como el jefe del hogar, en la práctica se evidencia otro tipo de circunstancias, que enmarcan a la mujer como la que lidera responsabilidades y habilidades en el manejo del mundo privado, o sea, la socialización y construcción de ser mujer Misak muestra cambios. Rosa nos continúa informando:

“Pues acá dicen que son los hombres, pero parece que viéndolo bien parece que son las mujeres jajaja. Porque uno está en la educación de los hijos, uno está haciendo la remesa, uno es el que está pagando que los servicios, así colaborando en todo, entonces como que uno es el que está en todo para que funcione la casa entonces el jefe del hogar pues es uno” (Rosa, mujer Misak, 37 años, unión libre, con una hija, bachiller normalista, docente en Silvia).

Con todo, los roles están delineados, lo cual se observa en términos de la crianza de las hijas-os:

“...en cuanto a la crianza a la educación... Le toca más a uno, porque los papás están es dispuestos a mandar “haga esto, no haga esto, vaya a esto” pero nunca se sientan con ellos ni, que tiene que andar así, ni que ¿Cómo te fue? Um los hombres... no sé si en la cultura mestiza, pero acá hoy en día no he visto que eso es, solo dejan a las mujeres y más en la escuela uno se da cuenta que, en las reuniones de padres de familia la mayoría de personas que asisten son mamás.” (Rosa, mujer Misak).

La migración Guambiana hacia la búsqueda de nuevas tierras, en el mismo municipio de Silvia y en otros municipios, como Morales y Piendamó, ante todo, mediante la compra y menos por el mecanismo de recuperación, más afín a los Nasa, es más bien reciente, en los últimos 15 años, pero muy significativa. Como en los Nasa, el hijo varón mayor está compelido a salir a buscar tierra y ganado, emancipándose rápidamente por obligación en el orden familiar patriarcal.

La soltería masculina y femenina en el orden familiar tradicional tampoco es bien vista en la población Misak, pero, al igual que entre los Nasa, en las nuevas generaciones hay dinámicas de cambio al pesar más el proyecto escolar, incluso mucho más que entre los Nasa, lo cual está incidiendo en una significativa disminución en las tasas de fecundidad. Al respecto, Narcisa anota:

“Cuando nosotros estábamos de novios, como a los tres años, él me dijo que si quería tener una relación sexual, entonces yo decía, ‘nooo, yo no puedo, uno estudiando y que yo quede en embarazo, ¿usted qué hace?’ era la pregunta que yo le hacía, entonces él me decía que no pasaba nada, que él respondía por lo que iba a pasar (...). Entonces él me insistía y uno con esa duda, uno que no había terminado el bachillerato y con un hijo (...)” (Narcisa, 32 años, en unión libre, una hija, bachiller, docente, Cacique).

La reducción en el número de hijos entre las parejas jóvenes Guambianas, se hace más visible que en las nuevas parejas Nasa. La soltería no pesa como problema en las mujeres Misak que residen en la ciudad, pero también se presenta la conformación de parejas con máximo dos o tres hijos-as, en el mismo resguardo indígena. Mary, una mujer Guambiana, lo expresa así:

“Yo creo que como mujeres, habiendo esa posibilidad de no traer niños a sufrir, a pesar de que uno consiga la pareja, de no siempre que se tengan relaciones quedarse en embarazo. Por ejemplo, mi mamá fue la que me aconsejó para que planificara cuando tuve la primera niña, porque ella decía, ‘en mis tiempos nunca, ¿cuándo había eso?’, y uno a veces no quería tener hijos y los esposos bravos, y lo obligaban a uno, quisiera o no quisiera, lo cogían a la fuerza y uno tenía que estar asumiendo otro hijo, año por año, y eso era muy difícil, sabiendo que no hay comida, tan dura que es la vida, y mi mamá decía que ella siempre le recalcaba eso a mi papá y él como que no entendía, Y entonces dije, ‘eso es cierto, uno cómo se va a llenar de hijos’, y empecé a planificar, y hasta ahorita yo me he cuidado con eso (...)” (Mary, 32 años, casada, dos hijas, estudios universitarios, docente, Las Delicias).

Recordemos que la pareja Misak previamente referida, de Gerardo y Clemencia, residentes en el resguardo, con edades respectivamente de 29 y 28 años, sólo tienen dos hijos. Ella usa un dispositivo anticonceptivo (DIU), porque los dos no quieren tener más hijos.

2.2. Mujeres negras

Las familias de los grupos campesinos negros, en particular de regiones como la costa Pacífica colombiana, el norte del Cauca y el sur del Valle⁷, como diferentes estudios etnográficos e históricos lo han señalado para Colombia y otros países de América Latina (Gutiérrez de Pineda, 1968; Chandler, 1981; Rodríguez, 1991; Mesquita Samara y Gutiérrez, 1993; Motta, 1994; Posso, 2008) se han caracterizado por conformar hogares nucleares completos transitorios, e incompletos o monoparentales, y hogares extensos incompletos, a través de varias parejas, en uniones libres o consensuales, de una generación a otra y en la vida de una mujer, a partir del inicio de su vida reproductiva. Pueden ser hogares matrilocales o patrilocales, dependiendo de si se trata de una primera unión, o más bien de segundas y posteriores uniones en la vida de una mujer: en una primera unión la conformación puede ser patrilocal, pero con la segunda tiende a ser matrilocal, ya que la mujer es la que permite la continuidad de la unidad doméstica a lo largo del tiempo. Esto facilita que haya más de una pareja masculina durante su vida reproductiva e, incluso, que a partir de la menopausia tenga una nueva relación. En estas condiciones, es el hombre el que va vivir en la casa de la mujer, quien conserva los hijos de uniones anteriores, como se evidencia en el siguiente relato:

“Porque el que se iba dejaba los hijos. Entonces mi abuela era una mujer que tenía hijos de distinto apellido, pero todos giraban alrededor de ella. Más que los papás. Entonces para mis tíos, a pesar de ser de distintos apellidos, el referente fuerte era mi abuela, un nivel muy fuerte de autoridad, más fuerte que los hombres” (Jorge, hombre negro, 51 años, en unión libre, estudios universitarios, dos hijos, abogado litigante y asesor en temas de política pública, Cali.).

En las poblaciones negras, después de la abolición de la esclavitud, cuando se consolidó una economía campesina negra que llegó a tener etapas de prosperidad, tanto como de crisis y proletarización a partir de los cultivos agroindustriales, la mujer heredaba y disponía de bienes para ella y sus hijas-os (tierra, ganado, cultivos, etc.). A diferencia de las mujeres indígenas y mestizas e, incluso, blancas, de los sectores populares y de las clases medias tradicionales, que son “amas de casa” dependientes del esposo, las mujeres negras generan y disponen de recursos propios, lo que les da una gran autonomía frente a los hombres.

Ellas responden no sólo por los principales recursos económicos de la unidad doméstica, sino que también son el pilar del proceso de socialización de la prole. Por otra parte, este tipo de organización doméstica se articula a una red de solidaridad intergeneracional e intrageneracional entre mujeres, unas con otras y los hijos-as de ellas que hayan tenido con diferentes parejas transitorias. Gracias a este fenómeno,

7 Aunque también puede generalizarse a otras regiones del país, al tomar como referencia el modelo analítico propuesto por Gutiérrez de Pineda sobre el “complejo cultural negroide o litoral fluvio minero” (1968: 183-264), el cual, para la autora, se extiende a la región Caribe colombiana. Sin embargo, en este artículo, los referentes empíricos recogidos hacen especialmente referencia al norte del Cauca, Buenaventura y la ciudad de Cali.

también son frecuentes los hogares extensos incompletos, jefeados por una mujer abuela, que vive con sus hijos-os y nietos-as en la misma residencia. Un claro ejemplo de lo que constituye un hogar extenso incompleto, encabezado por una mujer abuela que vive con algunos-as de sus hijos-as y nietos-as en la misma residencia, nos lo describe el anterior informante, Jorge:

“Cuando yo iba a la costa, toda la vida de la casa giraba alrededor de las mujeres. Los hombres salían y se iban de pesca, o salían a los cultivos que tenían de coco. Pero digamos que la comida, la hechura y la venta de pan eran de la abuela, todo lo de la casa era de ella. Parte de lo de la finca era de ella. El cultivo más inmediato de la casa era de ella. Ese era como el sentido, no tanto que tuviera un nivel de dependencia tan fuerte (...). No había una división tan clara, ella conserva los hijos y la manera de conservarlos es con alguna libertad económica.”

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el modelo matrifocal familiar y el peso porcentual preponderante de los hogares nucleares entre las clases populares arrojado por las estadísticas censales y las encuestas de hogares? Primero, es fácil comprender la relación con los hogares nucleares incompletos porque se trata de un hogar encabezado por una mujer madresoltera, o que acaba de dejar o ser dejada por un hombre, que fungía como marido de una anterior unión consensual. ¿Qué pasa, en cambio, con los hogares nucleares completos? Sencillamente, son los hogares de mujeres que tienen una pareja masculina que puede fungir como el jefe de hogar, con o sin hijos, en el momento de levantar la información estadística. Esto significa que, en la práctica, la mayor parte de los hogares nucleares aparece con un jefe o cónyuge que corresponde al período de una pareja que convive en la misma residencia, y en la que uno de los dos asume la jefatura del hogar. Hay, pues, una circulación en la vida de una mujer entre ciclos de unión en pareja y ciclos sin cónyuge (Posso, op. cit.: 148-149), correspondiendo este último al hogar nuclear incompleto u hogar monoparental, que depende, a la vez, del ciclo de vida de la mujer y su patrón reproductivo.

Aquí hay una dinámica microsocial a escala familiar y de vecindario, por la cual la mujer de clases populares busca un hombre que signifique una garantía de estatus respecto al entorno, lo cual le evita condiciones de mayor vulnerabilidad respecto de las presiones de violencia sexual de los hombres del entorno (vecinos o compañeros de trabajo), pero, además, le garantiza un aporte económico en el hogar y, al fin y al cabo, un ideal de figura masculina para los hijos que corresponde a la ideología patriarcal dominante, así sea transitoria y evanescente esa figura, ya que no son sus hijos de parentesco consanguíneo. Por supuesto, también entran a jugar los componentes sexual y afectivo, pero estos dos aspectos son inoperantes sin los elementos descritos anteriormente. Muchas veces, estos últimos componentes pesan en el corto plazo para iniciar una convivencia marital, pero si no hay algún nivel de responsabilidad económica del hombre y no se garantiza una mínima seguridad para la mujer, y presencia “masculina” en el hogar frente a los hijos-as, el afecto y el placer sexual se acaban para ella. Según Fanny:

“Que me ayude a construir todo con él, qué es lo que yo le estoy pidiendo al papá de mi niño, que me ayude a aconsejarlo, que me ayude a criarlo, que me le dé una estabilidad económica y emocional. Cuando yo digo una estabilidad económica no me refiero a vivir de lujo, pero sí lo necesario para sobrevivir”. (Fanny, mujer negra, 30, separada, estudiante de un diplomado en una institución universitaria, un hijo, trabajadora comunitaria, Buenaventura).

Este tipo de organización familiar centrado alrededor de las mujeres, a pesar de un primer evento patrilocal, cuando en algunas parejas ella sale de la casa a vivir con el hombre en la vivienda de éste –sobre todo en una economía campesina-, ha sido definido como familia matrifocal, término acuñado inicialmente en la literatura antropológica sobre el Caribe (véanse, entre otros, Smith, M. G., 1962; Smith, R.T., 1963; Fortes, 1958; Kunstadter, 1963; Solien, 1959; Wilson, 1973; Woortmann, 1987; Martínez-Alier, 1989; Bush, 1990; Lehmann, 2000; Mohammed, 2002). Al estar el orden familiar centrado en la mujer, en el sentido de que los procesos de crianza, socialización y solidaridades de los hijos se dan fundamentalmente con la madre, entonces el montaje y la gestión de la economía doméstica y la toma de decisiones recaen sobre la misma mujer, y los hijos dependen de ella. También significa un predominio de los familiares de la madre en la socialización de la prole, de la determinación también por ella acerca del momento en que termina o se inicia una unión y, en algunos casos, incluso de la capacidad de decisión y control, por parte de la mujer, de los amantes transitorios sin cohabitación, uno de ellos potencialmente futuro esposo, según la valoración afectiva-erótica y de aporte económico que la mujer haga sobre el elegido (Woortmann, op. cit.; Urrea, 1995; Motta, op. cit.; Posso, op. cit.), según la descripción de Constanza:

“Digamos que como hasta los 11 años estuve en Puerto Tejada. (¿Pero mientras vivió en el Puerto convivió con sus padres?) No, nada más con mi mamá. Mi papá nunca lo conocí. (¿Por qué cree usted que su mamá tuvo 4 compañeros?) Ella decía que porque no servían, buscando de pronto alguien que llenara sus expectativas (¿Su mamá alguna vez se casó?) No, nunca. (¿Conociste a alguno de los padres de tus hermanos?) El papá de mi hermana la menor, pero él iba era de visita.” (Constanza, mujer negra, 53 años, casada, bachillerato incompleto, dos hijos, auxiliar de enfermería, Barrio Manuela Beltrán, Cali).

Sin embargo, autores como Lehmann (op. cit.), relativiza la particularidad de la matrifocalidad en la población negra, al analizar resultados sobre familias indígenas y mestizas andinas con predominio de jefaturas femeninas. Los historiadores también se mueven en esa dirección, en el caso colombiano, para una ciudad como Popayán a comienzos del siglo XIX (Pérez, 2005). Por ello, esta categoría podría ser útil para repensar las expresiones de madresolterismo, con apoyo de la familia de la madre-abuela y tías hermanas de la madre, y uniones transitorias o relativamente estables tanto para la población negra, como para la indígena.

Es importante tener en cuenta que la condición de matrifocalidad se articula a una dominación patriarcal. Como lo anotan autoras como Safa (2008), Stolcke (op.cit.), y

otras como Momsen (2002), la ideología patriarcal es el modelo cultural de referencia de las mujeres madres y esposas, a pesar de la presencia parcial o, de una manera más radical, la ausencia definitiva del hombre en los procesos tanto de crianza y socialización de la prole, como de aporte económico, en el hogar. Una hipermasculinidad valorada e idealizada como espejo para los hijos varones, a través de los procesos de crianza y socialización, en la que la virilidad se manifiesta en la capacidad reproductora (tener hijos con varias mujeres) y ser la figura que ofrece atención erótica y afectiva a la mujer, aunque no pueda garantizar continuidad en las relaciones de pareja, porque ellas son muy inestables. En este sentido, también la supuesta mayor autonomía de la mujer termina por convertirse en un sobreesfuerzo laboral para la generación de ingresos que termina, muchas veces, en condiciones más precarias de vida para ella y sus hijas-os, sobre todo cuando no cuenta con la red de parentesco femenina de su madre (abuela) y de los familiares de ella. Así se expresa Luz:

“Y ya él no quería, ya él si trabajaba un día al otro día se quedaba en la casa, andaba con los amigos para arriba y para abajo, y yo pensaba que no podía dejarme llevar por eso, por lo que la gente decía, ‘ay usted trabajando y su marido por ahí vagueando’, porque yo necesitaba era mi independencia, necesitaba pensar en mí y en mis hijos, y no me gustaba andar pidiéndole a nadie, ni siquiera a mi mamá, porque ella sabe que el día que yo voy y le tocó la puerta es porque de verdad necesito.” (Luz, 37 años, casada después de vivir en unión libre durante 10 años, bachillerato completo, cuatro hijos, cocinera en un restaurante, Barrio Jarillón de Comfenalco, Cali).

Para Momsen (op. cit.), opera así la hipótesis de la “doble paradoja”, que surge de la autonomía económica y social femenina junto a la dominación masculina, mediante las diferentes esferas macrosociales, lo que la autora llama “el patriarcado en ausencia”: la figura especular del padre-esposo protector y viril que llena un vacío ante la ausencia del hombre concreto que no puede desempeñar ese papel. Con cada nueva relación se embarca una ilusión, ya que a medida que avanza el ciclo de vida de la mujer ella pierde opciones en el mercado erótico-afectivo.

Las mujeres negras, en el contexto reciente de las reivindicaciones del movimiento étnico racial de las poblaciones negras, al igual que las mujeres indígenas, están posicionadas como reproductoras biológicas y sociales dentro de sus comunidades. En este caso, la presión que se ejerce sobre ellas no es tanto respecto a la fecundidad, sino la censura respecto a las relaciones interraciales. Como nos contaba una intelectual feminista negra, mientras los hombres negros se autoatribuyen la misión de “ennegrecer el mundo”, a las mujeres se les censura cuando establecen relaciones afectivas con hombres mestizos:

“Sí, eso se ve pero con una frecuencia, impresionante. Claro, claro, ellos tienen todo el derecho a meterse con quien quieran, con las mujeres que sea, pero han puesto en las mujeres negras el peso de la preservación de la identidad cultural, entonces como que somos las mujeres la salvaguarda del patrimonio cultural, y eso implica entonces que no nos podemos meter con cualquiera, tiene que ser con un negro porque entonces dónde está la tradición protegida y todo eso. Ellos no, ellos están destinados a ennegrecer el mundo, así lo decía una vez uno, no es que lo que tenemos

es que ennegrecer el planeta, por eso hay que meterse con las mestizas.” (Flor, 48 años, sexualidad no normativa, profesional, clase media-intelectual).

En este caso, también encontramos el ejercicio del poder sobre la sexualidad y el cuerpo de las mujeres, y una politización implícita de la maternidad.

2.3. Mujeres blanca-mestizas

En general entre las mujeres blanca-mestizas entrevistadas, de clases populares, debemos señalar que la maternidad sigue constituyendo un elemento central en la identidad femenina. Esto también se observa, en algunas de las entrevistadas de clase media. Sin embargo, encontramos el caso de una mujer que no ha considerado la maternidad en su construcción como mujer adulta. Se trata de una de las mujeres profesionales entrevistadas, mayor de veinticinco años. También es importante anotar que todas las mujeres menores de veinticinco años tienen proyectos, a largo plazo, de casarse o conformar pareja y tener hijos. Con todo, hay distintos matices en el significado que ellas les confieren a los hijos y a la maternidad, dependiendo de la clase social, en la cual se destaca el nivel educativo, y la edad de la entrevistada, como se puede observar en las siguientes citas.

“[¿Consideras que son indispensables los hijos en el matrimonio?] Sí para mí sí, hay claro es una dicha tener sus bebecitos, tener una personita alguien con quien más compartir de su vida. [¿Qué opinas de aquellas mujeres que por diferentes razones no tienen un hijo, pero sí tienen un esposo?] Pues yo creo que la vida de ellas debe ser muy amargada, porque es que uno ver un tipo que puede ser tu esposo y uno puede quererlo mucho y todo, pero verlo todos los días y solamente conversar con él. No hay como uno llegar hola mijo, pelear con el hijo, pelear con la hija, discutir con ellos que son personas distintas.” (Inés, mujer mestiza, clase media-baja, 55 años, casada, con dos hijos, nivel técnico superior, docente de colegios privados en el Distrito de Aguablanca).

“[...] y cuando decidí tener mi hijo, lo decidí porque yo quería, no en pareja. [¿No te casaste?] No, así lo planteé y así se lo planteé al compañero, que yo quería un hijo y con un hombre, que él se ganara la paternidad [...] entonces empezamos a buscar el compañero para hacer el hijo.” (Ana, mujer blanca, de clase media acomodada, 55 años, soltera, con un hijo, profesional, trabaja en un colectivo feminista).

“¿Pero digamos tú en qué condiciones quisieras tener un hijo? Pues a veces, me dan ganas de tener ya, porque a mí me gustan mucho los niños, y cuando por ejemplo traen mis sobrinitos, y no, cuando se va se siente el vacío como de que estuvo el niño, ahí me da como que: “Ay, qué rico”.” (Nidia, mujer mestiza, clases populares, 24 años, soltera, sin hijos, bachiller, trabajadora en una fábrica del sector farmacéutico).

Una diferencia importante, respecto a la visión de la maternidad, tiene que ver con el control que se tiene sobre el propio cuerpo. En las mujeres de mayor edad y menor nivel educativo, hay una etapa de la vida en la que los hijos llegaron como

parte del compromiso del matrimonio y la conformación de la familia, especialmente en el período inmediatamente posterior a la unión marital; no obstante, después, con el nacimiento de los últimos hijos, o en el control posterior de la natalidad, ya parece haber una intervención más activa de la mujer sobre la anti-concepción.

“[Tú dijiste que tus hijos fueron planeados, ¿Qué tipo de métodos anticonceptivos utilizaste para lograr tu propósito o no planificaste? ¿Cómo lo hiciste?] Bueno yo me case y a los días quedé embarazada. Después cuando nació la niña, utilicé pastas pero eso le estaba haciendo daño a la bebé de manera que deje de usarlas porque el médico me las prohibió. Luego me pusieron la T de cobre y entonces me comenzaron los dolores bajitos y no podía montar en bicicleta, no podía moverme, entonces, me la hice quitar y empezamos a utilizar el método del ritmo mi esposo y yo pero muy juiciosamente y así duramos hasta cuando mi hijo completó diecisiete años que fue donde yo cerré edad. O sea que hace seis años que dejé de utilizar el método del ritmo.” (Inés, mujer mestiza, clase media-baja, 55 años, casada, con dos hijos, nivel técnico superior, docente de colegios privados en el Distrito de Aguablanca).

Por otra parte, en las mujeres de mayor edad y mayor nivel educativo hay un dominio sobre el propio cuerpo en términos del proceso reproductivo, que ha implicado el uso de métodos anticonceptivos y la práctica del aborto, cuando ha sido necesario, lo cual se expresa en el aplazamiento del nacimiento del primer hijo. La postura de estas mujeres implica la consideración de la práctica del aborto, como un derecho a decidir sobre el propio cuerpo:

“[¿Nunca llegaste a quedar en embarazo?] Sí, en una ocasión [¿Y te tocó abortar?] Sí, sí. [Cómo lo tomaste?] En ese momento, lo tomé con naturalidad, una amiga me recomendó..., fui a ese sitio, como allá lo ponen a uno primero con una psicóloga y todo y además yo ya tenía otro concepto de la vida entonces si lo hice naturalmente y eso. [¿Qué edad tenías?] Sí, yo creo que tenía 35 años, pero eso nunca me ha afectado, nunca para nada, no fue traumático.” (Olga, mujer blanca de clase media-media, 55 años, soltera, sin hijos, profesional, docente en un colegio público).

“No, eso sí como que yo era pues clara desde un inicio ¿no? Lo de los hijos, pero sin embargo... y asesoro mucho en salud sexual y reproductiva, y me ha tocado interrupción de embarazo en tres ocasiones, porque me han fallado los métodos.” (Ana, mujer blanca, de clase media acomodada, 55 años, soltera, con un hijo, profesional, trabaja en un colectivo feminista).

Los hijos en este grupo de mujeres cuando se tienen son planificados. En uno de los casos en los que se puede evidenciar, de manera más clara, el control sobre el propio cuerpo y la trayectoria vital, se programa la concepción del hijo/a previendo, incluso, la fecha exacta de nacimiento:

“Y dije que rico pues tener un hijo, me llegó a los treinta años el deseo pues, pero ¿cómo hacerlo? [...] y le planteé que yo quería pues un hijo, que no se lo quería pues de engaño sino que él supiera

[...] que nos hiciéramos exámenes de todo, que yo tenía la T de cobre y me la iba a quitar y que quería que fuera mujer y naciera el ocho de marzo, entonces yo hice las cuentas para quedar embarazada en junio y parir en marzo y todo el cuento [...] [¿En qué fecha nació el hijo, ya que lo tenías programado?] El nueve de marzo, como era hombre se sintió muy comprometido y nació el nueve de marzo.” (Ana, mujer blanca, de clase media acomodada, 55 años, soltera, con un hijo, profesional, trabaja en un colectivo feminista).

En las mujeres más jóvenes también hay un principio del control del propio cuerpo respecto a la concepción, en un contexto más generalizado del uso de los anticonceptivos y relaciones más igualitarias en la pareja, lo que les ha permitido, desde la primera relación sexual, protegerse de un posible embarazo. No obstante, entre las mujeres más jóvenes hay distintas posturas respecto al aborto. Una es la postura de las mujeres universitarias, que todavía no tienen claro cómo enfrentarían el asunto, por lo cual prefieren cuidarse para no tener que verse en una situación de riesgo; mientras que también existe la posición, a pesar de las reservas morales que se puedan tener, de mujeres que, después de haber pasado por una situación de riesgo, tienen claro que asumirían la decisión de abortar en esta etapa de su vida, si la situación se llegara a presentar.

[¿Qué pensás sobre el aborto, te lo practicarías?] “La verdad sí. Yo sí”. [¿Cuál sería la razón que motivaría eso?] “No, pues la universidad. Ahorita no hay una persona que yo diga así, estoy decidida pues a lo que sea. Entonces que yo me vaya a meter con un man, y que por X ó Y motivo, un descuido puede él o por mí, y que yo vaya a quedar embarazada, yo no voy a tirar todo lo que llevo haciendo acá en la Universidad. Por eso, de pronto puede ser un poquito egoísta, poquito o no, suena muy egoísta, pero yo la verdad, sí. No voy a hacerlo como hay unas viejas que tienen cuatro o cinco abortos. Pero yo creo que cuando es necesario, cuando se necesita, cuando están en juego pues tantas cosas, ahora, yo sí lo haría.” (Lucrecia, mujer blanca-mestiza, de clase media-media, 19 años, soltera, sin hijos, estudiante universitaria).

Los hijos no deseados constituyen una amenaza para el cumplimiento de los proyectos educativos y laborales que se proponen las mujeres de clase media. La maternidad en las jóvenes analizadas es vista más bien como un proyecto hacia el futuro, que hace parte de su construcción como mujeres, pero que no debe comprometer su proyecto educativo y laboral. Tres mujeres entrevistadas tienen claro que tendrán hijos, pero por el momento aplazarán la maternidad hasta cuando culminen sus estudios.

3. Conclusiones: Transformaciones ocurridas en las maternidades y feminidades de las clases subalternas (mujeres negras e indígenas)

En los resultados se ha podido determinar que la dirección tanto de los cambios reproductivos, como del conjunto de las prácticas sexuales y las identidades de género y sexuales está más marcada, en algunas situaciones, por el componente

de clase social, mientras, en otras, el factor étnico-racial tiene una mayor incidencia. De cualquier modo, son las generaciones de parejas menores de 30 años, personas nacidas a partir de 1980, las que adoptan los nuevos comportamientos reproductivos y las nuevas formas de maternidad con mayor dinamismo. De cualquier modo, esto no excluye, como lo hemos visto, a mujeres de más de 50 años que llevan una vida amorosa y sexual rica en experiencias. Esto significa que los cambios vienen desde más largo aliento, en varias generaciones hacia atrás, pero pareciera que hay una cierta ola generacional que puede estar ampliando esos cambios entre mujeres (y hombres) de sectores más jóvenes, particularmente en los grupos indígenas más educados, sobre todo los que han ingresado a la educación superior; también entre las clases medias negras y las mujeres negras obreras, constituidas no hace más de 15 años en los municipios de la Ley Páez; e igualmente entre las mujeres negras y mestizas/blancas de capas de las clases populares negras.

Posiblemente, la misma dinámica del movimiento indígena, en interacción con otros movimientos sociales urbanos (de mujeres, de desplazados, de sectores sindicales, estudiantiles, de grupos campesinos y asalariados agrícolas y agroindustriales, etc.), sea un factor que acelere estos cambios, facilitando, entre otros elementos, mayores espacios de participación de las mujeres indígenas, así como de los-as jóvenes.

Lo anterior apunta a una hipótesis sobre la interacción de los fenómenos de mayores niveles de escolaridad en sectores de las clases populares, y una mayor circulación de sectores sociales subalternos en la misma gran región del suroccidente, con los cambios en los comportamientos sexuales de las nuevas generaciones. O sea que, los cambios sociodemográficos no pueden mirarse separados de las dinámicas sociales, en las que están insertas las clases subalternas, al lado de las que viven las clases medias y altas, entre las cuales también hay mujeres y hombres subalternos (mujeres y hombres negros-os).

Sin embargo, las transformaciones sociodemográficas que tocan a todos los grupos sociales y que se expresan en nuevas feminidades y masculinidades, en las áreas estudiadas, presentan diferenciales importantes, según la clase social, el grupo étnico-racial, la generación y el ciclo de vida.

La maternidad y la valoración de los hijos vienen cambiando en todos los grupos sociales de mujeres, ya sea en los espacios heterosexuales más normativos de las mujeres negras obreras, entre las mujeres indígenas jóvenes de resguardo (menores de 30 años) que viven en pareja, o entre las mujeres negras y mestizas/blancas de clases populares y clases medias caleñas.

Estas mudanzas, que se materializan en cambios reproductivos, medidos a través de indicadores sociodemográficos, y en nuevas manifestaciones de ser mujer (y por consiguiente de ser hombre), están atravesadas por las coordenadas de clase social, de color de piel y etnicidad, y de generación. Al lado de las diferencias de clase en las manifestaciones de las mudanzas, la racialización y la etnización de los cuerpos afectan a todos los sujetos.

Aunque todavía pesan los sistemas de parentesco tradicionales indígenas, entre los Nasa y los Guambianos o Misak hay una serie de cambios en marcha por el efecto de la urbanización y escolarización, lo que incide en los grupos domésticos indígenas y en sus formas de valoración de la maternidad y los hijos. La dinámica futura del proceso en estas sociedades va a depender de la capacidad de adaptación y tolerancia del movimiento social indígena, ante las nuevas expresiones de feminidades y masculinidades en el seno de las comunidades indígenas.

La interacción entre los pueblos indígenas y el medio universitario –por ejemplo, la Universidad del Valle– a través de los estudiantes indígenas, es un factor que acelera el fenómeno de cambio en el interior de las comunidades étnicas, en el desarrollo de feminidades y masculinidades más abiertas a procesos de individuación/subjetivación.

Las formas tradicionales del orden familiar, como la matrifocalidad entre las clases populares negras, pero también indígenas y grupos mestizos/blancos pobres, al igual que entre las clases medias negras, con poca influencia de la ideología de las clases altas, que afirma la pareja de padre y madre con hijos, también están reguladas por un régimen de patriarcado, así en apariencia pareciera lo contrario, como lo señala Momsen para el caso de las sociedades caribeñas negras y mulatas (op. cit.).

Se presentan diferentes formas históricas de producción de grupos domésticos bajo una organización matrifocal, pero en todos hay presencia de controles patriarcales. En las sociedades indígenas andinas, tipo Nasa y Misak, el madresolterismo también se soporta en un esquema matrifocal, ya que la supervivencia, la crianza y la socialización de la prole dependen de la mujer (Lehmann, op. cit.). Sin embargo, sus condiciones sociales y económicas no son las mismas de las mujeres negras campesinas y de las clases populares urbanas, apoyadas por la parentela materna extensa de las mujeres negras. Estas últimas gozan de mayor autonomía y capacidad económica, ya que heredan y toman decisiones sobre los bienes materiales, mientras que las primeras no heredan, dependen de la comunidad indígena y, en menor medida, de los padres que las puedan acoger. Esta diferencia marca modelos de maternidad diversos que son hegemónicos entre las sociedades indígenas y las negras.

Por último, debemos señalar que, a pesar de las transformaciones en los comportamientos sexuales y reproductivos de las mujeres más educadas de las nuevas generaciones, en las organizaciones étnico-raciales, tanto en las comunidades indígenas, como en las poblaciones negras, a las mujeres se les sigue atribuyendo el rol de reproductoras biológicas y culturales. Ellas afrontan, en este momento, el reto de introducir en el interior de sus comunidades el cuestionamiento frente a las tradiciones que contravienen los derechos individuales y de género, que defienden los sectores más tradicionales de sus comunidades.

Referencias bibliográficas

BADINTER, Elizabeth (1984). “¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX”. Barcelona, Paidós. [1ª ed. francés, 1980].

- BARRETO G., Juanita (1995). "Estereotipos sobre la feminidad", en *Las mujeres en la Historia de Colombia*. Tomo I. *Mujeres, Historia y Política*. Bogotá, Consejería Presidencial para la Política Social, Editorial Norma, pp. 362-378.
- BEAUVOIR, Simone de (2005). *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra. [1ª ed. francés, 1949].
- BENJAMÍN, J. (1988) *Sujetos iguales, objetos de amor*. Barcelona: GEDISA.
- BRAFMAN, Clara (1994). "Imágenes femeninas y familiares en los libros de lectura de la escuela primaria (1800-1930)", en *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Fletcher Lea (Comp.). Buenos Aires, Feminaria Editora, pp. 236 a 245.
- BUSH, Barbara. (1990) *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*, Kingston: Heinemann Publishers (Caribbean). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. London: James Currey.
- CHANDLER, David (1981). *Health and slavery in colonial Colombia*. New York: Arno Press.
- CHODOROW, Nancy (1984). *El Ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona, GEDISA. [1ª ed. inglés, 1978].
- CIXOUS, H. (1981). "¿Castration or Decapitation?", en *Signs*, 7(1), pp. 41-55.
- DOBLES O., Ignacio (2003). "Diferenciación y reconocimiento mutuo en lo intergenérico: Chodorow y Jessica Benjamín", en *Revista Reflexiones*, Universidad de Costa Rica, 82 (2), pp. 07-16.
- EHRENREICH, B y ENGLISH, D. (1990). *Por su propio bien. 150 años de consejos de expertos a las mujeres*. Madrid, Taurus Humanidades. [1ª ed. inglés, 1978].
- FREUD, Sigmund (1989) [1925] "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", en *Obras Completas*, vol. XIX. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 259-276.
- (1988) [1931] "Sobre la sexualidad femenina", en *Obras Completas*, vol. XXI. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 223-244).
- FLÓREZ, Carmen E.; ECHEVERRY, Rafael y BONILLA, Elssy (1990) "La concepción que las mujeres tienen de sus vidas", en *La transición demográfica en Colombia. Efectos en la formación de la familia*. Bogotá, Ediciones Uniandes, pp. 41-216.
- FORTES, Meyer (1958) "Introduction", en J. Goody (edit.), *The developmental cycle in domestic group*. Cambridge: Cambridge University Press, paper in Social Anthropology, No. 1.
- FRIEDAN, Betty: (1974) *Mística de la feminidad*. Madrid, Júcar. [1ª ed. inglés, 1963].
- GUTIÉRREZ de PINEDA, Virginia (1996) *Familia y cultura en Colombia*. Medellín. [1ª ed.1968].
- GUY, Donna J. (1994). "Niños abandonados en Buenos Aires (1880-1914) y el desarrollo del concepto de la madre", en *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Fletcher Lea (Comp). Buenos Aires, Feminaria Editora, pp. 217-226.
- HARAWAY, Donna. (1988) "Situated Knowledges: The Scienced Queestion in Feminism and the privilege of partial perspectives", en *Feminist Studies*, 14, pp. 575-599.
- HERNÁNDEZ C., Rosalva (2008). "Feminismos poscoloniales: Reflexiones desde el sur del río Bravo", en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, R. Hernández y L. Suarez (Eds.). Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, pp. 75-113.

- HILL COLLINS, Patricia (1997). "Shifting the Centre: Race, Class and Feminist Theorizing about Motherhood", en *Maternal Instincts. Visioning Motherhood and Sexuality in Britain. 1875-1925*, C.Nelson y A.Summer H. (Eds). London, Macmillan, pp. 56-74.
- HOOKS, Bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50. [Art. original en inglés, 1984].
- IRIGARAY, Luce (2007) *Espéculo de la otra mujer*. Madrid, Editorial Akal. [1ª ed. francés, 1974].
- KRISTEVA, J. (1981). "The Maternal Body" en *m/f*, 5 y 6, pp. 158-63.
- KUNSTADTER, Peter. (1963) "A survey of the Consanguine family or Matrifocal Family", en *American Anthropologist*, Vol.65, pp. 56-66.
- LEHMANN, David. (2000) "Female-Headed Households in Latin America and the Caribbean: Problems of Analysis and conceptualization", 36 p.
- MALDONADO, María C.; MICOLTA, Amparo y DOMÍNGUEZ, Marta (2002) "Tendencias y representaciones sociales de la paternidad y maternidad en la última mitad del siglo XX en Cali", en *Género y sexualidad en Colombia y en Brasil*, Castellanos G. y Accorsi, S. (Comp). Cali, Editorial La Manzana de la Discordia, pp. 259-290.
- MANNARELLI, María E. (1999) "El programa cultural del cambio de siglo: maternidad y naturaleza femenina", en *Limpas y Modernas. Género, higiene y Cultura en la Lima del Novecientos*. Lima, Ediciones Flora Tristán, pp. 69-114.
- MARTÍNEZ-ALIER, Verena. (1989) *Marriage, class and the colour in nineteenth-century Cuba. A study of racial attitudes and sexual values in a slave society*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MEAD, Margaret (2006) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona, Paidós Ibérica [1ª ed. inglés, 1935].
- MESQUITA, Eni de, GUTIÉRREZ, Horacio. (1993) "Mujeres esclavas en el Brasil del siglo XIX", en Georges Duby y Michelle Perrot (directs.), *Historia de las mujeres en occidente. Actividades y reivindicaciones*, Tomo 8. Madrid: Taurus Ediciones, pp. 337-371.
- MITCHELL, Juliet. (1971) *Women's Estate*. Nueva York, Random House.
- MOHAMMED, Patricia. (2002) *Gendered Realities. Essays in Caribbean Feminist Thought*. Kingston, Jamaica : University of West Indies Press, 537p.
- MOMSEN, Janet. (2002) "The double paradox. In Patricia Mohammed (edit), *Gender Realities : Essays in Caribbean Feminist Thought*. Barbados : University of the West Indies Press, pp. 44-56.
- MOTTA, N. (1994). "Mujer y familia en el Litoral Pacífico", en *Discurso, género y mujer*, Castellanos et al. (Comp.). Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, CEGMS, Cali, pp. 49-76.
- MOORE, Henrietta L. (1991). "Género y estatus: la situación de la mujer", en *Antropología y Feminismo*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, pp.25-57. [1ª ed. inglés, 1988; trad. J. García B.]

- NARI, Marcela M. A. (1994). "Conflicto social, maternidad y «degeneración de la raza»", en *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Fletcher Lea (Comp). Buenos Aires, Feminaria Editora, pp. 207-216.
- PALOMAR, Cristina (2005). "Maternidad, Historia y Cultura", en Revista *La Ventana*, Universidad de Guadalajara, N° 22, pp.35-69.
- PÉREZ, María Luisa (2000) "Feminismo y psicoanálisis", en *Feminismo y Filosofía*, C. Amorós (Ed.) Madrid, Editorial Síntesis, pp. 215-230.
- PÉREZ, María Teresa. (2005) « Prácticas y representaciones en torno a la familia, el género y la raza. Popayán en 1807, en Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad del Cauca (coedit.), *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 12, No. 37, pp. 217-245.
- PILLIMUE S., Norma (2002) *Los derechos de la mujer en el resguardo de Tacueyó Cauca: ¿una idea occidental en el mundo de la tradición?*
- POSADA K. Luisa (2000) "De discursos estéticos, sustituciones categoriales y otras operaciones simbólicas: en torno a la filosofía del feminismo de la diferencia", en *Feminismo y Filosofía*, C. Amorós (Ed.) Madrid, Editorial Síntesis, pp. 231-254.
- POSSO, Jeanny. (2008) "Organización familiar y relaciones de género en las poblaciones afrocolombianas" en *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali*. Programa Editorial de la Universidad del Valle. Cali, pp. 93-115
- RICH, Adrienne. (1976) *Of Woman Born*. Nueva York, Norton.
- RADCLIFFE, Sarah A. (2008) "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género", en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Wade, Urrea y Viveros (Eds.). Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, pp. 279-316.
- RODRÍGUEZ J., Pablo; (1991) "La manumisión en Popayán 1800-1851", en *Revista de extensión cultural*, Nos. 9-10. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, pp. 77-85.
- ROSALDO, Michelle (1979). "Mujer, cultura y sociedad, una visión teórica" en *Antropología y feminismo*, Harris, Olivia y Kate Young (Comp.). Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 153-181. [1ª ed. inglés, 1974].
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1998). *Emilio, o de la Educación*. Madrid, Alianza Editorial. [1ª ed. francés, 1762].
- SAFA, Helen (2008) "The Matrifocal Family and Patriarchal Ideology in Cuba and the Caribbean". In *Journal of Latin American Anthropology*; Volume 10 Issue 2, Pages 314 –338. Published Online: 28 Jun 2008.
- SALETTI C., Lorena (2008). "Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad", en *Clepsydra, Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*, No. 7; Universidad de la Laguna, Santa Cruz de Tenerife, pp. 169-183.
- SMITH, M.G. (1962) *West Indian Family Structure*. Washington: University of Washington Press.
- SMITH, Raymond T. (1963) "Culture and social structure in the Caribbean: some recent work on family and kinship studies", en *Comparative Studies In Society and History*, Vol. VI, No.1. pp. 24-46.

- SOLIEN, Nancie L. (1959). "West Indian characteristics of the black Caribbean", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.15, No.3, pp. 300-307.
- STERN, Alexandra (2002). "Madres conscientes y niños normales: La eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario, 1920-1940", en *Medicina, ciencia y sociedad en México*, Siglo XIX, L. Cházaro, (ed.). El Colegio de Michoacán, Zamora.
- STOLKE, Verena (2000) "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?", en *Política y Cultura*, No. 014. Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, México, pp. 25-60. [Art. original en inglés, 1990].
- TUBERT, Silvia (1993) "La construcción de la feminidad y el deseo de ser madre", en *Cuerpo y subjetividad femenina*. Salud y género, M. A. González (Comp.). Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 45-70.
- URREA, Fernando. (1995) "Culturas médicas populares del suroccidente colombiano", en *Historia del Gran Cauca*, No. 14. Cali: Universidad del Valle/ Diario de Occidente, pp. 263-278.
- VALCÁRCEL, Amelia (2001). "La memoria colectiva y los retos del feminismo", *Serie Mujer y desarrollo*, Santiago de Chile, N° 31, CEPAL-NU.
- WILSON, Peter. (1973) "Crab antics", en *The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies in the Caribbean*, Yale University Press, pp. 198-214.
- WOORTMANN, K. (1987) *A Família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.